

Pavao VUK-PAVLOVIĆ

SLIKAR U ONTOLOGIČKOME BOGOKAZU ANSELMA CANTERBURYJSKOG

Dokaz se opstojnosti božje, kako ga iznosi Anselmov „Proslogij“, tumači ponajviše prema smislu univerzalijskoga realizma, s koje bi se pretpostavke s pojma najvećega bića zaključilo na njegovu zazbiljnost. Uzima se, da bi to zaključivanje polazeći od pojma htjelo da naglo stigne opstojnost njegova mišljena sadržaja, apstraktna da bi misao htjela sama sobom biti jamstvom konkretne stvarnosti. Smatra li se pak svrh toga, da je takav zaključak u stvari plod diskurzivna mišljenja, na što se kritika toga dokaznog postupka i upire sve tamo od Gaunila pa do Kanta, tad valja reći, da se takvo shvaćanje može smatrati nespornom, koji nastojanju Anselmovu već u osnovu zamučuje pravi smisao. Mišljenje, koje ne će da se smatra vezanim na tlo relativno opstojnih stvari, nego načelno hoće da smjera na neko najveće u smislu apsolutna i više još samo mišljenje nadilazna bitka, ne valja — do čega je Anselmu kako prema njegovu Monologiju tako i Proslogiju napose stalo — nikako shvatiti tek formalnim spoznajnim činiocem ili subjektivnim predočavanjem, kojega bi upućivanje moglo biti ravnodušno prema istinskome bitku i punoj zazbiljnosti. Umovanje upravljeno na vrijednosnu krajnost, na „najveće, što se dâ zamisliti“, dolazi štaviše do posljedka na osnovu intuitivna cijelosna zahvaćanja bistvu primjerene korelacije akta mišljenja i predmeta, koji mu odgovara, a u kojega se zazbiljnosti temelji i razložitost misaona postavka, pa tako naposljed i istinitost njegova iskaza. Pa ako tako misaoni postupak proveden u Proslogiju usidrava Anselmo u živome svom vjerovanju, u vjerovanju, koje duboko i usrdno prožima duhovni njegov bitak, onda se ukazuje i njegovo umovanje i napose njegovo mišljenje boga svemu formalnome nasuprot načelno egzistencijalnim.

U konkretnome slučaju, gdje dokazuje opstanak božji, slučaju, kojemu protiv prijekora Gaunilova Anselmo sam nastoji održati valjanost ističući ga osobitim i jedinstvenim, počiva mišljenje također na ontologičkoj predmnivi u suzrenju zahvaćenoj, prema kojoj ogradenjeno relativno biće pretpostavlja nužno neograđen apsolutni bitak, na

koju predmnivu upućuju na poslijetku doista sva određenja, koja se na to pitanje protežu.

Jednako se i Anselmovo traženje najvećega, što se dà zamisliti, kreće u istome smjeru prema utvrđenju bitka, što ga valja zamišljati apsolutnim, a o kojemu su već stari mislioci (kao primjerice Lao-ce ili Elejci) smatrali, da kao jedan, istinski i pravi mora stajati nasuprot svemu mnoštvu i svoj mnogolikosti relativnih datosti. Tako mišljaše Anselmo uostalom već u svome Monologiju na neko apsolutno veliko, koje mora biti nužna pretpostavka svih relativnih veličina. „Summe magnum“ mu je tako nuždan sveprodiran osnov svijeta. Pri tome se u iskazima odnosno pokušajima dokaza radi u Monologiju u bitnosti sved o istome načinu mišljenja protegnuta na ljestvicu vrijednosnoga područja, koja se diže do najviše svoje moguće prečage zaustavljajući se i smirujući u povezanosti odnosno pokrivanju vrednote i bitka, u bezuvjetno vrijednome biću, u jedinstvu vrednote i zazbiljnosti.

Bit će prema rečenome razumljivo, da se u toj vezi može izriječkom istaknuti, kako pojam „veličine“ naznačuje Anselmu i znači ispred svega vrijednosnu punoću, neko iznad svih činjenica i stvari uzvišeno, kojemu se, kako prema Proslogiju nesumnjivo proizlazi, čovjek zna s pravom uzdizati čežnjom i smije obraćati molitvom, pa mu se otkrivajući ga i moli. A molitva se zacijelo ne upućuje nedjelovnu, ukočenu biću, već samo živu i tvornu, dà, takovu, koje na bilo koji način odgovara na molitveni nagovor, koje mu se ne oglašuje. Pita li se s ovoga stajališta, na šta li u posljednjem vidu upućuje misaoni postupak, kako je proveden u Proslogiju, tad se čini, da on u istinskome smislu smjera upravo na to, da vjera, u kojoj Anselmo usidrava duhovnu svoju egzistenciju, kao upravo ta i takva vjera mora neizbježno voditi do uviđanja bića, koje zamišljivo i zamišljeno kao bezuvjetno najveće mora da se i uvidi kao najzazbiljnije, kao „ens realissimum“ i s time kao krajnje i naprosto najčistije dobro.

Takav uvid opravdava zacijelo vjeru, koje bi imao biti poslijetkom. No trebat će jednako dopustiti, da se takva suglasnost između vjere i uviđaja nadaje sama sobom po svemu, što nosi ispovijest, koju iskazuje sam „credo“, dok vjera Anselmova sadržajno već pretpostavlja stvarno stanje, što se treba ili namjerava podvrgnuti dokazu, jer inače ne bi to bila prava vjera, već naprotiv sumnja, protiv koje se Anselmo u Proslogiju upravo izriječkom ograđuje. Nije uostalom ni suprotnost Anselmovo vjeri nipošto sumnja, već uistinu nedostatak uviđanja, nesposobnost mišljenja, nerazumijevanje i ništavost, kako to jasno proizilazi iz načina, kojim se upućuje na duševni postavak ludova (neukoga), koji nijeće boga.

S obzirom se na moguće tumačenje upućivanja na božju zazbiljnost, kako ga iznosi Proslogion, nadaje pitanje, s koje li sadržajne pretpostavke, što je mniva Anselmo sa svojim „credo“, upravo polazi misaoni postupak, koji bi imao voditi do tražena uvida. Treba se na to svakako obazreti to više, što Anselmo ističe izriječkom,

da ne nastoji oko uviđaja, kako bi vjerovao, već naprotiv vjeruje, da bi uvidio. Kad bi mu nedostajalo vjere te bi tako nužno ostao bez primjerena iskustva, ne bi za nj, kako otud izlazi, ni bilo ičega, što bi u očekivanu smjeru i mogao htjeti da uvidi. Njegova je vjera bezuvjetna i čvrsta, ona se niti može niti smije bilo kako pokolebati. Anselmo ne sumnja u sadržaj i smisao vjere; treba samo da se puna sadržina toga vjerovanja u čitavu svome značenju digne do jasne svijesti te suprotstavi nijekanju boga, kojemu je nijekanju izvor, kako Anselmo pretpostavlja, u nesposobnosti mišljenja. Ogleda li se tako to shvaćanje bez predrasuda, ne treba zapravo Anselmov „credo“ na posljetku „dokaza“, jer vjera, koje se sadržaj odnosno predmet ne bi trajno doživljavao potpuno prihvatljivim ni bezuvjetno usvojivim, već takvim nekim, da bi se u nj smjelo pa možda i trebalo sumnjati, ne može u istini biti vjera prava, koja bi životu služila putokazom. Vjera, koja za sve, što se njome drži za ispravno i istinito, traži uvjeravanje, osiguravanje i dokaze, protivurječi zacijelo samoj sebi.

Odatle i izlazi, da se izlaganje u Proslogiju (cap. 2 i 3), koje se ponajviše smatra dokaznim postupkom, ne može tumačiti primjerenom, ne obazre li se pri tome potpuno svjesno na vjeru bistveno njime pretpostavljenu, a koja duboko prožima doživljavanje te svesrdno određuje duhovno biće onoga, koji se po njoj i na njezinu osnovu obraća bogu. U dnu Proslogija stoji naime već uvjerenje na čvrstoj vjeri zasnovano, o koje se i upire istaknuto izlaganje, uvjerenje naime, da bi vjera neka u nezazbiljna, nedjelovna, neživa boga, ako bi uopće bila moguća, bila u stvari protivusmislena te se i ne bi dala dovesti u sklad s istinski prodornim, jasnim umom. Stoga ne će s tim u vezi biti nesvrhovito, uoči li se napose okolnost, da Anselmo prema svome „credo“ tek sam želi „uvidjeti“, pa ne pokazuje izravnu namjeru, da drugoga ili druge privede uviđanju, učini ih tome sklonima ili ih snagom razloga na to prisili. Nije zacijelo tek slučajno, ako izričaj glasi „da uvidim“, a ne „da (drugi) uvide“ ili „da bi uvidjeli“!

Tako goni Anselmov „credo“ upravo do samosporazumijevanja, i to ispred lica Božjega i u razgovoru sa sobom i s Njim, a u prvobitnoj namjeri, koje razlozi hoće navesti na bistvenu sadržinu i bezuvjetni smisao vjere zadovoljavajući se prema mogućnosti što izravnijim pokazom kao smjernicom, a ne vodeći do nekog dokaza u oštrome smislu. Tako i glasi stavak: „credo, ut intelligam“, a ne: „ut demonstrem“. To biva jasnim, obazremo li se na činjenicu, da Anselmu i nije samo do samoga bitka božjega uopće, već napose i izrijekom do toga, „kakav mu je traženi obraz“ (Proslogion, cap. 1).

Da se misaoni pokret Anselmova Proslogija zahvati u svojim osnovima i pobudama, bit će kraj takva stanja stvari zacijelo uputno stati prije svega pred pitanje, na čemu li u svojoj dubini počiva istinski i živo Anselmova vjera, onaj njegov „credo“, u čemu li treba tražiti tu vjersku sadržinu u njenoj punoći, što li se s njegovim

„vjerujem” zajedno zahvaća i misli, na koji li određen uvid to upravo njegovo vjerovanje smjera. Što li određeno i završno vjeruje Anselmo u punoći i istini?

Bilo li poznato i pretpostavi li se takvim, ne može se ipak naprosto mimoći to pitanje, jer se tu odlučno radi o osvjetljenju određenog polazišta nipošto već unaprijed sasvim razumljiva, a s kojega se iz potpunog opsega vjerovanja i unutrašnje njegove punoće prosljeđuje put k traženom uvidu.

Nema međutim sumnje, da valja svakako prihvatiti izvjesnim, kako se vjera Anselmova ne proteže nipošto na neko neodređeno, naprosto kao bezuvjetno i time božansko predmnivano biće ili na neki sasvim općenito mišljeni nepremašiv bitak. Sidrište je i pribježište te vjere štaviše jedinstven trojedan Bog kršćanstva iskazan u katoličkome Vjerovanju, to je „summum bonum”, najviše dobro, koje se objavljuje kao sveto Trojstvo. To i samo to može u toj vezi biti na poslijetku odlučno, kako pogledom na osnovno pokretalo, koje je gonilo na razlaganje Prosllogija, tako i po njegov cjeloviti smisao. Ne uzme li se naime to stvarno stanje u račun kao izlazište Prosllogija, moglo bi se po svemu sudeći vidjeti u nastojanju njime očitovanu samo neko smjerenje na bitak, koji bi na neki način odgovarao elejskome u čistome mišljenju usidrenu, na bitak, koji bi, općenit, bio daleko od vjerovanog i usrdno u strahu i poštovanju ljubljenoga ličnog Boga Anselmova.

Treba dakle tako dosljedno nabaciti pitanje, u kojemu li jednoznačno određenom smislu upućuje Prosllogij na boga. U tome se pak smjeru ističe u dvadeset trećem poglavlju kao najviše dobro nesumnjivo trojedno božanstvo, jedan bog: Otac, Sin i Duh sveti. Nema li to međutim biti tek tvrdnja neka osnovana na slijepu vjerovanju, mora se već pri pokušaju da se zazbiljnost Boga učini shvatljivom, misaono dohvatnom, kako to i biva odmah s početka razlaganja (cap. 2 i 3), nãdati neko ukazivanje u tome smjeru. U nedostatku takva upućivanja ne bi naime uopće mogla iskrsnuti misao, da se nastojanje Anselmovo proteže na ličnoga Boga, na koga je upravljen kršćanski „credo”, kojega sadržaj i smisao biva zadatkom uviđanja. A onda bi se misaoni postupak Anselmov mogao lako smatrati usmjerenim na bilo kakvu i proizvoljnu predodžbu bilo kakva boga, što bi se međutim protivilo namjeri, kakva se u svoj jasnoći očituje u Prosllogiju, pa takva pretpostavka i ne ulazi u račun.

S obzirom se na rečeno nalazi međutim u Prosllogiju pri razlaganju božje zazbiljnosti i to odmah s njegova početka čudnovato no nipošto neznatno mjesto, koje se nikako ne može niti smije smatrati sporednim. Radi se o kratkom umetnutom rečeničnom slijedu, koji bi imao nekako poblizhe objasniti razliku između mišljenja i bitka, određenije: između samo mišljena s jedne i stvarnoga bitka s druge strane, između datosti „u intelektu” i one „u stvari”, u „zazbiljnosti”, pri čemu se međutim u bližem ogledu ne iskazuje samo očito neko odstupanje od korjenita i odlučna, dosljedna realizma pogledom na

univerzalije, nego se, što je tu pomenuto i na što će raspravljanje odmah skrenuti pažnju, mora ujedno smatrati naročito značajnim i upravo odlučnim po razumijevanje i tumačenje misaona postupka, o kojemu je riječ.

Valja se dakle osvrnuti na mjesto u okviru misaona puta usmjerena izravno prema ukazivanju na božju opstojnost, na njen pokaz (Proslogion, cap. 2), gdje se namjeravano objašnjenje obraća ludovu (nerazumnome, nezalici) i gdje bi trebalo da mu se razbudi svijest o ograđenosti odnosno nedovoljnosti njegova poimanja bezuvjetna bitka i vrijednosna njegova bistva. To mjesto, koje se na prvi pogled čini čudnovatim i s obzirom na dosljednost razlaganja suvišnjim umetkom, glasi dakle: „Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere, rem esse” (Jedno je naime, da je stvar u umu, a drugo razumjeti, da stvar jest). A onda nastavak, osebujno objašnjenje, čudnovata na neki način uputa, što se upravo misli reći: „Nam cum pictor praecogitat, quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod iam fecit” (Kad naime slikar unaprijed smišlja, što kani učiniti, ima to doduše u umu, no razumije da još ne postoji, što još nije načinio. Pošto je pak sliku naslikao, i ima je u umu, i uviđa da postoji, što je već načinio.).

Koliko bi se tu radilo o zatvorenu u sebi, dosljedno u čistome mišljenju ustrajalu dokaznom postupku, ne bi neočekivano umetnuti rečenični slijed, što iznosi poredbu sa slikarom, nipošto bio potreban. U takvu slučaju namjeravane neke izravnosti dokazivanja ne bi onakav primjer, onako usred misaona toka ubačena poredba ni pridonijela nešta objašnjenju stvarnoga sklopa, kojega bi opstojnost trebalo upravo „dokazati”, a ne bi takav umetak ni bio poželjan, jer nekako prekida ravni put misli, dok u njemu i ne valja vidjeti ništa manje nego izrazito pozivanje na iskustvo, u kojega se doseg ima najednom i odvijati čin ili stvaranje, kojega bi posljedak, gotov izradak, o zazbiljnosti zamišljenoga predmeta ili bića stvarno uvjeravao posredstvom zamjećaja kao „pokaz”, a ne u neposrednu mišljenju kao „dokaz”. Na taj način ispada, drugim riječima, umetnuto mjesto, ubačena poredba sa slikarom iz čistoga pojmovnog slijeda. A to će, čini se, i biti razlog, zašto se pri gdjekojem inače doslovnome navođenju Anselmova ontologičkoga bogokaza (pokaza opstojnosti božanstva) prelazi naprosto preko mjesta, o kojemu je riječ, poredba se sa slikarom u cjelini ispušta tobože suvišnja ili čak zbunjiva (kako je to na primjer u Eislerovu Rječniku filosofičkih pojmova, Berlin 1929, svezak II, str. 347.).

Ipak se u povodu navedene okolnosti nameće neizbježno pitanje, što li se je uistinu moglo mnivati sa slikarom i slikom od njega načinjenom i kako bi se dalo razumjeti to i takvo ukazivanje, pretpostavi li se dakako pripravno, da se ono nema smatrati slučajnom ili sporednom napomenom, nego štaviše odlučnim po puni smisao i stvarnim izlazištem čitava provedena misaonog postupka i bistveno

pripadnim njegovu određenju. Ostaje pitanje, može li se i treba li mjesto, gdje se iznosi poredba sa slikarom, tumačiti samo prema golim slovima. Ne može li to biti riječ, koju ne treba uzeti doslovce, i što će možda biti mišljeno kao slika, prema koje analogiji valja domišljato shvatiti nešto znatnije, uočiti nešto dublje, uvidjeti nešto vrednije, bezuvjetnije i zbiljskije, što još nekako skrovito stoji iza nje?

Doista, govor o slikaru, na koji se valja obazreti, odmah i slijedi smišljaj, što se neposredno nadovezuje na prije rečeno, a odlučan je po smislovito tumačenje: „Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest . . .” (Morat će dakle i ludov priznati, da mu je bar u umu nešto, od čega se ništa veće ne da misliti . . .).

Hoće li se sad misao o zamišljivu najvećem protegnuti na netom navedeni izriječ, a samo se u tome slučaju može smatrati relevantnim po obrazložbeni postupak, tad stavak o slikaru i njegovoj tvorbi, kojom se zajamčuje zbiljnost, dobiva, koliko treba da se organski prilagodi cjelini, kako će se vidjeti, sasvim određen uočljiv smisao, koji dopušta pitanje, pa štaviše upravo na nj i nagoni, pitanje naime, o kakvu li se slikaru i kakvoj li se stvorenoj i time zbiljskoj slici može tu u vezi pretpostavljeno bitnoj pogledom na željeni pokaz božje zazbiljnosti smislovito da radi.

Ne će se tu zacijelo moći odbaciti shvaćanje ni mnijenje, da se u dani krug misli uvedeni slikar kao i načinjena njegova slika, koja upravo nema biti pukom mišljevinom, već očitom stvarnošću, imadu također predočiti nekako u svjetlu zamišljivo najvećega odnosno shvatiti u određenoj analogiji prema njemu. Samo se na osnovu takve predmnive može naime primjerom ili poredbom slikara i njegova djela izneseno razlikovanje između mišljenja i bitka na jednoznačan način prilagoditi bitnoj namjeri čitava misaona postupka upravljena na zahvat najvećega, što se da zamisliti.

No što li se, međutim, može i što li se smije u odlučnome smislu upravo kršćanskoga vjerovanja pretpostaviti kao najveće moguće odnosno kao najviše između stvorenoga i u tome smjeru (kao i načinjena slika slikarova) opstojnoga, zbiljskoga? Što može prema toi vjeri biti najvrednije, najviše, šta zamišljivo najvećem stvaraocu, upravo božanskome Stvoritelju, najprimjerenije „slikarsko” (slikarovo tvorbi analogno) djelo, ako ne Njegova slika i prilika, koje se istinska zbiljnost ima nasuprot samoj zamišljivosti očito nadati kao posljedak stvaralačke djelovnosti?

Na takvu predmnivu užeg određenja slikarove slike navodi doista samo shvaćanje Anselmovo, prema kojemu nastoji iskazati bezuvjetnost zazbiljnosti božje. Ako se naime tu u misaonome postupku radi o sasvim osobitu, naročitu, jedinu i jedinstvenu slučaju, kako to Anselmo sam izriječkom ističe protiv poznatoga prijekora Gaunilova, onda se pod slikarom i njegovoj slici može slobodno misliti trojedno božanstvo, kako u nj vjeruje kršćanin. Tako se i ne će primjedba u Proslogiju o slikaru i njegovoj tvorbi smjeti shvatiti kao

slučajan primjer proizvoljno umetnut zbog kratka objašnjenja, nego štaviše kao bitan član na misaonome putu te će mu valjano tumačenje biti nužno u znaku simbola ili smislonosne poredbe. I ne valja ovdje zaboraviti, da je prema kršćanskome shvaćanju sva duša ljudska upravo slika, i to kao takva u bitnosti slika božja. Bit će to i odlučno, zašto se tu iznosi za primjer baš ta i takva poredba.

Posluži li se pak tumačenje slobodom, da u naznačenome smjeru nadoveže na poredbu sa slikarom i da polazeći od nje traga za pokretalom, koje joj je izvorom, kao i za namjerom, kojoj bi imala služiti, pa da tu namjeru dosljedno kuša razumjeti u smjeru kršćanske vjere, koja tu u nastojanju oko uvida jedina i ulazi u račun, onda se bez bitnih teškoća nadaje mogućnost prirodna shvaćanja i jednoznačna određenja slike, koja tako ulazi u središte pažnje.

Budući da se u iznesenome primjeru odnosno izvedenoj poredbi ne radi u prvome redu o — već pretpostavljenom — opstojanju slikara, oblikovatelja, stvaraoča, nego o slikanoj slici, koje je zbilja odlučna, to nagoni ta okolnost na predmnivu, da Anselmovo mišljenje pri tome nije bitnim zanimanjem neposredno upravljeno na lice (osobu) Stvoritelja, Oca, nego na Sina, utjelovljenoga Logosa, Bogočovjeka. Tako se čini, da nije deus ignotus, absconditus, incomprehensibilis, već deus genitus, na koga bogokaz u Proslogiju (cap. 2) izravno smjera i kojega se bitku, opstojnosti, zazbiljnosti Anselmo ispred svega primiće.

Ne valja pri tome jednako pustiti s vida ni ostaviti nezapaženom okolnost, da se poredba sa slikarom i slikom, koju je naslikao i time ozbiljio, može to više protegnuti na odnos između boga Oca i lica rođenoga Sina, Bogočovjeka, što u smislu analogiae entis opstoji tako usmjereno odnošenje između Stvoritelja i stvorenja, a kako pored toga prema katoličkoj vjeri i shvaćanju, koje joj odgovara, treba u žrtvi svete mise vidjeti naposljed djelovanje božje, to pomenuta poredba može u drugoj razini pristajati i na otajstvo transsupstancijacije pa sa stvorenim slikom odnosno po njoj mnivati Bogočovjeka podanoga u Euharistiji, koja prema katoličkoj dogmi i jest tijelo i krv Krista boga.

Da takvo mišljenje nije Anselmu moglo biti strano, dokazuje i pored njegova svećeništva očito njegovo zanimanje kako za otajstvo Trojstva tako i za ono utjelovljenja. A ne protivurječi tome ni istaknuta namjera Anselmova, da sadržinu vjere osvijetli razumski „praeter incarnationem“ (mimo utjelovljenja), dok se pri tome radi samo o hotimičnom, svjesnom odustajanju od dokaza Pisma u Monologiju i Proslogiju, pa se na istome mjestu (De fide trinitatis, cap. 4) ističe, da je tu u središtu pažnje vjerovanje „de divina natura et eius personis“, da se dakle mniva trojedan Bog, Trojstvo, koje se ne da pomišljati bez lica (osobe) Bogočovjeka. Kako bi i mogao misliti drukčije pisac rasprava De fide trinitatis ili De incarnatione Verbi i Cur deus homo? Ne isključuje se stoga mogućnost, da u Proslogiju pokušani bogokaz proizlazi upravo iz pretpostavke, kakva se nadaje

istaknutom slikarskom poredbom. Takva bi predmniva mogla biti to opravdanija, što shvaćanju, kako proizlazi iz primjera sa slikarom, prema kojemu se slika može zabiljnom spoznati i priznati tek u svojoj stvorenoj pojedinosti, pripada bezuvjetno bistveno značenje, dok iznosi stvarno Anselmovo uvjerenje, da se naime kao „prima substantia“ nema smatrati nikakav općeniti bitak, već pojedinačno biće, kako na to upućuje *Dialogus de grammatico* samoga Anselma. Bit će vjerojatno to neko udaljavanje od korjenitog, oštrog univerzalijskoga realizma jedan između razloga, zašto s obzirom na poredbu sa slikarom nema u nastavku obrazlaganja dalje primjene ni prave provedbe, kako bi se na odlučnome za to mjestu *Proslogija* moglo očekivati. Jer primjer istinske zbiljske pojedinačne slike i tvrdnja takve zbiljnosti krije uistinu opasnost tumačenja u nominalističkome pravcu s mogućom zamjerkom triteizma, kako se je to desilo Roscelinu, s obzirom na čiju je nauku Anselmo smatrao, da se od nje mora ograditi. No bez obzira na bilo kakvu moguću sumnju ili nesigurnost s koje strane, poredba je sa slikarom potpuno umjesna i traži, kako se upravo nadaje, puno uvažavanje.

Tako se prema vjeri Anselmovo bezuvjetno i upravo nadmisaono najveće ne da uopće zamišljati mimo inkarnacije Logosa, mimo utjelovljenja Sina, mimo Spasitelja svijeta, koji se ponizno žrtvuje u ljubavi prema posrnulu stvorenju. Ako su Anselmova vjera, pitanja što se njome nâdaju i na to usmjereno mišljenje po čitavu bistvu usidreni u kršćanstvu i njemu obvezani, samo je prirodno, ne može li tako vjerovan mislilac najveće, što premaša i sve dosege mišljenja, uopće sebi predočiti bez odnosa na Bogočovjeka, na lice Sina, na osobu Kristovu, tako da upravo kršćanska Ispovijest, samo kršćansko vjerovanje biva u svoj svojoj punoći osnovnim izlazištem i pravim pokretalom nastojanja upravljena na uvid kršćanske istine i uvidanje sadržine te i takve vjere. Samo živ „credo“, što tome podupornju Anselmova života odgovara, može da se prema Augustinovu „quaerere inveniendum et invenire quaerendum“, kako je osnovom misliočevu „credo, ut intelligam“, prihvatiti uistinu za pretpostavku misaona puta, o kojemu je riječ.

Kao što čitavo nastojanje u *Proslogiju* očitovano počiva na nesamo mišljenom, nego i najdubljim doživljavanjem prožetom sadržaju vjere, tako će to vrijediti i za svaku u tom okviru iznesenu i njemu pripadnu misao ili sliku, pa naravno i za primjer slikara. Ogledan tako, ne će se taj primjer smjeti istrnut iz cjeline shvatiti doslovno, nego će naprotiv trebati da se zamišlja i tumači u smislu izriječkom vjerovane bistvene veze. Nadaje se tu, dašto, pitanje, koji li je to zaseban, osebujan u vjeri usidren doživljaj, u kojega je povodu Anselmo prirodno došao pa i morao doći na misao primjera odnosno poredbe sa slikarom.

Treba li u rečenom smjeru vjeri primjereno shvatiti istaknuto u *Proslogiju* mjesto bogokaza, ne će zacijelo značiti da se je zašlo na

krivi put, ako bi se duševni izvor toga mjesta tražio u nesumnjivo duboku potresnu doživljaju, kakav doista može zahvatiti čitavo biće vjeronovna čovjeka, a to je svakako u ovome slučaju doživljaj svećeničkoga čina u toku kršćanske mise, kako će to i biti pogledom na Anselma, njegovo zvanje i položaj mu u životu. Tako valja s tim u vezi prozreti, da poziv slikara, kako je uzet za primjer, može da upućuje na svećenika, a stvaranje i tvorba slikarova na svećeničku moć, posredstvom koje na osnovu transsubstancijacije nastaje sved novo bistvenost božja, rađa se tako reći, iskrsava vječno u biću Bogočovjeka, pa se tako kao zbiljska vjeruje i na taj način uviđa. Analogno tome odgovara također slici, koju slikar čini zazbiljnom, da bude aluzijom na Euharistiju, u kojoj Anselmo sa čitavim vjeronovnim kršćanstvom poštuje i obožava nazočnost Kristovu.

Znatan i upravo odlučan doživljaj stoji tako iza poredbe sa slikarom, jer se tu i ne radi o uzbiljavanju i ostvarenju slike, nego o zazbiljnosti nečega, na što načinjena i zbiljskom spoznata tvorba smislovito upućuje. U krajnjem vidu stoji naime s tim pitanjem, kako će se shvatiti, upravo svećenički poziv u svome smislu i opravdanju kako općenito tako napose i Anselmov s njegovim duševnim držanjem i duhovnim postavkom na kocki. S gledišta poredbe sa slikarom ne može stoga ono, od čega se ništa veće ne da misaono dokučiti, biti samo mišljeno niti se može poimati tek kao neki privid zbiljnosti, već prema kršćanskome vjerovanju mora kao bezuvjetno najveće biti štaviše jednako zazbiljno kao rođeni Spasitelj i njegova ljubav, tako zazbiljno, da se uopće i ne može zamisliti nezbiljskim, neopstojnim. A tako, kao što se vjeruje, mora to takodjer doći i do uviđaja.

Dopušta li poredba sa slikarom i mogućnost predmnive, da pri smišljanju pokušana u Proslogiju upućivanja na bezuvjetni bitak božji stoji s početka u prvome redu slika Spasiteljeva, lik Sina, druge božanske osobe, da je, drugim riječima, pažnja skrenuta ispred svega na Krista, boga rođenoga, ne će to dakako značiti, da bi misao ta u tom okviru bila i zaključna, da bi time naznačeno umovanje Anselmovo već bilo i završeno. Tä ustrajao je Anselmo neodstupno na bezuvjetnoj nužnosti da se tri lica božja zamišljaju u punu jedinstvu i savršenoj jednoti, kako to napose dokazuje i njegova kontroverzija s Roscelinom u opreci prema nominalizmu toga mislioca. Tako je mogao svoju misao prije zapisanih riječi zasnovanu smisliti do kraja pretpostavljajući na osnovu korelativna odnosa stvorenja i stvoritelja (slično kao slike i slikara!) zazbiljnost Sina kao svjedočanstvo opstojnosti Oca i uviđajući tako na posljjetku ponizno zazbiljnost svetoga Trojstva kao „ens realissimum“, kao biće, od kojega se ništa veće ne da misliti i koje se i ne da misliti kao neopstojno, nezazbiljno. I na taj način dostizava, čini se, kršćanski „credo“ primjereno mu u molitvi, čežnji i ljubavi traženo „intelligere“ Anselmovo.

Pokušaj ovaj, da se smjerenje Anselma Canterburyjskog na bitak božji tumači na osnovu poredbe sa slikarom kao izlazišta umovanja naznačenim pitanjem povezana, ne proizlazi iz namjere, da se slijedi sam izričaj, kako je riječju dan, pa da se takav kritički ispita, nego da se, koliko je moguće, uoči pravi osnovni doživljaj, kojemu, kako se čini, izricana misao, koja tu ulazi u račun, duguje nastanak i oblikovanje.

Razumije se, da su krajnje namjere, koje mogu prethoditi nekom misaonom toku, ponajviše skrovite, teško dostupne, a razmišljanja, kako se odvijaju prije njihova zapisivanja, neprozirna, gdjekad jedva dokučiva. Tako i može sve nastojanje, da im se ude u trag i da se svladaju, voditi samo do više ili manje vjerovatnih određenja. Stoga i ne bi bilo uputno mniti i htjeti možda tvrditi, da bi tumačenje iznesenih tuđih nazora moglo biti bezuvjetno konačno.

Vrijedit će rečeno dakako i za izvedeno i ovdje izneseno tumačenje dokaza ili možda bolje pokaza božje opstojnosti u Anselmovu Proslologiju. Ne može se tu zacijelo tvrditi: Tako i samo tako mišljaše Anselmo, tako i nikako drukčije!

Ipak će se tumačeći smjeti pod pritiskom izvjesne vjerovatnosti istaknuti slutnja i reći:

Tako je mogao misliti Anselmo.

Pavao VOK-PAULVIĆ

DAS MALERGLEICHNIS IM ONTOLOGISCHEN GOTTESBEWEIS ANSELMS VON CANTERBURY

Zusammenfassung

Es wird die Frage aufgeworfen, in welchem eindeutig bestimmten Sinn das Proslologion Anselms auf Gott hinweist. Nun wird als höchstes Gut unzweideutig der dreifaltige Gott als Vater, Sohn und heiliger Geist im dreiundzwanzigsten Kapitel des Proslologions ausdrücklich hervorgehoben. Soll dies jedoch dem Sinn des Proslologions gemäss keine bloss e einsichtslosem Glauben entnommene Behauptung sein, so muss bereits beim Verusch Gottes Wirklichkeit einleuchtend zu machen, wie dies ja gleich zu Anfang der Darlegung (cap. 2 und 3) geschieht, irgend ein Hinweis darauf vortindbar sein. In Ermangelung eines solchen könnte nämlich gar nicht der Gedanke aufkommen, das in Frage stehende Anliegen Anselms bezöge sich auf den persönlichen Gott, auf den das christliche „credo“, dessen Inhalt und Sinn eingesehen werden soll, hinweist. Und dann könnte Anselms Denkverfahren als auf irgendeine beliebige Gottesvorstellung gerichtet angesehen werden, was jedoch der im Proslologion sich kundgebenden Absicht zuwiderlaufen würde und auch nicht in Frage kommt.

Es befindet sich nun in bezug auf das Vorgebrachte eine merkwürdige, aber keineswegs als unbedeutend oder gar nebensächlich zu erachtende Stelle im Wortlaut der auf die Wirklichkeit Gottes gerichteten Darlegung, und zwar gleich zu Anfang derselben. Es handelt sich um eine kurze eingeschobene Satzfolge, die eine Erläuterung des Unterschiedes zwischen Denken und Sein, zwischen dem Bestand „im Intellekt“ und demjenigen „in Wirklichkeit“ sein soll, dabei aber nicht nur ein Abweichen vom strengen Universalienrealismus bedeutet, sondern auch als äusserst bedeutsam und hinsichtlich der Deutung des entsprechenden Denkverfahrens geradezu als entscheidend angesehen werden muss.

Es handelt sich um die Stelle im Rahmen des direkt auf den Erweis von Gottes Wirklichkeit gerichteten Gedankenganges (Prosligion, cap. 2), wo sich die beabsichtigte Klarlegung an den Toren wendet und ihm die Mangelhaftigkeit seiner Auffassung eines absoluten Seins zum Bewusstsein gebracht werden soll. Diese Stelle, die beim ersten Anblick als merkwürdiges, in Hinsicht auf die Folgerichtigkeit der Darlegung entbehrliches Einschiebsel anmutet, lautet nun: „Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere, rem esse“. Und nun die Fortsetzung, die eigentümliche Erklärung, der gewissermassen verwunderliche Hinweis, was eigentlich gemeint sein will: „Nam cum pictor praecogitat, quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod iam fecit“.

Soweit es sich hier um ein in sich geschlossenes im reinen Denken konsequent verharrendes Beweisverfahren handeln sollte, wäre nun jene eingeschobene Satzfolge keineswegs notwendig. Auch würde dies in diesem Falle zur Klärung des zu beweisenden Sachverhaltes nichts wesentlich beitragen und selbst gar nicht erwünscht sein, da es ja den geraden Weg des Gedankens gewissermassen unterbricht, indem darin nichts geringeres zu sehen ist, als eine ausdrückliche Berufung auf Erfahrung, in deren Bereich sich ja das die Wirklichkeit des Vorgedachten erweisende Schaffen abzuspielen hat. So fällt die so eingeschobene Stelle aus dem rein begrifflichen Fortgange heraus. Dies dürfte auch der Grund sein, warum bei so manchem sonst wortgetreuen Anführen des Gottesbeweises die in Rede stehende Stelle als scheinbar überflüssig oder gar irreführend kurzweg übergangen, ausgelassen wird (wie z.B. in Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1929, Bd. II, S. 347).

Immerhin drängt sich dabei unausweichlich die Frage auf, was denn mit dem Maler und dem von ihm geschaffenen Bild in Wahrheit gemeint sein kann und wie dieser Hinweis verstanden werden könnte, sobald man anzunehmen bereit sein wollte, dass er nicht als zufällige oder nebensächliche Bemerkung, sondern vielmehr als entscheidend für den vollen Sinn und eigentlichen Ausgang des ganzen Gedankenganges angesehen werden muss und wesensgemäss zu seiner Bestimmung mitgehört. Kann und soll die Stelle nur nach dem blossen

toten Wortlaut verstanden werden? Kann dies nicht als ein Bild gemeint sein, nach dessen Analogie etwas weiteres gedacht und verstanden werden soll?

Tatsächlich folgt der zu berücksichtigenden Rede vom Maler gleich die an das Vorhergesagte unmittelbar anknüpfende bemerkenswerte und für eine sinngemässe Deutung entscheidende Überlegung: „Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest...“

Ist man nun gewillt, den Gedanken des denkbar Grössten auf das vorher gesagte zu beziehen, und nur in solchem Falle kann es als für das begründende Verfahren relevant erachtet werden, so erhält der Satz vom Maler und seiner Wirklichkeit verbürgenden Schöpfung, soll er sich dem Ganzen organisch fügen, einen, wie sich zeigen wird, erweisbar ganz bestimmten Sinn, der die Frage erlaubt, ja, zu ihr hindrängt, um was für Maler und um was für geschaffenes und damit auch wirkliches Bild es sich da — in einem als wesentlich anzunehmenden Zusammenhang mit dem Hinweis auf Gottes Wirklichkeit — sinngemäss handeln kann.

Es wird da wohl nicht als ausgeschlossen zu erachten sein, dass der von Anselm vorgebrachte Maler, sowie das von diesem geschaffene Bild, das ja nicht blosser Gedanke, sondern augenscheinliche Wirklichkeit sein soll, auch gleichsam im Lichte des Grösstdenkbaren vorzustellen bzw. in Analogie zu ihm zu verstehen ist. Nur auf Grund solcher Annahme kann sich die durch das Malerbeispiel vorgebrachte Unterscheidung von Denken und Sein der Absicht des ganzen auf das Grösstdenkbare gerichteten Gedankenganges in eindeutiger Weise anpassen.

Was kann aber und darf im Sinne christlichen Glaubens als das grösstmögliche, höchste unter dem geschaffenen Seienden angenommen werden? Was kann diesem Glauben gemäss das wertvollste, dem grösstdenkbaren Schöpfer entsprechendste Bildwerk sein, wenn nicht sein Ebenbild, dessen Wirklichkeit sich gegenüber blosser Denkbareit als Folge schöpferischer Wirksamkeit augenscheinlich ergeben soll?

Zu solcher Annahme einer engeren Bestimmung des Malerbildes drängt tatsächlich Anselms eigene Auffassung seines Hinweises auf Gottes Wirklichkeit. Handelt es sich nämlich da im Denkverfahren um einen ganz eigenen, besonderen, einzigen und einzigartigen Fall, wie dies ja Anselm selbst gegen den bekannten Einwand Gaunilos ausdrücklich betont, so kann wohl unter dem Bildner und seinem Bild analogisch die vom Christen geglaubte dreifaltige Gottheit gemeint sein. So wird denn auch die Bemerkung vom Maler und seiner Schöpfung keineswegs als nebenbei zwecks kurzer Erläuterung eingeschobenes Beispiel, sondern vielmehr als wesentliches Glied im Gedankengang aufzufassen und als Sinnbild bzw. als sinnweisendes Gleichnis zu deuten sein.

Nimmt man sich nun die Freiheit, in der angedeuteten Richtung an das Malergleichnis anzuknüpfen und von ihm aus dem Motiv, dem es entspringt, und der Absicht, der es dienen soll, nachzugehen und sie aus dem christlichen Glauben, auf den es bei der Suche nach Einsicht allein ankommt, zu verstehen, so ergibt sich da unschwer die Möglichkeit einer eindeutigen Auffassung des in Frage stehenden Bildes.

Da es im vorgebrachten Beispiel bzw. Gleichnis nicht auf das — bereits vorausgesetzte — Sein des Malers, des Bildners, des Schöpfers vorerst ankommt, sondern auf das gemalte Bild, dessen Wirklichkeit entscheidend ist, so drängt dieser Umstand zur Annahme, dass das Denken Anselms dabei nicht auf die Person des Schöpfers, des Vaters, sondern auf jene des Sohnes, des fleischgewordenen Logos also, des Gottmenschen unmittelbar gerichtet ist. So scheint nicht der *deus ignotus, absconditus, incomprehensibilis*, sondern der *deus genitus* es zu sein, auf den der „Gottesbeweis“ im Proslogion (cap. 2) in direkter Weise eingestellt ist und zu dessen Wirklichkeit er sich vor allem hinbewegt.

Est ist dabei auch nicht unbeachtet zu lassen, dass das Gleichnis vom Maler und dem von ihm gemalten und somit verwirklichten Bild des weiteren auf das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und der Person des geborenen Sohnes, des Gottmenschen um so eher bezogen werden kann, als ja im Sinne der *analogia entis* eine diesbezügliche Entsprechung zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht und da nebstbei nach katholischem Glauben und der ihm gemässen Auffassung im Opfer der Heiligen Messe letztlich eine Handlung Gottes anzunehmen ist, so kann das erwähnte Gleichnis auch auf das Mysterium der Transsubstantiation passen und mit dem geschaffenen Bild den in der Eucharistie sich darbietenden Gottmenschen Christus meinen.

Dass soches Denken Anselm nicht fernliegen konnte, bezeugt offenkundig sein besonderes Interesse sowohl am Mysterium der Trinität wie auch an jenem der Inkarnation. Auch widerspricht dem nicht die ausdrückliche Absicht Anselms, den Glaubensinhalt „*praeter incarnationem*“ vernunftgemäss zu beleuchten, indem es sich dabei nur um den absichtlichen Verzicht auf Schriftbeweise im Monologium und Proslogion handelt und an derselben Stelle (*De fide trinitatis*, cap. 4) hervorgehoben wird, dass es da um den Glauben „*de divina natura et eius personis*“ geht, der dreifaltige Gott also gemeint ist, die Dreifaltigkeit, die ja ohne die Person des Gottmenschen nicht gedacht werden kann. Wie konnte auch und wie sollte der Verfasser der Abhandlungen *De fide trinitatis* oder *De incarnatione Verbi* und *Cur deus homo?* anders denken? Nicht auszuschliessen ist daher die Möglichkeit, dass gerade von der sich durch das Malergleichnis ergebenden Voraussetzung aus der im Proslogion versuchte Gottesbeweis eigentlich ausgeht. Diese Annahme dürfte um so berechtigter sein, als die aus dem Malerbeispiel hervorgehende Auffassung, wonach das Bild erst in seiner erschaffenen Einzelheit als wirklich erkannt

und anerkannt werden kann, durchaus wesentliche Bedeutung hat, indem es Anselms tatsächliche Überzeugung kundgibt, dass nämlich kein allgemeines Sein, sondern das Einzelwesen für die *substantia prima* zu halten ist, wie dies sein *Dialogus de grammatico* beweist. Wohl mag diese gewisse Abweichung vom strengen Realismus ein Grund sein, warum das Malergleichnis im Fortgang der Argumentation keine weitere Anwendung und keine eigentliche Durchführung, wie zu erwarten wäre, erfährt. Denn wahrlich birgt das Beispiel des wahrhaftig wirklichen Einzelbildes die Gefahr nominalistischer Deutung mit dem möglichen Vorwurf des Tritheismus, wie es ja Roscelin widerfuhr, gegen dessen Lehre sich Anselm ausdrücklich zu verwalten genötigt sah. Ohne Rücksicht jedoch auf irgendwelche Bedenken ist das Malergleichnis durchaus am Platze und erheischt, so wie es sich eben vorfindet, volle Beachtung.

So lässt sich also dem Glauben Anselms gemäss das Grösste, wovon nichts grösseres anzunehmen ist, nicht ohne die Inkarnation des Logos, ohne die Fleischwerdung des Sohnes, ohne den Welterlöser, der sich in Liebe zum gefallenen Geschöpf demütig opfert, gar nicht denken. Sind Anselms Glaube, die sich daraus ergebende Fragestellung und das darauf gerichtete Denken dem ganzen Wesen nach im Christentum verankert und ihm verbunden, so ist es nur natürlich, wenn sich ein so gläubiger Denker das Grösste, das selbst alles Denken übersteigt, ohne Bezug auf die Person Christi gar nicht vorstellen kann, so dass das christliche Glaubensbekenntnis in seiner ganzen Fülle zum Motiv und Ausgangspunkt des auf Einsicht gerichteten Trachtens wird. Nur ein dem entsprechendes lebendiges „Credo“ kann in Wahrheit als Voraussetzung des in Rede stehenden Denkvorganges einleuchten, nach dem Augustinischen „*quaerere inveniendum et invenire quaerendum*“, das Anselms „*Credo, ut intelligam*“ zugrunde liegt.

So wie sich nun das ganze Anliegen des Proslogion auf dem nicht bloss gedachten, sondern tiefstens erlebten Glaubensinhalt gründet, wird dies auch von jedem besonderen Bild oder Gedanken darin, natürlich auch vom Malerbeispiel gelten. So besehen wird dieses Beispiel nicht wörtlich zu nehmen, sondern im Sinn des ausdrücklich geglaubten Wesenszusammenhanges zu denken und zu deuten sein. Es stellt sich da die Frage ein, welch ein besonderes, eigentümliches im Glauben gegründetes Erlebnis est ist, durch das natürlicherweise das Malerbeispiel Anselm in den Sinn kommen konnte und kommen musste.

Soll nun in dieser Richtung die in Rede stehende Stelle des Gottesbeweises glaubensgemäss gefasst werden, dürfte man wohl nicht irgehen, wenn man ihren seelischen Ursprung im gewiss tief erschütternden, das ganze Wesen eines gläubigen Menschen erfassenden Erlebnis der priesterlichen Handlung im Gange der Heiligen Messe sucht, was ja bei Anselm der Fall ist. So wird man in der Berufung des Malers einen Hinweis auf den Priester sehen müssen,

im Schaffen und der Schöpfung des Malers den Hinweis auf die priesterliche Macht, mittels welcher auf Grund der Substanzverwandlung Gottes Wesenheit in der Person des Gottmenschen ewig neu erstet, so als wirklich geglaubt und in der Weise eingesehen wird. Auch entspricht dem Malerbild die Eucharistie, in der Anselm mit der gesamten gläubigen Christenheit die Anwesenheit Christi anbetet.

Ein bedeutsames und selbst entscheidendes Erlebnis steht so hinter dem Malergleichnis, da es ja im Grunde nicht auf die Verwirklichung irgend eines beliebigen Bildes ankommt, sondern auf die Wirklichkeit dessen, worauf das gemachte und somit als wirklich erkannte Bild sinngemäss hinweist, denn letzten Endes steht eigentlich die priesterliche Berufung in ihrem Sinn und ihrer Bawährung im allgemeinen und so auch die Anselms mit seiner seelich-geistigen Haltung im besonderen mit dieser Frage auf dem Spiel. So kann denn auch vom Malergleichnis aus besehen das, wovon nichts Grösseres denkend zu ersinnen ist, nicht nur gedacht, auch nicht in einem blossen Schein von Wirklichkeit begriffen werden, es muss vielmehr christlichem Glauben gemäss als absolut Grösstes dem Erlöser und seiner Liebe gleich wirklich sein, so wirklich, dass es als nicht wirklich seiend gar nicht gedacht werden kann, und so muss es gleichfalls wie geglaubt auch zur Einsicht kommen.

Ergibt sich auch durch das Malergleichnis die Möglichkeit der Annahme, dass beim Durchdenken des im Proslogion versuchten Hinweises auf Gottes unbedingtes Sein zu Anfang das Bild Christi im Vordergrund steht, das Augenmerk vor allem auf die göttliche Person des Sohnes gerichtet ist, so will damit selbstverständlich nicht gesagt sein, dass das diesbezügliche Denken Anselms auf diese Weise zum Abschluss gekommen wäre. Bestand doch Anselm durchaus auf der unabweislichen Notwendigkeit, die drei Personen Gottes in voller Einigkeit und Einheit zu denken, wie dies besonders auch seine Kontroverse mit Roscelin im Gegensatz zu dessen Nominalismus bezeugt. So dürfte er seinen vor dem niedergeschriebenen Wortlaut gefassten Gedanken zu Ende gedacht haben, indem er auf Grund des korrelativen Verhältnisses von Geschöpf und Schöpfer die Wirklichkeit des Sohnes als Bezeugung der Existenz des Vaters voraussetzend mitdenkt und so zuletzt die Wirklichkeit der Heiligen Dreifaltigkeit als dasjenige, grösser als welches nichts gedacht und das nicht als nichtseiend gedacht werden kann, demütig einsieht. Auf diesem Wege scheint das christliche „credo“ das ihm entsprechende im Gebet, in Sehnsucht und Liebe gesuchte „intelligere“ Anselms erreicht zu haben.