

UDK 1Herman Dalmatinac
27-143
<https://doi.org/10.53745/ccp.48.94.5>
Pregledni rad
Primljeno: 18. rujna 2023.
Prihvaćeno za objavljivanje: 13. lipnja 2024.

KOZMOLOŠKI ARGUMENT U SREDNJOVJEKOVNOJ FILOZOFIJI: SV. TOMA AKVINSKI I HERMAN DALMATIN

Tvrtko SRDOC

Central European University, Odsjek za srednjovjekovne studije
Quellenstraße 51, 1100 Beč, Austrija
tvrtkosrdoc20@gmail.com

Kosana JOVANOVIĆ

Filozofski fakultet u Rijeci
Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka
kosana.jovanovic@ffri.uniri.hr

Aleksandra GOLUBOVIĆ

Filozofski fakultet u Rijeci
Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka
aleksandra.golubovic@ffri.uniri.hr

U radu se bavimo analizom kozmoloških argumenata Tome Akvinskog i pokušajem oblikovanja inačica istoimenih argumenata u djelu Hermana Dalmatina. Glavni cilj rada je usporediti argumente dvojice filozofa te utvrditi nalazimo li kod Dalmatina kozmološki argument. Stoga ćemo analizirati i kontekstualizirati učenja dvojice filozofa o njihovu doprinosu temi i odabranim 'dokazima' Božje opstojnosti u sljedećim djelima: »Teološka suma« sv. Tome Akvinskog i »O bitima« Hermana Dalmatina. Naposljetku ćemo doći do zaključka da se Hermanovi argumenti, za razliku od Akvinčevih, mogu eventualno okarakterizirati kao slabije i nerazrađene verzije kozmološkog argumenta ili čak posebni argumenti za Boga.

KLJUČNE RIJEČI: *kozmoški argument, srednjovjekovna filozofija, sv. Toma Akvinski, Herman Dalmatin, filozofija religije, hrvatska filozofija*

Uvod

U ovom se radu analiziraju i uspoređuju argumenti za postojanje Boga u djelima Hermana Dalmatina i sv. Tome Akvinskog. Herman je izabran iz dvaju razloga. Prvi je, što kada go-

vorimo u kontekstu širih akademskih povijesno-filozofskih krugova, Herman i dalje ostaje relativno nepoznat. Drugi razlog, koji je više povezan s njegovim filozofskim radom, jest činjenica da se, pri čitanju njegova jedinog filozofskog djela *De essentiis*,¹ može zapaziti argumentiranje o Bogu »na tragu« onog što je relevantno i za suvremenu filozofiju religije.² S druge strane, sv. Toma Akvinski izabran je kao svojevrсна orijentacijska točka, s obzirom na to da su njegovi »putevi« primjeri klasičnih (tradicionalnih) kozmoloških argumenata u povijesti filozofije te osobito filozofije religije. Ovom se usporedbom želi dati odgovor na sljedeće pitanje: Postoje li kod Hermana Dalmatina *kozmoški* argumenti za Božje postojanje? U Prvoj knjizi *De essentiis* postoje dva mjesta potencijalnog »referiranja« na Božje postojanje koja možemo nazvati inačicama kozmoloških argumenata iz prvog uzroka. Dakle, glavni cilj ovoga rada jest utvrđivanje/dokazivanje (ne)postojanja kozmološkog argumenta u filozofiji Hermana Dalmatina. Analiza pojedinih kozmoloških argumenata odvijat će se na dvije razine. Prvo će ih se analizirati unutar samih primarnih izvora, tj. filozofskih tekstova. Međutim, osim unutarnjeg značenja koje inačica kozmološkog argumenta ima u pojedinom filozofskom djelu, bit će važno da se kozmološki argumenti analiziraju i s obzirom na neke od općih značajka ili tipologija kozmoloških argumenata. U tom ćemo se smislu koristiti trima glavnim principima kozmoloških argumenata i trostrukom kategorizacijom s obzirom na različite elemente kozmoloških argumenata.³ Prva kategorija jest nemogućnost beskonačnog regresa. Tu se javljaju tri moguće inačice – 1) argument se poziva na nemogućnost vremenskog (temporalnog) regresa, 2) argument se poziva na nemogućnost esencijalnog (atemporalnog) regresa i 3) argument ne spominje nemogućnost (temporalnog ili atemporalnog) regresa. Druga kategorija su principi na koje se argument poziva. Oni mogu biti eksplicitno navedeni, ali ne moraju. Prvi od njih (koji nalazimo npr. kod Kanta) jest princip determiniranosti,⁴ drugi je princip uzročnosti,⁵ a treći

¹ *De essentiis (O bitima)* izvorni je astrološko-kozmoografsko-filozofski tekst koji je Herman Dalmatin napisao 1143. u Beziersu. Djelo je podijeljeno u dvije knjige – prva se, govoreći općenito, bavi uspostavom svojevršne sinteze aristotelizma i neoplatonizma. U užem smislu riječ je o analizi uzroka (*causa*), najvažnijoj od pet biti te analizi prvotnog rađanja. Druga je knjiga astrološko-astronomske prirode te se bavi drugotnim rađanjem, nebeskim sferama, astrološkim analogijama i sl. U nastavku rada ukratko ćemo izložiti najvažnije filozofske odrednice Hermanova djela. Osnovne podatke o *De essentiis* preuzimamo iz: Franjo ŠANJEK, »Herman Dalmatin: Bio-bibliografski prilozi«, *Rasprava o bitima*, sv. 1, Pula, 1990., str. 21–23.

² Usp. Aleksandra GOLUBOVIĆ, *Hrvatski filozofi pod prizmom filozofije religije: odabrani autori i teme*, Rijeka, 2022., str. 11–38.

³ Tri glavna principa preuzimamo iz: Goran LOJKIĆ, »Svemir ni iz čega i kozmologijski argumenti«, *Obnovljeni život*, god. 76, br. 1, Zagreb, 2021., str. 11, a trodijelnu kategorizaciju iz: William Lane CRAIG, *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, New York, 1980., str. 284–295. Više o kozmološkom argumentu i njegovim obilježjima vidi u: Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, Zagreb, 2017., str. 201–203; Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, Zagreb, 1998., str. 65–71; Drago ĐURIĆ, *Postojanje Boga*, Beograd, 2011., str. 147–165; *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ur. Michael PETERSON – William HASKER – Bruce REICHENBACH – David BASINGER), New York, 2014., str. 148–177; Ivan DEVČIĆ, *Pitanje o Bogu*, sv. 1, Rijeka – Zagreb, 2023., str. 97–102.

⁴ Princip determiniranosti glasi: Za svaku stvar (pojam) i svaki predikat A vrijedi da ta stvar ili je A ili nije A. Ovdje nećemo detaljno ulaziti u princip determiniranosti, ali važno je spomenuti da je on sintetički princip (po Kantu dolazi iz iskustva), iako proizlazi iz logičkog, dakle apriornog, principa isključenja trećeg (*principium exclusi tertii sive medi*).

⁵ Princip uzročnosti pojavljuje se u različitim oblicima kroz povijesti filozofije, ali možemo reći da mu je nit vodilja uvijek činjenica (koja se primjenjuje u svim prirodnim znanostima) da postoji uzrok svakog događaja u svijetu.

je princip dovoljnog razloga.⁶ Treća kategorija vrsta je kozmološkog argumenta, prema suvremenoj filozofiji religije. Kozmološki argument može biti: 1) argument iz promjene, 2) argument iz uzroka i 3) argument iz kontingentnosti. Ta će trodijelna kategorizacija služiti kao alat koji će pomoći u međusobnoj usporedbi argumenata sv. Tome Akvinskog i Hermana Dalmatina, kao i argumentirati u prilog tezi značenja Hermana Dalmatina za razvoj srednjovjekovne filozofske i znanstvene misli.⁷

⁶ Začetnik tog principa je Leibniz. Sličan je principu uzročnosti, ali dok princip uzročnosti postulira nužno postojanje uzroka svakog događaja, ovdje je riječ o razlogu (*reason*) postojanja stvari.

⁷ Herman Dalmatin, uz Franu Petrića, predstavlja jednog od najistaknutijih srednjovjekovnih znanstvenika, filozofa i prevoditelja koji je potekao iz hrvatskih krajeva. Zabilježen u izvorima pod različitim imenima: Hermannus Dalmata, Hermannus Sclavus, Hermannus Secundus, Hermannus de Carinthia, taj vrsni srednjovjekovni mislilac i prevoditelj znanstvenih djela s arapskog na latinski jezik, ostavio je velik trag u skolastici, a i šire. Nakon obrazovanja koje je Herman Dalmatin stekao prvo u nekoj od benediktinskih samostanskih škola u Istri, a potom i u katedralnoj školi u Chartresu, njegovu daljnju naobrazbu oblikovat će poznanstva s Thierryjem iz Chartresa, s kojim je prešao u Pariz radi završetka studija. Njegovo poznanstvo s Robertom iz Kettona odredilo je pak u kojem smjeru će se Hermanovo znanstveno djelovanje kretati. Naime, po završetku studija, obojica zajedno odlaze prvo diljem Mediterana, pa na Bliski istok, a potom i na područje Iberijskog poluotoka, kako bi se iz prve ruke upoznali s arapskom filozofijom i znanošću, ali i raznim djelima antičke filozofije koja su postojala još uvijek samo na arapskom te su stoga bila nedostupna srednjovjekovnom latinskom svijetu. Na području Iberijskog poluotoka Herman Dalmatin prevodi 1138. godine astrološku raspravu *Zaelis Fatidica* (*Proročanstvo*) Sahla ibn Bishra, arapskog znanstvenika židovskog podrijetla. Očito fasciniran astrološko-astronomskom teorijom *Fatidicae* Herman ubrzo pronalazi drugo djelo s kojim će produbiti svoj znanstveni interes. Riječ je o u djelu *Kitāb al-madkhal al-kabir 'alā 'ilm ahkām an-nujum* (*Velika knjiga u kojoj se uvodi znanost predviđanja iz zvijezda*) filozofa Abu Ma'shara, koji koristi postavke Aristotelove prirodne filozofije u svom traktatu. Hermanov prijevod tog djela, koje naslovljuje *Introductorium in astronomiam*, ima dvostruk učinak. Naime, s jedne strane, to djelo je inspiriralo Hermana da napravi vlastitu sintezu arapskog i zapadnoeuropskog shvaćanja fizike i prirodne filozofije te tako nastaje njegova kompilacija astroloških traktata naslovljena *De indagazione cordis* ili *De occultis*. Nadalje, njegov prijevod traktata Abu Ma'shara omogućava zapadnim misliocima uvid u dotad rijetko dostupne postulate Aristotelove prirodne filozofije. Doseg tog djela, kao i njegov utjecaj, vidljivi su u činjenici da ga koriste tada vodeći skolastici kao npr. Roger Bacon, Albert Veliki i Toma Akvinski te mnogi drugi. U tom razdoblju Herman Dalmatin radi i kompilaciju latinskih i arapskih astroloških i prirodnoznanstvenih rasprava pod nazivom *Liber imbrium*. Osim tih djela Herman Dalmatin prevodi još i Ptolomejevo djelo *Planisphaera* (koje posvećuje svom učitelju Thierryju iz Chartresa), Al-Kwārizmijeve *Astronomске tablice*. Zajedno s Robertom iz Kettona, a na poziv Petra Venerabilisa, prevodi i sastavlja arapske vjerske tekstove (Herman je zaslužan za *De generatione Mahumet* i *Doctrina Mahumet*, dok Robert radi na prijevodu Kurana), Euklidove *Elemente*, Teodozijeve *De sphaeris*, kao i čitav niz drugih djela, što uvelike govori o njegovu značenju i utjecaju. Nadalje, Hermanov doprinos znanstvenoj i filozofskoj misli vidljiv je kroz njegova vlastita djela, koja nastaju od 1143. godine nadalje. Prvo, a i glavno Hermanovo djelo *De essentiis* nastaje na području Francuske, gdje se Herman Dalmatin doseljava. Više o prijevodima Hermana Dalmatina vidi kod: Franjo ŠANJEK, »Herman Dalmatin (oko 1110 – posl. 26. II. 1154). Bio-bibliografski prilozi«, *Herman Dalmatin, Rasprava o bitima*, (ur. Antun Slavko KALENIĆ), Pula, 1990., str. 55–100.

Historiografski pregled radova o životu Hermana Dalmatina uključuju, između ostaloga, i sljedeće naslove: Franjo ŠANJEK, »Herman Dalmatinac, pisac i prevodilac znanstvenih djela iz prve polovice 12. stoljeća«, *Croatica christiana periodica*, god. 3, br. 3, Zagreb, 1979., str. 108–123; Sheila LOW-BEER, *Hermann of Carinthia: The Liber imbrium, the Fatidica and the De indagazione cordis* (doktorski rad), City University of New York, 1979.; Elaine GOLDEN ROBISON, »Hermann von Carinthia (fl. 1138–1143)«, *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 6, (gl. ur. J. R. STRAYER), New York, 1985., str. 210–211; Franjo ZENKO, »Herman Dalmatinac (11/12. st.), Putokaz u tamno porijeklo evropske znanosti«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, god. 12, br. 1/2, Zagreb, 1986., str. 15–29; Franjo ŠANJEK, »Na izvorima evropske i hrvatske znanosti u srednjem vijeku: Herman Dalmatinac (oko 1113/15 – posl. 26. II. 1154.)«, *Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte*, sv. 2. (ur. Elisabeth von ERDMANN-PANDZIC), Bamberg, 1988., str. 251–270; F. ŠANJEK, »Herman Dalmatin (oko 1110 – posl. 26. II. 1154). Bio-bibliografski prilozi«, str. 7–100; Franjo ŠANJEK, »Europski dometi znanstvenog djela Hermana Dalmatina«, *Filozofska istraživanja*, god. 13, br. 1, Zagreb, 1992., str. 3–11; Žarko DADIĆ, »Hermann the Dalmatian as a Scientist«, *Synthesis*

1. Analiza prvih dvaju »puteva« sv. Tome Akvinskog

Tomini su »putevi« izloženi u *Teološkoj sumi (Summa Theologiae)*.⁸ Riječ je o drugom pitanju prvog dijela prve knjige ili skraćeno 1a 2-11.⁹ Toma polazi, karakteristično skolastičkoj metodi *questiones disputatae*, davanjem dvaju prigovora pitanju *Postoji li Bog?*¹⁰ Iako se skolasticima ponekad može zamjeriti zbog tendencioznosti tih uvodnih prigovora, ovdje je riječ o dvama »protuargumentima« za postojanje Boga, koji ostaju relevantni i u suvremenoj filozofiji religije. U ovom ćemo radu ocrtati prva dva »puta« upravo zbog sličnosti s tekstovima koje nalazimo u djelu Hermana Dalmatina. Međutim, prije ulaska u analizu svakog od njih pojedinačno, treba reći nekoliko riječi o općim značajkama svih pet Tominih argumenata za Božje postojanje. Svi se oni moraju uzeti kao odvojene demonstracije Božjeg postojanja, što znači da njihova valjanost ne smjera biti samo probabilističke, tj. induktivne, nego deduktivne prirode. Kao i prva dva, treći je »put« također kozmološki, ali je riječ o kozmološkom argumentu iz kontingentnosti.¹¹ Dok četvrti »put« referira na Boga kroz platonistički argument iz gradacije »bivstvovanja, dobrote i bilo kog savršenstva«,¹² posljednji je u biti teleološki argument koji je baziran na svrhovitosti bića koja ne posjeduju spoznajnu moć.¹³ Kada govorimo o prvim trima Tominim »putevima«, svi oni polaze od neke *a posteriori* otkrivene iskustvene datosti.¹⁴ Potom, nakon uvida u neadekvatnost prirodnih objašnjenja uzročnosti iskustvenih danosti, zaključuje se da je jedini mogući odgovor nad-prirodan, tj. izvan iskustva.¹⁵ Općenito se može reći da svih

Philosophica, god. 8, br. 1, Zagreb, 1993., str. 91–115; Franjo ŠANJEK, »Hermann of Dalmatia in Scientific Literature«, *Studia historiae philosophiae croaticae*, god. 3, br. 3, Zagreb, 1996., str. 9–26; Žarko DADIĆ, *Herman Dalmatin, Herman of Dalmatia (Hermannus Dalmata)*, Zagreb, 1996.; Franjo ZENKO, »Herman Dalmatin«, *Starija hrvatska filozofija*, (ur. Franjo ZENKO), Zagreb, 1996.; Stipe KUTLEŠA, »Croatian Philosophers I: Hermann of Dalmatia (1110–1154)«, *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, god. 3, br. 1, Zagreb, 2004., str. 57–71; Alojz ČUBELIĆ, »Herman Dalmatin i intelektualni preporod Zapada u 12. stoljeću«, *Croatica christiana periodica*, god. 30, br. 57, Zagreb, 2006., str. 1–30; Charles BURNETT, »Hermann of Carinthia«, *Medieval Science, Technology, and Medicine: an Encyclopedia* (gl. ur. Thomas F. GLICK – Steven John LIVESEY – Faith WALLIS), Oxford, New York, 2005.; Aleksandra GOLUBOVIĆ, »Promišljanja o Bogu kod Hermana Dalmatina«, *Vrhbosnensia: časopis za teološka i međureligijska pitanja*, god. 16, br. 2, Sarajevo, 2012., str. 307–325; Stipe KUTLEŠA, *Iz povijesti hrvatske filozofije i znanosti*, Zagreb, 2013.; Marijana BORIĆ, »Herman Dalmatin – prvi hrvatski znanstvenik«, *Poučak: časopis za metodiku i nastavu matematike*, god. 15, br. 59, Zagreb, 2014., str. 5–11; Žarko DADIĆ, *Povijest znanosti i prirodne filozofije u Hrvata (s osobitim obzirom na egzaktne znanosti), knjiga I. Srednji vijek*, Zagreb, 2015.; Tatjana PAIĆ-VUKIĆ, »Hermann the Dalmatian's Purported Role in the Translation of the Quran into Latin«, *Collegium Antropologicum*, god. 42, br. 4, Zagreb, 2018., str. 277–280; Tatjana PAIĆ-VUKIĆ, »The Biography of Hermann the Dalmatian: Separating Conjectures from Verifiable Claims«, *Exploring the Commonalities of the Mediterranean Region*, Ankara, 2019., str. 85–96.

⁸ Naš najbolji poznavatelj života i djela Tome Akvinskog je Anto Gavrić. On je sudjelovao u pripremi izbora iz djela objavljenog 2005. godine, u izdanju izdavačke kuće Globus. Riječ je o znatno proširenom i dotjeranom izdanju koje je Gavrić priredio. Usp. Anto GAVRIĆ »Život i djelo Tome Akvinskog«, Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*; drugo znatno prošireno i dotjerano izdanje priredio Anto Gavrić, Zagreb, 2005., str. 19–70.

⁹ U ovom smo se radu koristili hrvatskim prijevodom *Sume teologije*, tj. *Izabranim djelom* pod uredništvom Tome Vereša, O.P. Usp. Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, Zagreb, 1981.

¹⁰ *Summa theologiae* I, q. 2 (*Izabrano djelo*, str. 172).

¹¹ Kontingentnost je modalna kategorija koja – za razliku od modalne kategorije nužnosti koja uvijek mora biti – označava ono što može biti, ali ne mora.

¹² *Summa theologiae* I, q. 2 (*Izabrano djelo*, str. 173–174).

¹³ *Summa theologiae* I, q. 2 (*Izabrano djelo*, str. 174).

¹⁴ U prvom je »putu« riječ o promjeni, u drugom o uzrokovanju, a u trećem o kontingenciji.

¹⁵ Usp. B. DAVIES, *An introduction*, str. 28.

pet Tominih »puteva« imaju četiri slična momenta u argumentiranju: 1) poticaj dān iz iskustva, 2) primjenjivanje filozofskih principa,¹⁶ 3) bitak svih bića – Neuzrokovani Uzrok shvaćen kao »ispunjenje« osjetilnih datosti i filozofskih principa te 4) poistovjećivanje tog Uzroka s kršćanskim Bogom.¹⁷

1.1. Prvi »put« sv. Tome Akvinskog

»Sigurno je, naime, i to ustanovljujemo osjetilima, da se u ovom svijetu nešto zbiva«.¹⁸ To je empirijska činjenica na kojoj Toma temelji svoj argument. Sve što ima mogućnost »zbivanja« tu mogućnost aktualizira temeljem nečeg što je već aktualno djelatno. Primjer kojim Toma to objašnjava zapravo je Aristotelov. On zamišlja vatru (ono što je zbiljski, tj. aktualno toplo) i drvo, koje počinje gorjeti (koje, dakle, aktualizira svoju mogućnost »zbivanja«, tj. promjenu topline) pod utjecajem vatre. Zbivanje ili mijenjanje treba se shvatiti kao akcidentalna promjena na trima razinama – lokalnoj, kvalitativnoj i kvantitativnoj.¹⁹ U drugom koraku Toma afirmira nemogućnost bića da aktualiziraju sami sebe, naime »nemoguće je da nešto bude istodobno i u istom pogledu začetnik i primalac gibanja, odnosno da samo sebe stavlja u gibanje.«²⁰ Drugim riječima, neka stvar ne može istodobno biti aktualno i potencijalno topla. Dakle, sve što je u stanju gibanja (zbivanja, promjene), nužno prima gibanje od nekog drugog bića.²¹ Međutim, taj niz ne može ići u beskonačnost. Zašto? Prije odgovora na to pitanje čini se važnim uvesti distinkciju između *essendi* uzroka i *fiendi* uzroka. *Essendi* uzroci su oni uzroci bez čijeg konstantnog prisustva ne može opstati posljedica.²² Za razliku od njih, kod *fiendi* uzroka, posljedica, nakon što je uzrokovana, može opstati bez direktnog posredstva uzroka.²³ S tim u vezi sv. Toma smatra da, kada govorimo o nizu promjena u svijetu, nužno govorimo o *essendi* uzrocima. Dosljedno tomu, nemoguće je ići unedogled unutar takvog niza, s obzirom na to da (ako ne bismo imali biće koje je iskonski tvorac promjene te samo ne podliježe promjeni) ne bismo mogli uočiti promjenu u svijetu. Međutim, promjena u svijetu koja je uzeta kao prva premisa tog Tomina argumenta, to osporava.²⁴ Moguća je naime i drukčija interpretacija Tomina objašnjenja nemogućnosti beskonačnog atemporalnog niza, s obzirom na to da nije potrebno raditi razliku između različitih tipova uzroka, nego između različitih tipova nizova. Naime, kod promjene je riječ o *esencijalnom nizu*, tj. onom u kojem svaki član niza ovisi o

¹⁶ Riječ je o principu kauzalnosti, o kojem će biti nešto više govora kasnije.

¹⁷ Za detaljnu analizu tih momenata u Tominih »putevima«, kao i za izvrstan analitički pristup sv. Tomi usp. Giovanni VENTIMIGLIA, *Toma Akvinski*, Zagreb, 2021, str. 80.

¹⁸ *Summa theologiae* I, q. 2 (*Izabrano djelo*, str. 172).

¹⁹ Timothy PAWL, »The five ways«, *The Oxford Handbook to Aquinas* (ur. Eleonore STUMP – Brian DAVIES), Oxford, 2016., str. 106.

²⁰ *Ibidem*, str. 173.

²¹ Usp. B. DAVIES, *An introduction*, str. 28.

²² Možemo reći da je takav uzrok pumpanje krvi u organizam od strane srca. Naime, sve dok srce funkcionira regularno, krv se distribuira po organizmu. Kada uzrok (srce) zakaže, onda *per definitionem*, neće biti ni posljedice (pumpanja krvi u organizam).

²³ Ovdje odličan primjer navodi Ventimiglia kada govori o uzrokovanju bivstva sina od strane oca i majke. Naime, iako su otac i majka uzroci postojanja sina, on ontološki (bez logičke kontradikcije) opstaje i bez stalnog uzrokovanja majke i oca. Usp. G. VENTIMIGLIA, *Toma Akvinski*, str. 84.

²⁴ *Ibidem*, str. 86.

onom prethodnom za posjedovanje nekog svojstva (u ovom slučaju gibanja). Ne možemo objasniti zašto se neka stvar giba bez pozivanja na neku drugu stvar. Dakle, ako bi takav niz išao u beskonačnost te shodno tomu ako ne bi postojao »iskonski začetnik gibanja«, onda ne bismo bili u mogućnosti zapaziti tu promjenu. Naime, svojstvo gibanja unutar *esencijalnog niza* funkcionira kao gibanje koje je prisutno u lančanoj reakciji.²⁵ Kada ne bi bilo onog koji pokreće lančanu reakciju, to gibanje ne bi niti postojalo te se posljedično ne bi niti moglo opaziti u kasnijim stadijima niza. Tu formulaciju Toma potkrepljuje Aristotelovom analogijom u kojoj ruka koristeći se štapom pokreće kamen. Ruka je ovdje *nepokrenuti pokretač*, štap je instrumentalni član *esencijalnog niza*, a kamen je aktualno djelatna stvar, tj. stvar u stanju promjene. Na temelju tog sv. Toma zaključuje da mora postojati začetnik promjene u svijetu koji sam nije podložan promjeni jer bi u suprotnom on bio samo instrumentalni član niza te time ne bismo došli do uzroka one empirijske danosti s kojom smo krenuli. Taj začetnik upravo je ono što »svi ljudi razumijevaju pod riječju 'Bog'«²⁶. Korištenjem konkretnog primjera kako bi dokazao Božje postojanje čini se da odbacuje interpretaciju Petera Geacha prema kojoj sv. Toma u svojim »putevima« ne dokazuje temeljem jednog uzročnog niza (npr. onog u kojem ruka koristeći se štapom pokreće kamen), nego imajući na umu svijet kao jedan veliki uzročni niz.²⁷ Tomin argument počiva na Aristotelovu pojmu gibanja, tj. *motus*.²⁸ Treba napomenuti da *motus* za Aristotela nije isto što i *mutatio*. Naime, *mutatio* je promjena na razini supstancije. Drugim riječima, ona podrazumijeva stvaranje (dolazak u bivstvo) ili nestajanje (odlazak iz bivstva) neke partikularije, tj. pojedinačne supstancije. S druge strane, u tom je argumentu riječ o »manjoj« vrsti promjene, o onoj unutar koje se ne mijenja supstancijalna, već samo akcidentalna forma neke stvari. S tim u vezi, *motus* zahvaća samo tri od deset Aristotelovih kategorija – kvantitetu, kvalitetu i mjesto. Može se činiti da te napomene nisu odveć bitne, ali nužne su kako bi se shvatilo da je riječ o argumentu koji niti podrazumijeva razlikovanje *esse – essentia* niti uopće govori o Bogu kao čistoj egzistenciji (čistom aktu bivstvovanja), već je riječ o striktno »fizičkom«, tj. Aristotelovu okviru argumenta koji želi doći do prvog u nizu, a ne do onog koji je izvan samog niza.²⁹ Mnogi su suvremeni tomisti htjeli uvesti ideju kontingentnosti i egzistencijalnosti već i u prva dva »puta«, što se ne čini ispravnim.³⁰ Što se naposljetku može reći o prvom »putu«? Čini se da je iz pojmovlja kojim se sv. Toma koristi (*motus*, razlika *potentia – act*, promjena koja označava »prijelaz« iz potencije u akt itd.), ali i iz primjera koje preuzima i tumači s ciljem dolaska do Boga – očito kako (primjer s drvom i vatrom te s rukom, štapom i kamenom) je taj argument gotovo *ad litteram* preuzet iz jedanaeste, odnosno dvanaeste knjige Aristotelove *Metafizike*.³¹ Stoga ne iznenađuje da se za Boga na kojeg upućuje konkluzija tog argumenta teško može reći da prelazi okvire

²⁵ Npr. kod tzv. domino efekta.

²⁶ *Ibidem*, str. 173.

²⁷ Usp. Geachovu interpretaciju »puteva« u T. PAWL, »The five ways«, str. 108.

²⁸ Vereš to u hrvatskom prijevodu naziva *zbivanjem*.

²⁹ Za detaljnu obradu razlike između prva dva »puta«, koji su u biti fizičke prirode, i trećeg »puta« koji cilja na »nešto više« usp. W. L. CRAIG, *The cosmological argument*, str. 165–172.

³⁰ Najpoznatiji takav pokušaj vidljiv je u »klasiku« povijesti srednjovjekovne filozofije 20. stoljeća, Gilsonovu djelu *L'Esprit de la Philosophie Medievale* odnosno *The Spirit of Medieval Philosophy*, usp. Etienne GILSON, *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940., str. 65–83.

³¹ Usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 2001., str. 283–389.

Aristotelova Nepokrenutog Pokretača. Stoga smatramo da je Toma u tom argumentu i analizi veći fokus stavio na Aristotelova boga (koji se percipira u granicama fizičkog), iako mu je krajnji cilj naravno dokazati kršćanskog Boga. Naime, on svaki od svojih »pet puteva« završava time što kaže »to je ono što zovemo Bogom«. Toma je smatrao kako je Aristotelov argument za Nepokrenutog Pokretača ujedno i dobar argument za kršćanskog Boga. To je zato što kršćanski Bog za Tomu jest (između ostalog) i Nepokrenuti Pokretač, koji je razlog svake promjene u svijetu. Međutim, za razliku od Aristotelova boga, On pokreće svojom slobodnom voljom, a ne iz nužnosti. Treba reći i da postoje mnoge druge razlike između kršćanskog shvaćanja Boga i tzv. »Boga filozofa«, ali je Toma shvaćao da su barem neka od »starijih« razumijevanja božanskoga zapravo nepotpune (ali ne i sasvim netočne) koncepcije kršćanskog Boga. Dokaz toga jest što Toma stavlja postojanje Boga u tzv. *preambulae fidei*, odnosno one istine koje su dio kršćanske vjere, a do kojih se može doći čisto razumski. Osim postojanja Boga, to je na primjer i postojanje nematerijalne duše.³²

1.2. Drugi »put« sv. Tome Akvinskog

Dok je u prvom »putu« empirijsko polazište bilo promjena u svijetu, ovdje je polazište pojam proizvođača. Riječ je o opažanju »sustava proizvođača«. Što Toma ima za reći o takvu sustavu? Taj je sustav ili red (*ordo*) onaj unutar kojeg njegovi članovi djeluju istodobno. Drugim riječima, uzrokovanje kasnijih članova takvog niza u potpunosti ovisi o djelovanju (uzrokovanju) ranijih članova.³³ Nadalje, Toma naglašava da oni proizvođači koje opažamo oko nas nisu, niti mogu biti, uzroci samima sebi. Naime, kada bi proizvođač bio uzrok samoga sebe, to bi značilo da je postojao prije samoga sebe, što je nemoguće.³⁴ Prema tome, ustanovljuje se red proizvođač – proizvedeno (Stvaratelj – stvoreno). Baš kao što u nizu međusobno mijenjajućih stvari mora postojati prvi član tog niza, tako i u nizu stvari koje uzrokuju jedna drugu mora postojati prvi uzrok.³⁵ U prvom »putu« opažamo promjenu u svijetu te – shvativši da beskonačan niz stvari koje mijenjaju (tj. stavljaju iz potencije u aktualnost) jedna druge nije moguć – zaključujemo da mora postojati takvo biće koje čini da sve druge stvari prelaze iz potencije u aktualnost. Drugi se »put« od prvoga razlikuje jedino po tome što se ne kreće od pojma promjene, već od pojma proizvođača. Takvo proizvođačenje koje je nama dano iskustvom, smatra Toma, ne može postojati u esencijalnom nizu ako ne postoji »prvi kotač« tog niza, tj. neproizvedeni proizvođač.³⁶ Na tu se tvrdnju zaključuje jer se odbacila mogućnost beskonačnosti niza proizvođača zbog nepodudarnosti s iskustvom. Tominih riječima: »ukloni li se pak uzrok, uklanja se i učinak. Prema tome, kad u sustavu proizvođača ne bi postojao prvi član, ne bi bilo ni posljednjega, ni posrednoga. Ali, kad bi sustav proizvođača išao u beskraj, onda ne bi postojao iskonski proizvođač,

³² *Summa theologiae* I, q. 2 (Izabrano djelo, str. 173).

³³ T. PAWL, »The five ways«, str. 110.

³⁴ *Summa theologiae* I, q. 2 (Izabrano djelo, str. 173).

³⁵ Usp. B. DAVIES, *An introduction*, str. 29.

³⁶ *Summa theologiae* I, q. 2 (Izabrano djelo, str. 173).

a dosljedno tome ni posljednji učinak, ni posredni proizvođači. A to je, očigledno, u raskoraku sa zbiljom (*falsum*).³⁷

Iz toga se izvodi da mora postojati nužno biće ili više njih. Međutim, čak i kada bi postojalo više nužnih bića, u esencijalnom nizu nužnih bića jedno od nužnih bića mora biti ono koje nije proizvedeno kao nužno, već je nužno *per se*, tj. po sebi. Upravo je to nužno biće *per se* ono »kojega svi ljudi nazivaju Bogom«³⁸.

2. Misao Hermana Dalmatina u prvoj knjizi *De essentiis*

U ovom će se dijelu analizirati najvažnije odrednice Hermanove filozofije u Prvoj knjizi njegova djela *De essentiis*. U vezi s time, potrebno je baviti se utjecajima na Hermanovu misao jer su oni bili presudni u stvaranju Hermanove sinteze. Naime, iako je njegova misao u Prvoj knjizi djela *De essentiis* originalna, ona mnogo toga duguje drugim misliocima i školama. Tu se ponajprije misli na neoplatonističku misao »škole« u Chartresu te na arapsku filozofiju inspiriranu Platonom i Aristotelom.

Ne postoji konsenzus oko toga kada je Hermanovo jedino vlastito filozofsko djelo *De essentiis* napisano. Dadić pretpostavlja da je Herman *De essentiis* počeo pisati 1138., a završio ga u Beziersu 1143. godine.³⁹ Njegovo mišljenje dijeli i Burnett.⁴⁰ Kad je riječ o utjecajima pri pisanju tog djela, treba napomenuti da u historiografiji ne postoji dublja analiza različitih utjecaja na Hermanovu filozofiju. Postoje jedino partikularni radovi koji se bave nekim od utjecaja na Hermana. Tako se npr. Richard Lemay bavio utjecajem arapskog aristotelizma na Hermana.⁴¹ S obzirom na to da Herman prima aristotelizam preko al-Kindija, Averroesa i Avicenne, čije su filozofije po sebi spoj platonizma i aristotelizma, i Hermanova se misao također može nazvati spojem aristotelizma i platonizma.⁴² Osim direktnih filozofskih utjecaja, neki autori Hermanovu misao u kulturološkom smislu nazivaju »rezultatom obje tradicije – arapske i starogrčke«⁴³. Štoviše, ne samo da je na njega utjecala arapska srednjovjekovna filozofija i teologija nego neki autori idu toliko daleko da govore o Hermanu kao o »prvom autoru latinskog okruženja koji ozbiljno promišlja i inkorporira islamsku tradiciju u svoj filozofski i astrološki sustav«⁴⁴. Ono što je svojstveno protoskolastičkoj (ili redovničkoj) filozofsko-teološkoj tradiciji 11. i 12. stoljeća jest svojevrsna »zamršenost«, odnosno teška čitljivost njihovih filozofskih i teoloških djela. Naime, često se kroz tekst dade naslutiti »posuđivanje« teza od drugih autora koji ostaju prešućeni. Unatoč tome, neki su povjesničari filozofije pokušali dati pregled glavnih utjecaja na Hermanovu misao. Kao što je još i Haskins zaključio 1924., u Hermanovu djelu

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Žarko DADIĆ, *Herman Dalmatin*, Zagreb, 1990., str. 120.

⁴⁰ Usp. Charles BURNETT, *Arabic into latin in the Middle Ages*, London, 2009., str. 245.

⁴¹ Usp. Erna BANIĆ PAJNIĆ, »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*. Uz pitanje o izvorima Hermanove filozofije«, *Filozofska istraživanja*, god. 35, br. 1, Zagreb, 2015., str. 118.

⁴² *Ibidem*, str. 119 i Ž. DADIĆ, *Herman*, str. 126.

⁴³ Ž. DADIĆ, *Herman*, str. 121.

⁴⁴ Riječ je o citatu engleskog povjesničara ideja Charlesa Burnetta, koji preuzimamo iz: Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, str. 122.

nalazimo »čudnu mješavinu platonizma Chartresa, aristotelovske fizike i neoplatonizma Hermesa Trismegista«⁴⁵. Kad je riječ o Hermanovu platonizmu, treba reći da je na srednjovjekovnom Zapadu općenito postojao dvostrani način »dolaska« do Platonove misli – posredstvom arapske misli, tj. *Plato Arabus* i latinskih pisaca (poglavito Boetija), tzv. *Plato Latinus*. Kad je riječ o Hermanovu poznavanju arapskog Platona, povjesničar filozofije Peter Adamson smatra da je najveći utjecaj na njega imala tzv. *Theologia Aristotelis*, koja se još od kasne antike pripisivala Aristotelu, a zapravo je bila riječ o Porfirijevim parafrazama Plotinovih *Eneada*. Preciznije, riječ je o komentarima na IV., V. i VI. glavu spomenuta filozofskog klasika. Adamson općenito tvrdi da je »*Theologia Aristotelis* za ranu islamsku filozofiju [koju Herman čita u originalu, op. a.] bila jednako važna kao i izvorni Aristotel«.⁴⁶ Uz novoplatonizam, Herman poznaje i izvornog Platona. Riječ je o jedinom – na srednjovjekovnom Zapadu u potpunosti prevedenom Platonovu djelu – *Timeju*. Konkretno, riječ je o Kalcidijevu prijevodu i komentaru Platonova djela nastalom u 4. stoljeću. Osim Kalcidijeva prijevoda i komentara *Timeja*, Hermanu je bio dostupno i djelo Vilima iz Conchesa naslovljeno *Glossae super Platonem*, koje je jednako tako komentar *Timeja*, a napisano je između 1130. – 1135. godine, dakle prije *De essentiis*.⁴⁷ Osim Kalcidija i Vilima, Zapad je preko mnogo izvora poznao Platona. Dijelovi ostalih Platonovih djela bili su dostupni preko Cicerona, Makrobija, Seneke, Apuleja, crkvenih otaca, poglavito sv. Augustina, Marcijana Kapele i Boetija. Međutim, Proklov komentar Platonova *Timeja* nije bio dostupan Hermanu, jer ga Vilim od Moerbeka prevodi tek u 13. stoljeću.⁴⁸ Uz platonizam i novoplatonizam, neposredniji utjecaj Hermanu bili su intelektualci iz tzv. škole u Chartresu. Hermanov učitelj Thierry iz Chartresa potekao je upravo iz tog okruženja. Hermanova privrženost Thierryju ogleda se u tome što mu je posvetio svoj prijevod Ptolomejeve *Planisfere* te ga tom prilikom nazvao »reinkarnacijom Platona«.⁴⁹ Iako suvremena historiografija jednim svojim dijelom dvoji o postojanju škole u Chartresu kao jedinstvene ustanove s određenim kurikulumom i načinom filozofiranja, može se reći da je ipak postojao određen zajednički smjer koji se najjasnije vidi u filozofijama Ivana Salisburyjskog, Bernarda iz Chartresa, Thierryja iz Chartresa i drugih. Svakako je smjer strujanja iz Chartresa imao velik utjecaj na znanstvenu revoluciju 12. stoljeća, tj. na tzv. renesansu 12. stoljeća, dočim se unutar filozofije stavljao fokus na proučavanje prirodne teologije, ili današnjim rječnikom, empirijske filozofije religije.⁵⁰ S tim u vezi, postojala su tri glavna izvora pri bavljenju prirodnom filozofijom u Chartresu: 1) korištenje Biblije, 2) korištenje patrističkih tekstova i 3) korištenje Platonova *Timeja*.⁵¹ Kad je riječ o filozofskim utjecajima, Hermanov se aristotelizam najviše očituje u njegovim astrološkim radovima, gdje vrlo često preuzima rasprave i glavne teze od Aristotela. Arapski je platonizam sve do Averroesa u 12. stoljeću zapravo sinteza platonizma i aristotelizma, ili kako to navodi Banić Pajnić

⁴⁵ *Ibidem*, str. 124.

⁴⁶ Peter ADAMSON, *The Arabic Plotinus: A study of the Theology of Aristotle and Related Texts*, Notre Dame, 2002., str. 302.

⁴⁷ E. BANIĆ PAJNIĆ, »Platonizam«, str. 120.

⁴⁸ *Ibidem*, str. 122.

⁴⁹ *Ibidem*, str. 120.

⁵⁰ *Ibidem*, str. 121.

⁵¹ *Ibidem*, str. 122.

»aristotelijanski novoplatonizam«⁵². Učenje o *essentiis* kao o entitetima sličnim kategorijama ili Boetijevim principima svakako je aristotelovsko. Isto se može reći i za podjelu na četiri uzroka. Općenito govoreći, cjelokupan je razmjer njegova filozofiranja okrenut jednim svojim dijelom prema prirodi i empiriji, tj. *a posteriori* filozofiranju. S druge strane, platonizam i novoplatonizam u djelu Hermana Dalmatina uočljiv je u podjednakoj mjeri. Razlika između prvotnog stvaranja i drugotnog rađanja, korištenje metafizičkih koncepata Istog i Različitog, ideja o harmoničnosti kozmosa, postuliranje demona kao sublunarnih bića, razlika između pasivnog i aktivnog itd., samo su neke od paradigmi koje Herman preuzima od latinskog i arapskog platonizma, odnosno novoplatonizma.⁵³ U prvoj knjizi *De essentiis* Herman vrlo često rabi termine »bit« (*essentia*), i »biti« (*essentiis*). Čini se da ti termini nisu jednoznačni. Naime, bit za Hermana označava ono što je svojstveno nekom entitetu i što ga razlikuje od nekog drugog entiteta. Bit partikularije je fiksna, unatoč stalnom mijenjanju akcidenata te iste partikularije. Hermanovim riječima: »Ono pak jest što, dok se drži u sebi podloženima pomičnim stvarima, biva doduše gonjeno nestalnošću podloženoga, no ipak ne trpi pri tome nikakvo nasilje nad vlastitom i prirodnom stalnošću. Nije naime naprosto ono što jest i nije, a u pravom značenju jest ono što uvijek jest.«⁵⁴

Također se čini da se bit ili esencija neke stvari, kao i za Aristotela, i kod Hermana određuje pripadnošću nekoj vrsti: »Budući dakle da to jest takvo, imenuje se vlastitim imenom bit. A premda tih biti ima doduše po vrstama bezbrojno mnogo, čini se da se uglavnom mogu obuhvatiti u pet rodova.«⁵⁵ Dakle, bit u jednini označava ono što razlikuje konkretni entitet, a takvih pojedinačnih biti (u jednini) ima bezbrojno mnogo. Međutim, što znači Hermanova tvrdnja da se biti (*essentiis*) mogu obuhvatiti u pet rodova? Čini se ispravnom Dadićeva interpretacija prema kojoj biti (*essentiis*) označavaju nešto vrlo blisko Aristotelovim kategorijama i Boetijevim principima (*principii*),⁵⁶ dok je bit (*essentia*) jednaka istoimenom terminu u Aristotelovoj filozofiji. Kako je došlo do različitog shvaćanja termina »bit« u jednini (*essentia*) od onoga u množini (*essentiis*)? Vjerojatno se taj prevrat dogodio »krivim« prijevodom al-Farabijeva arapskog izraza *mawjud*. Naime, termin *mawjud* originalno označava Aristotelov termin *essentia*. Međutim, dok ga Gonzales ispravno prevodi s *essentia*, Gerard iz Cremona ga prevodi (možda posredstvom Pseudo-Bedina djela *Secretum philosophorum*) s *existentia*.⁵⁷ To objašnjava zašto se u Hermanovoj misli termin *essentia* (u jednini) koristi i kao razlikovnica jedne partikularije od druge, tj. kao *differentia specifica* i kao *existentia* (u množini) shvaćena ne kao bitak (*esse*), već nešto blisko principima svega postojanja, tj. aristotelijanskim kategorijama.⁵⁸ Kad je riječ o konkretnim bitima, Herman ih navodi pet: uzrok (*causa*), gibanje (*motus*), mjesto (*locus*), vrijeme (*tempus*) i odnošaj (*habitus*).⁵⁹ One

⁵² *Ibidem*, str. 124.

⁵³ Usp. proširenu listu utjecaja platonizma na Hermana u: E. BANIĆ PAJINIĆ, »Platonizam«, str.124–125.

⁵⁴ Herman DALMATIN, *Rasprava o bitima*, sv. 2, Pula, 1990., c. 6. 3–6. 4, str. 68.

⁵⁵ *Ibidem*, c. 6. 5, str. 68.

⁵⁶ Usp. Žarko DADIĆ, »Značenje nekih filozofskih naziva u djelu *De essentiis* Hermana Dalmatina«, *Croatia christiana periodica*, god. 40, br. 78, Zagreb, 2016., str. 4–11.

⁵⁷ Ž. DADIĆ, »Značenje«, str.10 i Ž. DADIĆ, *Herman*, str.130.

⁵⁸ Ž. DADIĆ, »Značenje«, str. 6.

⁵⁹ Usp. H. DALMATIN, *O bitima*, c. 6. 7, str. 68 i A. GOLUBOVIĆ, *Hrvatski filozofi pod prizmom filozofije religije: odabrani autori i teme*, str. 20.

su svrstane u pet rodova dočim redosljed nije nevažan. Očito je da je Hermanov popis biti nadahnut al-Kindijevim popisom, koji je sačinjen od tvari, oblika, kretanja, mjesta i vremena.⁶⁰ Isto tako, važan je utjecaj imao Boetijev duži popis principa (*principii*) u kojem se nalaze: »kakvoća, kolikoća, oblici, veličine, malenosti, jednakosti, odnošaji, čini, rasporedi, mjesta, vremena i koje god se otkrije na neki način sjedinjeno s tijelima.«⁶¹ Od originalne Aristotelove liste od deset kategorija Boetije prihvaća četiri (kvaliteta, kvantiteta, mjesto i vrijeme), a Herman inspiriran Boetijem preuzima tri: *motus*, *tempo* i *habitudo*.⁶² Također smatramo ispravnim Kalenićev zaključak kako se Hermanova lista biti ne podudara u potpunosti ni s jednom drugom prije postojećom listom. Herman dijeli uzroke na eficientne (ono po čemu nešto biva), formalne (tvorne) i materijalne (ono u čemu nešto biva). Naime, Herman smatra da »postoje naime, kako određuju filozofi, tri počela svakog poroda: prvo je tvorni uzrok, drugo je ono po čemu nešto biva, a treće ono u čemu, te isto toliko potpora za svaku tvorbu stvari, dok jedno općim nekim načelom drži sve zajedno«⁶³. Pojedini su autori smatrali da se u Hermanovoj trostrukoj kategorizaciji uzroka zapravo krije i četvrti (finalni) uzrok, time ispunjavajući Aristotelovu četverostruku podjelu. Ti autori argumentiraju da, unatoč tomu što to nije izrijekom rečeno, Hermanov je finalni uzrok zapravo skriven u »onome što općim nekim načelom drži sve zajedno«⁶⁴. Iz međusobnog odnosa materijalnog uzroka kao onoga u čemu neka stvar biva i oblika kao onoga po čemu neka stvar biva uobličena, Herman zaključuje na nužnu složenost bića od materije i forme (hilemorfizam).⁶⁵ Naime, materija ne može postojati bez forme jer je »zaista tvar samo po sebi bezoblično i neuređeno tijesto, koje ako ne bi bilo tu, ne bi ni oblik imao gdje da se pojavi. A kad ovaj dolazi na nju, dovršava ono što je izloženo urednim nekim razjašnjenjem.«⁶⁶ Nakon što je pobliže objasnio svaku od triju (četiriju) vrsta uzroka i princip funkcioniranja materije i forme u bićima, Herman prelazi na proučavanje uzroka (*causa*) kao biti po sebi. Zašto Herman odlučuje upravo pobliže analizirati uzrok? Izgledno je da se Herman odlučio baviti uzrokom jer smatra da je upravo uzrok (uz pokretačku silu) prisutan u svakoj drugoj biti te u prvotnom gibanju svih stvari, odnosno sastavljanju materije i forme u bićima. Herman to objašnjava na sljedeći način: »Jest naime to gibanje umjeren neki odnošaj oblika što se sastaje s tvarju, i to tako da se u samom načelu gibanja ispravno napokon spoznaje pokretačka sila i uzrok; a budući da u tome pokretačkom uzroku čvrsto stoji načelo svakog gibanja, čini se da odavle valja ustanoviti red raspravljanja kako bi se ono što je izloženo sasvim iznova uspostavilo. Tako naime, mislim, dolikuje da ono što se ustanovljuje o bitima napreduje od one, ako koja takva jest, koja je svima kolikima drugima začetak i da se konačno završi opet na njoj pošto se ophod tako reći ispunio u krug.«⁶⁷

⁶⁰ Usp. Ivica MARTINOVIĆ, »Ontički red u opisima Hermana Dalmatina«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, god. 19, br. 1–2, Zagreb, 1993., str. 11. i Ž. DADIĆ, *Herman*, str. 128.

⁶¹ I. MARTINOVIĆ, »Ontički red«, str. 12.

⁶² Ž. DADIĆ, »Značenje«, str. 5.

⁶³ H. DALMATIN, *O bitima*, c.7, str. 68.

⁶⁴ I. MARTINOVIĆ, »Ontički red«, str. 11.

⁶⁵ H. DALMATIN, *O bitima*, c. 7. 2–7. 4, str. 68–69.

⁶⁶ *Ibidem*, c. 7. 5–7. 7 str. 69.

⁶⁷ *Ibidem*, c. 7. 8–7. 9, str. 69.

Hermanov slijed argumentiranja unutar kojeg se kreće (i planira završiti) analiza *essentiis* s uzrokom (*causa*) neki autori nazvali su hermeneutičkim krugom.⁶⁸ Herman dodatno dijeli gibanja uzrokovana djelovanjem prapočetnog uzroka na stvaranje i rađanje.⁶⁹ U skladu s tim, dijele se i uzroci na prvotni (vezan uz stvaranje) i drugotni (vezan uz rađanje), koji se »pokorava volji prvoga«.⁷⁰ Glavna razlika između stvaranja i rađanja jest da je stvaranje kreiranje počela *ex nihilo*, tj. ni iz čega, dok je rađanje naknadno oblikovanje stvaranjem nastalih počela. S tim u vezi, Bog kao prvotni uzrok ne rađa iz pred-postojeće materije, već iz sebe samog te se zato taj prvotni proces naziva stvaranjem.⁷¹ Za Hermana se u svakom djelu razabire umjetnik i sprava, tj. onaj koji nešto stvara i ono čime to stvara. Međutim, ta razlika ne postoji u procesu stvaranja iz Boga, jer je u njemu Bog istodobno i umjetnik i sprava.⁷² Kad je riječ o rađanju, onda se dakako, razlikuje umjetnik (Bog) i sprava (drugotni uzrok). Čini se da je konkretna sprava, tj. drugotni uzrok za Hermana nebo i zvijezde.⁷³ Središnje teze Hermanova pojma stvaranja su: 1) istovjetnost onoga što je Bog u sebi i njegovih svojstava; 2) Stvoritelj svijeta kao jedan i svemoguć; 3) stvaranje je stvaranje počela ni iz čega, a rađanje se pokorava volji prvotnog Stvaratelja; 4) razlikovanje Prvotnog i Drugotnog uzroka; 5) božansko biće je kao neka slika svih drugih oblika koji nastaju stvaranjem *ex nihilo*; 6) ono što je nastalo stvaranjem ne propada, ono što je nastalo rađanjem propada; i 7) postoji razlika u dostojanstvu Prvotnog uzroka od drugih i daljnjih uzroka koji su Njemu podređeni.⁷⁴

2.1. Argumenti za Boga u Hermanovoj Prvoj knjizi *De essentiis*

U sklopu opisivanja najvažnije od svih biti (uzroka), što je i glavna tema Prve knjige, Herman često izjednačuje Prvotni uzrok i njemu svojstveno stvaranje *ex nihilo* s Bogom. Zato se čini da njegov hermeneutički krug prelazi granice metafizičke rasprave o Prvotnom uzroku te dobiva obrise teološkog raspitivanja o realnosti u svjetlu Boga kao Prvotnog uzroka.⁷⁵ U kontekstu jasnijeg shvaćanja uzroka kao najvažnije biti te Prvotnog uzroka napose, Herman se koristi primjerima, protuargumentima i naznakama koje proizlaze iz kozmoloških pitanja, tj. iz pitanja o nastanku svijeta u cjelini.⁷⁶ Očito je da on nudi argumente u prilog Boga no upitno je u kojoj mjeri njegovi argumenti nalikuju onima koje je gotovo stoljeće kasnije ponudio Akvinski, čiju smo analizu ranije izložili. Hermanovi argumenti nemaju strogu formu Tominih argumenata, ali sadrže tvrdnje kojima on zaključuje postojanje Boga. Drugim riječima, Hermanovi su argumenti za Boga značajno manje precizno i jasno artikulirani. Isto tako, njegovi argumenti nisu poput Tominih »puteva«

⁶⁸ Usp. I. MARTINOVIĆ, »Ontički red«, str. 9–30.

⁶⁹ H. DALMATIN, *O bitima*, c. 15. 1, str. 74.

⁷⁰ *Ibidem*, c. 15. 2, str. 74.

⁷¹ *Ibidem*, c. 15. 3–15. 5, str. 74.

⁷² *Ibidem*, c. 15. 6–15. 8, str. 74–75.

⁷³ Usp. Erna BANIĆ PAJNIĆ, »Srednjovjekovno razumijevanje Timeja: Kalcidije i Herman Dalmatin o nebu i nižim božanstvima«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, god. 85, br. 43/1, Zagreb, 2017., str. 7.

⁷⁴ Listu glavnih Hermanovih učenja o prvotnom stvaranju i drugotnom rađanju preuzimamo iz: Alojz ČUBELIĆ, »Pojam stvaranja u *Raspravi o bitima* Hermana Dalmatina«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, god. 26, br. 1–2, Zagreb, 2000., str. 6–9.

⁷⁵ Usp. H. DALMATIN, *O bitima*, c. 7. 9, str. 69.

⁷⁶ Usp. A. GOLUBOVIĆ, *Hrvatski filozofi pod prizmom filozofije religije: odabrani autori i teme*, str. 17.

– pokušaji dokazivanja Boga koji bi se mogli uzeti odvojeno od ostatka *Sume*, već čine cjelinu unutar Prve knjige *De essentiis*. U ovom ćemo radu obraditi dvije cjeline takvih Hermanovih nastojanja. Prva obuhvaća osmu glavu Prve knjige te završava konkluzijom na Boga i popratnim komentarima na mehanizam spoznavanja Boga.⁷⁷ Druga cjelina počinje desetom glavom te završava trinaestom, u kojoj se Božji atributi poistovjećuju s Bogom.⁷⁸ Čini se da oba argumenta kulminiraju četrnaestom glavom u kojoj se daju svi Božji atributi proizašli iz argumentacije te se eksplicira ono proizašlo iz obaju argumenta.

2.2. Prvi Hermanov argument o Bogu

U prvom argumentu za Boga kreće se s eksplicacijom principa prema kojem svaka stvar koja postoji nužno mora imati uzrok svoga postojanja. Razlog tomu jest nemogućnost da nešto u prirodi bude uzrok vlastitu postojanju jer bi tada prethodilo samom sebi, što je apsurdno, odnosno nemoguće. Herman to objašnjava na sljedeći način: »Poznato je dakako da ništa nije rođeno bez roditeljskog uzroka i da po prirodi nije dopušteno da nešto bude samomu sebi začetak poroda i da tvori samo sebe.«⁷⁹ Opće pravilo koje ovdje vrijedi je *nihil genitum sine causa genitricis* (ništa nije rođeno bez roditeljskog uzroka).⁸⁰ Nadalje, u svakom rađanju nužno postoji uzrok rađanja i ono rođeno. Pitanje koje se ovdje javlja jest: Može li se, opažajući vezu uzrok rađanja – rođeno, razabrati što je na početku tog ontičkog niza, tj. može li se raspoznati Prvotni uzrok shvaćen kao Bog? Herman daje na to potvrđen odgovor, ali i neku vrstu argumenta koju preuzima od Boetija, koji je u djelu *In categorias Aristotelis* izrekao sljedeće: »Kažem li životinja, još nisam ništa rekao o čovjeku, a kažem li čovjek, to nužno povlači da govorim o životinji.«⁸¹ Slijedom Boetija, Herman kaže: »Vrsta unosi rod, a pojedinačno rod i vrstu; nužno je pak da se jedno dakako razabire kao počelo svega.«⁸² Ovdje se želi reći da neki termini, npr. »Herman Dalmatin« sa sobom povlači (pretpostavlja) neki drugi termin ili čak više njih, u ovom slučaju to da Herman pripada ljudskoj vrsti i životinjskom rodu. Čini se da Herman rabi tu metaforu kao početak argumentiranja na nužnost postojanja Jednog kao počela svega, shvaćajući to *prvo* u okviru metafizičkih, a ne vremenskih kategorija. U sklopu cjeline prvog argumenta Herman se nastavlja na primjer s rodom i vrstom dočim kaže: »Nužno je pak da se jedno dakako razabire kao počelo svega: od dvoga je naime prije jedno; jer ako ne bi prethodilo jedno, ne bi bilo ničega što bi sastavljalo dva. A čim jesu dva, nužno jest i jedno; ali se ne obrće – da je nužno da će, ako jedno jest, biti i dva.«⁸³

Ako postoji dva (*duo*), nužno postoje jedinice koje ju sačinjavaju, ali stvar ne vrijedi i obrnuto. Naime, jedinica (*unus*) može opstojati samostalno jer u svojoj prirodi nema dvojku, dok dvojka ima jedinicu i zato joj (kao i svim drugim brojevima) prethodi jedinica, bez koje oni ne bi postojali. U ovom je dijelu važno spomenuti da se čini kako ovdje nije posrijedi

⁷⁷ H. DALMATIN, *O bitima*, c. 8, str. 70.

⁷⁸ *Ibidem*, c. 10–c. 13, str. 72–73.

⁷⁹ *Ibidem*, c. 8. 1, str. 69.

⁸⁰ Usp. I. MARTINOVIĆ, »Ontički red«, str. 14.

⁸¹ Citat preuzimamo iz: I. MARTINOVIĆ, »Ontički red«, 17.

⁸² H. DALMATIN, *O bitima*, c. 8. 2–8. 3, str. 69.

⁸³ *Ibidem*, c. 8. 2–8. 4, str. 69.

isključivo numerička metafora, nego je riječ o analogiji koja ukazuje na postojanje jednog uzroka kao »načela gibanja« te kao »prvog i tvornog uzroka«. ⁸⁴ Dvije stvari slijede iz te numeričke metafore, ako se Bog shvati analogno s Jednim (*Unus*): 1) Bog kao *Unus* postoji nevezano uz druga bića koja su, naprotiv, o Njemu ovisna te; 2) On može, ali ne mora stvoriti ostala bića, tj. On posjeduje slobodu volje. Naime, jedinica (*unum*) iz Hermanove i Boetijeve metafore ne potrebuje druge brojeve te ih ne stvara iz nužnosti. ⁸⁵ Nadalje, Herman odbacuje mogućnost postojanja dvaju načela koja bi 'vršila' ulogu jedinice. Na teorijskoj je razini nemoguće zamisliti dva počela, jer kad bi i postojala ne bi *per definitionem* oba bila počela, jer bi njihovu dvostrukost moralo objasniti neko počelo koje im prethodi. Isto tako, dva počela ne bi mogla postojati s obzirom na to da samo jedno načelo (jedinica) mora »ispunjavati broj svijuu«. ⁸⁶ Potom Herman ponavlja podjelu na prvotni i drugotni uzrok te očito poistovjećuje Prvotni uzrok s Bogom dočim kaže da je On »zaista jedan i jednostavan, (...), po naravi nepokretan, (...), svemu drugomu uzrok i načelo gibanja, (...), ostajući stalan dopušta da se sve giba«. ⁸⁷ Taj je prvi i tvorni uzrok pokretač svega te je na neki način skriven. Drugim riječima, Herman ne opisuje Boga kao onoga kojeg nalazimo unutar fizičkih kategorija, nego unutar metafizičkih. Upravo u tome je i ključna razlika između dvojice autora, Tome i Hermana. Izriječno je naveden utjecaj Platonova *Timeja* i njegova Demijurga na Hermanovu koncepciju Prvotnog uzroka. ⁸⁸ Opisuje se način spoznaje Boga gdje se »odbijanjem sjetilnoga i onoga što može opisati uobrazilja od tako reći poričućih opreka, uklanja ono što nije i tvrdi da jest ono što ostaje«. ⁸⁹ Kao svojevrсна potvrda tezi o poistovjećivanju Prvotnog uzroka (kao striktno metafizičkog koncepta) s kršćanskim Bogom jest glava 8.11, koja jednostavno glasi: »Predobar je!«. ⁹⁰ Na kraju prvog »referiranja« Herman objašnjava da Bog pomaže onima koji ga traže. Prema Njemu »ulazi zaista ljudski um, a silazi u isto doba božanska dobrota, onaj istraživanjem, a ova otkrivanjem«. ⁹¹ Ono što se o Bogu saznaje razumom »skriveno [je] i gotovo nikomu providno«. ⁹² Silaženje božanske dobrote u osobi Isusa Krista omogućilo je ljudima da spoznaju Boga istinitije i ispravnije no što bi Ga ikad spoznali vlastitim mogućnostima. ⁹³

2.3. Drugi Hermanov argument o Bogu

Drugi Hermanov argument o Bogu započinje u desetoj glavi u kojoj se afirmira Božje trojstvo i Božja vječnost. ⁹⁴ Kao i u prvom argumentu i u ovoj cjelini se započinje ukazi-

⁸⁴ *Ibidem*, c. 8. 9, str. 70.

⁸⁵ Usp. I. MARTINOVIĆ, »Ontički red«, str. 18.

⁸⁶ H. DALMATIN, *O bitima*, c. 8. 5, str. 71.

⁸⁷ *Ibidem*, c. 8. 7–8. 9, str. 70.

⁸⁸ »Ovaj je pak uzrok, kako tvrdi Timej, toliko teško naći, koliko je nemoguće da ga se dostojno iskazuje pošto ga se našlo.« *Ibidem*, c. 8. 9, str. 70.

⁸⁹ *Ibidem*, c. 8. 10, str. 70. Takva metodologija spoznaje Boga podsjeća na Pseudo-Dionizija i kasnije Scotusa Eriugenu te tzv. negativan put spoznaje Boga (*via negativa*).

⁹⁰ *Ibidem*, c. 8. 11, str. 70.

⁹¹ *Ibidem*, c. 8. 12, str. 70.

⁹² *Ibidem*, c. 8. 12, str. 70.

⁹³ *Ibidem*, c. 8. 14, str. 70–71.

⁹⁴ *Ibidem*, c. 10. 1, str. 72.

vanjem na opći princip. Ovdje je riječ o principu koji tvrdi da je nužno to da »u svakome redu stvari uvijek bude neko prvo« jer »nije naime ni na koji način uvijek postojalo ono što vidimo da je sastavljeno od tako različitoga.«⁹⁵ Potom Herman daje dvije mogućnosti načina bivstvovanja toga prvog u nizu: »ono samo što je prvo od svega, ako je počelo biti, nužno je da je jedanput samo sebe rodilo. Ako pak nije jedanput započelo, nikada neće ni prestati; propada naime samo ono što se rađa, a rastavljanje slijedi samo sastavljanje.«⁹⁶

Ovdje je riječ o pitanju načina postojanja prvoga u nizu: Je li ono samo sebe rodilo u nekom konkretnom trenutku ili oduvijek postoji? Iako Herman eksplicitno ne daje odgovor u pogledu dviju navedenih opcija, iz barem se dvaju razloga može naslutiti da Herman smatra da je prvi u nizu vječan, a ne (samo)stvoren: 1) u istom paragrafu Herman govori o Božjoj vječnosti te 2) u osmoj glavi negira mogućnost samostvaranja: »po prirodi nije dopušteno da nešto bude samomu sebi začetak poroda i da tvori samo sebe«⁹⁷. Čini se važnim napomenuti da je čitava druga cjelina prožeta idejom da ono »različito« iz iskustva mora biti sastavljeno te da ne može postojati oduvijek. Kad je odgovorio na pitanje o vječnosti prvog uzroka, Herman se pita: Je li prvi uzrok i »množitelj svemira«, tj. onaj koji sastavlja »različito«? Potom se očituje važno Hermanovo shvaćanje antiteze *stvoreno i giba se* nasuprot *ne-stvoreno i ne giba se* ili Hermanovim riječima: »Stvoreno je jer se giba: nužno je ipak da je svako gibanje jedanput odnekuda počelo.«⁹⁸ S tom razlikom na umu, Herman zaključuje da sva ona bića koja se gibaju, nužno moraju biti stvorena jer se u protivnom ne bi ni gibala (svojstvo je gibanja svojstveno stvorenim bićima). Dakle, iz činjenice da za sve što se giba moramo reći da je ujedno i stvoreno, te iz činjenice da je i vrijeme stvar u gibanju, Herman dokazuje da vrijeme nije vječno, odnosno da nužno mora imati početak. Gibanje se, dakle, povezuje s temporalnošću/vremenitošću. Nakon davanja općih karakteristika gibanja u jedanaestoj glavi,⁹⁹ Herman u trinaestoj glavi proširuje ono prije rečeno (to da je gibanje svojstveno stvorenom, a ne-gibanje ne-stvorenom), pripisujući onom ne-stvorenom i ne-gibajućem svojstvo začetnika, a onom stvorenom i gibajućem to da je začeto. Hermanovim riječima: »Što više: ovo se naime samo po sebi zaista može uzeti dublje s obzirom na samu dakako razliku između začetnika i onoga što zovemo začetim.«¹⁰⁰ Tu je ideju dalje elaborirao, a ono što ga muči je: Kako ono ne-stvoreno i ne-gibajuće može imati atribute? Ono što je vječno (time što je ne-stvoreno i ne-gibajuće) ima atribute, ali ih ne posjeduje kao stvorene stvari. Naime, za razliku od mudrosti, dobrote i blaženstva stvorenih stvari (gdje jasno razlikujemo s jedne strane tu stvar, a s druge njezinu mudrost i dobrotu) kod ne-stvorenog (vječnog) bića njegovi su atributi jednaki njegovu bivstvu. Vraćajući se na sveprisutnu pozadinu tog drugog tumačenja sastavljenosti svijeta,

⁹⁵ *Ibidem*, c. 10. 2, str. 72.

⁹⁶ *Ibidem*, c. 10. 2–10. 3, str. 72.

⁹⁷ *Ibidem*, c. 8. 1, str. 69.

⁹⁸ *Ibidem*, c. 11. 2, str. 72.

⁹⁹ 1) Vrijeme je ili mjesno ili pripada mijeni ili pripada prenošenju, 2) Kad govorimo o mjestu, nužno govorimo o sjetilnome (onome što se doživljava osjetilima), 3) Sve sjetilno je sastavljeno, 4) Mijena je ili u porastu ili u gubitku ili u promjeni, kad je riječ o porastu ili gubitku, onda nužno govorimo o određenoj (fiksnoj) količini, 5) Primjer određenosti količine nekog porasta ili gubitka daje se na temelju primjera mijene iz toplog u hladno, 6) Upravo je ta fiksna količina kao svojstvo tri vrste mijena: porasta, gubitka ili promjene, karakteristična za sastavljena bića. Usp. H. DALMATIN, *O bitima*, c. 14. 4–14. 9, str. 72–73.

¹⁰⁰ *Ibidem*, c. 13. 2, str. 73.

Herman zaključuje da – s obzirom na to da je ono što vidimo: a) sastavljeno od različitog te b) u gibanju – mora nužno postojati biće koje je: 1) uzrok sastavljenosti te 2) koji se ne giba, tj. koji nije u vremenu. Drugim riječima, svijet je u gibanju te je prema tome začēt (uzrokovan). Uzrokovanje je za Hermana »sastavljanje od različenoga«, a svaki takav proces potrebuje množitelja, zato što je »svako (...) sastavljanje djelovanje za koje je nužno da ima svojeg množitelja«. ¹⁰¹ Iz toga Herman izvodi da je taj množitelj upravo Bog. Čini se da nakon zaključivanja tog argumenta Herman daje opći zaključak o Bogu u kojem povezuje oba argumenta. Zaključak i dodatne eksplikacije o Bogu mogu se sumirati u sljedećih osam točaka: 1) On je sam prvi i posljednji, 2) svemoguć je, 3) množitelj je čitava svemira, 4) u čitavosti je vlastite biti izvan svakog gibanja, 5) Njegovo se gibanje (vrlina) primjećuje u njegovu djelu, 6) za razliku od stvorenog, u Njemu nema razlike između bivstva (bitka) i atributa, tj. u Njemu je »isto sastavljanje i rastavljanje«, 7) za razliku od temporalnih bića, On je vječan, 8) u pogledu odnosa stvorenog i Stvoritelja, On postavlja zakon djelu, a ne obrnuto. ¹⁰²

3. Usporedba Tominih i Hermanovih argumenata

U ovom će se dijelu usporediti Tomini i Hermanovi argumenti za Boga koji se temelje na osnovnim principima kozmoloških argumenata te na trodijelnoj kategorizaciji danoj u prvom dijelu. ¹⁰³ »Velika činjenica« Tomina prvog »puta« jest promjena u svijetu shvaćena kao prijelaz iz potencije u aktualnost. Polazeći od tako shvaćene empirijske datosti i od principa uzročnosti, uspostavlja se niz stvari koje aktualiziraju neku potenciju u drugome (pokreću jedni druge). Potom se odbacuje mogućnost beskonačnosti takva niza te se argumentira na Boga kao prikladan odgovor na »veliku činjenicu« s kojom se krenulo. Analizira li se Tomini prvi »put« u kontekstu trodijelne kategorizacije, može se reći da se u pogledu pozivanja na nemogućnost regresa, argument poziva na nemogućnost atemporalnog regresa, što je vidljivo iz primjera s rukom, štapom i drvom koji ne ovise o vremenu. Naime, Toma dokazuje da nije moguć beskonačan niz u kojem aktualna bića aktualiziraju potenciju drugih bića, jer bi to dovelo do nemogućnosti empirijske danosti s kojom se krenulo. Nadalje, kad je riječ o principima na koje se argument poziva, u ovom je argumentu očigledno riječ o principu uzročnosti. Naime, za Tomu ne može postojati stvar koja uzrokuje samu sebe, tj. koja sama sebe stavlja iz potencije u aktualnost. Taj princip neki autori

¹⁰¹ *Ibidem*, c. 13. 6, str. 73.

¹⁰² *Ibidem*, c. 14. 3–14. 5, str. 74.

¹⁰³ Ovdje ih ponovno navodimo. Tri osnovna principa kozmoloških argumenata su: 1) konstatiranje »velike činjenice« ili opisivanje globalne (kozmičke) karakteristike svijeta za koju tražimo rješenje, 2) traženje prikladnog kauzalnog ili eksplanatornog rješenja za tu veliku činjenicu u vidu nekog principa ili zakonitosti te 3) eksplikacija načela regularnosti ili utemeljenosti koja služi isključenju mogućnosti cirkularnih objašnjenja i beskonačnog regresa. Trodijelna kategorizacija kozmoloških argumenata glasi: prva kategorija jest nemogućnost beskonačnog regresa. Tu se javljaju tri moguće inačice – 1) argument se poziva na nemogućnost vremenskog (temporalnog) regresa, 2) argument se poziva na nemogućnost esencijalnog (atemporalnog) regresa i 3) argument ne spominje nemogućnost (temporalnog ili atemporalnog) regresa. Druga kategorija su principi na koje se argument poziva. Oni mogu biti eksplicitno navedeni, ali ne moraju. Prvi od njih je princip determiniranosti, drugi je princip uzročnosti, a treći je princip dovoljnog razloga. Treća kategorija vrsta je kozmološkog argumenta. Kozmološki argument može biti: 1) argument iz promjene, 2) argument iz uzroka i 3) argument iz kontingentnosti.

nazivaju i principom nekontradiktornosti, ali čini se da nije riječ o dvama principima, već o dvama nazivima istog principa. Naposljetku, s obzirom na to da je taj argument *de facto* preslika Aristotelova argumenta iz *Metafizike*, svakako ga treba svrstati u potkategoriju argumenata iz promjene. Drugi »put« sv. Tome Akvinskog kreće od empirijske datosti uzrokovanja stvari u svijetu. Kao i prvi »put« temelji se na principu uzročnosti te stvara neku vrstu uzročnog niza. Potom Toma dokazuje da takav niz ne može ići u beskonačnost te se traži uzrok njegova postojanja u Bogu. Kad je riječ o trodijelnoj kategorizaciji, u prvim se dvama kategorijama podudara s prvim »putem«. Naime, i taj argument počiva na nemogućnosti beskonačnog atemporalnog regresa te na principu uzročnosti. Što se tiče vrste kozmološkog argumenta, riječ je o klasičnom argumentu iz uzroka.

Što se pak Hermanova argumentiranja tiče, smatramo da je u prvom argumentu riječ o slaboj i nedovoljno razrađenoj verziji, ili obrisima kozmološkog argumenta, u kojoj više dolazi do izražaja Platonov doprinos nego Aristotelov, ili čak o spoju Platonovih i Aristotelovih tumačenja. Prvo, za razliku od Tominih »puteva«, kod Hermana ne postoji »velika činjenica« s kojom argument kreće. Iako se izrijekom spominje princip uzročnosti,¹⁰⁴ koji spominje i Toma (koji je kod Hermana prilično šturo prikazan), iz njega se ne izvodi kauzalna veza niti se stvara uzročni niz. Vezano uz to, a s obzirom na to da ne postoji postuliranje uzročnog niza (koje je dobro vidljivo u oba Tomina »puta«) ne spominje se ni nemogućnost beskonačnosti, kao ni cirkularnosti takvog beskonačnog niza. U pogledu trodijelne kategorizacije, ne spominje se nemogućnost beskonačnog regresa, a spominjanje principa uzročnosti supstancijalno ne ulazi u sam argument prvog Hermanova argumenta, tj. unutar onog što se naziva numerička metafora. Eventualno kao »veliku činjenicu« drugog Hermanova argumenta možemo uzeti »sastavljenost od različitoga« stvari u svijetu.¹⁰⁵ Ta empirijska datost ima ulogu razlikovanja onog stvorenog od ne-stvorenog te gibajućeg od ne-gibajućeg. U drugom Hermanovu argumentu ne spominje se ni jedan od principa kozmološkog argumenta. Međutim, ostaje otvoreno pitanje koliko je princip uzročnosti iz prvog argumenta prisutan i u drugom argumentu, iako nije spomenut. Posljedično tomu, upitno je spominje li se nemogućnost beskonačnog regresa. Naime, spominje se nemogućnost finitnosti (konačnosti) vremena i to na dvama mjestima. U prvom slučaju Herman spominje nemogućnost vječnog postojanja vremena zbog različitosti,¹⁰⁶ a u drugom zbog gibanja stvari u svijetu.¹⁰⁷ Međutim, argumentiranje o nemogućnosti vječnosti vremena bez spomena nekog uzročnog niza nije jednako argumentiranju o nemogućnosti beskonačnog (temporalnog ili atemporalnog) uzročnog niza. Dakle, iako Herman ima neke od elemenata kozmološkog argumenta (prisutne u obrisima), njegova je argumentacija dosta različita od one koju je ponudio Akvinski. Naša je analiza to pokazala jer je glavna nit tog argumenta ukazati na Boga temeljem različitosti, gibanja i stvorenosti stvari iz iskustva,

¹⁰⁴ »Poznato je dakako da ništa nije rođeno bez roditeljskog uzroka i da po prirodi nije dopušteno da nešto bude samomu sebi začetak poroda i da tvori samo sebe.« H. DALMATIN, *O bitima*, c. 8. 1, str. 69.

¹⁰⁵ To se tvrdi zbog dijela u kojem Herman kaže: »Nije naime ni na koji način uvijek postojalo ono što vidimo da je sastavljeno od tako različitoga.« *Ibidem*, c. 10. 2, str. 72.

¹⁰⁶ Usp. citat iz prijašnje fusnote.

¹⁰⁷ »Stvoreno je jer se giba: nužno je ipak da je svako gibanje jedanput odnekuda počelo. Početi je međutim svojstvo vremena, a vrijeme nije vječno jer je i samo u gibanju.« H. DALMATIN, *O bitima*, c. 11. 2–11. 3, str. 72.

ali ne i stvaranjem konkretne kauzalne veze bića i Boga. Dakle, za razliku od Tominih »puteva«, Herman u drugom argumentu ne raspravlja krenuvši od objašnjenja mehanizma neke datosti u svijetu (kao npr. promjene kao prijelaza iz potencije u akt), već – uzevši različitost, gibanje i stvorenost kao datosti – ukazuje na Boga kao na nužnog tvorca takva stanja stvari, dakle bez isticanja konkretne uzročno-posljedične veze takva zaključivanja. S tim u vezi, čini se da je kod Hermana prije riječ o posebnom argumentu koji ima više sličnosti s nekom vrstom teleološkog¹⁰⁸ negoli kozmološkog argumenta.

Zaključak

U ovom smo se radu bavili analizom i usporedbom argumenata za Boga u filozofijama sv. Tome Akvinskog i Hermana Dalmatina, u velikoj mjeri oslanjajući se na filozofe i teorije pomoću kojih su dvojica autora došla do svojih verzija argumenata za Boga, tj. odabranih argumenata koje smo izložili. Preciznije, konkretan cilj ovog rada bio je istražiti (ne) postojanje kozmološkog argumenta u Prvoj knjizi *De essentiis* Hermana Dalmatina. S tim u vezi, kao orijentacijska točka uzela se najpoznatija verzija kozmološkog argumenta u srednjovjekovnoj filozofiji – ona sv. Tome Akvinskog i njegovih »puteva«. Metodologija vezana za usporedbu argumenata obuhvaća tri osnovna principa kozmološkog argumenta te trodijelnu kategorizaciju. Potom smo kontekstualizirali kozmološke argumente u vidu objašnjenja osnovnih ideja i učenja sv. Tome (njegovu metafiziku i prirodnu teologiju) i Hermana Dalmatina (njegovu metafiziku). Nakon toga, prvo su se analizirali argumenti sv. Tome Akvinskog, odnosno njegovi »putevi«. Unutar te analize, ustvrdilo se da je riječ o kozmološkim argumentima iz promjene i iz uzročnosti. S druge strane, analizirale su se i cjeline Hermanovih inačica govora o Bogu. Naposljetku smo zaključili da, za razliku od Tominih »puteva«, kod Hermana Dalmatina u Prvoj knjizi *De essentiis* nije u potpunosti riječ o kozmološkim argumentima, iako nekih obrisa spomenutih inačica ima, ali su slabe i nerazrađene i prije je tu riječ o spoju Platonova i Aristotelova doprinosa toj tematici, nego kozmološkom argumentu u strogom smislu te riječi. Pored toga, očito je iz analiza koje smo podastrijeli da su njihove namjere, opseg istraživanja i autori na koje se prevladavajuće pozivaju također različiti – što treba uzeti u obzir. Naime, zbog nedostatka temeljnih odrednica kozmološkog argumenta, kao što su: nepostojanje »velike činjenice«, nespominjanje nemogućnosti beskonačnog niza, nedostatak stvaranja uzročnog niza s određenim svojstvom ili atributom, čini se da ne možemo kod Hermana govoriti o kozmološkim argumentima u okvirima onoga što je stoljeće kasnije ponudio Toma Akvinski.

Međutim, bez obzira što nije moguće s apsolutnom sigurnošću utvrditi prisutnost tradicionalno shvaćenog kozmološkog argumenta kod Hermana Dalmatina (dok Toma Akvinski donosi najdorađeniju inačicu tog argumenta na kršćanskom Zapadu), činjenica da su njegove filozofske rasprave pratile tada važeća znanstvena razmišljanja govori u prilog značenju Dalmatina u okvirima (proto)skolastičke filozofije. U tom kontekstu očita je pri-

¹⁰⁸ Iako postoji više vrsta teleološkog argumenta, zajednička im je argumentacija za postojanje Boga temeljem neke složene funkcionalnosti u prirodnom svijetu (u drugom »referiranju« to bi bila različitost, gibanje i stvorenost bića u svijetu) koja se čini kao da je dizajnirana od strane inteligentnog stvoritelja. Usp. M. PETERSON et al., *Reason and religious belief*, str. 93–101.

sutnost Hermanove znanstvene misli i utjecaja koji je taj filozof ostavio na daljnji razvoj srednjovjekovne filozofije i znanosti, čime je Dalmatin ucrtao svoje značenje u vodećim srednjovjekovnim znanstvenim procesima kao i ostavio trag na buduće generacije istraživača.

SUMMARY

THE COSMOLOGICAL ARGUMENT IN MEDIEVAL PHILOSOPHY: ST. THOMAS AQUINAS AND HERMAN OF DALMATIA

*This paper examines cosmological arguments in medieval philosophy. More specifically, we aim to investigate whether it is possible to speak of a cosmological argument in the work *On the Essences* by Herman of Dalmatia. To address the research question, we compared Herman's arguments with the most well-known versions of cosmological arguments – the first two »ways« of St. Thomas Aquinas. Additionally, some of the key teachings of Aquinas's philosophy are explained, such as the doctrine of the four causes and the distinction between act and potency. Through the analysis of Aquinas's first and second »way«, it was determined that the first »way« is a cosmological argument from change, while the second is from causality. Similar to the approach with Aquinas, before analyzing Herman's arguments, the foundational aspects of his thought in the first book of *On the Essences* are presented. Herman's arguments do not exhibit all the characteristics of the strict form of a cosmological argument. A detailed analysis and comparison with Aquinas's »ways« led to the conclusion that Herman's arguments are more specific arguments or features that potentially move toward proving the existence of God. However, Herman's arguments do not meet all the criteria of cosmological arguments. As a possible next step, the authors consider a comparative analysis of the natural-philosophical observations of twelfth-century philosophers alongside Herman's arguments to be a fruitful direction.*

KEY WORDS: *cosmological argument, medieval philosophy, St. Thomas Aquinas, Herman of Dalmatia, philosophy of religion, Croatian philosophy*

