

LOGIKA I VJERA

Srećko Kovač

Institut za filozofiju, Zagreb

Sažetak

Uska povezanost između logike i vjere potvrđena je na mnogim mjestima u Bibliji, a u ovome radu posebnu pozornost posvećujemo Isusovu razgovoru sa Samarijankom (Iv 4). U predloženoj nacrtu logičke formalizacije, vjera se opisuje kao pragmatička funkcija pomoću koje se kontekstualno ozbiljava jezični i logički sadržaj. U nastavku rada komentira se Gödelov ontologijski dokaz, koji na logički rigorozan način opisuje ontologiju u kojoj se može otkriti sustavno mjesto vjere kao ontologijske sile.

Abstract

A close interrelationship between logic and religious faith is confirmed in many places of the Bible. In the paper, special attention is paid to the dialogue of Jesus and a Samaritan woman (John 4). In a proposed outline of a logical formalization, religious faith is described as a pragmatic function through which the linguistic and logical content is contextually realized. In the continuation of the paper, Gödel's ontological proof is commented, which in a logically rigorous way describes the ontology where we can detect the systematic place of religious faith as an ontological force.

Ključne riječi: logika, ontologijski dokaz, pragmatika, vjera.

Keywords: logic, ontological proof, pragmatics, faith.

1 Uvod

U sljedećim analizama želimo na primjeru kršćanstva pokazati bitnu međupovezanost logike i vjere, i to u dva smisla. U prvome smislu, logika može biti u službi vjere, pomagati joj, podupirati ju i prosvjetljavati, a u drugome smislu, sama vjera može postati ključnom funkcijom logičke pragmatike, pri čem, kako želimo pokazati, vjera preslikava zaključivanje u novu stvarnost. Ta ćemo dva aspekta osvijetliti na nekim poznatim primjerima novozavjetnoga teksta, a zatim i na primjeru ontologijskoga dokaza Božje opstojnosti (osvrnut ćemo se na Gödelov ontologijski dokaz i ontologiju u koju je dokaz uklopljen).

2 Uloga zaključivanja u evanđeljima

U evanđeljima više puta nailazimo na mjesta gdje Isus traži samostalno zaključivanje o starozavjetnim iskazima, i to u suprotnosti s onodobnim poznatim, često i raširenim shvaćanjima starozavjetnoga teksta. Uzmimo, primjerice, Isusov argument protiv nevjerovanja u uskrsnuće (usp. Mt 22, 31–32; Mk 12, 26–27; Lk 20, 37–38), gdje Isus polazi od starozavjetnoga iskaza da je Bog, „Bog Abrahamov, Bog Izakov i Bog Jakovljevi“ (Izl 3,6). Zatim pridodaje drugu premisu, za koju očekuje da će se svi s njome složiti, da „Bog nije Bog mrtvih, nego živih“ („Ta svi njemu žive“, Lk 20, 38), te želi da, logično, zaključimo: „Abraham, Izak i Jakov su živi“. Taj zaključak, očito, ne bi trebao ostati samo neutralna činjenica da je na temelju starozavjetne vjere uskrsnuće moguće nego bi, štoviše, trebao potaknuti i oživjeti vjeru u uskrsnuće.

U idućem primjeru koji navodimo, Isus upućuje da Božje zapovijedi (date po Mojsiju) treba shvaćati i u humanome svjetlu općih moralnih načela. Isus argumentira (protiv farizeja) u obranu liječenja subotom (Mt 12, 1-14) pitajući: „Tko ne bi subotom jedinu ovcu izvadio iz jame?“, a zatim dodajući: „A koliko je čovjek vrijedniji od ovce!“ Isus nas pušta da sami zaključimo kako je dopušteno subotom činiti dobro, spasiti zdravlje ili život, te da to ne protuslovi zapovijedi „Poštuj dan subotnji“. Opća je premisa da je „subota stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote“ (Mk 2, 27).

Nadalje, Isus u Evanđeljima često traži dosljednost između prihvaćenih načela i stvarnih postupaka. Tako nas u Lk 10, 29—37 ostavlja da sami logički prosudimo tko stvarno izvršuje

Zakon, na primjeru zapovijedi ljubavi prema bližnjemu. U poznatoj priči koju Isus pripovijeda učenicima, židovski svećenik, koji doduše propovijeda Zakon, dakle i ljubav prema bližnjemu, zaobilazi orobljena polumrtva čovjeka kojega susreće na putu. Zatim i levit, koji služi u Hramu, također zaobilazi istoga polumrtva čovjeka. Običan se pak Samarijanac sažaljuje, preuzima na se brigu za čovjeka i smješta ga u svratište. Isus se ne osvrće na moguće razloge svećenikova i levitova postupka, nego isključivo na činjenicu da nisu bili dosljedni zapovijedi ljubavi prema bližnjemu, i to u slučaju kad je možda o njihovoj pomoći ovisio život zatečenoga čovjeka. Poopćavajući rečeno, Zakon izvršuje onaj tko ga *dosljedno* izvršuje (tko i učini zapovijedeno djelo milosrđa), tj. tko je u svim svojim postupcima *konsistentan* sa Zakonom.

Podsjetimo, nadalje, kako se Isus protivi automatskomu uzvraćanju istom mjerom, te traži dodatnu *refleksiju*: je li ono što činim, nešto što želim da se čini meni. Pritom upozorava na „zlatno pravilo“ kao opću premisu tražene refleksije: „Što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima“ (Mt 7, 12; Lk 6, 31). Iz toga dosljedno proizlazi zapovijed „Ljubite neprijatelje svoje“ (Lk 6, 27 i 35). Očito se podrazumijeva i obrat zlatnoga pravila (s desna na lijevo, negativno formuliran): „Što ne želite da ljudi vama čine, ne činite ni vi njima“. Iz čega slijedi, primjerice, „ne sudite, i nećete biti suđeni. ... Praštajte, i oprostit će vam se. Dajte, i dat će vam se ...“ (Lk 6, 37–38).

Jedva da je potrebno spominjati na kolikim se mjestima Isus služi prisporobama, tražeći od svojih učenika i svih slušatelja da *analogijski* zaključuje nešto bitno (“tko ima uši, neka čuje“). Primjerice, kad kaže „Ne trebaju zdravi liječnika nego bolesni“, pri čem liječenje treba, na temelju ključnih sličnosti, shvatiti kao prisporobu obraćenja (Mt 9, 12; Mk 2, 17; Lk 5, 31). Posebno nam je zanimljiva prisporoba o sijaču, jer izričito povezuje riječ (*rhema, logos*, što svakako uključuje i zaključivanje) i vjeru (Mt 13, 3–23; Mk 4, 3–20; Lk 8, 4–15). U toj prisporobi, u tlo posijano sjeme prisporobljeno je riječi usađenoj u srce. *Tertium comparationis*, po čem možemo u zaključivanju izjednačiti sjeme i riječ, jest razvoj: začetak, uspijevanje, završetak. Na temelju toga izjednačenja i pojedinih karakteristika u razvoju sjemena, analogijski zaključujemo na pojedine mogućnosti i karakteristike u razvoju riječi. 1) Kao što sjeme može pasti uz put i propasti, tako se i riječ može čuti, ali ostati neprihvaćena, bez razumijevanja – riječ ostaje bez ikakve vjere. 2) Kao što sjeme može pasti na kamenito, oskudno tlo, tako i riječ možemo primiti i razumijeti ju, ali se pokolebati – vjera je u riječ oskudna, nestalna i neukorijenjena. 3) Kao što sjeme može pasti na tlo u trnje, koje će ga zatim ugušiti, tako se i riječ

može poslušati, privremeno se ukorijeniti, ali zatim biti ugušena i ostati bez ploda – vjera je u riječ ugušena, neplodna. Naposljetku 4), kao što sjeme može pasti na plodnu zemlju, tako se i riječ može zadržati i na kraju uroditi – razvila se ustrajna i plodna vjera u riječ.

Kako se iz gornjih primjera može iščitati, Isus nikako ne traži slijepu vjeru, besmisleni žrtvu, fanatizam (kao ni slijepo uzvratanje istom mjerom), nego dosljednost i umom rasvijetljenu vjeru. Vidimo kako je, s jedne strane, vjeri potrebno objašnjenje, obrazloženje i dosljednost, iz čega proizlazi i ispravak iskrivljenoga shvaćanja i prakticiranja vjere (*fides quaerens intellectum*). S druge strane, ujedno vidimo da i sam razum, težeći onomu što je opće kao i skladu s općim, vodi općim vjerskim načelima, te treba potvrdu, stalnost i ustrajnost kako bi se odjelotvorio (*intellectus quaerens fidem*). U skladu s time, ne može za ljude biti vjere bez logičnosti, zaključivanja, dosljednosti. To je u najmanju ruku *conditio sine qua non* vjere. No isto tako (usp. osobito prisposobu o sijaču), ljudski je um (i riječ) nemoćan, ne može se dosljedno ostvariti i odjelotvoriti, bez ustrajne i postojeće vjere.¹

3 Isus i Samarijanka

Jedan od najboljih i najljepših primjera kako zaključivanje sudjeluje u postupnome, upravo metodologijski vođenome podizanju vjere, nalazimo u odlomku o Isusu i Samarijanki (Iv 4, 1—42). U razgovoru sa Samarijankom na Jakovljevu zdencu, postupno se kroz niz protuslovlja i njihovih rješenja razvija spoznaja, od osjetilne do duhovne. Put prema dolje, tj. prema vodi u dubokome Jakovljevu zdencu, što se isprve čini kao da je predmet razgovora, okreće se u postupan put prema gore, kao po „Jakovljevim ljestvama“ (usp. Post 28,10–15), prema duhovnoj spoznaji istine. Na tom se putu kroz sedam stupnjeva jedno za drugim u međusobnoj povezanosti otvaraju protuslovlja i ujedno daju njihova razrješenja, sve do konačnoga rješenja u duhovnoj spoznaji i istinskoj vjeri.

1. *Protuslovlje*. To da Isus kao Židov na početku razgovora traži od Samarijanke „Daj mi

¹ U tom smislu možemo primijetiti da, kako za prirodu općenito, tako i za prirodnu logiku i jezik vrijedi parafraza sv. Tome Akvinskoga: „*Gratia naturam non tollit, sed perficit*“. Usp. sv. Toma Akvinski, *Summa Theologica*, Taurini, Romae: Marietti, 1939, pars I, q. 1, a. 8, resp. ad 2. (v. prijevod u Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, prev. T. Vereš, Zagreb: Globus, 1981., str. 164).

piti“, protuslovi, kako ističe evanđelist, „neslaganju“ Židova i Samarijanaca, te Samarijanku ostavlja u zabuni (npr. v. poslije optužbu Isusa: „Ne kažemo li pravo da si ti Samarijanac i da imaš đavla?“, Iv 8, 48).

Rješenje. Na duhovnoj razini, na koju Isus smjera, nema protuslovlja. Kad bi Samarijanka „znala dar Božji“ i kad bi znala tko je Isus, tada bi, obratno, ona njega zatražila vode, i on bi joj ju dao. Isus je, dakle, zapodjenuo razgovor ne zato da bi dobio fizičku vodu iz bunara, nego da bi Samarijanku potaknuo da zatraži od njega prave, “duhovne“ vode.

2. *Protuslovlje.* No Samarijanka je i dalje na razini osjetilne spoznaje, te tako shvaća i Isusovo 1. rješenje. Otud ona ponovno zapada u protuslovlje: kako bi joj Isus mogao dati vode kad nema čime zagrabit; otkud mu voda? Dakle, apsurdno je od njega tražiti vode.

Rješenje. Ponovno na duhovnoj razini: Isus ističe da voda koju on daje postaje „izvor vode koja struji u život vječni“.

3. *Protuslovlje.* Ovo protuslovlje više nije na osjetilnoj razini na kojoj razmišlja Samarijanka. Ona bi htjela tu vodu (očito ju još uvijek zamišlja na neki osjetilan način) kako ne bi morala stalno dolaziti na bunar po vodu. No protuslovlje sada vidi Isus na duhovnoj razini: Samarijanka ima želju za vječnim izvorom vode, no ostvarenje želje za vječnošću ona (bezuspješno) traži u materijalnome, osjetilnome svijetu (ni u jednome od pet dosadašnjih „muževa“, kao ni u sadašnjem, ona ne nalazi pravoga muža).

Rješenje: Sada rješenje uočava Samarijanka: ona vidi da je Isus prorok, jer on točno poznaje njezin ključan, unutrašnji problem, a ta njegova spoznaja nije vanjske, osjetilne naravi – stoga je potrebno pokloniti se Bogu, jer on proroku daje spoznaju.

4. *Protuslovlje.* Problem se nameće opet Samarijanki, zbog njezina još uvijek nejasna duhovnoga gledanja – gdje se treba klanjati, na ovome brdu (Gerizim), kao Samarijanci, ili u Jeruzalemu, kao Židovi?

Rješenje. Daje ga Isus – bitno pitanje nije pitanje vanjskoga mjesta gdje se treba klanjati (to ne mora biti ni na brdu Gerizim, ni u Jeruzalemu), nego je to pitanje poznavanja onoga čemu (komu) se treba klanjati; klanjati se treba „u duhu i istini“.

5. *Protuslovlje.* Samarijanka doduše zna da će doći Mesija, Krist, koji će sve objaviti, ali iz toga slijedi da, dok još nema objave, nema ni potrebnoga znanja kako bismo se mogli klanjati u duhu i istini.

Rješenje. U Isusovu odgovoru samoobjavljuje se Bog – „Ja sam“.

6. *Protuslovlje*. U tom se trenutku vraćaju učenici i otkrivaju protuslovlje u tome što Isus razgovara sa ženom (čude se, ali se ne usuđuju postaviti to pitanje). Primijetimo da, s druge strane, evanđelist objašnjava početno Samarijankino čuđenje što Isus s njome zapodijeva razgovor samo neslaganjem Židova i Samarijancima.

Rješenje. Daje ga samo evanđelistovo izvješće u nastavku teksta, iz kojega vidimo da i žena (Samarijanka) sluša i širi riječ (među svojim sumještanima u Siharu). Rješenje je stoga analogno rješenju 1 - ne treba Isus tražiti razgovor sa ženom, nego ona s njim ako „zna dar Božji“. To se traženje sada očituje u Samarijankinoj riječi kada, prepričavši svoj razgovor s Isusom, pita: „da to nije Krist?“.

7. *Protuslovlje*. Učenici se čude da Isus ne jede, a upravo su zato otišli u grad (po hranu).

Rješenje. Hrana je, kako ih poučava Isus, „vršiti volju Božju“ i „dovršiti njegovo djelo“ – u konkretnome slučaju, to je Samarijankino obraćenje, a zatim i obraćenje i ustanovljenje vjere u Siharu – najprije po Samarijankinoj, a konačno po samoj Isusovoj riječi. Hrana, ali duhovna, dakle i jest u gradu (kamo su učenici prije bili otišli, ali po osjetilnu hranu). Rješenje je, kako vidimo, analogno rješenju 2.

Iščitavajući gornjih sedam koraka kao put do vrha (1-4) i natrag (5-7, kao na duhovnu razinu podignuti 3-1),² uočavamo i sljedeće: nije Isus samo prorocatej (rješenje 3), nego objavitelj istine, Mesija, kojemu se treba pokloniti (rješenje 5); voda koju daje Isus (rješenje 2) jest zapravo njegova riječ i samo širenje, naviještanje riječi (rješenje 6); razgovor (logos) koji zapodijeva Isus (tražeći vode), zapravo je njegova hrana, „vršenje volje Božje“, jer ukorijenjivanje riječi (obraćenje) i čini riječ plodotvornom (rast vjere). U povezanosti s prisposobom o sijaču, možemo reći da, kao što sjeme treba vodu i hranu (tlo), tako svoju vodu i hranu treba i riječ. Nadalje, odlomak o Isusu i Samarijanki pokazuje da se riječ napaja i hrani iz sebe, a također i to da se djelotvornost riječi (po vjeri) sastoji upravo u širenju, ukorijenjenosti i rastu riječi. U svjetlu početka Ivanova evanđelja jasno je da se upravo time „sve“ stvara, odražava i usavršuje.³

² Općenito o broju sedam kao mjeri kretanja i vremena v. Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Čakovec: Zrinski, 1978., str. 264–266.

³ Zanimljivo je uočiti i usporednost između sedam stupnjeva Isusova susreta sa Samarijankom i sedam dana stvaranja svijeta (Post 1): 1. svjetlost (nebo, zemlja, vode već postoje) – dan („šesta ura“) i početak razgovora (podneblje Samarije, Jakovljevi zdenac); 2. nebeski svod, koji razdvaja vode – Isus, koji ima živu vodu, uvodi razliku između obične vode i vode vječnoga života; 3. kopno i vegetativni život – Samarijankin neuređen život; 4. svjetlila na nebu, luče dan od noći – razlikovanje znanja od neznanja, istina i duh; 5. pokretan život u vodi i na nebu – Krist (kršten u vodi, pomazan s neba po Duhu), objava; 6. život na kopnu, čovjek, muško i žensko – povratak učenika,

4 Logika u razgovoru Isusa i Samarijanke

Osvrnimo se sad na logički razvoj u razgovoru Isusa i Samarijanke. Klasični model logike prvoga reda jest par $\langle D, T \rangle$ (gdje je D predmetno područje, a T tumačenje imena i priroka). Protuslovlja se u razgovoru rješavaju širenjem predmetnoga područja s osjetilnoga na duhovni svijet, te odgovarajućim širenjem tumačenja („piti“, „voda“, „muž“, „klanjanje“, „Krist“, „hrana“ itd. dobivaju duhovno značenje). Isusova je riječ protuslovnost u osjetilnome svijetu (npr. daje vodu, a nema posude za zahvaćanje vode), a postaje suvisla proširenjem na duhovni svijet (voda je njegova riječ, koja ima izvor u njem, te nije potrebna posebna posuda za njezino zahvaćanje).

Svako rješenje protuslovlja određenom novom postavkom (i određenim promjenama u modelu) određeno je abduktivno zaključivanje na najbolje (možda i jedino moguće) objašnjenje. Razgovor sa Samarijankom čini abduktivni uspon do najviše premise (5. stupanj), da je Isus Mesija, sin Božji („ja sam“), iz čega zatim deduktivno (teološki) slijedi (6. stupanj) da je Isusovo piće Božja riječ (zato i ne pije vodu iz zdenca, nego razgovara sa ženom koja je došla po vodu), i (7. stupanj) da je Isusova hrana vršiti Božju volju (zato ne jede donesenu fizičku hranu, nego posjećuje ljude u gradu odakle je hrana, šireći riječ). Stoga abdukcija 6. i 7. stupnja više nije potrebna Samarijanki, koja se već vraća u grad (jer ako dosljedno razmišlja, a očito jest tako, sama može deducirati 6. i 7. stupanj), ali je potrebna učenicima, koji se pojavljuju tek na završetku razgovora sa Samarijankom.

Nadalje, iz 7. stupnja jednostavno je deducirati rješenje 1. stupnja: Isus vrši Božju volju započinjući razgovor sa Samarijankom (jer mu je to hrana), a iz 6. stupnja deducirati (simetrično postavljeno) rješenje 2. stupnja: Isus ima i daje Božju riječ (jer mu je to piće, jasno da mu za to ne treba posebna posuda za vodu – on je i izvor i posuda). Napokon, iz premisa da je Isus Mesija, te

zatječu Isusa u razgovoru sa ženom (Samaritanjanka i njezini sumještani na putu obraćenja, „novo stvaranje“); 7. odmor – Isus ne jede (fizičku hranu), jer se je već duhovno nahranio upravo dovršenim razgovorom sa Samarijankom.

Ta nam usporednost dodatno poprisutnjuje da se u Isusovu susretu sa Samarijankom očito radi o opisu stvarateljskoga djela Riječi, pri čem se ne radi o stvaranju vidljivoga, osjetilnoga svijeta, nego o stvaranju, po vjeri, nevidljivoga, duhovnoga svijeta. Napokon, sedmoetapni razvoj ima i Samarijankin život s njezinim lutanjem (šest muževa, a zapravo je bez muža), s naporim radom vađenja i donošenja vode iz zdenca, i njezinom potrebom za konačnim, „sedmim“ danom odmora: „Gospodine, daj mi te vode da ne ožednim i da ne moram dolaziti ovamo zahvaćati“ (Iv 4, 15), a koji dan napokon i dolazi kad Samarijanka može ostaviti svoj krčag i bez njega se vratiti u grad (Iv 4, 28).

da Mesija kaže da se treba klanjati u duhu i istini, slijedi da se doista treba klanjati u duhu i istini (4. stupanj), kao i da se treba obratiti (3.stupanj), jer je Mesija (ne tek prorok) upravo sada tu.

5 Logička pragmatika

Pogledajmo pobliže kakvu ulogu ima vjera za samu logiku. Ponajprije, jedna logika (ne u smislu znanstvene discipline, nego u smislu njezina predmeta) nije drugo nego određeni jezik (formalni ili naravni) zajedno sa zaključivanjem na rečenicama toga jezika. S druge pak strane, i jezik i zaključivanje možemo promatrati sa sintaktičkoga, semantičkoga i pragmatičkoga stajališta. Vjera, pritom, svakako pripada u pragmatički aspekt logike. Dok semantika definira opće uvjete istinitosti i očuvanja istinitosti (u zaključivanju), te moguće modele (od kojih ovaj ili onaj možemo izabrati da predstavlja „stvarno stanje“), pragmatika definira uvjete konkretnoga ostvarenja istinitosti u samoj uporabi logike.⁴

Biblijski tekst na mnogim mjestim opisuje konkretnu odjelotvorujuću ulogu vjere. Pritom se ne radi samo o tome kako ovaj ili onaj govornik u ovoj ili onoj situaciji rabi jezik i logiku, nego prije svega o tome kako on logikom (uprabom jezika i zaključivanja) su-stvara nove predmete i odnose. Te je uloge svjestan, primjerice, i rimski satnik iz evanđelja, koji zna da na njegovu riječ „Idi“, upućenu vojniku, vojnik ode, na riječ „Dođi“ vojnik dođe, a na riječ „Učini to“, upućenu sluzi, sluga „učini“ što je rečeno. Satnik stoga čvrsto vjeruje da će njegov sluga na Isusovu riječ ozdraviti (Mt 8, 9; Lk 7, 8). Sama vjera da *p* jest ili će biti istina, može *učiniti p* istinitim. Nadalje, vjera ostvaruje svoju pragmatičku ulogu ne samo na pojedinim rečenicama jezika, nego i na čitavim zaključcima. Takvu vjeru u um, postojanost u zaključivanju, pokazuje, primjerice, Samarijanka u razgovoru s Isusom (od Samarijanke ta dosljednost traži i korjenit osobni obrat). Dodajmo naposljetku da kad Isus kaže: ja sam put, istina i život, ne možemo u tome ne prepoznati naznačenu sintaktičku (put), semantičku (istina) i pragmatičku (život) trojstvenost logike.

⁴ Za formaliziranu pragmatiku usp. R. Montague, *Formal Philosophy*, New Haven etc.: Yale University Press, 1979. Također v. o „ilokucijskoj logici“ u Searle, J. R. i Vanderveken, D.: *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, 1985., kao i Vanderveken, D.: *Meaning and Speech Acts*, sv. 1–2, Cambridge University Press, 2009 (1. izd. 1991), za formalizaciju osobito sv. 2.

Spomenute sastavnice i aspekte logike, s njezinom vjerskom pragmatikom, možemo prikazati sljedećom tablicom.

LOGIKA	<i>Sintaksa</i> (izraz)	<i>Semantika</i> (značenje)	<i>Pragmatika</i> (kontekst, djelo)
<i>Jezik</i>	<i>tvorba:</i> jezični oblici	<i>tumačenje:</i> uvjeti istinitosti	<i>vjera:</i> ostvarenje, izvršenje
<i>Zaključivanje</i>	<i>izvođenje:</i> ispravnost	<i>povlačenje</i> <i>posljedica:</i> očuvanje istine	<i>postojanost:</i> dosljednost, spasenje

Ustvari, kako postaje očitim, logika potiče i razvija vjeru upravo zato jer je vjera njezin sastavni, pragmatični dio, ukoliko logiku shvatimo cjelovito, zajedno s njezinom uporabom (kako smo ju na početku i definirali). U užem, sintaktičko-semantičkom smislu logike (jezik i zaključivanje), logika traži za svoju uporabu nadopunu vjerom, a vjera za svoje ostvarenje traži nadopunu logikom, čime ponovno potvrđujemo dvije već spomenute tradicionalne formule: *fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem*.

Uočimo još nekoliko stvari. Ukoliko vjera odgovara istini (upravo onoj koja se odjelotvoruje vjerom), onda je i pojam vjere, kao i pojam istine, u klasičnome logičkom pristupu metajezični pojam, jer pomoću pojma vjere možemo reproducirati antinomiju Lažljivca, primjerice, u rečenicama „Ne vjerujem ovo što govorim“, ili zapovijedno, „Neka ovo što govorim ne bude“. Semantika definira opće uvjete istinitosti, a njezin izravan, pragmatički neposredovan model, samo je apstraktna struktura s relacijama na nekome nepraznome skupu i s jezičnim značenjima u okvirima takve strukture. Jedna je vrsta logičke pragmatike svakodnevni jezik i zaključivanje, u uvjetima materijalnih, osjetilno danih predmeta i njihovih odnosa. Model se dakle svodi upravo na tu vrstu predmeta, relacija i značenja. Vjera pak, u skladu s općim, semantički definiranim uvjetima istinitosti, odjelotvoruje novu istinu, istinu u duhu, te prema tome i preinačuje model odjelotvorujući nove predmete (iz starih) i nove istine: predmete i istine gledane u svjetlu vjere. Razgovor sa Samarijankom stoga je, klasično gledano,

jezično-metajezični (i logičko-metalogički) diskurs u kojem se, dijelom zaključivanjem na rečenicama jezika, a dijelom pozivom na metajezične pojmove istine i vjere, mijenja početni model. Ustvari, Isus od samoga početka suočava Samarijanku s duhovnim modelom, u kojem su istinite i rečenice koje ne mogu biti istinite u materijalističkom modelu samo s osjetilnim predmetima. To da Židov traži od Samarijanke piti, da se voda može zgrabiti bez posude, da nijedan od šest muževa zapravo nije muž, da je moguće klanjanje a da to nije ni na brdu Gerizim, ni u Jeruzalemu, Samarijanka ne može shvatiti i prihvatiti drukčije osim tako da napusti svoj početni, materijalistički model i preoblikuje ga u duhovni.

Tehnički rečeno, riječ je o morfizmu kojim konkretan činitelj u konkretnim uvjetima (npr. Samarijanka u određenom stupnju razgovora) osjetilne predmete preslikava u nadosjetilne („ova voda“ i „ona voda“), a osjetilna svojstva i odnose u nadosjetilne, duhovne („muž“ i muž), tj. početni se model M proširuje u novi model M'. Predmete i odnose, kojih u osjetilnome svijetu nema, a potrebni su kako bi se riješila protuslovlja modela osjetilne domene, odjelotvoruje i stvara vjera, kao logičko-pragmatična funkcija. Štoviše, usporednim morfizmom riječi (imena, priroci) dobivaju nova značenja - iako se i duhovna voda nazivlje „vodom“, to je samo po izrazu (sintaktički) ista riječ, a zapravo se razlikuju „ova voda“ i voda koju daje Isus (tako je, primjerice, i s riječima „muž“, „klanjanje“, „jelo“). Formalno, vjera je jedna pragmatička funkcija koja u određenim zbiljskim uvjetima (kontekst) dani jezik L preslikava u novi model M'. Pritom, taj novi, pragmatički uspostavljeni model nije samo jedna apstraktna, teorijskomodelska mogućnost nego doslovce i zbiljsko, tj. u zbiljskim uvjetima (kontekstu) uspostavljeno, stanje stvari. Kao što na početku Samarijankina pragmatika podrazumijeva običan i (vjerojatno) široko prihvaćen jezik i semantiku ovostranih predmeta i odnosa, tako se Samarijankinim postupnim ulaženjem u Isusovu pragmatiku Isusova semantika pretvara u Samarijankinu novu semantičku normu i odjelotvoruje u Samarijankinoj novoj pragmatiki koja uključuje (i su-stvara) nove predmete i nove istine (novi svijet). Čitava se ta nova logika (u jezično-semantičko-pragmatičkom smislu) daljnjom komunikacijom širi i učvršćuje u rastućoj zajednici vjerskih obraćenika.

Na vrlo jednostavnom primjeru, skica bi tehničkoga opisa logičke vjerske pragmatike mogla ovako izgledati. Neka DA bude potpun vjernikov pristanak, a NE potpuno vjernikovo odbacivanje stavaka danoga modela (koji se stavci odnose na postavljanje domene, na tumačenje jezika i istinitost rečenica). U skladu s time, neka F₀ bude (pragmatička) funkcija koja za svaki dani model M, preslikava njegovu domenu i značenje simbola u skup {DA, NE}. Temeljem toga,

induktivno definirano na uobičajen način, neka vjerska funkcija F preslikava i istinitost (zadovoljenost) pojedinih rečenica za M , također u skup $\{DA, NE\}$. U sadržajne kriterije prema kojima se to preslikavanje izvršuje nećemo ovdje ulaziti – oni se odnose na temeljne vjerske istine, vjersku osvjedočenost, kontekst i sl. Formalno gledano, očito je da će funkcija F izvršiti izbor modela na način da će neki modeli moći biti djelomice prihvaćeni, a neki u cjelini (pritom neki djelomice odbačeni, a neki potpuno odbačeni). Istine sadržane u svim prihvaćenim modelima za svaku funkciju F , tvorit će, dakako, nepromjenljiv vjerski sadržaj. Intencija je takve formalizacije ne samo na nekoj apstraktnoj razini jednostavno izabrati neke modele od mogućih nego svakoj prihvaćenoj sastavnici modela (predmeti, imenovanje, značenja, istinitost) pridati zbiljsku pozitivnu vrijednost (DA, potpun pristanak), koju vjernik u svome životu potpuno ostvaruje - tj. izabranomu modelu, u nekom danome stvarnome kontekstu, dati „život“ (pragmatičku vrijednost za vjernika).

6 Ontologijski dokaz i vjera

Iz onoga što je dosad rečeno o međupovezanosti logike i vjere, dakako, ne slijedi da bismo trebali dokazati Božju opstojnost, kako bismo mogli vjerovati u Boga. Ali slijedi da takav dokaz stoji u pragmatičkoj vezi s vjerom. Mogući dokaz Božje opstojnosti može pomoći u boljem razumijevanju i spoznaji o tom kakav je to svijet s kojim je konsistentna Božja opstojnost. Za vjernika, takav dokaz može rasvijetliti i učvrstiti njegovu vjeru. Ontologijski dokaz Božje opstojnosti pokazuje upravo kakva je to *ontologija* (kakva su i što su bića, predmeti) *u kojoj Bog opstoji*.⁵

Zadržat ćemo se, za primjer, na Gödelovu ontologijskome dokazu, osobito u svjetlu činjenice da Gödel vidi nedosljednost u Kantovu „ukidanju znanja kako bi se dobilo mjesta za

⁵ Na ovome je simpoziju (*Suvremena znanost i vjera*, Mostar, 29–30.10.2010.) Ivan Tadić u svojem prilogu analizirao ontologijski dokaz sv. Anselma. – Općenito o dokazima Božje opstojnosti usp. primjerice Ricken, F. (ur.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, 2. izd., Stuttgart [etc.]: Kohlhammer, 1998. Opsežnu bibliografiju i izabrane odlomke tekstova o ontologijskome dokazu Božje opstojnosti donosi Corazzon, R.: *Theory and History of Ontology*, <http://www.ontology.co>, zadnja promjena: 22. veljače 2011. (poglavlje 'History of the ontological argument for the existence of God').

vjeru“,⁶ tj. Gödel izričito predbacuje nedosljednost Kantu kad on govori samo o postulativnome karakteru Božje opstojnosti: moralno se postulira Božja opstojnost, koja nije prihvatljiva teorijski (znanstveno).

Prije komentara prema obziru na odnos logike i vjere, rekapitulirajmo najkraće tok Gödelova ontologijskoga dokaza⁷, jer ćemo na taj način ujedno opisati glavne konture Gödelove onto-teologije.⁸

Osnovica je Gödelova ontologijskoga dokaza *modalna logika S5*, na koju se dodaju posebno definirani ili aksiomima opisani ontologijski i teologijski pojmovi. Sažeto rečeno, u logici S5 nužnost je shvaćena tako da (1) ako nužno vrijedi da, ako p onda q , onda, ako je nužno da p , nužno je i da q , $\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$; (2) što je nužno, to je i zbiljsko, $\Box p \rightarrow p$; 3) što je moguće, nužno je moguće, $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$. Evo još nekih karakteristika logike S5: protuslovlja su nemoguća; ono što je nemoguće, nužno je nemoguće; svaki se modalni niz svodi na posljednju modalnost u nizu (npr. „nužno da moguće da moguće da nužno“, svodi se na „nužno“).

Za Gödelov je ontologijski dokaz ključan pojam *pozitivnosti* (ili, tradicionalno, “realnosti”). U Kanta je, primjerice, „svijetao“ pozitivno (realno) svojstvo, dok je “taman” negativno svojstvo. Poznato je da je Kant opovrgavao ontologijski dokaz ne prihvaćajući „opstojnost“ kao pozitivno svojstvo.

Za Gödela je pozitivno svojstvo ono koje, kad se tehnički prevede u disjunktivni normalni oblik (opetovana disjunkcija opetovanih konjunkcija jednostavnih svojstava ili njihovih izostanaka), ima barem jedan disjunkt bez negativnih svojstava:

$$p_1 \vee \dots \vee (A_1 \ \& \ \dots \ \& \ A_n) \vee \dots \vee p_n$$

Uočimo da iz svakoga negativnoga svojstva slijedi neko pozitivno (uvođenjem pozitivnoga disjunkta), dok obratno ne vrijedi. Osim toga, „atributivnoga“, shvaćanja pozitivnosti, Gödel uvodi i „moralno-estetski“ pojam pozitivnosti, te upravo na tom pojmu gradi svoj nacrt ontologijskoga dokaza.

U skladu s obama shvaćanjima „pozitivnosti“ vrijede sljedeći aksiomi Gödelova

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX (*Kant's Gesammelte Schriften*, sv. 3, 1911). Usp. i. M. Cipra, *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Matica hrvatska, 2007., str. 45.

⁷ Radi se o rekonstrukciji na temelju Gödelove bilješke u Gödel, K.: *Ontological proof*, u K. Gödel, *Collected Works* (ur. S. Feferman i dr.), Oxford University Press, sv. 3, 1995, 403–404.

⁸ Usp. S. Kovač, *Logičko-filozofijski ogledi*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005., str. 91–93.

onto-teologijskoga sustava:

- ili je svojstvo pozitivno, ili je nijek toga svojstva pozitivan – aksiom 1, $\neg(\mathbf{P}X \leftrightarrow \mathbf{P}\neg X)$
- posljedica je pozitivnoga svojstva uvijek pozitivna – aksiom 2, $(\mathbf{P}X \ \& \ \Box \forall x (Xx \rightarrow Yx)) \rightarrow \mathbf{P}Y$,

Također, nakon što je Bog definiran kao ono što ima sva pozitivna svojstva (definicija 1, $Gx \leftrightarrow \forall X(\mathbf{P}X \rightarrow Xx)$), dodaje se kao aksiom:

- kombinacija pozitivnih svojstava također je pozitivna (tj. biti Bog je pozitivno svojstvo) – aksiom 3, $\mathbf{P}G$.

Nadalje,

- ako je neko svojstvo pozitivno, onda je ono nužno pozitivno – aksiom 4, $\mathbf{P}X \rightarrow \Box \mathbf{P}X$ (ne može svjetlo jednom biti ontologijski pozitivno, a drugi put ne).

Zatim se bit (**Ess**) predmeta definira kao svojstvo predmeta iz kojega proizlaze sva svojstva toga predmeta (definicija 2), a nužna opstojnost (*N*) nekoga predmeta kao nužna oprimjerenost biti toga predmeta (definicija 3). Gödel dodaje još jedan specijalni aksiom, a taj je:

- da je nužna opstojnost također pozitivno svojstvo – aksiom 5, $\mathbf{P}N$.

Na tim se pretpostavkama može dokazati da je nužno da Bog opstoji, $\Box \exists x Gx$.

Prvi dio dokaza.

Stavak 1. Svojstvo samoistovjetnosti jest pozitivno, $\mathbf{P}(\lambda x.x=x)$ (ako nije, ne-samoistovjetnost je tada pozitivna; a iz ne-samoistovjetnosti slijedi samoistovjetnost, koja je stoga također pozitivna, no ne-samoistovjetnost i samoistovjetnosti ne mogu, prema aksiomu 1, obje biti pozitivne).

Poučak 1. Svako se pozitivno svojstvo može oprimjeriti, $\mathbf{P}X \rightarrow \Diamond \exists x Xx$ (neka se neko pozitivno svojstvo ne može oprimjeriti; onda iz oprimjerenosti toga svojstva slijedi ne-samoistovjetnost, te je, nadalje, ne-samoistovjetnost pozitivna, jer slijedi iz pozitivnoga svojstva, što daje protuslovlje sa stavkom 1).

Korolarij 1. Moguće je da Bog opstoji, $\Diamond \exists x Gx$ (jer je 'biti Bog' pozitivno svojstvo).

Drugi dio dokaza.

Stavak 2. Svako je Božje svojstvo pozitivno, $Gx \rightarrow (Xx \rightarrow \mathbf{P}x)$ (inače bi Bog morao imati i neko ne-pozitivno i odgovarajuće pozitivno svojstvo).

Poučak 2. Božja bit je 'biti Bog', $Gx \rightarrow \mathbf{Ess}(G,x)$ (jer određuje sva Božja svojstva).

Poučak 3. Ako Bog opstoji, onda je nužno da Bog opstoji, $\exists x Gx \rightarrow \Box \exists x Gx$ (Bog ima

svojestvo nužne opstojnosti jer je ono pozitivno; a to znači da je njegova bit = „biti Bog“ nužno oprimjerena).

Poučak 4. Nužno je da Bog opstoji, $\Box\exists xGx$ (jer je moguće da opstoji; kad ne bi nužno opstojao, to bi protuslovalo njegovoj opstojnosti, makar i mogućoj, jer iz nje slijedi nužna opstojnost).

K tome, iz svega slijedi i urušenje modalnosti: tj. nužno da p , p i moguće da p jesu međusobno istovrijedni (podulji je dokaz dao J. H. Sobel⁹).

Iz gornje je skice vidljivo da je riječ o ontologiji u kojoj se sve mogućnosti ostvaruju, i to nužno – o ontologiji maksimuma mogućnosti, zbilje i nužnosti. Ostvaruje se i sve što je po mogućnosti pozitivno (atributivno i moralno-estetski) kao i sve što je po mogućnosti negativno. Pritom ontologijski primat ima ono što je pozitivno: opstoji apsolutno pozitivno biće, ali ne opstoji apsolutno negativno biće (koje bi imalo sva negativna svojstva i jedino negativna svojstva) – samim time što su samoistovjetnost i opstojnost pozitivna svojstva, a negativna svojstva mogu kao posljedicu imati i pozitivna svojstva.

Gödel pobliže opisuje svoju ontologiju kao monadologiju sila i činjenica (aktivna i pasivna strana monada), njihove odvojenosti i ujedinjenja - to je smisao svijeta.¹⁰ Zbog ontologijske prednosti pozitivnoga, ontologija stoji pod „načelom maksimuma ispunjenja želja“, a Bog je „središnja monada“. Gödel stoga razmišlja o ovome životu kao nesavršenom, kao o vremenu učenja, kao pretpostavci savršenoga života nakon toga.

Prirodna uzročnost i sloboda nisu razdvojeni, kao u Kanta, i raspodijeljeni na prividni i razumni svijet. Slobodu u Gödelovoj ontologiji možemo prepoznati u uzročnosti i dinamici želje (sila misaonih monada), koja kao takva nije nešto izvan prirodnoga (pojavnoga) svijeta, nego djeluje upravo u svijetu. Kao što bi s druge strane, prema Gödelu, čestice kvantne fizike bile monade obdarene porivima i predodžbama.¹¹ Kantovo dvojstvo prirode i slobode, u Gödela je ukinuto u jedinstvenoj ontologiji, s ujedinjenom dinamikom fizičkih i misaonih sila.

Napomenimo da je analogan rezultat Gödel dobio u kozmologiji. Na temelju fizičke

⁹ Sobel, J. H.: Gödel's Ontological Proof, u *On Being and Saying* (ur. J. J. Thomson), The MIT Press, 1987, 241–161, i Sobel, J. H.: *Logic and Theism : Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge University Press, 2004., str. 115–167.

¹⁰ Ključan izvor za rekonstrukciju Gödelove ontologije, osim Gödelovih bilježaka, jesu njegovi razgovori s Haom Wangom, zabilježeni u Wang, Hao: *A Logical Journey*, Cambridge [Mass.]: The MIT Press, 1996. Ovdje se također nadovezujemo na naše rezultate u Kovač, S.: Gödel, Kant, and the path of a science, *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy* 51 (2008), 147–169.

¹¹ Wang, H.: nav. dj., str. 292.

moćnosti zatvorene krivulje u prostor-vremenu, zaključio je da vremene dimenzije prošlosti, sadašnjosti i budućnosti fizički i ne opstoje (kao što zapravo ontologijski ne opstoje ni nužnost, stvarnost i mogućnost, urušavajući se jedna u drugu), iako opstoje subjektivno, za naš način gledanja na fizički svijet.¹²

Tamo gdje Gödelova ontologija ostavlja mjesta i za slobodu (uzročnost želje kao ontologijska sila), treba u njegovoj ontologiji tražiti i mjesto za vjeru. Kako smo spomenuli, Gödelova je namjera i bila ukloniti logičku nekonsistentnost između Kantova moralnoga, samo postulativnoga karaktera prihvaćanja Božje opstojnosti i njezina teorijskoga (znanstvenoga) neprihvatanja. Za Gödela, Božja je opstojnost dio, i to središnji dio ontologije, može se teorijski dokazati (ili barem dokazivati) logički rigoroznim dokazom. Stoga, na Gödelovim teorijskim polazištima, vjera, ljudske želje i djelovanje, usmjereni prema pozitivnim svojstvima (vrjednostima) i osnovani na Božjoj opstojnosti, postaju ontologijskom silom.

No Gödelovo ukidanje Kantova dvojstva osjetilnosti i razuma, ontologije i morala (i vjere), ima svoju cijenu u otvaranju novih problema. Ključan je problem, na koji upozorava Gödel, sljedeći: ako ontologijski (i fizikalno) ne opstoji vremeni tijek, kako um uopće dolazi do (ideje) vremena, i kako se neobjektivni vremeni tijek uopće odnosi prema stvarnome prostor-vremenu.¹³ Dodajmo da je s time povezan i problem kako um uopće dolazi na ideju spoznavanja i učenja, koji se trebaju zbivati kao neki razvoj, te kakva je veza spoznavanja s objektivnim istinama (prema Gödelu, i matematičkim) koje u Gödelovoj ontologiji objektivno već opstoje.¹⁴

No ipak, Gödelov je onto-teologijski logički sustav dobar primjer kako se suvremena logika može primijeniti za formalizaciju ontologije, štoviše, upotrijebiti u svrhu izgradnje rigoroznoga dokaza Božje opstojnosti, i potvrde konsistentnosti vjere sa znanostu i egzaktno izgrađenom ontologijom.

7 Umjesto zaključka

Iako se na prvi pogled može učiniti da logika i vjera imaju malo toga što ih povezuje, te

¹² Gödel, K.: A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy, u K. Gödel, *Collected Works* (ur. S. Feferman i dr.), Oxford University Press, sv. 2, 1990, str. 202–207.

¹³ Wang, H.: nav. dj., str. 320.

¹⁴ Gödela posebno zanima problem sustavne nerekurzivne metode kojom se dolazi do novih matematičkih aksioma. V. npr. Gödel, K. Some remarks on the undecidability results, u K. Gödel, *Coll. Works*, sv. 2, str. 202–207.

čak da su međusobno suprotstavljene (usprkos, primjerice, povlaštenu položaju što ga *Logos* ima u Ivanovu evanđelju), htjeli smo pokazati ne samo da to *nije* tako nego da postoji upravo bitna upućenost logike i vjere jedne na drugu. Ta se njihova bitna međuupućenost dobro vidi na stranicama biblijskoga teksta, a s druge strane i u znanstvenim i filozofijskim raspravama. Koliko god povezivanje logike i vjere u suvremenoj znanosti i filozofiji nije toliko zastupljeno kao u nekim prošlim povijesnim razdobljima, takav je pristup ipak uočljivo prisutan.¹⁵ Logika i vjera izvrsno mogu surađivati kad god je riječ o spoznaji istine (koju često muktrpno izvlačimo iz mraka, kao što u evanđeoskoj slici Samarijanka izvlači živu vodu iz dubine Jakovljeva zdenca), a potpuno se ujediniuju u vjerskoj logičkoj pragmatici, za koju je izvor stvarnosti (kao i jezika) u samome duhu.

Zahvale

Zahvalan sam Marinku Vidoviću na primjedbama i sugestijama uz jednu od prethodnih inačica teksta. Jasno, u potpunosti sam odgovoran za konačnu inačicu ovoga rada.

Literatura

Biblija : Stari i novi zavjet, Kaštelan, J., Duda, B. (gl. ur.), Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1987.

Bocheński, J. M.: *Logic of Religion*, New York University Press, 1965.

Bocheński, J. M.: *Uvod u filozofsko mišljenje* (prev. I. Šestak), Split: Verbum, 1997. (I. Macan, Pogovor).

Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec: Zrinski, 1978.

Cipra, M.: *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Matica hrvatska, 2007.

Corazzon, R.: *Theory and History of Ontology*, <http://www.ontology.co>, zadnja promjena: 22. veljače 2011.

¹⁵ Spomenimo, primjerice, logiku religije J. M. Bocheńskoga (*Logic of Religion*, New York University Press, 1965; usp. i 'Pogovor' I. Macana u J. M. Bocheński, *Uvod u filozofsko mišljenje*, Split: Verbum, 1997). O „Krakowskome krugu“ druge polovice tridesetih godina 20. stoljeća (kamo je pripadao i Bocheński), usp. Woleński, J.: Polish attempts to modernize Thomism by logic, *Studies in East European Thought* 55 (2003), 299-313. Upozorimo i na još raniju, Meršičevu primjenu matematičke metodologije i kvantificiranja, ne samo na logiku nego i na moralnu teologiju (u M. Merchich, *Modernes und Modrignes*, Horvátkimle bei Moson, Ungarn: Selbstverlag, 1914, str. 152–187).

- Gödel, K.: Ontological proof; Texts relating to the ontological proof, u K. Gödel, *Collected Works* (ur. S. Feferman i dr.), Oxford University Press, sv. 3, 1995, 403–404, 429–437.
- Gödel, K.: A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy, u K. Gödel, *Collected Works* (ur. S. Feferman i dr.), Oxford University Press, sv. 2, 1990, str. 202–207.
- Kant, I: *Kritik der reinen Vernunft*, u *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, sv. 3, 1911.
- Kovač, S.: Gödel, Kant, and the path of a science, *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy* 51 (2008), 147–169.
- Kovač, S.: *Logičko-filozofijski ogledi*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005.
- Merchich, M.: *Modernes und Modrignes*, Horvátkimle bei Moson, Ungarn: Selbstverlag, 1914.
- Montague, R.: *Formal Philosophy*, New Haven [etc.]: Yale University Press, 1979.
- Novi zavjet*, prev. B. Duda i J. Fučak, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1981.
- Novum Testamentum Graece*, Aland, K. i dr. (ur.), 27. rev. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.
- Ricken, F. (ur.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, 2. izd., Stuttgart [etc.]: Kohlhammer, 1998.
- Searle, J. R., Vanderveken, D.: *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, 1985.
- Sobel, J. H.: Gödel's Ontological Proof, u *On Being and Saying* (ur. J. J. Thomson), The MIT Press, 1987, 241–161.
- Sobel, J. H.: *Logic and Theism : Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge University Press, 2004.
- Toma Akvinski: *Izabrano djelo* (prev. T. Vereš), Zagreb: Globus, 1981.
- Toma Akvinski: *Summa theologica*, sv. 1, Taurini, Romae: Marietti, 1939.
- Vanderveken, D.: *Meaning and Speech Acts*, sv. 1–2, Cambridge University Press, 2009 (1. izd. 1991).
- Wang, H.: *A Logical Journey*, Cambridge [Mass.]: The MIT Press, 1996.
- Woleński, J.: Polish attempts to modernize Thomism by logic, *Studies in East European Thought* 55 (2003), 299-313.