



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

OSOBA KRŠĆANSKI NOVUM

Ivan Devčić

Francuski marksistički mislilac R. Garaudy tvrdi: »Kršćanstvo je stvorilo novu dimenziju čovjeka: dimenziju osobe. Taj je pojam bio toliko stran klasičnom racionalizmu da grčki oci nisu bili u stanju u grčkoj filozofiji naći kategorije i riječi kojima bi izrazili tu novu stvarnost.«¹

Može se uzeti kao gotovo opće prihvaćeno mišljenje da riječ osoba označava graničnu crtu između kršćanske, s jedne strane, i nekršćanskih i pokršćanskih kultura, s druge. Osoba je nešto specifično kršćansko. Kako i zašto je kršćanstvo donijelo to novo gledanje na čovjeka? Da bismo odgovorili na to pitanje, pokušat ćemo odrediti sam pojam osobe, a zatim razloge zašto osoba izostaje u nekršćanskim i pokršćanskim kulturama, a pojavljuje se samo u kršćanstvu.

I. OSOBA KONKRETNO EGZISTIRAJUĆEG ČOVJEKA

Slijedeći ponajbolje personalističke mislioce, smatram da je za preliminarno određenje pojma osobe uputno poći od konkretnog egzistirajućeg čovjeka, točnije od pitanja: Što mislimo kada kažemo da je neki čovjek osoba? Da bismo na to odgovorili, potrebno je uočiti razne slojeve koji čine čovjekovu konkretnu egzistenciju. Neki su mu zajednički sa svim što jest, neki samo sa živim bićima, a neki su svojstveni samo njemu.

Ako pođemo odozdo, prvi sloj koji uočavamo jest ono što nazivamo *lik*. Lik je cjelina u kojoj su elementi poredani po nekom redu i zakonitos-

¹ R. Garaudy, *Qu'est-ce-que la morale marxiste?*, Paris, 1963, 63; cit. prema B. Mondin *Antropologia filosofica*, Roma, 1983, 258.

ti, te se ni cjelinu bez pojedinih elemenata ni elemente bez cjeline ne može shvatiti. Ono što jest razlikuje se po svome liku ili obliku od svega ostaloga. To važi za čovjeka ukoliko je biće: on je oblikovano među oblikovanim, pojava među pojavama.

Drugi sloj je ono što označavamo rječju *individuum*. Dok je lik svojstvo svega što jest, dakle i neživih stvari, individualnost je značajka živih bića. Individuum posjeduje živo unutarnje središte, što mu omogućuje da bude subjekt osjetne spoznaje i djelovanja. To ga također potiče da se brani i odvaja od svijeta, iako je s druge strane ovisan o njemu i njegovim sirovinama i energijama. S obzirom na vrstu kojoj pripada, individuum je u njezinoj funkciji (razmnožavanje), a ujedno se nastoji što više od nje obraniti i ograditi, i to proporcionalno stupnju savršenosti svog bića.

Sve to važi i za čovjeka ukoliko je individuum. Kao individuum on nije još osoba, nego samo živo biće među živim bićima, pojedinac naspram vrste i svijeta u kojem živi.

Treći sloj je *razumnost*, što je svojstveno samo čovjeku. Razumnost je temelj čovjekova mišljenja, odlučivanja, samosvijesti, odgovornosti, rada, svega što je specifično ljudsko. Zahvaljujući toj sposobnosti, čovjek ima svijest o cijelini i smislu svega, kao i moć da slobodno odlučuje i djeluje, a humanizira sebe i svijet. To je svojstvo koje pripada samo njemu, te on stoga neusporedivo nadilazi ostala bića.

Da li je osoba identična s nekim od tih slojeva ili možda sa svim zajedno? Na ovo pitanje odgovaramo s *da* i *ne*. *Da* — ukoliko je osoba oblikovano, pojedinačno, nutarnošću i razumnošću obdareno biće, ukoliko su joj za opstanak i rast potrebne naravne, tjelesne i duševne sile i sposobnosti te ukoliko čitava čovjekova stvarnost pripada području osobe. *Ne* — ukoliko osoba nije nešto, nego *netko*, ukoliko označava biće koje je usidreno u samom sebi, samim sobom raspolaže, samo samom sebi može pripadati; ukoliko je uvijek svrha u sebi, a nikada sredstvo; ukoliko je biće konkretno, nezamjenjivo, neuništivo, jedinstveno i neponovljivo.

U tom smislu Guardini kaže: »Na pitanje: 'Što je Tvoja osoba?' — ne mogu odgovoriti: 'moje tijelo, moja duša, moj razum, moja volja, moja sloboda, moj duh'. Sve to nije još osoba, nego istom njezina sirovina, a osoba sama je činjenica postojanja u formi samopripadnosti.«² Drugim riječima, osoba se sastoji u tome da čovjek u svoj svojoj zbilji stoji u sebi samom.

Pogrešno bi bilo iz toga zaključiti da je osoba samo nešto čisto formalno. Naprotiv, ona je — kako kaže jedan drugi veliki mislilac, ruski filozof N. Berdjajev — »čvrsto središte stvaralačke energije, što vrši čine koji su iznutra, a ne izvana određeni.«³ Ako točnije pogledamo,

² R. Guardini, *Welt und Person, Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg, 1955, 128.

³ N. Berdjajev, *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, Wien, 1937, 20.

vidimo da je egzistencija osobe nešto paradoksalna. Ona je naime istodobno dana i zadana, što Berdjajev ovako izražava: »Da bi se (osoba) ozbiljila, da bi borba za nju uopće bila moguća, da bi se moglo suprostaviti silama koje je žele uništiti, ona mora već postojati, mora već biti prisutan onaj subjekt koji prihvaća borbu za ispunjenje osobe. To možemo i ovako izraziti: Samo osoba ozbiljuje osobu; samo onaj čovjek izgrađuje osobu koji je sam jaka osoba.«⁴

Kada bismo, u određivanju osobe, stali kod dosad rečenoga, ne bismo istaknuli još jedno od njezinih bitnih svojstava: otvorenost drugome. Osoba nije u sebe zatvorena monada, koja bi isto tako mogla stajati u sebi i biti jedinstvena, neponovljiva i sl. Stoga, da bismo shvatili bit osobe, nije dosta činjenica da čovjek u svoj svojoj zbilji stoji u sebi, nego također da je u autentičnom odnosu prema stvarnosti koja njemu ne pripada. To drugim riječima znači, da je čovjek doduše utoliko osoba ukoliko u svoj svojoj zbilji stoji u sebi, pripada sebi samome, ali i ukoliko nije u sebe zatvoren, tj. ukoliko se sa svom svojom zbiljom i samopripadnošću nadilazi i otvara prema društvu, svijetu, Bogu, dakle prema svemu onome što označujemo riječima *Drugi* i *Ti*. Osoba je biće koje u stvari samo tako i utoliko stoji u sebi i sebi pripada — što i ukoliko sebe nadilazi; a samo tako i utoliko sebe nadilazi, što i ukoliko stoji u sebi samoj i samo sebi pripada. U tome leži antinomičnost njezine prirode.

II. ZNAČAJKE OSOBE U FILOZOFSKOJ REFLEKSIJI

L. Stefanini, talijanski personalist, smatra da se rezultati gotovo dvotisućljetne filozofske refleksije o osobi mogu sažeti u šest slijedećih karakteristika:⁵

— *Racionalnost* kao sposobnost pojedinačnog bića da shvati samo sebe u činu kojim shvaća svijet oko sebe, kojim je uvjetovano i s kojim je u odnosu. To je značajka koja iz raznih shvaćanja i definicija osobe izbija na prvo mjesto i nerazdvojiva je od njezina pojma.

— *Jedinstvo* kao sposobnost osobe da u svim promjenama ostane jedna i identična, da ne izgubi svoje egzistencijalno središte. Osoba je živi princip jedinstva, koji se opire svakom raslojavanju.

— *Usebnost* (esse in se) kao svojstvo po kojemu osoba ne može ni na koji način biti u drugome (esse in alio). Ma kakvim utjecajima bila izložena i ma kakve bile njezine veze s drugima (esse cum alio), uvijek ostaje u njezinoj dubini nedodirnut prostor koji izmiče svakoj determinaciji izvana. To čak važi i za njezin odnos stvorenja prema Bogu Stvoritelju: iako bez Boga ne može egzistirati, ipak se s njime ne identificira, nego ga susreće kao što Ja susreće Ti.

— *Zasebnost* (esse per se) kao svojstvo koje s jedne strane izražava apsolutnu vrijednost i dostojanstvo osobe kao razumnog i slobodnog

⁴ Isto, 24.

⁵ L. Stefanini, *Persona*, u *Enciclopedia filosofica*, sv. III, I. izd., 1297—1304.

bića (ne može biti nikada sredstvo, nego je uvijek svrha u sebi, a sve je ostalo poradi nje) a, s druge, sposobnost vraćanja u sebe iz svojih vlastitih čina, čime samu sebe posreduje i ozbiljuje.

— *Ograničenost* kao svojstvo koje izražava nesposobnost osobe da se potpuno povraća u sebe i zatvori krug između svoje intencije i zbilje, što je uzrok njezinu višestrukom otuđenju u svijetu. Ograničenost ujedno znači uvjetovanost osobe svijetom i drugim bićima, bez kojih se ne može ozbiljiti.

— *Sloboda* kao svojstvo koje proizlazi iz razumne naravi osobe. Po slobodi osoba je odgovorna za samu sebe (treba sebe izgrađivati, nema prava samu sebe uništiti) i za druge, čija je prava dužna poštovati i promicati. Ako se sloboda shvati kao čista negacija (sloboda od), osoba uništava samu sebe, a raste i razvija se ako slobodu shvati pozitivno (sloboda za), tj. ako je živi u skladu s temeljnim odrednicama i zakonima bića.

Mislim da ovim karakteristikama koje je istakao Stefanini treba pribrojiti i *transcendenciju*, iako je to svojstvo osobe u nekim od već spomenutih implicitno prisutno. Transcendencija izražava čovjekovu intencionalnu otvorenost (bilo u spoznaji, bilo u htijenju), ali i apsolutnu vrijednost osobe, koja kao takva ne može imati dovoljan oslonac u svom ograničenom bitku, te stoga svojom vrijednošću i dostojanstvom upućuje na Boga kao na svoj posljednji temelj. U tom smislu Guardini tvrdi da »značenje što ga smisao osobe ima nadilazi težinu njezina bitka«,⁶ a Berdjajev nadodaje: »Osoba postaje zbilja i može se ozbiljiti samo jer u čovjeku postoji duh, duhovni princip, jer čovjek nosi u sebi sliku Bitka koji je viši nego njegov vlastiti i nego bitak prirodnog svijeta.«⁷

III. IZOSTANAK OSOBE U NEKRŠĆANSKIM I POKRŠĆANSKIM KULTURAMA

O grčkoj svijesti Berdjajev kaže da joj se problem osobe uopće nije postavljao. Isto misli i Mondin kada tvrdi da »do dolaska kršćanstva ni u grčkom ni u latinskom nije postojala riječ koja bi izražavala pojam osobe, jer u poganskoj kulturi taj pojam nije postojao; ona nije priznavala apsolutnu vrijednost pojedinca kao takvog, nego je njegovu vrijednost činila ovisnom od staleža, bogatstva i rase.«⁸ U Mouniera nalazimo čak tvrdnju, da je za grčku dušu pojava pojedinačnog u harmoničnom skladu univerzalnog razuma bila »nesreća, gotovo svemirska pogreška«.⁹

Ipak je grčka misao razvila ideju čovjeka *individuum*a, svjesnog svoje različitosti, ništavnosti, tragične sudbine, neznanja, ali i sposobnosti da bude »mjera svih stvari«, što mu daje stanovište dostojanstvo. Ta je

⁶ R. Guardini, nav. dj., 144.

⁷ N. Berdjajev, nav. dj., 25.

⁸ B. Mondin, nav. dj., 257.

⁹ E. Mounier, *Personalismo e cristianesimo*, Bari 1977, 39.

ideja, bez sumnje utjecala na kasniji razvoj pojma osobe, skupa s grčkim osjećajem za mjeru i rimskom idejom građanina, po kojoj individuuum postaje ličnost tek u građansko-pravnim odnosima u državi. No, ni individuuum, ni građanin nemaju još svojstva osobe, koja, kako smo već vidjeli, predstavlja odnos i prema prirodi i prema društvu, ali ipak ne tako da bi bila dio bilo prirodne, bilo društvene cjeline. Kad se stvari stave u takve odnose, onda su priroda i društvo dio osobe, a ne obratno.

Razloge zašto se grčki individuuum i rimski građanin nisu razvili u osobu, treba tražiti u grčko-rimskom shvaćanju Boga, kao i u karakteru njihove misli i svjetonazora.

Za antičkog čovjeka nema transcendentnog Boga, koga bi mogao zazvati, na koga bi se mogao pozvati. »Svijet je ispunjen bogovima, ali oni se ne uzdižu iznad vječnog kruga kozmičkog života; i oni su sami podložni višoj moći, fatumu, moiri.«¹⁰ S obzirom na čovjekov odnos s Bogom ništa se bitno ne mijenja ni na vrhuncu grčke misli, kada je ideja Boga očišćena od mitskih i antropomorfnih elemenata. Tako prema Aristotelu Bog ne može ni misliti ni htjeti svijet, jer to protuslovi njegovu savršenstvu.

S druge strane, grčka je misao univerzalistička i objektivistička po svojoj naravi. Ona je otkrila razum, ali to nije ljudski, osobni razum, nego univerzalni razum. Princip individualnosti ona nalazi u materiji, koju ujedno drži nečim negativnim, zlim. Sokrat je uvjeren da postoje objektivni kriteriji za moralne sudove i čine. Platon smatra da je istinski, pravi svijet, ne ovaj konkretnih bića, nego svijet ideja, koji je duša promatrala prije nego se utjelovila. Taj je svijet kriterij za prosuđivanje u konkretnom svijetu koji je samo slaba sjena pravog svijeta ideja. Aristotelovo shvaćanje da ideje ne mogu egzistirati odvojeno od realnih bića, znači određeno revaloriziranje konkretne stvarnosti, ali s druge strane opće ipak ostaje kriterij i mjera za pojedinačno, čime se pojedinačno opet obezvređuje. Ujedno se s Mounierom možemo pitati, kakvog smisla uopće ima spoznaja kad ne bi bilo ništa realno osim individualno, kada ovo ne može biti ni objekt, ni subjekt ni prave spoznaje, ni prave ljubavi. Stoga Staudinger i Behler s pravom tvrde: »Budući da Aristotel, jednako kao i Platon, od općeg, zakonitog i matematički izračunljivog očekuje spoznaju i orijentaciju za ispravno djelovanje, on doživljava sve posebno, što se na taj način ne može spoznati, kao nešto slučajno, što remeti opći red, a ne pita se o njegovu mogućem pozitivnom značenju.«¹¹

Uz cikličku koncepciju vremena, koja zbog vječnog povratka istog ne dozvoljava afirmaciju pojedinačnog i posebnog, ovo univerzalističko gledanje na stvarnost glavni je razlog što Aristotel drži da su nemoguće znanost i filozofija povijesti. On ne može nijednom pojedinačnom

¹⁰ N. Berdjajew, *Von der Bestimmung des Menschen, Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern—Leipzig, 1935, 49.

¹¹ H. Staudinger—W. Behler, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens, Eine Einführung in modernes Philosophieren*, Freiburg im Br., 1984, 22.

biću, pa ni čovjeku, dati neko posebno značenje. Pojedinaac »je uvijek samo uzorak određene vrste i samo otuda prima pravo na svoje postojanje i svoje dostojanstvo«. ¹²

Što smo rekli o poganskoj grčko-rimskoj kulturi, to važi i za ostale nekršćanske kulture. Ni u njima nema osobe, a nema je jer nedostaju pretpostavke za njezin nastanak i razvoj. Činjenica je da se naš pojam osobe razvio na tlu židovske i kršćanske proročke tradicije, u kojoj je Bog shvaćen kao osoba s kojom je čovjek u odnosu, na čiju je sliku stvoren i pred kojom je odgovoran. Tako shvaćeni Bog jest pravo Ti, a odnos prema njemu slika je svakog drugog Ja-Ti-odnosa.

Velike religije Istoka mističkoga su tipa. Dok je cilj proročke religije osobni susret čovjeka s Bogom i bližnjim, mistik ide za iščezavanjem svoje individualnosti u božanskom biću, koje nema baš uvijek crte osobnog Boga. U pučkim religijama dominira osjećaj magijskog zajedništva koje nadilazi osobu i rastvara je u metamorfozi: »Životinja, čovjek, demon, simbol, bog ili svetac, svatko komunicira s magijom, sve se pretvara bez ikakve prepreke, mjere, granice ili distance u jedan neiskaziv identitet, unutar kojeg naše koncepcije slobode, djelovanja, osobe i povijesti nemaju ni smisla ni svrhe.« ¹³

Nedostaje tu ideja mjere, bez koje nema ni individualnosti, ni slobode, a to znači ni osobe s njezinom jedinstvenom vrijednošću i pozivom. U magiji se sve miješa bez kraja i jasnih oblika, sve tvori neko numinozno zajedništvo kojim se čovjek osjeća obuhvaćen.

Ono što zapadnjak smatra neophodnim da bi se ostvarilo, naime, prostor slobode koji mu omogućava vlastiti put, to hindus smatra opasnošću za svoje Ja: »Indijac klasično-hinduističkog vremena upravo ne ostvaruje svoj ja u takvom prostoru slobode, nego uključujući se u red koji mu predviđa njegovo mjesto u društvu.« ¹⁴ On svoje biće nalazi samo »u normalnom, tradicionalnom načinu života, koji je smatran ispravnim od njegova staleža, spola, njegove obitelji, njegove starosne klase«. ¹⁵

Nešto slično se može reći i za budistu. Ako je njegov ideal utapanje individualnosti u božanskom biću, naš pojam osobe može se činiti samo opasnošću i stranputicom.

Istini za volju, na Istoku možemo naći i proročke religije u kojima se nalaze neki važni elementi za vrednovanje osobe, kao npr. kod Zarathustre koji svoje slušaoce poziva da se svaki pojedinačno odluči za njegovu propovijed. Ali je taj tip religije ipak nešto što ide mimo glavnog usmjerenja Istoka, slično kao što je na Zapadu slučaj s mistikom:

¹² Isto, 23.

¹³ D. de Rougemont, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Beograd, 1983, 33.

¹⁴ H.—J. Klimkeit, *Orientalische Alternativen zur abendländischen Personauffassung*, u A. Schavan / B. Welte, *Person und Verantwortung, Zur Bedeutung und Begründung von Personalität*, Düsseldorf, 1980, 169—189, ovdje 169.

¹⁵ J. Gonda, *Die Religionen Indiens I (Religionen der Menschheit, sv. 11)*, Stuttgart, 1960, 289; cit. prema H.—J. Klimkeit, nav. dj., 172.

ona se pojavljuje, npr. kod Meistera Eckharta, koji govori o nadosobnom sjedinjenju s *deitas*, ali je unatoč tome mistika sporedna linija zapadnog religijskog i svjetonazorskog shvaćanja.

Spomenimo i konfucionizam koji u čovjeku vidi najveće među svim bićima i poziva ga da živi iz »središta« što ga u sebi nosi te na taj način ostvaruje ja. Međutim, mi to nije osoba u našem smislu riječi, jer nedostaje odnos prema Ti. Konfucijevac »upravo ne djeluje iz odnosa spram Ti, nego iz vlastitog središta, te vidi ispunjenje svog čovjštva u pronalaženju tog središta«. ¹⁶

Razlozi dakle zašto se osoba ne pojavljuje u nekršćanskim kulturama prvenstveno su religiozne i metafizičke naravi. To znači da ona u tim kulturama izostaje zbog nepersonalističkog poimanja Boga i univerzalističke slike svijeta, u kojoj se realnost pripisuje općem i univerzalnom, a ne konkretnom i pojedinačnom.

S ovim je antipersonalizmom nekršćanskih kultura pokršćanskom antipersonalizmu zajedničko nijekanje *drugosti* (drugoga i drugačijega), samo što se to događa na drugačiji način. Ovaj oblik antipersonalizma nastaje kao posljedica raspada kršćanske slike svijeta, što se najprije dogodilo na idejnom, a zatim i na društvenom planu.

Svojim blistavim intuicijama Berdjajev je pokazao da svi novovjekovni gnozeološki, metafizički i etički sustavi nijeću osobu zbog toga što ne prihvaćaju drugoga. ¹⁷ Subjektivizam, bilo psihološki, bilo transcendentni, miješa osobu sa svim stvarima svijeta, koje spoznaje samo kao stanje subjekta; empirizam priznaje samo ono iskustvo koje je po mjeri subjekta; racionalizam i kriticizam prevladavaju empirizam tako što sve svode na subjekt i njegove kategorije. Tako zamišljeni svijet, u kojem nema mjesta za *drugost*, za autentični ljudski i božanski Ti, pretvara se u fikciju i iluziju, bilo idealističku, u kojoj je u ime apstraktnog dijalektičkog procesa zanijekana i božanska i ljudska konkretna zbilja, bilo u materijalističku, u kojoj je sve duhovno svedeno na epifenomen materije, božanska osoba odbačena da bi se, tobože, mogla afirmirati ljudska, koja je opet žrtvovana apstraktnom dijalektičkom procesu. Nijećući *drugost*, novovjekovna misao nijeće realnost i završava u apstrakcijama.

Etika koja proizlazi iz ovakvih premisa može biti samo etika individualne ili kolektivne samovolje, a nikako etika osobe. Osobu se obezvrjeđuje bilo tako što se u ime pojedinačnog Ja odbacuju sve nadosobne vrijednosti, odnosno što se slobodu shvaća kao čistu negaciju, bilo tako što se u nadosobnim stvarnostima (društvu, državi, klasi) nalazi kriterij moralnog vrednovanja i prosuđivanja.

¹⁶ H.—J. Klimkeit, nav. dj., 176.

¹⁷ Usp. moje radove: *Der Personalismus bei Nikolaj A. Berdjajew*, Roma, 1981; *Subjektivizam i individualizam u filozofiji Nikolaja Berdjajeva*, u *CuS*, 2/1981, 134—144; *Etička misao Nikolaja Berdjajeva*, u *CuS*, 1/1982, 31—41; *Personalizam Nikolaja Berdjajeva*, u *Bogoslovska smotra* LII, 3/1982, 374—387.

Razumljivo je da se na takvim idejnim osnovama moglo razviti samo antipersonalističko društveno uređenje. Taj je antipersonalizam podjednako svojstven i liberalizmu i kolektivizmu, koji predstavljaju dva glavna tipa suvremenih društvenih sustava. Liberalna sloboda pojedinca nije sloboda u osobnom smislu, jer je shvaćena samo kao negacija (sloboda od). Doduše, liberalizam je istakao ideju ljudskih prava, ali je, zbog nijekanja Božjih prava, nije bio u stanju utemeljiti, što se na svoj način odražava u anarhizmu, gdje svaki pojedinac kroji pravo po svome ukusu, ali i u liberalnoj demokraciji, koja pomoću čisto kvantitativnog principa (tj. principa većine) određuje što je dobro, a što zlo; što je dopušteno, a što zabranjeno; komu će se neka uloga u društvu dodijeliti, a komu oduzeti. To znači da ni demokracija, kao ni anarhizam, ne priznaje vrijednosti u sebi i osobne kvalitete. Razlika je između jednog i drugog samo u tome što u prvom slučaju odlučuje pojedinac što je dobro, a što zlo; što vrijedno, a što nevrijedno; a u drugom većina, masa.

S druge strane, kolektivizam priznaje samo slobodu već odlučenu za dobro (pozitivnu slobodu), ali koja također nije osobna sloboda, jer su to dobro (često i samo problematično) i odluka za njega osobi nametnuti izvana; a osobe nema bez slobodnog izbora i slobodne odluke za dobro. U svim vrstama kolektivizma osoba je na ovaj ili onaj način podvrgnuta općemu, pretvorena u sredstvo. Zbog njegova izuzetnog značenja u suvremenom svijetu, sa stanovišta osobe posebno je interesantan marksistički oblik kolektivizma. U marksizmu je, naime, mnogo toga što promiče osobu, npr. analiza čovjekova otuđenja, borba za socijalnu pravdu, ideja prakse i stvaralaštva. Ali osoba se ni tu ne može do kraja afirmirati: zbog ateizma koji je lišava njezine duhovne i religiozne dimenzije; zbog vjere u historijski progres, koja — zbog loše beskonačnosti vremena — ne dopušta afirmaciju apsolutne vrijednosti, dostojanstva, svrhovitosti, pravde ni za jednu konkretnu osobu; zbog teze o nužnim dijalektičkim zakonima povijesnog razvoja, koja ne ostavlja prostora za čovjekovu slobodu i stvaralaštvo; zbog prevlasti općeg nad konkretnim, osobnim.

Ali ta idejna baza nekršćanskih ili pokršćanskih svjetonazora ne odražava se loše samo na afirmaciju osobe, nego i na sam njezin pojam. Svjedoci smo činjenice, da je osoba danas, s jedne strane, opće prihvaćena vrednota (usp. npr. Povelju Ujedinjenih naroda o pravima čovjeka), a s druge pojam koji u raznim religijskim, svjetonazorskim i društvenim sistemima nema isto značenje (usp. razmimoilaženja u shvaćanjima ljudskih prava).

To znači da je osoba doživjela danas još jednu semantičku transformaciju. Stoga, izgleda, Mondin ima pravo kada tvrdi da je riječ »persona« ponovno zadobila svoje prvotno značenje, »ne naime značenje ljudske stvarnosti u sebi, nego društvene konvencije, lične karte, maske«.¹⁸

¹⁸ B. Mondin, nav. nav. dj., 259.

IV. KRŠĆANSKA GENEZA OSOBE

Činjenica je da se pojam osobe po prvi put pojavio u definicijama centralnih kršćanskih dogmi: trinitarne i kristološke. Možemo stoga s pravom reći da je čovjek prvo postao svjestan Božje osobe, a tek onda i svoje vlastite.

Poznato je pred kojim su se i kakvim teškoćama našli prvi crkveni učitelji i oci. Radilo se prvo o tome kako izraziti odnose unutar Boga, kojega je Krist objavio kao zajedništvo Oca, Sina i Duha Svetoga. Trebalo je s jedne strane izbjeći nediferencirani monoteizam, a s druge racionalizirani triteizam. Grčki su i latinski oti za to raspolagali neadekvatnom i k tome teško pomirljivom terminologijom. U obzir su došle, uz ostale, latinska riječ *persona* (grč. *prosopon*), koja je značila glumačku masku i ulogu u kazalištu, te grčka riječ *hipostaza*, koja je u pučkom govoru označavala objektivnu, postojanu stvarnost (lat. *substantia*), naspram svemu što je samo subjektivna ili iluzorna pojava, a u neoplatonizmu posredničke moći između Boga i svijeta.¹⁹

U svom naslijeđenom značenju, bez semantičkih transformacija, ni *persona* ni *hipostaza* nisu bile prikladne da adekvatno izraze unutarbožanske odnose prema kršćanskoj Objavi. *Persona* je nosila opasnost da se božanski odnosi shvate u smislu sabelijanizma, a *hipostaza* triteizma i arijanizma.²⁰ Na duga i zamršena terminološka kolebanja stavio je točku tek I. carigradski koncil, koji je 381. g., pod utjecajem sv. Grgura Nazijanskog, proglasio dogmatsku identičnost *hipostaze* i *persone*. No time je ujedno učinjena i semantička transformacija obaju pojmova. Međusobnim poistovjećivanjem, *persona* je dobila značenje objektivne, postojane individualne stvarnosti, a *hipostaza* univerzalnu dimenziju, sličnu ovoj koju je osoba prvotno imala, naime da iza tri Božja lika stoji ista, sveobuhvatna božanska stvarnost ili bit (*usia*). To novo značenje *persone* odnosno *hipostaze* vidljivo je u definiciji sv. Grgura Nazijanskog, koji za tri božanske osobe kaže da su »cjelovite, neovisne i različite u broju, ali ne u božanstvu«.²¹ Na taj je način dobiven antinomičan pojam osobe. Ona je izraz pojedinačnog (tri božanska lika) i općeg (jedna božanska narav), dakle zbilja koja je pojedinačna, ali i univerzalna: u sebi (*esse in se*), ali i u drugome (*esse in alio*) i s drugim (*esse cum alio*), i samo na taj način jest.

¹⁹ S obzirom na filozofsku upotrebu, riječ *hipostaza* ne pojavljuje se kod Aristotela, a u neoplatonizmu označava, u teoriji emanacije, one moći koje posreduju između Boga, kojeg su produžetak i sredstvo, i svijeta čiji su uzor, model, stvaralačka energija. Usp. A. Michel, *Hypostase*, u *DThC*, sv. VII, 369—437, ovdje 369. — *Septuaginta* prevodi hebrejsku riječ *pânêh*, lice, s grčkom *prosopon*, a *Vulgata* s *persona*. Usp. A. Michel, isto 376.

²⁰ Sabelijanizam je ranokršćanska hereza, koja je naučavala da su Otac, Sin i Duh Sveti samo oznake i prolazni načini pojavljivanja jednog Boga, dok je arijanizam zastupao da Sin nije istobitan s Ocem, nego drugotan i Ocu nejednak. Što se Duha Svetog tiče, Arije jasno kaže, da su Otac, Sin i Duh Sveti tri različite i nejednake *hipostaze*.« J. Liebaert, *Arianismus*, u *LThK*, sv. I (Sonderausgabe), 846.

²¹ *Orat.* XXXIII, n. 16, P. G., t. XXXVI, col. 236; cit. prema A. Michel, nav. dj. 383.

Trinitarna diskusija nije do kraja iscrpila problem osobe. Ostao je još kristološki problem. Vjera u osobno jedinstvo Isusa Krista, Sina Božjega koji je postao čovjek, nametnula je pitanje o odnosu ljudske naravi koja egzistira realno, konkretno i pojedinačno u Isusu Kristu, prema osobi ili hipostazi božanskog Logosa. Da bi riješili taj problem, Oci podvrgavaju pojam osobe novoj analizi te zaključuju da je Sin Božji mogao »uzeti« samo ljudsku narav, ali ne i osobu, jer ona je nepriopćiva. Duge i dramatične rasprave okončane su na Kalcedonskom koncilu (451. g.), na kojemu je definirano: jedan Krist, jedna osoba božanskog Logosa, ali u dvije naravi, božanskoj i ljudskoj, koje su združene bez miješanja, promjene i podjele, što znači da je svaka od njih sačuvala sebi vlastiti način bivstvovanja, a s drugom se susreće u jednoj osobi božanskog Logosa. Time je ponovno sankcionirana dogmatska identičnost hipostaze i persone. Ujedno je utvrđena realna razlika između pojma osobe i pojma konkretne naravi (fisis), kao i mogućnost da ova egzistira cjelovito, nepomiješano i nepromijenjeno u hipostazi različitoj od svoje.

Dok na trinitarnoj razini, kako smo vidjeli, osoba označava antinomično jedinstvo univerzalnog (božanska narav) i pojedinačnog (likovi Oca, Sina i Duha), ovdje se pokazuje kao konkretno biće koje u sebi obuhvaća i pomiruje suprotnosti kao što su božansko i ljudsko, vječno i prolazno, dakle opet kao antinomična, pojmovno neizraziva zbilja. Ta i takva ideja osobe odmah je analogijom prenesena na čovjeka, na čije samopoimanje na Zapadu bitno utjecala, a u naše je vrijeme, unatoč već spomenutoj semantičkoj višeznačnosti, postala planetarna vrednota.

Osoba kako je definirana u kristološkoj dogmi, koja je za nas u neku ruku interesantnija, jer je u njoj neposredno uključena i ljudska narav, ostavlja otvoreno pitanje da li čovjek bez Krista uopće može imati svijet o osobnosti, da li može biti, praktično, osoba. Dogmatske se definicije o tome ne izjašnjavaju. A kada to čovjeku ne bi bilo moguće, očito bi tada osoba bila zbilja koja pripada redu milosti, a ne naravi, teološkoj a ne filozofskoj antropologiji. Činjenica je, međutim, da je pojam osobe s teološkog odmah prenesen na ontološko, pravno i etičko područje i da je tu produbljen i razrađen. To drugim riječima znači, da se u ljudskoj naravi kao takvoj, bez odnosa s osobom božanskog Logosa, otkrilo dimenziju osobe, iz čega slijedi da je ono što se s njom dogodilo u hipostatskom sjedinjenju, gdje je (ljudska narav) uzeta od osobe božanskog Logosa, iznimka a ne pravilo. U čemu je dakle osobna kvaliteta čovjeka i bez njegove ucjepljenosti u Krista?

U odgovoru na to pitanje sv. Augustin se vraća na »prvo stvaranje«, tj. na biblijsku istinu da je čovjek »slika Božja«. Uvjeren da je on to samo po svome intelektu (mens), Augustin ovako definira ljudsku osobu: »Singularis quisque homo, qui . . . secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est et imago Trinitatis in mente«. ²² Boecije naglašava također racionalnost: »Persona est rationalis naturae individua substantia«. ²³

²² *De Trinitate*, V, 7, 11; cit. prema L. Stefanini, nav. dj., 1298.

²³ *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3, u PL, 64, col. 1345; cit. prema L. Stefanini, nav. dj. 1298.

Prema njemu bit osobe ne leži ni u individualnosti, koja je svojstvena i akcidentima, ni u naravi i supstanciji, koje mogu biti i elementi roda, ni u spoju individualnosti, naravi i supstancije, jer to može biti značajka i bića nižih od čovjeka. Sve su to svojstva koja pripadaju najbližem rodu i samo ako im se doda razumnost kao specifična oznaka, dobivamo pojam osobe.

Boecijeva se definicija odražava i na Tomino shvaćanje osobe: »Omne individuum rationalis naturae dicitur persona«.²⁴ Ali Toma ujedno pojednostavljuje Boecijevu definiciju ističući da je osoba »subsistens in rationali natura«,²⁵ gdje subsistencija izražava sve ono što je Boecije obuhvatio pojmovima individuum, narav i supstancija. Osoba je po Tomi razumno, u sebi egzistirajuće, pojedinačno, konkretno, jedinstveno i drugome nepriopćivo biće.

U novovjekovnoj filozofiji taj ontološki pojam osobe zamijenjen je subjektivno-moralnim. Ali opet je racionalni element istaknut kao konstitutivno svojstvo osobe. Prema Descartesu to je samosvijest, u kojoj je temelj sigurnosti da ja jesam ja, da stvarno postojim, da sam autentična stvarnost, a ne san. Za Kanta to je praktični razum, po kome je osoba subjekt moralnog djelovanja i svrha u sebi.

Tek u novije vrijeme, kao reakcija na biološko i sociološko reduciranje, i nedostatnost utemeljenja osobe na razumnosti, što je na ovaj ili onaj način dovelo do otuđenja i obezvredjenja čovjeka u suvremenom svijetu, ponovno je otkrivena religiozna bit osobe. Tako npr. Buber, kada na pozadini judejsko-kršćanskog poimanja Boga ističe da se osoba oblikuje tek u susretu s Ti, ili Berdjajev kada tvrdi da »u pravom smislu te riječi čovjekova osoba postoji samo u Kristu i po Kristu samo zato jer postoji Bogočovjek Krist«,²⁶ ili Mounier, koji je shvaća kao »utjelovljenu egzistenciju« ističući njezine evanđeoske temelje. Na istoj je crti i Guardini koji pokušava definirati pojam »kršćanske osobe« te kaže: »Ja-Ti-odnos čovjeka sastoji se u ozbiljenju Kristova Bogo-odnosa«. ²⁷ Sve nas to ponovno vraća trinitarnom i kristološkom iskonu osobe odnosno pitanju što je to u kršćanstvu *osobotvorno*.

U odgovoru na to pitanje mogu se navesti razne kršćanske istine. Po nekom redosljedu ipak treba na prvom mjestu istaknuti dogmu stvaranja. Mislim da je J. Splett u pravu kada smatra da je pojam osobe s tom dogmom principijelno povezan,²⁸ jer kada čovjek ne bi bio od Boga

²⁴ S. theol., I, q. 29, art. 3, ad 2.

²⁵ S. theol., I, q. 29, art. 3.

²⁶ N. Berdjajev, *Filosofija svobodnoga duha*, 2 (sv. 9 Pariz, 1927—28, ovdje, II, 39).

²⁷ R. Guardini, nav. dj. 160.

²⁸ »Tatsächlich ist der Begriff der Person erst durch die biblische Tradition in die Geschichte des menschlichen Denkens gekommen, und es lässt sich zeigen, dass er prinzipiell mit dem Begriff der Schöpfung verknüpft ist. Wie nämlich soll angesichts des umgreifend Naturalen oder des Quasi-natural-Gesellschaftlichen der Einzelne in seiner unbestreitbaren Bedingtheit und Beschränktheit unbedingt anerkannt und respektiert werden können? Wie

stvoren, kada bi bio proizvod bilo kakve prirodne društvene ili metafizičke nužnosti, on kao slobodno, u sebi stojeće, s apsolutnom vrijednošću i nepriopćivim dostojanstvom obdareno biće uopće ne bi bio moguć. A sve ostale dogme i istine kršćanstva nemaju u biti drugi cilj nego obnovu onoga što je Bog čovjeku stvaranjem dao, a što je ovaj grijehom izgubio. U funkciji tog »ponovnog utemeljenja mogućnosti čovječjeg života«²⁹ stoje i inkarnacija, i milost, i opravdanje, i obraćenje, i uskrsnuće, pa i sama Crkva kao zajednica osoba u Kristu. Tu je, zatim, židovsko-kršćansko iskustvo povijesnog vremena, u kojemu se sve događa »jedanput zauvijek«, te vjera da Bog zove svakog čovjeka pojedinačno i da povijest ima svoj eshatološki cilj i smisao. Spomenimo i mišljenje Rougemonta, koji nastanak osobe u kršćanstvu, između ostalog, povezuje s Pavlovom teologijom vjere, ljubavi i slobode, koju Apostol razvija u sučeljenju sa Zakonom, iz čega proizlazi »da se o vrijednosti nekog čina ne može suditi na osnovi njegove konformnosti sa svetim ili društvenim pravilima, već da njegovo značenje ovisi o nutarnjem stavu, slobodne osobne procjene, o tome da li taj čin izražava ljubav, da li uzdiže«; kao i to da je čovjek »izbavljen od Zakona, ali odgovoran s obzirom na ljubav; distinktivan u odnosu na druge na temelju svojih 'obdarenosti', ali solidaran u grijehu kao i u spasenju«, te da je ljubav »tajna suglasja ljudskih sloboda«.³⁰

Iz ovoga zapravo slijedi da su sve glavne dogme i istine kršćanstva *osobotvorne*, odnosno da nije ova ili ona poruka kršćanstva pogodovala razvoju osobe, nego kršćanska vjera kao takva, sa svojom proročkom, trinitarnom i bogočovječnom dimenzijom, sa svojim pozivom čovjeku da se odgovorno i predano sretne s osobnim Bogom, te tako i sam bude osoba.

PERSON ALS CHRISTLICHES NOVUM

Zusammenfassung

Der Gegenstand des Artikels ist jene Auffassung des Menschen, die das Christentum gebracht hat und die mit dem Begriff »Person« ausgedrückt wird. Dieser Begriff bezeichnet eine Grenzlinie zwischen der christlichen und den nicht- und nachchristlichen Kulturen. Der Begriff bedeutet ein in sich selbst stehendes und zugleich sich selbst übersteigendes (transzendirendes) Wesen, und zwar so, dass es nur insofern in sich selbst

•
soll er als Produkt seiner Eltern, der Gesellschaft, der Natur gegenüber diesen seinen Produzenten unbedingte Achtung fordern können?« — J. Splett, *Der Mensch ist Person, Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt am M., 1978, 28.

²⁹ Isto 35.

³⁰ D. de Rougemont, nav. dj., 42 sl.

stehen kann, als es sich transzendiert; und es sich selbst transzendieren kann, als es in sich selbst steht. Das heisst, dass Person ein antinomischer Begriff ist.

Dieser Personbegriff hat seinen Ursprung in der frühchristlichen trinitarischen und christologischen Diskussion, in der die Person als eine konkrete Einheit des Individuellen (die drei göttlichen Gestalten) und des Universellen (die eine göttliche Natur) aufgefasst wurde. Von der theologischen Ebene her wurde dieser Personbegriff auf die anthropologische übertragen. Zu diesem Schritt veranlasste die biblisch-christliche Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wie auch der prophetische und christologische Charakter des Christentums.

In den nicht- und nachchristlichen Kulturen fehlt die Voraussetzung für den Personbegriff, und zwar aus verschiedenen Gründen: eine unpersonale Auffassung Gottes, verbunden mit dem mystischen Typ der Religion; universalistische oder individualistische Weltanschauung; Atheismus, der den Menschen seiner religiösen und metaphysischen Tiefe beraubt. Trotzdem ist die Person heute eine weltweite Grösse geworden. Aber wegen religiöser und weltanschaulicher Unterschiede wird sie verschieden aufgefasst, so dass ihre Bedeutung oft konventionell festgelegt werden muss.