

Љубомир ЦУЦУЛОВСКИ

ОНТОЛОШКИОТ ДОКАЗ НА АНСЕЛМ КЕНТЕРБЕРИСКИ

А. ПРИРОДАТА НА ОНТОЛОШКИОТ ДОКАЗ

Луѓето го живеат својот живот и, живеејќи го, научуваат нешто за себе, за својот свет и за својот живот во својот свет. Така, постепено, забележуваат дека сè во светот е некако средено и хармонично, дека сè има свое место во општото постоење и дека ништо не постои без да има своја причина, туку дека е сè, секое суштество, втемелено во нешто што е различно од него и дека во однос на тоа друго ја наоѓа смислата на своето постоење и смислата на своето дејствување. Односно, дека сè во светот во нешто друго е втемелено и дека постои за нешто друго. Со тоа, кај луѓето се јавила идејата за постоењето на некое апсолутно суштество, од кое сè произлегува и во однос на кое секое суштество го наоѓа своето место и својата смисла во сеопштото постоење. Ова апсолутно суштество, кое ја овозможува егзистенцијата на контингентните суштества и во кое сè е втемелено, самото не може да биде контингентно, бидејќи ако е и тоа контингентно тогаш сè би се преобразило во контингенција, што значи дека и самото постоење би ја загубило својата нужност, па, според тоа, сè би се преобразило во ништо.¹ Затоа, со други зборови, Бог постои и до идејата за неговото постоење се дошло благодарение на искуството што се има за светот, бидејќи искуството покажува дека сè во светот е средено и хармонично и дека секое суштество има свое место и дека е поврзано со останатите суштества. Според тоа, во самото искуство се темели доказот за божјото постоење. Затоа, и доказите за неговата егзистенција имаат апостериорна природа - без искуството за природата на суштествата и нивната взаемна поврзаност ќе ја нема и извесноста за неговото постоење. Врз овој принцип, врз ова инсистирање дека единствено преку искуството може да се досегне извесноста на божјето постоење, се потпираат повеќето докази - особено врз него се потпираат двата клучни и класични докази: космолошкиот и телеолошкиот, вклучувајќи ги и нивните посебни варијанти.

¹ Врз овој момент се базира космолошкиот доказ за божјата егзистенција. Бидејќи текстов има наполно друг предмет на интерес, природата на космолошкиот доказ, во овој случај, воопшто не е земена во разгледување.

Меѓутоа, во истријата на филозофијата и, особено, во историјата на теологијата познат е обидот на Анселм Кентербериски до извесноста на божјата егзистенција да се дојде независно од какво било искуство, бидејќи искуството е ирелевантно за сознанието на неговото постоење. Затоа, неговиот онтолошки доказ за постоењето на Бог има априорен карактер. Него, за првпат, Анселм прецизно го изведува во делото *Прослогиум* (*Proslogium*, 1077/78)².

Несомнено е дека во многу нешта Анселм ја следи духовната традиција на Аврелие Августин, кој верата ја става над разумот. Кој, значи, верува за да може да знае, за разлика од оние кои знаејќи веруваат. Или, поинаку кажано, и Анселм, следејќи ја традицијата на Августин, верата ја става над разумот. На тој начин, тој верувајќи знае, бидејќи во Бога ја наоѓа втемеленоста на вистината. Токму во оваа смисла Анселм, кој сака да се издигне до самата божја вистина, пишува:

„... не сакам да знам, па да верувам, туку верувам за да знам; сметам, имено, дека не би можел ни да знам, ако претходно не би верувал.“³

Во ова негово тврдење „Верувам за да знам“ формулирано е славното *Credo, ut intelligam* во кое е содржана суштината на оној пристап до Бога кој, наместо преку разумот, до него доаѓа преку верата. Во него е резимирана суштината на логиката на срцето, наспроти на логиката на разумот. Така Анселм, воден од верата која извира од длабочините на срцето, сака да дојде до Бога и до неговата природа.

Меѓутоа, во Предговорот од *Proslogium* Анселм потсетува дека веќе претходно, во своето дело *Разговор со себе* (*Monologium*, 1077), се обидел преку разумот да се издигне до она што е во сферата на непознатото, но во кое, сеедно што не се знае, се верува. А тоа е, имено, самиот Бог. И, додека го пишува ова дело, продолжува Анселм, неговата цел е истоветна со она што го чита во Псалм XXVII, 8:

„Го барам лицето твое Господе, лицето твое го барам јас.“

Наедно, Анселм додава дека би сакал да му се приближи на Бога и да го види неговиот лик, макар што никогаш не го видел лицето негово. Но, независно од тоа, тој сепак би сакал да се доближи до божјата светлина, сеедно што не знае ниту каде се наоѓа, ниту како да ѝ се приближи. Сепак, секавајќи се на својата намера од *Monologium* (преку разумот да дојде до Бога), Анселм одлучил оваа книга, што во момен-

² Честопати во литературата ова дело се среќава под насловот *Proslogion* што е адекватно на на грчкото потекло на оваа синтагма. Бидејќи книгата Анселм ја напишал на латински јазик, нејзиниот наслов го наведувам во неговата латинизирана форма - имено, како *Proslogium*.

³ Anselm: *Proslogium*, cap. I.

тов ја пишува, да ја наслови *Вера која бара разум*.⁴ Што значи, дека на верата ѝ е потребно и разбирање. Покасно, објаснува Анселм, по наговор на Хуго, надбискупот лионски, ова дело го пренасловил во *Разговор (Proslogium)*. Значи, намерата на Анселм, онака како што ја изложува во Предговорот од *Proslogium*, е преку разумот да дојде до Бога. Со тоа, во делото *Proslogium*, но и во целиот негов мисловен напор, содржани се две различни тенденции. Едната, која преку верата сака да се воздигне до знаењето (вклучувајќи го и знаењето за Бога) и другата, која сака верата и Бога да ги втемели во знаењето, во самиот човечки разум.⁵

Со вториов потег, Анселм оди кон втемелување на својот априорен, односно онтолошки доказ за божјето постоење. Суштината на овој доказ е во тоа што тој воопшто нема потреба од какви било емпириски податоци кои би го поткрепиле божјото постоење, туку овој доказ, тргнувајќи од самиот поим (или дефиниција) за Бог, го изведува неговото постоење. Или, што е исто, божјата егзистенција се изведува од божјата есенција, бидејќи нејзиниот карактер е таков што таа нужно во себе ја вклучува егзистенцијата на својата содржина и тоа токму во онтолошка, а не само во ментална смисла. Во овој поглед доказната постапка на Анселм е навистина специфична, сеедно што во некои елементи потсетува на пристапот на Августин кон Бога како кон самата вистина, која на нужен начин постои, дури и тогаш кога ќе се претпостави нејзиното, т. е. неговото (на Бог) непостоење.⁶

⁴ Всушност, и првичниот латински наслов на оваа книга бил: *Fides quaerens intellectum*.

⁵ Ова двојство во неговата мисла, оваа, условно кажано, расцепканост меѓу разумот и верата, која може да се забележи и кај самиот Августин, чиј дух, како што беше веќе напоменато, Анселм го следи, го забележал и Хегел во своите *Предавања по историја на филозофијата (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*. Според него, ова не е недостаток на Анселм, туку, напротив, тоа е израз на желбата црквеното учење да се докаже на филозофски начин. Во тој контекст, Хегел ја потенцира идеја на Анселм, презентирана во неговото дело *Зошто Бог се очовечи (Cur Deus homo, 1099)*, дека како еден вид на небрежност треба да се земе и мислењето според кое она во кое се верува нема потреба и да се разбере, бидејќи, наводно, според некои, доволно е само постоењето на цврстата вера. Меѓутоа, Анселм вели: „Мене ми се чини дека една небрежност е и ова: ако, макар што сме цврсти во верата, не тежнееме тоа во кое веруваме исто така и да го докажеме.“ (*Cur Deus Homo, I, 2*) Ова осцилирање помеѓу разумот и верата, ова недавање предност само на верата, смета Хегел, е нужната основа за создавањето на схоластичката филозофија која навистина се труди да го поврзе црквеното учење со разумот и да покаже дека тие не се во никаква колизија. Затоа, Хегел во своите *Предавања по историја на филозофијата* за Анселм ќе рече: „Тој сакаше да го разгледа црквеното учење и да го докаже на филозофски начин.“ Со тоа, според Хегел, Анселм го поставил темелот на схоластичката филозофија, поврзувајќи ги теологијата и филозофијата. Наедно, проценува Хегел, теологијата од времето на Анселм била на многу повисок степен од онаа од неговото (на Хегел) време.

⁶ Cf. Augustinus: *Soliloquia*, II, 2.

Б. БОЖЈАТА ПРИРОДА

За да се разбере доказната постапка на Анселм, неопходно е да се има предвид неговото определување на божјата природа, т. е. таа мора да се знае, бидејќи од неа и се изведува заклучокот за неговото (на Бог) онтолошко, а не само ментално постоење. Анселм наведува повеќе божји особини или предикати. Тие се, суштински гледано, повеќе постулати, кои се неопходни за разбирањето на нужноста на неговото постоење, отколку што се негови, што значи од самата стварност изведени особини. Сметам дека одлучувачки се следниве постулати, поврзани со божјата природа:

Посйулаи 1. Анселм, обраќајќи му се на Бога, вели дека тој е такво нешто од кое ништо повисоко не може да се замисли/помисли („... *aliquid quo nihil maius cogitari possit.*“)⁷. Односно, според Анселм, за Бог може да се каже дека тој е: „Она од што ништо повисоко не би можело да се замисли.“⁸ Битно е да се појасни на што токму мисли Анселм кога за Бога вели дека тој е такво суштество од кое ништо повисоко не може да се замисли, бидејќи очигледно е дека во оваа определба на Анселм определен е и самиот поим за Бог. Кога Анселм вели (или постулира, сеедно) дека Бог е највисокото суштество, тој под определбата *највисоко сушйесйиво* мисли на суштество кое е најсовершенно⁹, односно на кое ништо не му недостасува¹⁰, па затоа тоа секогаш е идентично самото со себе, не вклучувајќи во себе никакви делови. Бог, како целосна совршеност, никогаш не постои на различни начини, бидејќи кај него и ништо не е дадено во потенција. Оттука, кај него постоењето (егзистенцијата) и суштината (есенцијата) се поклопуваат. Бог не може да постои на начин кој би бил различен од неговата суштина, од самата негова природа. Бог секогаш постои на целосен начин, бидејќи нему, како на совршено суштество, ништо не му недостасува. Тој е, суштински гледано, самата совршеност. Во оваа смисла

⁷ *Proslogium*, cap. II.

⁸ *ibid.* Истава дефиниција може да се сретне и во Глава IV, кога вели дека Бог е нешто од кое не би можело да се замисли ништо поголемо. Види и Глава XIII.

⁹ Суштински гледано, она што е совршено не може да се степенува, бидејќи тоа што е совршено е и довршено, па затоа не може нити нешто да му се додаде, нити нешто може да му се одземе. Според тоа, совршеното не може да се степенува. Па, сепак, честопати за нешто се вели дека е посовршено од нешто дуго. Па, дури, за некои нешта се вели дека се најсовршени, макар што тоа што е совршено секогаш останува тоа што си е - совршено и кое, токму затоа, не може да се степенува. Но, овие непрецизности се израз на непрецизноста на говорниот јазик, па во таа смисла тие се присутни и во овој текст.

¹⁰ Во која смисла на Бог ништо не му недостасува објаснувам во наредниот постулат - во *Посйулаи 2.*

Анселм и го определува Бог како суштество од кое ништо повисоко не може да се замисли.

Бог е, значи, самата совршеност и, затоа, тој е и самата довршеност. Неговата совршеност и довршеност упатуваат на неговата вечност, бидејќи она што е совршено и довршено нема зошто да се менува, како што и нема во што да се менува. Наедно, како докрај довршено суштество, значи како суштество на кое ништо не му недостава, тој е и најмоќно суштество. Во оваа смисла и треба да се сфати неговото определување на Бог како суштество од кое ништо повисоко не може да се замисли/претстави - а имено, дека како највисоко суштество, од кое не постои ништо што би било повисоко од него и кое би можело на кој било начин да го ограничува, тој е навистина и најмоќно суштество. Значи, определбата на Бог како највисоко суштество треба да се сфати и како суштество кое е и најмоќно и од кое, токму затоа, ништо повисоко не би можело да се замисли. Или, определбата „највисоко“ треба да се разбере како идентична со определбата „најмоќно“.

Посџулај 2. Анселм го определи Бог како најсовршено суштество. Што значи, како суштество од кое ништо повисоко не би можело да се замисли (според *Посџулај* 1). Но, притоа, Бог е и сè она што е подобро да е, отколку да не е.¹¹ Тоа значи дека во Бог е вклучено сè она што е подобро да постои, отколку да не постои. А тоа, од своја страна, значи дека Бог е и самата добрина, бидејќи јасно е дека добрината треба да постои, за разлика од злото за кое важи обратното, бидејќи злото е сè она што е подобро да не е, отколку да е. Понатаму, следејќи ја мислата на Анселм, може да се каже дека Бог е и самата убавина и самата мудрост, затоа што природно е убавината и мудроста да постојат, за разлика од немудроста и грдоста, кои подобро е да не се, отколку да се.

Затоа, кога Анселм вели дека Бог е сè она што е подобро да е, отколку да не е, тој Бог го определува и како сè она што е добро, мудро, убаво. Односно, како самата добрина, самата мудрост и самата убавина. Затоа, подобро е тој да е, отколку да не е.

Во овие две определби/постулати на Бог содржана е неговата суштината. Тие ја чинат, според Анселм, неговата природа. Од природата (поимот) на Бог, како што беше веќе нагласено, Анселм го изведува/докажува неговото постоење. Меѓутоа, за да може во целост да се разбере неговиот онтолошки доказ потребно е да се разгледа и уште еден негов постулат. Тоа е, всушност, третиот постулат.

¹¹ op.cit., cf. cap.V.

Посйулаиј 3. Анселм смета дека дека она што постои во разумот, но кое истовремено постои и во стварноста, е повисоко од она што постои само во разумот.¹² Тоа значи дека, според Анселм, она што само ментално постои е помалу моќно од она што и онтолошки егзистира. Така, на пример, едно е кога уметникот го има портретот на некоја дама само во својата глава (значи, само ментално), а друго е кога тој него и ќе го наслика. Кога, значи, ќе постои и онтолошки, бидејќи замисленото (портретот, во овој случај), преминувајќи во самата стварност, се здобива и со уште една димензија плус, па не постои само во мислата, туку во мислата и во стварноста. А, со тоа, неговото постоење е помоќно (постварно) од она кога постоел само во мислата.

Меѓутоа, од друга страна, се чини дека, според Анселм, она што само онтолошки егзистира е помало и понемоќно (па, значи, и помалку е стварно) од она кое постои онтолошки, но кое е истовремено и мислено (кое е, значи, и нечија ментална содржина), бидејќи на тој начин (како предмет на нечие мислење) тоа не постои само во стварноста, туку и во стварноста и во мислата. Едноставно, сè што има и ментална и онтолошка егзистенција е повисоко и помоќно од сè што егзистира само онтолошки. Така, на пример, би можело да се каже дека каменот кој само постоел, кој имал само онтолошки статус на постоење, ништо не губи, туку само добива, тогаш кога за него некој и ќе мисли. Односно, кога тој ќе постои и ментално, бидејќи сега тој не постои само во стварноста (онтолошки), туку и во мислата (ментално), како нејзин предмет.

Затоа, би можело да се заклучи, она што е во мислата и во стварноста е повисоко од она што постои или само во мислата, или само во стварноста.

В. ДОКАЗНА ПОСТАПКА

Доказната постапка кај Анселм не е едноставна. Таа во себе содржи повеќе чекори, односно варијанти. Тие кај него не се секогаш јасно видливи, ниту се секогаш директно дадени. Меѓутоа, тоа не е пречка тие дополнително да се изведат. Ова дополнително изведување е еден вид реконструкција на доказната постапка на Анселм. Во овој текст укажувам на четири варијанти/чекори на Анселмовиот онтолошки доказ, презентирани во *Proslogium*.

Прва варијанта. Ако Бог е она од што ништо повисоко не може да се замисли (според Постулат 1), тогаш следува дека тој нужно по-

¹² Cf. *Proslogium*, cap. II.

стои и во самата стварност, бидејќи, во спротивниот случај, кога тој не би постоел и во стварноста, би можело да се замисли такво суштество кое ги поседува сите својства што ги поседува само замислениот (претпоставениот) Бог, но кое покрај нив ќе го има и својството да постои во стварноста. А ова суштество, кое ги има сите својства на претходно замислениот Бог, но уште и својството да постои, несомнено дека е повисоко суштество од претходното (т. е. претходно замислениот, но не и онтолошки постоечкиот Бог), бидејќи тоа е за едно својство (во овој случај тоа е постоењето) поголемо и побогато од претходно само претпоставениот (замислениот) Бог.

Втората варијанта. Бог како највисоко, т. е. со ништо неограничено, што значи совршено суштество, е суштество на кое ништо не му недостасува, бидејќи кога нешто би му недостасувало тогаш тој не би бил неограничено, туку нужно би бил ограничено суштество. Од ова следува дека Бог на нужен начин постои, затоа што кога не би постоел, тогаш нешто би му недостасувало (во овој случај тоа би било неговото стварно постоење), а тоа значи дека би постоел како ограничено, а не како неограничено суштество. Но, тоа веќе е во колизија со неговата постулирана суштина, како она од кое ништо повисоко не може да се замисли (според Постулат 1).

Третата варијанта. Бог по дефиниција (според Постулат 2) е сè она што е подобро да постои, отколку да не постои. Од ова следува дека тој и стварно постои, бидејќи неговото постоење е подобро од неговото непостоење, како што е, впрочем, и кое било постоење подобро од кое било непостоење.

Четвртата варијанта. Анселм тврдеше дека она што постои и во разумот и во стварноста е поголемо од она што постои само во разумот. Кога овој принцип ќе се примени во докажувањето на божјето постоење, ќе се покаже дека Бог нужно постои и стварно, бидејќи кога би постоел само во разумот би бил нешто помалку моќно од она што постои и во разумот и во стварноста, а со тоа би дошле во судир со неговата природа како она што од што ништо повисоко не може да се замисли (според Постулат 1), односно како најсовршено и, според тоа, најмоќно суштество.¹⁵

Врз основа на претходново следува дека Бог на нужен начин постои и тоа веќе според самата своја природа (или според својата дефиниција, сеедно) и дека неговото непостоење дури и не може да се замисли. Во овој контекст Анселм вели:

¹⁵ Несомнено е дека оваа варијанта на Анселмовиот доказ за божјето постоење е доста слична на првата варијанта. Меѓутоа, бидејќи од сличноста на две нешта не следи и нивната идентичност, оваа варијанта ја разгледувам како нешто засебно во однос на првата варијанта.

„А, тоа постоење е толку стварно, што неговото непостоење не може ниту да се замисли... Такво едно суштество, значи, постои толку стварно, па и не може да се замисли тоа да не постои. А, тоа суштество, тоа си ти, Господе, Боже наш. Постоиш ти, значи, толку стварно што твоето непостоење не би можело да се замисли.“¹⁴

Покасно, овие варијанти на онтолошкиот доказ, на еден или на друг начин, во нововековната филозофија ќе ги прифатат и понатаму ќе ги развиваат Рене Декарт¹⁵, Г.В. Лајбниц и Г.В.Ф. Хегел. Во поново време овој доказ го ревитализираат Норман Малколм, Карл Барт и Алвин Плантинга.¹⁶ Меѓутоа, во основа, доказната постапка и кај овие автори е слична со постапката и на самиот Анселм - сè се сведува на неизбежноста од постоењето на едно нужно суштество и тоа според самата негова природа.

Г. КРИТИЧКА АНАЛИЗА¹⁷

Уште за времето на Анселм, неговиот доказ е предмет на критики и оспорувања. Во овој поглед, особено интересна е полемиката што се води меѓу Анселм и бенедиктинскиот монах Гаунило од Мармутие.¹⁸ Покасно, онтолошкиот доказ го отфрла и Тома Аквински, макар што тоа го прави од сосема поинакви мотиви од оние на Гаунило. Меѓутоа, најсериозната критика на овој доказ, како и на сите дотогашни докази за божјето постоење, ја дава Имануел Кант. Тој, во својата *Критика на чистиот ум*, укажува дека постои битна разлика меѓу она што е само помислено (замислено) и она што стварно постои. Идејата на Кант е во следново:

Ако се замисли најсовершенно суштество, како што тоа го прави Анселм со Бог, тогаш, смета Кант, тоа нужно се замислува и како по-

¹⁴ *Proslogium*, cap. III. Индикативен е и самиот наслов на оваа глава. Тој, имено, гласи: „Не може да се мисли божјето непостоење“.

¹⁵ Види во R. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia* (1641).

За сличноста, меѓутоа не и за идентичноста во доказната постапка меѓу Рене Декарт и Анселм пишувам во мојот текст *За човековата несовершеност и извесноста на божјата егзистенција кај Рене Декарт*, Годишен зборник, Филозофски факултет, Скопје, 1998, стр. 33-44.

¹⁶ Види во Norman Malcolm: *Anselm's Ontological Argument's*, *Philosophical Review*, 69, 1960; Alvin Plantinga: *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974. Во овој правец интересна е и студијата: K. Barth, *Fides quarens intellectum* (1931), која е посветена токму на Анселм.

¹⁷ Во текстов нема намера да ги прикажам и критички да ги анализирам многубројните приговори што му се упатуваат на онтолошкиот доказ на Анселм. Во овој случај се задржувам само на оние критички моменти за кои мислам дека се битни. Наедно, во него презентирам и две критички забелешки кои досега не сум ги сретнал во литературата - барем не во онаа форма во која ги прикажувам во овој текст.

стоечко. Меѓутоа, од фактот дека нешто нужно се замислува и како постоечко на никаков начин не следи дека тоа и стварно постои надвор од замислата, т. е. дека има стварна, онтолошка природа. Во духот на *Криџикајџа на чистџиоџи ум* може да се наведе примерот со триаголникот. Имено, можно е да се замисли триаголник. На триаголникот, како на тространа геометриска слика, нужно му припаѓаат и три агли. Односно, тој не може да се замисли, а притоа да не му се додаде и својството да поседува и три агли, како што и Бог не може да се замисли, а наедно да не се замисли и како постоечко суштество.¹⁹ Меѓутоа, од фактот дека триаголникот нужно се замислува како геометриска слика со три агли (односно, дека не може да се замисли, а притоа да не се замисли и како триаголен), на никаков начин не следи дека тој и стварно (онтолошки) постои. И, аналогно на ова, од неможноста Бог да се замисли а, притоа, да не се замисли и како постоечки, на никаков начин не следи дека тој стварно и постои, туку само следи она што предмалку го нагласив - а, имено, дека ако Бог се замисли, тогаш нужно се замислува и како постоечко суштество.

Сè на сè, следува следново. Ако нешто постои во мислата (*in mente*), тоа не значи дека тоа постои и во стварноста (*in re*), како засебен онтолошки ентитет. Дури и ако тоа нешто мислата го поставува (замислува, претставува) како нужно постоечко, т. е. дури и ако неговото непостоење не може да се замисли, сепак, не следува дека тоа стварно и постои (*in re*), туку единствено што од ова следува е заклучокот дека штом се замисли совршено суштество (како Бог, на пример), тогаш тоа нужно се замислува и како постоечко. Меѓутоа, никогаш и никако не смее да се изуми дека нужноста на неговото постоење има само ментална природа и дека, според тоа, постои само во мислата (*in mente*).²⁰

Суштината на онтолошкиот доказ, како што веќе нагласив, е во неговата априорна природа. Тоа значи дека не е потребно да се има

¹⁸ Тоа е книгата на Гаунило, позната како *Во одбрана на безумникоџи* (*Liber Gaunilonis pro insipiente*), чиј наслов е еден вид алузија на една веќе претходно направена алузија. Во Глава II од *Proslogium* Анселм се прашува дали е можно Бог да не постои само затоа што безумникот не го признава неговото постоење. Кога Анселм го спомнува безумникот, тој, всушност, мисли на *Псалм 14, 1*, во кој се вели: „Рече безумникот во срцето свое: Бог го нема... „ (Исто и во *Псалм 53, 1*) На приговорите од Гаунило, Анселм одговара со текстот *Книџа во одбрана џроџиџив Гаунило* (*Liber apologeticus contra Gaunilonem*).

¹⁹ Во овој текст не навлегувам во Кантовото укажување дека е недозволено, како што тоа го прави Анселм, егзистенцијата да се разгледува како предикат, бидејќи, според Кант, таа е секогаш субјект за кој се предцираат определени својства, но дека таа никогаш не може да биде својство. За ова, пошироко, упатувам на делото *Криџика на чистџиоџи ум*.

²⁰ Во наредниве редови укажувам на уште два приговора, кои можат да се упатат на Анселмовиот доказ и кои досега (како што напоменувам во белешка 17) не сум ги сретнал во литературата, барем не онака како што се овде формулирани.

какво било искуство за светот (но, и за што и да било друго), па да се знае неговото (на Бог) постоење. Доволно е да се поседува претстава за него како за највисоко суштество и од неа да се изведе извесноста за неговото постоење. Дека, со други зборови, божјото постоење се изведува од самата дефиниција за него, според која тој е највисоко суштество од кое ништо повисоко не може да се замисли. Меѓутоа, токму во ова е една од слабостите на онтолошкиот доказ. Секоја дефиниција, токму затоа што е дефиниција (*definire = о̀пределува*; односно, *definitio = о̀пределување*), на нужен начин го ограничува *definiendum*-от, бидејќи тој се определува на тој начин што се разграничува од другите ствари кои му се слични, но кои не се идентични со него. Разграничувањето, од своја страна, нужно е и ограничување, т. е. секое дефинирање, сфатено како разграничување, нужно е и ограничување. Тоа значи дека и секое дефинирање (определување/разграничување) на Бог како неограничено (највисоко) суштество е, на еден помалку парадоксален начин, и негово ограничување – и тоа, *per definitionem!* Додуша, Анселмовата дефиниција на Бог е нормативна дефиниција. Меѓутоа, и нормативната дефиниција, како и која било друга дефиниција, нужно го ограничува својот *definiendum* и од тој факт тешко кој би можел да се ослободи.

Наредниот приговор на Анселмовиот доказ е од следнава природа. Бог беше определен (според *Посиулаи 2*) како сè она што е подобро да е, отколку да не е. Така, подобро е добрината да биде, отколку да не биде, како што е подобро злото да не биде, отколку да биде. Па, сепак, злото во светот е, а добрината (која е подобро да биде, отколку да не биде) речиси ја нема. Многу ствари подобро е да се (а, сепак, не се) и многу ствари треба да не се, макар што се. Едноставно, Анселм не води доволно сметка за фактичката состојба, која покажува дека стварноста е инсуфициентна со многу пожелни нешта, а преполна со многу непожелни состојби. Тоа е така затоа што Анселм божјата природа, наместо да ја изведе од стварноста, ја постулира како нешто што би требало да биде саморазбирливо и пожелно. Меѓутоа, многу нешта се пожелни, а не се стварни, како што и многу нешта се стварни, макар што не се пожелни. Едно е стварно (онтолошки) да се биде, а сосема друго е нешто само да се посакува и, токму затоа, да се постулира, како што е случај со божјата природа.

Ова последново (постулирањето на божјата природа) е во согласност со априорната природа на онтолошкиот доказ, но затоа е во целосна несогласност со природата на самата стварност.

Клучни зборови: доказо̄и, божјо̄то по̄стоене̄е, доказӣте, космологио̄и, теологио̄и, Анселм Кенџербериски, божја̄та е̄зистенција, онџолошки доказ, аџриорен, по̄им за Бо̄џ, доказна̄та по̄стајка, божји особини, Рене Декарџ, Г. В. Лајбниц, Г. В. Ф. Хеџел, Норман Малколм, Карл Барџ, Алвин Планџинџа, Гаунило од Мармуџие, Тома Аквински, Имануел Канџ, божја̄та џрирода.

SUMMARY

Ljubomir CUCULOVSKI

ANSELM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT

In addition to the classical criticism addressed to Anselm's ontological argument by Gaunilo of Marmoutier, Thomas Aquinas and Immanuel Kant, this text points to two other flaws in the argument. *First*, the ontological argument is based on the definition of God as a perfect and unlimited (indefinite) Being. However, a definition is a limitation *per definitionem*, therefore any definition of God is necessarily a limitation of God, which calls into question Anselm's arguments as such. *Second*, Anselm postulates God's nature and infers the argument on his existence from that postulate. Thus the fact is disregarded that there is fundamental difference between the characteristics merely postulated and those existing in reality.