

Anselmo Canterburyski

Život i djela

Anselmo je rođen najvjerojatnije 1033. u Aosti (Piemont) u plemićkoj obitelji. Nakon majčine smrti i potucanja Burgundijom i Francuskom dolazi u dobi od 26 godina u Bec (Normandija) kamo ga je privukao opat ondašnjeg benediktinskog samostana, glasoviti učitelj i pročelnik samostanske škole Lanfranc (rodом iz Pavije, Italija). Kod njega je Anselmo upoznao i usvojio primjenu dijalektike (logika) i gramatike (dvije discipline koje uz retoriku tvore tzv. *trivium*, prvi dio od sedam slobodnih umijeća) u razmišljanju o sadržajima vjere. Za razliku od Lanfranca, koji je pod stare dane postao nepovjerljiv prema filozofijskoj vještini dijalektike, Anselmo je pomoću nje dao važan doprinos kasnijoj skolastičkoj metodi, tako da je prozvan ocem skolastike.

Njegov životni put dobrim dijelom prati put njegovog učitelja. Godine 1060. postaje benediktinski monah, a od 1063. do 1078. prior (predstojnik) samostana u Becu i učitelj samostanske škole. Od 1078. do 1092. Opat je (vrhovni starješina) opatije, a 1093. postaje, nakon velikog opiranja, biskup i Lanfrancov nasljednik na već pet godina ispražnjenoj biskupskoj stolici u Canterburyu (južna Engleska), gdje i umire 1109. nakon sukoba s Vilimom II. Rufusom, sinom i nasljednikom Vilima Osvajača, normandijskog vojvode koji je osvojio Englesku 1066.

Raznovrsni vidovi Anselmova života nipošto ne olakšavaju razumijevanje njegove misli i djela. Prije svega je

monah zauzet organiziranjem i vođenjem života i poslova u opatiji, posebice pazi na razinu duhovnog života u njoj i na formaciju mladih monaha. Kao takav vrstan je učitelj, željan prenijeti drugima uvid u velike mogućnosti ljudskoga razuma u pronicanju sadržaja vjere. Kad se veli, i s pravom, da je njegova refleksija teološka, onda se ne smije pasti u anakronističko primjenjivanje kasnijih skolastičkih ili novovjekovnih razlikovanja između filozofije i teologije na njegovo djelo. Za Anselma obje su nerazdvojivo povezane tako da nije moguće sustavno razumijevanje sadržaja vjere (*intellectus fidei*) bez primjene filozofijske (dijalektičke) misli i metodike. Pritom uglavnom kroči Augustinovim stopama.

Kao biskup i silom prilika političar, žustro se zauzimao za provedbu gregorijanske reforme u Crkvi. Pritom nije pokazao pretjerani diplomatski takt i sposobnosti, napose u odnosu prema državnim i crkvenim moćnicima, pa je zbog svoje nepopustljivosti dvaput morao u progonstvo, a da time nije ubrzao rješavanje trnovitog problema investiture (postavljanje biskupa i njihovo uvođenje u službu od strane cara ili kralja) niti je uspio prevladati unutarnje napetosti u engleskoj Crkvi.

Kompleksnost Anselmove osobe zrcali se i u njegovoj knjiškoj produkciji pa nije čudno ako mu se pristupalo i još se uvijek pristupa s raznih strana i rabe razni načini »čitanja« njegove misli. Moguće je primjerice shvatiti razvoj njegove misli kao hod od vrlo naglašenog pouzdanja u mogućnosti ljudskoga razuma prema sve jačem isticanju nezamjenjivoga mjesta vjere. Ili pak kao hod u suprotnom smjeru: od pesimističkog gledanja na ljudsko stanje prema sve smirenijem držanju i sve većem pouzdanju u čovjeka uzetog u njegovoj bitnoj povezanosti s Bogom, što se temelji na utjecaju milosti te pogađa ljudsku spoznaju, slobodu i konačno spasenje. Može se

dakako isticati njegova ovisnost o Augustinu: Anselmo bi bio zadnji veliki predstavnik misli koja shvaća ljudski duh u analogiji s Božanskim Trojstvom jer je čovjek stvoren na sliku i priliku Božju. Čovjekova bogolikost otkriva se u životu njegove duhovne duše, pa augustinski ternar *intellegentia – memoria – amor* (um – pamćenje – ljubav) na stvorenskoj razini odražava božanski život Oca, Sina i Duha Svetoga. Time bi bio utemeljen i teološki opravdan kružni tijek mišljenja između razuma i vjere. I na kraju, uza sve to, u Anselmovim djelima moguće je vidjeti i istaknuti njegovu tipičnu metodu u pristupu i obradi tema njegova umovanja, što će duboko obilježiti filozofijsku i teologijsku misao sljedećih stoljeća. Tako je Anselmo dobio naslov »otac skolastike« jer je s velikim marom i umijećem umio naći i održati pravi odnos između dviju glavnih pokretačkih sila skolastičke misli: *auctoritas* i *ratio* (autoritet i razum, tj. objava prihvaćena u vjeri i sposobnost razumijevanja). Time je umnogome pridonio razvitku kasnije skolastičke filozofijsko-teologijske spekulacije.¹⁴¹

Ovakva shvaćanja Anselmove misli počivaju na svaki puta specifičnom shvaćanju njegovih djela. Radi se name o literarnom opusu koji govori o njegovom djelovanju kao učitelju samostanske škole u Becu, kao opatu samostana i na kraju kao biskupu Crkve.¹⁴² Taj se opus

¹⁴¹ Usp. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 sv., Freiburg i. Br. 1909-1911 (reprint: Berlin 1956), sv. I, str. 258-340. – Treba međutim reći da mnogo onoga što je za skolastiku značajno nije prisutno kod Anselma, a podosta onoga što nalazimo kod njega nije značajno za skolastiku. »U svakom slučaju metodički nije dopušteno nediferencirano zaključivanje od Anselma na skolastiku niti od skolastike na Anselma«, R. Heinzmann, »Anselm von Canterbury«, u: H. Fries i G. Kretschmar (ur.), *Klassiker der Theologie I*, Munchen 1981, str. 166.

¹⁴² Kritičko izdanje svih Anselmovih djela priredio je Franciscus Salesius Schmitt u vremenu 1938-1961: *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi*,

odlikuje unutarnjom dosljednošću i skladom što provire iz Anselmove metodičnosti.

Filozofijski je svakako najzanimljiviji prvi period njegova stvaralaštva od 1063. do 1092. Nakon trinaest godina djelovanja pojavljuje se njegov poznati spis *Monologion* (*Razgovor sa samim sobom*, 1076).¹⁴³ To je, kako sam autor veli, primjer meditacije o razlogu vjerovanja: čovjek – bogotražitelj dolazi razumskim putem do uvida u postojanje jednog i trojstvenog bića najviše naravi (Bog) te otkriva pravi odnos prema njemu. Koju godinu kasnije slijedi njegovo najglasovitije djelo *Proslogion* (*Nagovor ili Oslov Boga*, 1077/78)¹⁴⁴ u kojem Anselmo kuša uz pomoć jednog jedinog dokaza¹⁴⁵ postići isto ono što je postigao slijedom ulančanih dokaza u prvome spisu. Djelo je napisano u obliku molitve te donosi glasoviti Anselmov dokaz za Božje postojanje, Gaunilonove prigovore i Anselmove odgovore. Spisi *De grammatico* (*O gramatičaru*), *De veritate* (*O istini*) i *De libertate arbitrii* (*O slobodi odlučivanja*) potječu iz razdoblja od 1080. do 1085.¹⁴⁶ Prvi donosi oštroman dijalog o odnosu ljudskoga jezika i stvarnosti: spada li *grammaticus* u kategoriju bivstva (*substantia*) ili kakvoće, budući da se može odnositi kako na čovjeka koji se bavi gramatikom tako i na znanost koja se u *triviumu* naziva *grammatica*?

Opera omnia, 6 sv. (ed. Schmitt), Seckau – Rim – Edinburgh, 1938–1961; reprint u dva sveska: Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968. Usp. također PL 158 i 159 (bez kritičkog teksta).

¹⁴³ *Opera omnia* I, 1–87 (ovaj i svi sljedeći navodi jesu prema prvom izdanju).

¹⁴⁴ *Opera omnia* I, 89–139.

¹⁴⁵ *Argumentum*, dokaz, u smislu Boetijeve definicije: *argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem* (Dokaz je jedan iskaz koji dopušta da se ukine dvojba odnosno da se odluči između dva dijela jedne alternative) (*De Differentiis Topicis* I; PL 64, 1174).

¹⁴⁶ *Opera omnia* I, 141–168; 169–199; 201–226.

Djelo o istini govori o različitim načinima istine i donosi dvije originalne definicije: istina je ispravnost (*rectitudo*) koju opaža samo um, a pravednost (*iustitia*) ispravnost volje koja se drži radi same ispravnosti kao takve. O problemu slobodne volje ili odlučivanja govori treći spis: prije negoli odluka za ili protiv onog »moći griješiti ili ne griješiti« je slobodna volja, za Anselma je sposobnost za pravednost, pa stoga također moć očuvanja ispravnosti volje iz ljubavi prema samoj toj ispravnosti. S tim je povezan i spis o radikalnom ili đavolskom zlu *De casu diaboli* (*O padu đavola*, nakon 1085).¹⁴⁷ Polemičkom poslanicom protiv Roscelinova troboštva *Epistola de incarnatione Verbi* (*Poslanica o utjelovljenju Riječi*, 1092. i 1094)¹⁴⁸ završava prva perioda Anselmova djelovanja u Becu.

Drugi period Anselmova stvaralaštva vezan je uz njegovu biskupsku službu te je ispunjen spisima koji obrađuju teologijsku problematiku u užem smislu, no nisu stoga manje interesantni za filozofiju jer Anselmo u svemu kuša dosljedno primijeniti svoju već razrađenu i oprobanu metodu. Spominjemo djelo o spasenju čovjeka *Cur Deus homo* (*Zašto je Bog postao čovjekom*, 1094–1097), o izlaženju Duha Svetoga (*De processione Spiritus sancti*, 1102) i o usklađenosti Božjeg predznanja, predodređenja i milosti sa slobodnim odlučiva-

¹⁴⁷ *Opera omnia* I, 227–276. – *Monologion*, *Proslogion*, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* i *Epistola de incarnatione Verbi* (1094), na hrvatski je prevela Marina Miladinov, a objavljeni su dvojezično u dva sveska pod naslovom: Anselmo Canterburyški, *Quod vere sit Deus*, 2 sv., Demetra, Zagreb 2000. Uz tekst i popis relevantne literature prevoditeljica donosi uvod u Anselmovu misao i djelo (1. svezak) te komentar njegovih najvažnijih pojmova (2. svezak).

¹⁴⁸ Prva je redakcija iz 1092, *Opera omnia* I, 277–290, a druga iz 1094, *Opera omnia* II, 1–35; prvi dio poslanice poznat je također pod naslovom *De fide Trinitatis* (*O vjeri u Trojstvo*).

njem (*De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, 1107/1108).¹⁴⁹ Uz ova i još neka druga teološka djela do nas su doprli i neki Anselmovi govori, pisma, molitve kao i bilješke njegovih učenika (*reportata* ili *reportationes*). Uz to ima i njemu samo pripisanih djela i onih čija autentičnost nije sigurna.

Anselmova metoda i značajke njegove misli

Govoreći o metodi valja imati na umu da su upravo nove metode imale prekretničku funkciju i skoro nesagledivo značenje u povijesti filozofiranja i u duhovnoj povijesti uopće. Nešto od toga vidljivo je i kod Anselma.

Najčešći literarni oblik za kojim je Anselmo posezao bio je dijalog između učitelja i učenika odnosno protivnika. Makar ga se obično svodi na shemu pitanje – odgovor, dijalog ipak pruža dovoljno prostora da sugovornik dođe do riječi i da upadne u slijed iznesenih misli; to je zapravo odvijanje i oblik samoga mišljenja, jer mišljenje je unutarnji razgovor duše sa samim sobom. Odatle je razumljiv *Monologion* u kojem se raspravlja i istražuje ono što prije nije bilo jasno uočeno, ali i *Proslogion* u kojem Anselmo u tišini razmišlja i traži ono što prije nije znao te to odijeva u oblik molitve. U unutarnjosti mislećeg razmatranja, koje je pažljivo prema svom predmetu, nastaje riječ i upravo je ona intimni govor duše u slobodi spoznavanja. To nije bez veze s Anselmovom metodom.

Boetijevim posredstvom Anselmo upoznaje Aristotelove logičke spise, a preko Augustina, čiji je kasni uče-

¹⁴⁹ *Opera omnia* II, 37-133; 175-219; 243-288.

nik, otvorena mu je kršćanski recipirana novoplatonska baština. Odatle je razumljivo da se um poput njegovoga hoće okušati u izlaganju kršćanskog nauka uz pomoć dijalektike, iako se već u nekim krugovima njegovalo nepovjerenje prema njoj (Petar Damianski). Ona nije bila samo puka znanost o formalnim pravilima razmišljanja, već se temeljila na koncepciji stvarnosti za koju se barem moglo dvojiti je li ili nije ili do koje je mjere kompatibilna s onom kršćanskom. Anselmo pokazuje da je tako shvaćenu filozofiju moguće i korisno upotrijebiti u pronicanju, tumačenju i obrani kršćanskog vjerovanja. Od tada će, ali ne bez poteškoća, dijalektički postupci postati zajedničkom baštinom raznih teoloških škola sve do u tzv. visoku skolastiku 13. stoljeća.

Anselmovi spisi *Monologion* i *Proslogion* trebali su poslužiti kao modeli za meditaciju o sadržajima i razlozima vjerovanja. Monastička meditacija, nezamisliva bez življene vjere i njezina iskustva, združuje u sebi napor pamćenja koji se sastoji u upornom i vjernom (misljenom i/ili poluglasnom) ponavljanju riječi i sadržaja. S tim ide ruku pod ruku uporaba uma koji se sljubljuje sa sadržajima pamćenja da bi ih osvežio, razjasnio, produbio. Sadržaji dolaze uglavnom iz Biblije, napose iz knjige psalama. Razum u Anselmovu razmišljanju nema zadaću da ojača vjeru, pogotovo ne da je utemelji, već da učini jasnijim njezin sadržaj. Tko vjeruje, nošen je vjerom i ona ga sili da se pita o značenju i razlozima onoga što vjeruje. Vjernik time postiže svoj razumski uvid u vjeru – *intellectus fidei*. On stoji ponad »gole« vjere, u skladu s Anselmovom gradacijom: vjera (*fides*), uvid u vjeru (*intellectus fidei* – gen. subj. i obj.!), zrenje (*visio*). Uvid nema vjeru za cilj, jer ona je već tu, nego je cilj vjere voditi i prispjeti u uvid: *fides quaerens intellectum (sui)*. »... želim da barem donekle shvatim tvoju istinu u koju

vjeruje i koju voli moje srce. Dakako, ne tražim da spoznam kako bih vjerovao, nego vjerujem kako bih spoznao. Jer i ovo vjerujem: ako ne budem vjerovao, neću spoznati¹⁵⁰. Ili još jasnije: »Po mojemu mišljenju nemarnost je ako si, nakon što smo utvrđeni u vjeri, ne dajemo truda da razumom shvatimo ono što vjerujemo«¹⁵¹. Vjernik dakle ne samo da opravdano ide od »gole« vjere k razumijevanju vjere, njemu je to dužnost. Pritom Anselmo ne ide samo za tim da umovanjem stekne uvid u pojedine sadržaje vjere; isto mu je tako stalo da sustavnim umskim rasvjetljavanjem vjerovanoga pokaže koherentnost cjeline vjere.

Anselmo ne smatra vjeru izoliranom snagom duha; ona prosvjetljuje, čisti i krijepi um koji bez nje ne bi došao do jasnoće koja mu je moguća; čovjek bi samo tumarao u izvanjskom i ništavnom.¹⁵² Iz rečenoga je vidljivo da je vjera za Anselma nezaobilazna pretpostavka, polazište i trajna norma misaonog napora oko pronicanja vjerovanog. Pojmovi *fides* i *credo* (vjera kao čin i kao sadržaj) obuhvaćaju subjektivno i objektivno područje. Stoga je teologija kao *intellectus fidei* uvid iz vjere u vjeru. Nije dovoljno uzimati sadržaj vjere u neutralnoj distanciranosti kao skup aksioma te ih podvrći dijalektič-

¹⁵⁰ *Proslogion*, 1 kraj (brojevi označuju poglavlja); usp. bilj. 19 uz Anselmov tekst.

¹⁵¹ *Cur Deus homo*, 2. – Na taj se način Anselmo suprotstavlja autoritar-no shvaćenom vjerovanju kojemu dostaje autoritetom objave nametnut sadržaj (stav Petra Damianskog); tako shvaćena vjera ne odgovara, prema Anselmu, dostojanstvu i odgovornosti ljudskoga uma. – Inače, u navedenom spisu Anselmo razvija svoju misao sve dok nije ustvrdio kako je sasvim naravno da sam razum radi ljudske sreće zahtijeva utjelovljenje Božanskog Logosa – ono što nam kršćanska poruka kao zbiljsko naviješta. No u graničnom slučaju uvid se može osamostaliti: čak i kad bi se vjeri otkazalo, on bi ostao.

¹⁵² Usp. *Proslogion* 1 i 14.

koj obradi i međusobno ih povezivati; puko promišljanje teologijskih sadržaja još nije teologija ako razmišljanje nije iznutra po svom teologalnom (tj. u-Boga-vjerujućem) poletu dobilo svoju teologijsku kvalitetu. Odatle je jasno da je uz subjektivnu i objektivna strana ili sadržaj vjere za Anselma neupitna pretpostavka u koju valja steći uvid. U slučaju konflikta racionalni napor ima se podvrći autoritetu objave (Sveto pismo).

Sam proces stjecanja i razvijanja uvida u vjeru kao sadržaj ide *sola ratione* (samo razumom) pomoću nužnih razloga (*rationes necessariae*), bez priziva na autoritet Svetoga pisma i kao da se o Kristu ništa ne zna.¹⁵³ Stoga nam valja točnije razmotriti Anselmov pojam razuma i razloga (*ratio*). I on pokazuje, poput pojma vjere, također subjektivnu i objektivnu stranu. U subjektivnom smislu *ratio* kazuje čovjekovu spoznajnu sposobnost (još se ne luči oštro razum i um). Toj sposobnosti odgovara na objektivnoj strani *ratio rei*, objektivni temelj stvari odnosno njezina unutarnja razumskost (inteligibilnost). Obje ove dimenzije pojma razuma karakterizirane su nužnošću. Dokaz (*argumentum*) kao proces razmišljanja (*cogitatio, ratiocinatio*) o stvari, u kojem se ukida dvojba ili razrješava alternativa, mora biti logički

¹⁵³ »Necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate«, *Epistola de incarnatione verbi*, 6; isto tako: »remoto Christo, quasi nihil sciatur de Christo«, *Cur Deus homo*, praefatio, navod kod R. Heinzmann, *nav. dj.*, 174. – Heinzmann primjećuje kako je tu prisutna opasnost za teologiju jer se ne vodi računa o neizbježnoj dualnosti metafizike i povijesti spasenja; kristocentričnost kršćanske teologije nije metafizička kategorija i ne da se zahvatiti zatvorenim sustavom slijeda nužnih razloga; naprotiv, Anselmovo *remoto Christo* (ne uzimajući u obzir Krista) pokazuje granicu svakog takvog misaonog sustava u kojem je povijest »rastvorena« u nužnim razlozima, usp. isto mj. 178. Za filozofiju se tu postavlja problem odnosa metafizike i povijesti odnosno transcendentalne refleksije i povijesnog iskustva.

dosljedan i stringentan. Upravo tako otkriva unutarnju nužnost same stvari (*ratio necessaria* kao nužni temelj i zadnje unutarnje utemeljenje stvari).

To se posebno jasno vidi u jednoj rečenici iz uvoda u *Monologion* gdje Anselmo piše kako je svom spisu, na nagovor braće, dao oblik u kojem se »uopće ništa ne uvjerava autoritetom Svetoga pisma (*auctoritas Scripturae*), nego da na to, da je doista tako kako se tvrdi na koncu pojedinih istraživanja, razumljivim načinom, općenitim dokazima, jednostavnim raspravljanjem i s malo riječi sili nužnost razloga (*rationis necessitas*) i da to otvoreno pokazuje jasnoća istine (*veritatis claritas*)«. Pojmovi *rationis necessitas* i *veritatis claritas* od presudnog su značenja za korektno shvaćanje vjere (*fides*) kod Anselma. Oba stoje nasuprot pojmu *auctoritas scripturae*. Pojam *auctoritas* odnosi se ovdje na Sveto pismo koje vjera spoznaje i priznaje kao mjerodavno; *ratio* je pak uvijek *ratio fidei*, razum vjere, a ne neka o vjeri neovisna instanca. *Auctoritas* i *ratio* razlikuju se i stoje nasuprot unutar vjere. To proizlazi također iz metode raspravljanja kojom se Anselmo služi i čiji je začetnik Boetije. U skladu s načelima te metode postupak u raspravljanju o nekom problemu je sljedeći: uzima se neki sadržaj vjere (npr. to da Bog jest te što i kako on jest) i pita se kako je moguće doći do suglasnosti u uvjerenju (*persuasio*); to će biti moguće samo na temelju uvida u istinu same stvari. Da bi se do toga došlo, nije dovoljno samo nizati navode iz Svetoga pisma i crkvenih otaca (*auctoritates*). Takav postupak ne bi doveo čovjeka do korijena istine same stvari, do onog mjesta istine stvari gdje sjaji jasnoća vjere. Do tog cilja vodi samo razmišljanje (*ratiocinatio, cogitatio*) koje napreduje korak po korak razmatrajući sva moguća rješenja postavljenog problema te pokazujući u

tom dijalektičkom kretanju misli kako nijedno rješenje nije moguće osim onoga koje nudi vjera. U tom misaonom postupku spoznaje se i priznaje (*intelligitur*) u svom vjerskom korijenu *ratio necessaria* (nužni temelj i razlog) postignutog rješenja. To znači: krećući se dijalektički putem isključivanja svih onih rješenja koja razvodnjavaju sadržaj vjere, ili mu reduciraju njegovu nečuvanost, otkrivaju se umu u samoj stvari *rationes necessariae* – nužni temelji i zadnji razlozi koji pokazuju unutarnju utemeljenost sadržaja vjere koji je bio u pitanju. Time je čovjek prispio u ono što se naziva *intelligere*: spoznanje i u spoznanju priznanje istine same stvari.¹⁵⁴

Uzeto u cjelini to znači: vjernik ide za tim da otkrije unutarnju nužnost vjerovanja, on traži uvid kao spoznanje i priznanje unutarnje suvislosti vjerskog sadržaja. Pozitivno (tj. autoritetom) dana vjerska istina postaje tako logički oblikovan iskaz koji pokazuje u samoj stvari (tj. u sadržaju vjere) prisutan temelj dokazivanja kao ono što se nužno mora misliti. »Ako je pojedini sadržaj vjere nošen tom logikom, onda i cjelina vjere u svom sklopu mora biti nošena i prožeta takvom razumnošću; mora postojati polazište iz kojeg će se moći na toj razini poka-

¹⁵⁴ Odatle je razvidno da se Anselmov misaoni projekt jasno razlikuje od Tomina, kako ga je on izložio primjerice u djelu *Summa contra gentiles* – *Suma protiv pogana* (I, 2-3, Zagreb 1993). Tomino razmišljanje pretpostavlja povezanost i relativnu suprotstavljenost vjere i naravnog razuma (*fides* i *ratio naturalis*) kao dviju relativno samostojnih veličina koje su upućene jedna na drugu (na čemu se također zasniva Tomina shematska podjela filozofije i teologije kao dviju relativno autonomnih veličina). Čini se da način na koji Anselmo postavlja svoj program i kako ga izvodi ne dopušta da mu se pride tomistički, a da mu se pritom ne nanese nasilje, usp. Michel Corbin u napomeni *a*, str. 45 u: Anselme de Cantorbery, *Monologion. Proslogion*, Introduction, traduction et notes par Michel Corbin s.j., Paris 1986.

zati kao nužna, a ne samo kao prikladna, cjelina vjerovana: Bog u svojoj metafizičkoj biti i u svom povijesnom djelovanju u svijetu«¹⁵⁵.

Odatle je jasno što za Anselma znači *sola ratione*: kad se radi o uvidu iz vjere u vjeru, polazište je autoritet vjere kao sadržaja i kao čina; taj se pak autoritet uzima samo kao polazište misaonog napora, a ne kao dokazno sredstvo pri stjecanju i oblikovanju razumskog uvida.

Vjera i um, dakle, konvergiraju i pripadaju jedno drugome, što ne znači da mogu nadomjestiti jedno drugo: koliko god um bio u vjeri i vjerom izazvan te došao do nužnih i sigurnih uvida i spoznaja, on ne ukida vjeru; jedno nije drugo niti je jedno bez drugoga. Zato ni Anselmova teologija nije bez filozofije (dijalektike). Daka-ko, za njega filozofija još nije novovjekovna samostojna i samodostatna veličina; u skladu s grčkom i patrističkom predajom filozofija kulminira u spoznaji i govoru o božanskom biću, a u kršćanskom vjerovanju um postiže spoznaju Boga koja je na putu prema definitivnom gledanju Boga. *Intellectus fidei* za Anselma je dakle nešto srednje između vjerovanja i zrenja (*visio*). Um po oblikovnoj snazi mišljenja daje sadržaju vjere onu jasnoću i samoprozračnost koja činu vjere donosi također racionalnu čvrstoću; nužni razlozi, razumski otkriveni u samom sadržaju vjere, udovoljavaju dijalektičkom postupku dokazivanja i zaključivanja te tako daju sigurnost vjerskoj spoznaji i čvrstoću vjerskom posluhu. Time nije ukinuta otajstvenost sadržaja vjere jer u sadržaj vjerske spoznaje, na koji se odnosi upravo spomenuta nužnost, bitno spada također njegova otajstvenost; ako igdje, onda ovdje vrijedi: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* – razumski se shvaća da nije shvatljivo

¹⁵⁵ Heinzmann, *isto mj.*, str. 175.

na koji način vrhunska mudrost zna ono što je stvorila i o čemu valja znati toliko toga.¹⁵⁶ Ako se k tome još uzmu u obzir uvjeti za koje Anselmo traži da budu ispunjeni kako bi kršćanski mislilac bio kompetentan za stjecanje vjerskoga uvida, naime: temeljita filozofijska naobrazba, moralna čestitost i ukorijenjenost u vjeri, onda je jasno da je *intellectus fidei* jedan vrlo kompleksan čin u kojem se stječu ideativno zrenje, napor dijalektičke misli i osobno religiozno iskustvo. Ništa od toga ne smije biti izolirano i osamostaljeno izvan cjeline; uvid iz vjere u vjeru stječe se skladnim sudjelovanjem tih triju komponenti.

Anselmovo značenje

Valja reći da cjelovita Anselmova misao nije uživala veliku pozornost ni u filozofijskim ni u teologijskim krugovima sljedećih stoljeća sve do danas. U povijesti filozofije neosporno je najviše pozornosti pobuđivao i još uvijek pobuđuje Anselmov »jedini dokaz« kojemu je Kant dao naziv ontologijski jer da iz pojma Boga zaključuje na njegov zbiljski bitak. Ta je misao nailazila kako na odobravanje (uz pokušaje korigiranja, npr. kod Leibniza; Bonaventura, Duns Škot, Descartes, Spinoza, Wolff, Hegel) tako i na odlučno odbacivanje (Toma Akvinski, Kant). U 20. stoljeću porastao je interes za njega i među zastupnicima matematičke logike i analitičke

¹⁵⁶ *Monologion* 64: »Mislim da treba biti dovoljno onome koji istražuje neshvatljivu stvar da razmišljajući dopre do toga da ju sasvim sigurno spozna makar ne mogao umom proniknuti kako je ona tako; i ne treba se zato sigurnost vjere manje primjenjivati na one stvari koje se dokazuju nužnim dokazima i kojima se ne protivi nikoji drugi razlog čak ako i neshvatljivost njihove naravne visine ne dopušta tumačenja«, *isto mj.* Anselmo je vrlo jasno vidio dvostruki karakter spoznaje vjerske istine.

filozofije, ali i među teolozima (K. Barth, M. Corbin). No povijest recepcije pokazuje da je ta Anselmova misao o Bogu bila redovito izolirana ne samo iz cjeline njegova teološkog programa što ga je razvio u *Proslogionu*, nego i iz rečenice u kojoj se prvi put pojavila: »Mi vjerujemo da si ti nešto od čega se ništa veće ne može misliti«. Ako su tumači svjesni tih i takvih zahvata u izvorni tekst, ne može im se ništa predbaciti; no pritom ne bi smjeli pripisivati Anselmu nedosljednosti koje proizlaze kako iz tog zahvata tako i iz drugačije filozofijske koncepcije. Čini se dakle da se Anselmov »jedini dokaz« bez daljnje ne može uzimati kao istovjetan ontologijskom dokazu novovjekovne filozofije. A ipak, taj se na neki način ima zahvaliti Anselmu, pa je zato njegova misao prisutna posvuda gdje se kuša misliti i razraditi pojam Apsoluta.

Udes pak ove Anselmove misli pokazuje ne samo odmak od njezinog izvornog konteksta nego i to kako je teško naći i držati priključak na njezin izvorni kontekst i smisao. Pritom se naravno odmah uočava da (prema današnjim pojmovima) Anselmo nije »čisti« filozof, nego teolog, što za njegovo vrijeme i za njega samog nužno uključuje filozofiju. To je također vidljivo kod njegova pokušaja da odredi suodnos autoriteta i razuma, u čemu je obavio važne predradnje za kasniju skolastičku obradu te problematike. Osim toga, kod njega su mnogi pronalazili osnovne sheme i elemente za teološku rekonstrukciju kršćanske svijesti i njezinih sadržaja. S tim u vezi valja spomenuti i njegov utjecaj na obradu specifično teologijskih tema, kao npr. nauk o Bogu, o ispravnosti i slobodi volje te napose soteriologijsku teoriju o zadovoljštini i razlozima utjelovljenja Sina Božjega, u čemu je sigurno njegov najveći, ali velikim dijelom i iskrivljeni utjecaj na kasniju teologiju.