

# BERDJAJEVLJEVA ANTROPOLOGIJA

Josip Kribl

## Vrednovanje antropologijâ

Antropologija je suvremena znanost. Njezini problemi zaokupljaju današnjeg čovjeka mnogo više nego prije. Međutim danas se često ostaje na nekim antropološkim područjima koja nisu bitna da se do kraja upozna čovjeka.<sup>1</sup> Aristotel je promatrao čovjeka kao animal rationale. To je ušlo u skolastičku filozofiju. Antropologija je prema tome bila prisutna u proučavanju čovjeka s obzirom na njegove bitne komponente, iako se u to vrijeme ona nije nazivala antropologija, pa čak ni racionalna, metafizička psihologija. Sam sadržaj je određivan s »peri psiches«. No u novije vrijeme ne samo da se pojavila racionalna psihologija nego također i antropologija kao nauka o čovjeku. Nikolaj Berdjajev, komu je tako omilio čovjek — osoba, veli da se u novije vrijeme zaboravio čovjek u svojoj dubini. On će se poslužiti i riječima Maxa Schellera, koji kaže da ni u jednom povijesnom razdoblju čovjek nije bio tako problematičan kao danas. U tom smislu je filozofija dobila na važnosti, jer je pozvana na rješavanje toga pitanja. »Filozofijska, biološka, sociološka istraživanja čovjeka nisu riješila nikakvu zagonetku o čovjeku, niti su izgradila filozofijsku antropologiju.«<sup>2</sup> Sva ta proučavanja nisu promatrala čovjeka u svim njegovim osnovnim dimenzijama, stoga su donosila rezultate koji su se odnosili na pojedine aspekte u čovjeku, a ne na njegovu potpunost. Poznavanje čovjekove potpunosti, cjelovitosti — koliko je to moguće — može biti temelj za misaono, filozofijsko gledanje na sve ono što proizlazi od čovjeka. To je, uostalom, temelj filozofije s obzirom na spoznaju o čovjeku i temelj etike ukoliko ona unutar filozofije govori o ljudskom djelovanju.

Stari su Grci učili da čovjek može početi filozofirati spoznavši samog sebe — gnothi seauton! Spoznavši sebe, moći ćemo kroz to spoznati drugoga. »Čovjek je u spoznaji bivstva sasvim posebna zbilja, koja ne stoji u jednakoj poredanosti s drugim zbiljama, stvarnostima. Čovjek nije sitna čestica svijeta, u njemu je sadržana čitava zagonetka i rješenje svijeta.«<sup>3</sup> Berdjajev tim riječima ne uspoređuje čovjeka jednostavno

<sup>1</sup> Berdjajev ovdje misli na tzv. prirodoznanstvenu antropologiju koja kao pozitivna znanost nastoji unutar zakona evolucije odgonetnuti tjelesni razvoj čovjeka. Ali ta antropologija ne može riješiti pitanje svjesnog života u čovjeka. To nastoji riješiti filozofijska antropologija. Berdjajev u svom filozofiranju unosi još jednu oznaku i to iz bogoslovne antropologije. Za njega je čovjek bogočovječanski lik.

Zanimljivo je da neke enciklopedije uopće nemaju potpunog razlikovanja između prirodoznanstvene, filozofijske i teološke, pogotovo novozavjetne teološke, antropologije. Te su razlike dobro uočene u *Hrvatskoj enciklopediji*, I, Zagreb, 1941, str. 496—498, dok toga nema u *Enciklopediji Jugoslavije*, Zagreb, 1955, str. 129—130, pa ni u *Enciclopedia cattolica*, Citta del Vaticano, Firenze, 1949, str. 1562—1584.

<sup>2</sup> Nikolaj Berdjajev, *O Naznačenii čeloveka*, Pariž, 1931, str. 50.

<sup>3</sup> Isto, str. 50.

kao biće koje postoji, i u tom smislu za ontologiju jednako drugim postojećim bićima, nego ga gleda gnozeološki i antropološki i naglašava da je čovjek neusporediv s drugim bićima. Čovjek je spoznavalac i predmet spoznaje i u tom okviru problem čovjeka ne može biti nadomješten problemom subjekta koji ne bi sebe spoznao, problemom transcendentne svijesti koja nije subjekt, problemom duše koja nije potpun čovjek, problemom psihološke svijesti, duha, idealnih vrednota, idejom dobra, istine. Ništa od toga nije cjelovito i potpuno. U čovjeku se sve to susreće i isprepliće. Zbog svega toga pristup čovjeku mora biti potpun, i filozofija koja će izgrađivati antropologiju mora biti svjesno antropološka. Čovjek je biće koje svjedoči, potvrđuje egzistenciju višeg svijeta. On nije zadovoljan sa samim sobom. On prelazi samog sebe na taj način što teži za nečim, što je više i vrednije od samog njega. To sve upućuje na misao da je čovjek biće koje izlazi iz sebe i ulazi u jedan viši svijet, svijet duhovne zbilje.

No čovjek je s druge strane i osjetilno, materijalno biće — nisko, slabo i nemoćno. Tako možemo govoriti o čovjeku koji u sebi sadrži paradoks. A taj se pokazuje i time što je čovjek palo biće s obzirom na svoju prvotnu egzistenciju. Tako je čovjek biće zemlje, a svoje korijenje, svoj početak ima u stanju koje podsjeća na sjaj neba. Čovjek je izvorno dijete Božje i opet dijete »meonske« slobode, slobode koja nije kontrolirana i upravljana Bogom.<sup>4</sup> Zbog toga čovjek u svom djelovanju i odlučivanju pada iz visine duhovnog svijeta u nizinu egoizma i materijalnosti. Čovjek je dijete prirode i prirodnih procesa. Njima je prožet i okružen i u te prirodne procese unosi jedno novo načelo, načelo duha, kojim nastoji sve prirodno humanizirati. To Berdjajev naziva stvaralaštvom duha kojim unosi u svijet jedan novi, viši stupanj kozmogonijskog života. Valja naglasiti da problem čovjek nije moguće postaviti, shvatiti bez odnosa na stvaralačku snagu čovjekova duha. A ta stvaralačka snaga čovjekova duha ima posebni odnos prema Bogu, odakle se rađa religiozna svijest koja nam uz sve spomenuto omogućuje shvatiti čovjeka.

S obzirom na odnos čovjeka prema Bogu možemo reći da svaka teologija ima ponešto antropologije. To isto nije moguće reći za svaku filozofiju. Stoga veli Berdjajev da »filozofijska antropologija u pravom smislu riječi ne postoji.«<sup>5</sup> U okvir religiozne antropologije — to znači antropologije koja ne naučava da je čovjek nastao samo roditeljskom snagom oca i majke i stvarateljskom moći Boga (to obrađuje filozofijska psihologija), nego antropologije koja objavljenu nauku o čovjeku stavlja u okvir slobodnog filozofiranja, što je zapravo neslužbena teologija — stavlja Berdjajev svoje misli: »Kršćanska antropologija uči da je čovjek biće koje je stvorio Bog. Čovjek u sebi nosi sliku i priliku Božju. On je slobodno biće i u svojoj slobodi biće otpalo od Boga, ali kao palo i grešno biće dobiva od Boga preporadaujuću i spasavajuću milost.«<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Isto, str. 51; isti, *Problem čovjeka*, u *Put*, br. 50, str. 5—6.

<sup>5</sup> Isti, *O naznačenju čeloveka*, str. 51.

<sup>6</sup> Isto, str. 51—52.

Budući da se pod kršćanstvom shvaća katolicizam, pravoslavlje i protestantizam, razumije se da postoje i nijanse u kršćanskoj antropologiji.<sup>7</sup> Valja naglasiti da je jednostrano naučavanje o »starom Adamu«, ako se ne naglasi i naučavanje o »novom Adamu« — o Kristu Bogočovjeku! I zato se takvo naučavanje i naziva bogočovječno. »Ideja Bogočovjeka stoji u središtu kršćanske antropologije.«<sup>8</sup> Otpali čovjek ponovno dobiva milost i počinje živjeti životom ostvarivanja prvotne slike Božje u sebi. Neka unutrašnja tragika čovjeka stoji u tome što čovjek nastoji sve oko sebe humanizirati pa bi to pokušao i s Bogom, zaboravljajući da je pozvan na deificiranje sebe. U tome je unutrašnja tragika čovjeka.<sup>9</sup>

### Berdjajevljeve opaske na antropološko naučavanje Maxa Schelera

Max Scheler navodi četverostruko antropološko naučavanje: 1. Hebrejsko-kršćansko koje promatra čovjeka kao stvorenje Božje koje je grijehom otpalo od Boga. 2. Antičko-grčko koje promatra čovjeka kao nosioca razuma. 3. Prirodno-znanstveno koje promatra čovjeka kao proizvod evolucije životinjskog svijeta. 4. Teoriju dekadence, i to u tom smislu što je čovjek počeo slabiti svojim životom, zahvatio ga — biološki govoreći — kvarež. To se s čovjekom dogodilo onda kada je čovjek došao do svijesti, razuma, upotrebe svoga duha.<sup>10</sup> Teorija dekadence, koju Scheler pripisuje Klagesu, tvrdi da se dekadencija najviše manifestirala

<sup>7</sup> Isto, str. 52.

<sup>8</sup> Isto, str. 52; isti *„Problem čovjeka, Put“*, 50, str. 8—9. Prema naučavanju katoličke antropologije čovjek je stvoren kao prirodno biće. Nije posjedovao nadnaravne darove: gledanje Boga i zajedništvo s Bogom. Tek su mu posebnim zahvatom Božjim darovani ti darovi. Po istočnom grijehu čovjek gubi te darove. No kao prirodno biće čovjek poslije grijeha nije baš mnogo povrijeđen. Takva antropologija ne pokazuje da je čovjek slika i prilika Božja. Stoga postoji opasnost da se čovjek shvati previše naturalistički. Berdjajev prigovara sv. Tomi da je bio pod utjecajem naturalizma u svom antropološkom gledanju. Čovjek se u njega ne pokazuje duhovnim bićem. To je sasvim jasno ukoliko kod tog »duhovnog bića« osim duše pretpostavlja i duh kao posebnu snagu u čovjeku. Osim substantiae permanentis, što je duša u Tominoj filozofiji i antropologiji, Berdjajev govori o duhu koji je sila i akt. Vidi o tom više u Josip Kribl, *Čovjek i društvo u filozofiji N. Berdjajeva*, Zagreb, 1958, str. 24—28.

Prema klasičnoj protestantskoj antropologiji istočni je grijeh potpuno uništio ljudsku narav. Čovjekov razum je potamnio. Čovjek je izgubio slobodu, i sav je čovjekov život najednom postao ovisan o milosti. Ta naravna čovjekova slabost ne može biti posvećena, preobražena i prosvijetljena. Zato se u toj antropologiji naturalizam pojavljuje s druge strane, jer je pitanje: može li svaki čovjek dobiti milost? Iako je pravoslavna antropologija slabo razrađena, u njoj stoji: Čovjek je slika i prilika Božja! Čovjek je stvoren kao duhovno biće. Bogusličnost i duhovni život nisu posve uništeni, nego su samo povrijeđeni. Lik je Božji u čovjeku samo nejasan. To je shvaćanje protivno naturalizmu, i to izrazito. Više od katoličkog i protestantskog. To mišljenje Berdjajev najviše naglašuje u svojoj antropologiji.

<sup>9</sup> N. Berdjajev, *O naznačenju čeloveka*, str. 52—53.

<sup>10</sup> Dakako da se tu misli: došao do razuma, svijesti, duha, gnozeološki, ne ontološki, jer bez razuma ne bi bio čovjek. No sasvim je teško reći, kako je ontološki bio čovjek, a da nije to i svjesno doživljavao. Analogija malog djeteta koje postaje odrastao čovjek ovdje ne vrijedi.

u času oslobođenja čovjeka; to se dogodilo u času ekstaze duha, tako da se duša oslobodila sapetosti. Čovjek je postao svjestan.

Sličnost s Klagesovim gledanjem na razvoj čovjeka vidimo i u Nietzscheovu, koji jednako govori o prelazu u jedno drugačije stanje — u stanje poluboga. Snaga duha koja oslobađa sapetost duše kod Klagesa slabo je obrazložena kao i snaga koja omogućuje Nietzscheva poluboga.

Max Scheler — veli Berdjajev — upozorava da je nemoguće shvatiti biologijski prednost čovjeka. Čovjek se biologijski ne razlikuje od životinje. No razlikuje se po svom početlu života koje je više i vrednije od počela koje nalazimo u životinje. Čovjekovo počelo je duh koji se pojavljuje u osobi. Usmjerenost duha prekida besvjesni vremenski tok života i daje usmjerenost životu. Dakako da poimanje duha može biti različito. To se vidi i između Maxa Schelera i Berdjajeva, koji tvrdi da je Schelerovo poimanje duha neaktivno, pasivno, a osim toga nema ni berdjajevski obrađeno poimanje slobode, koja je nužno povezana s duhom.

Prisutnost duha u čovjeku stavlja antropologijsko pitanje na sasvim drugi temelj od onoga s kojeg polazi biologijsko stanovište u antropologiji. Možemo, naime, ustvrditi da je čovjek s biologijskog stanovišta nazadovao, a ne napredovao. Svijest je u čovjeku oslabila snagu instinkta i ostavila ga biologijski nezaštićenim. Organi čovjekovi nisu se civilizacijom izoštrili i ojačali. Baš naprotiv: oslabili su. Svijest se širila u područje zajednice koju je čovjek stvarao. No oslanjajući se na socijalnu svijest zaštite oslabiše njegovi organi, koje je upotrebljavao za obranu i čuvanje života. S biologijsko-antropologijskog stanovišta čovjek slabi. Jača njegova svijest, a preko svijesti jačaju njegova životna i obrambena sredstva. Čovjek se u tom smislu razdvaja: dobiva na dubini svijesti, na vrijednosti svijesti, ali gubi na snazi svojih bioloških organa i funkcija.

Možda je ovo prirodno-znanstveno antropologijsko naučavanje najneodrživije. Zašto? Zato jer je prema njemu čovjek proizvod evolucije životinjskog svijeta. Jednako bismo mogli reći i za antičko-grčko naučavanje. I to zbog toga što naglašava da je čovjek nosilac razuma. Tim je grčka filozofija htjela otkriti u čovjeku više načelo koje nadilazi promjenljivi svijet. U tom je bila nesumljiva istina; no sve je to previše vulgarizirala filozofija prosvjetiteljstva.<sup>11</sup>

Berdjajev prigovara filozofiji prosvjetiteljstva zbog previše naglašene moći razuma i pomalo otklanjanja čovjekove misli od Boga. Tako je ono sve svelo na razum. U čovjeku svakako opstoji elemenat razuma, svijesti; ali čovjek nije samo to; to nije cijeli čovjek. Moglo se dogoditi i obratno: ući u područje iracionalnog kod čovjeka (podsvijest) pa u tom pravcu izgrađivati besmisao antropologije. Berdjajevu je očito žao da grčko naučavanje o čovjeku ne govori o duhu, koji je u okviru Berdjajevljevih misli terminološki i relativno opterećen neprihvatljivošću. Berdjajev misli da ćemo malo pouke s obzirom na antropologiju naći kod učenjaka i filozofa. Potrebno je vidjeti sadržaj onoga što su ostavili

<sup>11</sup> Isto, str. 53—54.

pjesnici, mistici i malobrojni priznati mislioci.<sup>12</sup> On zamjera Scheleru da je ispustio iz vida naučavanje o čovjeku kao socijalnom biću (Marx, Durkheim) i o čovjeku kojega je rad u njegovim situacijama doveo do vrhunca čovjeka obrtnika (homo faber). To se naučavanje danas i onako više naglašava od prirodno-biologijskog i racionalistički-prosvjetiteljskog naučavanja.

Danas antropologija promatra čovjeka ili između Boga i prirode ili između kulture i prirode. Ovisno od toga nastaju i različita antropološka naučavanja. Antropologija ne smije ispustiti iz vida ni jednu komponentu čovjekova života, ali mora vidjeti da je čovjek kvalitativno različit od prirode. Dakako, ne u ontologijskom smislu bića, nego u tom smislu što je čovjek svojim razumom nadvisio statičke prirodne zakone i u okviru uljudbe (kulture) preradió i nadmašio prirodu. Jedino antropološki pravac dekadence žali za izgubljenom prirodom čovjeka i poziva ga da se vrati prvotnom, prirodnom stanju.

Neatkriljivo je i trajno vrijedno judeo-kršćansko naučavanje o čovjeku, koje ga promatra kao biće stvoreno od Boga, i to na sliku i priliku Božju. Ali se mora naglasiti da je i to naučavanje više ostalo u Starom zavjetu nego u Novom. Zašto? Zato jer prelazi dosta olako preko kristološkog momenta, a taj je upravo pravo otkriće čovjeka pa prema tome i pravo naučavanje o čovjeku. To bismo mogli izraziti sažetim riječima: »Kršćanska antropologija kao naučavanje o čovjeku mora pokazati čovjeka stvaraoaca, koji nosi sliku i priliku Božju.«<sup>13</sup> Mora gledajući na Krista u čovjeku vidjeti biće duhovno i slobodno, sposobno da zagospodari prirodom, da se uzdigne nada nju i podloži je sebi. Naglasimo ipak da je takvo naučavanje o čovjeku u sebi zamršeno upravo zato što je čovjek svojim padom razdvojen u sebi. Čovjek je sam grešno biće koje se želi od toga izbaviti. Bolestan je i želi ozdravljenje. No ne zaboravimo da je on i stvaralačko biće, nagrađeno darovima odozgor.

### **Odnos antropologije i ljudskog (etičkog) djelovanja**

Berdjajev pod tim misli na stvaralačko djelovanje čovjeka-osobe i to osobe u njegovu smislu riječi. Taj smisao spada u okvir egzistencijalne filozofije. Stoga je razumljivo da Berdjajev odbacuje etiku Hermana Cohena, koja je povezana s novokantovskom idealističkom etikom i čovjek je u njoj etička ideja, pa je na čovjeku-ideji, a ne na čovjeku osobi temeljena i antropologijska psihologija i etika. Pozitivno je kod Cohena što odbacuje naturalističko-zoologijsku antropologiju odnosno psihologiju kod čovjeka. Iako se Cohen buni protiv panteizma koji poistvjećuje prirodu i čovjeka, Berdjajev mu prigovara da se kod njega previše naglašava ideja čovjeka, a malo čovjek-osoba. Sudbina pojedinca za Cohenovu idealističku etiku, kao i pitanje duše, spada u mitologiju.

<sup>12</sup> Isto, str. 54. »Dostojevski je bio veliki antropolog... Shakespeare, Dostojevski, Tolstoj, Stendhal, Proust daleko više daju za razumijevanje čovječje prirode nego akademski filozofi i znanstvenici psiholozi i sociolozi.« Uspoređo s ovim nabrojanjem Berdjajev spominje iz povijesti sv. Augustina, J. Böhma, Pascala i poslije Bachofena, Feuerbacha, Kierkegaarda, M. Schelera.

<sup>13</sup> Isto, str. 55.

Na toj razini se razlikuje ocjena ljudskog djelovanja koje nije jednako promatrano u Cohenovoj i kršćanskoj etici. Kod Cohena je čovjek u biti poistovjećen s čudorednim. Čovjek je uključen u etičko-juridički i etičko-socijalni karakter. Kod njega vjera u snagu zla ima jedan predodžbeni, mitologijski karakter. Cohen brani etiku čiste volje. »Cohenova etika je značajna po tome što sjedinjuje Kanta s judaizmom pa očituje formalistički, pravni, apstraktno moralistički karakter...<sup>14</sup> Ta etika oštro postavlja razliku između prirodnog i etičkog. U tom se smislu promatra čovjek, koji je stvoren kao etičko bivstvo, što znači da je on obavezan — tj. onaj koji je time što postoji vezan na obavezu — tako da se ne vidi slobodno ljudsko djelovanje. Ovdje se uočava antropološki nedostatak s obzirom na ljudsko djelovanje.

Zanimljiviji je suvremeni oblik etičkog shvaćanja sadržanog u nauci N. Hartmanna: čovjek je dužan ostvariti idealne vrijednosti, koje bez njega ostaju neostvarene, idealne. Carstvo vrijednosti se nalazi s onu stranu zbilje i vrijednosti i svijesti. Ljudska volja se pokazuje kao aksiologijska. Tu Hartmann ima povezanost s Cohenom. Ali u Hartmanna osoba dolazi u središte procjenjivanja. Osoba je subjekt dobra i zla. Ona je spojnica ontologijskog i aksiologijskog. Hartmann pod utjecajem Feuerbacha tvrdi da etika suprotstavlja čovjeku božanske attribute i metafizičku prirodu. To je ujedno neko poniženje čovjeka. Čovjek je biće etičkih vrednota. U tom smislu gledamo u njemu osobu, dok za Boga tvrdimo da je minimum osobnosti. Sigurno je da je Hartmannova etika prije svega personalistička, i to s odlučivanjem za dobro i zlo. Tu je prisutna sloboda. No njegova je osoba nešto bez temelja. Ona visi u zraku. — Država, svijet, Bog nisu čudoredna bića. To je samo čovjek. Jedino on umije vrednovati. U tom smislu on je svrhovito biće. Čovjek unosi svoje posredstvo s jedne strane u svijet vrednota, s druge u svijet zbilje. Čudoredna sloboda je sloboda osobe koju determinira vrednota, ali koja je sjedinjena sa slobodom. Vrhunac religije je Bog, ali vrhunac etike je čovjek. »Čovjekova sloboda je suprotna volji Božjoj.«<sup>15</sup> Tim mislima Hartmann brani dostojanstvo čovjeka na račun Boga, braneći, dakako, ateizam. Takvo je obrazlaganje etičkog djelovanja i postuliranja protivno i Cohenovu i Kantovu postuliranju Boga i etičkog djelovanja.

Berdjajevu se sviđaju Hartmannove misli radi toga što u prvi plan, na prvo mjesto stavlja čovjeka i njegovu slobodu, njegovo stvaralaštvo. No s druge strane Berdjajev naglašava da je to mišljenje metafizički neodrživo. Sigurno je da čovjek nosi vrednote u sebi. Nema puno smisla govoriti o teleologijskom svijetu koji nosi vrednote u sebi, a bez čovjeka. No s druge strane nije jasno, odakle čovjeku snaga, sloboda za stvaranje vrednota. Hartmann ne pazi dovoljno na složenost religiozne i teologijske misli. S obzirom na stvaralačke snage čovjeka Hartmann je, kaže Berdjajev, obrnuti Luther. Hartmannovim mislima ne možemo doći do pravog poimanja i procjenjivanja antropologije. Za shvaćanje antropologije potrebno je, veli Berdjajev, spomenuti Kierkegaarda i Bachofena.

<sup>14</sup> Isto, str. 56.

<sup>15</sup> Isto, str. 57.

Oni su genijalni mislioci i imaju veliku važnost za antropologiju. Nepoznati ili nevažni u svoje vrijeme — kako to često puta biva — poslije, danas postaju cijenjeni, jer to doista zaslužuju gledajući na cjelovitu obradu čovjeka.

Kierkegaard duboko psihološki promatra čovjeka. U vlastitom proživljavanju straha i tjeskobe, Kierkegaard opaža da čovjek ne želi biti sam; da se pred njim pojavljuje bezdan koji za umiranje čovjeka traži sasvim siguran odnos prema transcendentnome Bogu. Čovjek doživljava svoju grešnost, pad s visine i zbog toga ne može biti zadovoljan sam sa sobom. Sve to traži jedan odnos i povezanost s Bogom. Čovjek proživljava strah, a to proživljavanje straha u cjelokupnoj njegovoj nedostatnosti upozorava da je čovjek vezan na nešto, na nekog koji je viši od njega. Kierkegaard smatra strah vrlo važnim pred tajnom bivstva — ono što je Otto nazvao u *Das Heilige* mysterium tremendum. Isto tako veliku važnost za antropologiju ima Bachofen, koji nastoji vidjeti i razotkriti dubinski, arhajski sloj ljudske prirode, njezinu izvornu vezu s materinskim krilom, borbu muškog-solarnog i ženskog-telurijskog načela. Drugim riječima: njega zanima metafizika spola u čovjeku. Ova polarnost je osnovna za Bachofenovo gledanje, jer se u čovjeku odigrava kozmička borba sunca i zemlje, personalizma i kolektivizma.

No nijedno od poznatih naučavanja o čovjeku nije iscrpno, dostatno i dovoljno. Najznačajniji utjecaj ipak ima antropologija čovjeka radnika (homo faber), koja pomoću oruđa nastoji opravdati razvoj čovjeka u tom smislu što ga je oruđe izdvojilo iz prirode u koju je prije bio uključen.

Idealizam koji određuje i shvaća čovjeka kao nosioca razuma, logičkih, etičkih i estetskih vrednota — prema Berdjajevljevim riječima — ne tu-mači čovjeka. Ostaje nerazumljivo, kako se prirodni čovjek veže s razumom i idealnim vrednotama, koje su za čovjeka nadljudska načela. Čini se da je čovjek u svom razvoju određen po načelu koje nije ljudsko pa preostaje pitanje: kako to nadljudsko ulazi u čovjeka. Još je neodrživiji naturalizam po kojem je čovjek produkt evolucije iz životinjskog svijeta. Po tome ne bi čovjek mogao postojati kao posebno biće neizvodivo iz prirode, a ne možemo ga shvatiti niti kao biće koje se prirodi vraća. Istina je da je dinamizam ljudske prirode prisutan, ali on nikako nije evolucija, jer je taj dinamizam povezan sa slobodom, a ne s prirodnom nužnošću. Antropologija temeljena na sociologiji jednako tako nije ništa dublja ni prihvatljivija upravo zato, jer naučava da je čovjek životinja koja se podvrgla dresuri društva. Čovjek u tom smislu mora promatrati vrednote koje nosi u sebi kao proizvod ili dar društva. To dakako traži i neke odnose prema društvu koje ga je odgojilo. Dužan je gledati društvo kao neko božanstvo. Suvremena psihopatologija naučava da je čovjek bolesno biće. Tvrdi da mu je oslabio spolni instinkt i instinkt vlasti. Ti su prigušeni nastupom civilizacije. U čovjeku se stvorio bolesni konflikt svijesti i podsvijesti. U svim navedenim antropologijama nalaze se pojedine značajke: »Čovjek je biće koje nosi u sebi razum i vrednote, biće koje se razvija; socijalno biće i biće bolesno od konflikta svijesti i podsvijesti. A nijedan od navedenih smjerova ne zahvaća bit ljudske prirode, njezinu cjelovitost. Jedino biblijsko-kršćanska antropo-

logija ima cjelovito naučavanje o čovjeku, o njegovu podrijetlu i njegovu određenju.«<sup>16</sup>

Pa ipak, i biblijska je antropologija nedostatna ukoliko je izgrađena bez kristologije. U tom smislu je ona više starozavjetna i iz nje je moguće govoriti o uzvišenju i poniženju čovjeka. Naglasimo i to da je u kršćanskoj katoličkoj antropologiji previše naglašena razlika između naravi i milosti; a to znači previše se razlikuje čin stvaranja, koji bi odgovarao čovjekovoj naravi i opet čin uzvišenja, po kojemu bi ta priroda bila milošću uzvišena. Takvo naučavanje prelazi preko toga da je čovjek duhovno biće i prema tome da je slika i prilika Božja, a zadržava se na naravnim elementima u čovjeku. Protestantska antropologija Karla Bartha jednako ponizuje čovjeka, jer se zaustavlja na tome, kako je čovjek grešan, nemoćan i ništetan. Sve mu je božansko transcendentno. Paradoksnost i tragičnost te protestantske teologije vuče svoje crte od S. Kierkegaarda. U njoj je naglašena Kierkegaardova misao predanja Bogu u ljubavi.

Moramo naglasiti dvije osnovne ideje kršćanske antropologije: 1. »Čovjek je slika i prilika Boga Stvoritelja. 2. Bog je postao čovjekom. Sin nam se Božji objavio kao Bogočovjek.«<sup>17</sup> Iz tih osnovnih misli kršćanska antropologija nije povukla sve potrebne zaključke koji su uključeni u misao da je čovjek kao slika i prilika Boga Stvoritelja i sam stvaratelj i da je pozvan da sudjeluje u Božjem stvarateljskom djelu. Stvaralaštvo je koje pripada čovjeku nad svim onim značajkama koje naglašavaju različite antropologije. Ono je vezano na slobodu i samo u tom smislu može imati neku povezanost s onim što proizlazi iz »homo faber«. U čovjeku su dva načela: 1. čovjek je slika i prilika Božja. 2. čovjek posjeduje slobodu, no ne slobodu koju i kakvu ima Bog. Božja sloboda je pročišćena i odražava se u slobodi dobra. Čovjekova sloboda, koju je primio kao i Bog od »meonske« slobode, tj. nedeterminirane u tom smislu da bi činio samo dobro kao Bog, nedeterminirana je u tom smislu što može činiti i zlo. Sloboda koju ima Bog kao i sloboda koju ima čovjek dolazi i Bogu i čovjeku iz »Ungrunđa«, neodređenog dobivstva.

Bog se nalazi u svijetu, ali se u tom svijetu javlja kroz čovjeka: Isus Krist, Bogočovjek. Čovjek u sebi nosi Božju poruku. To je božansko načelo u čovjeku. Stvaralačko načelo u čovjeku se pojavljuje kroz njegovu slobodu. Božja poruka, Božja riječ u čovjeku »miješa« se u čovjeku sa stvaralačkim načelom u njemu, koje je povezano sa slobodom. U tomu je sva složenost religioznog života.

U antropologiji bi se moralo više misliti na sastavljenost čovjeka. Meonska, dobivstvena sloboda, sloboda prije našeg određenog dobra i zla, instinktivna i neosvijetljena, imala je svoj udio u stvorenom svijetu i čovjeku prije njegovoga grijeha. Ta sloboda — nestvorena i nebitvena — što znači da je prije Bivstva, prije Boga imala je udio kod čovjekova pada. To je važno naglasiti, jer s obzirom na »kršćansku« antropologiju, čovjek stvaralac služiti će se po primjeru Kristovu opet tom slo-

<sup>16</sup> Isto, str. 58.

<sup>17</sup> Isto, str. 59.



bodom, uzimajući iz nje pozitivni dio. Čovjek nije samo produkt prirodnog svijeta — materija. On nosi u sebi duh po kome i postaje dijete Božje. Tom djetinjstvu se je oteo želeći upotrijebiti slobodu po svojoj volji. I to slobodu u negativnom smislu, u smislu grijeha; slobodu iz nebivstva ili jednostavno slobodu nebivstva tako da »je istočni grijeh tek povratak od bivstva k nebistvu, slobodno protivljenje božanskom stvaranju i Božjoj ideji o čovjeku.«<sup>18</sup>

### **Osoba (ne individuum) temelj antropologije**

Različito shvaćanje antropološkog problema može različito obrađivati čovjeka. No bitno je gledanje na čovjeka-osobu. I antropologija mora biti antropologija osobnosti, personalnosti. Kada govorimo o ljudskim osobama, redovito mislimo na pojedince shvaćajući ih osobama. Međutim Berdjajev naglašava nužnu razliku između osobe i pojedinca, između personalizma i individualizma. Jedan obrađuje osobu, drugi pojedinca. Pojedinaac (individuum) je u Berdjajevoj terminologiji naturalističko-biološka kategorija, dok je osoba religiozna-duhovna kategorija. Individuum je dio vrste, koja je viša od roda. Individuum proizlazi od ili iz vrste protiv koje se čak može boriti. Individuum se rađa biološkim procesima roda. Određenje osobe je sasvim drugačije: Osobu stvara Bog. Ona je u vječnosti u Bogu kao ideja, zamisao. U tom smislu se Berdjajev izražava: »Osoba je naravnom individuumu zadatak.«<sup>19</sup> Takva je osoba vrijednosna kategorija, jer u Berdjajevljevu personalističko-egzistencijalnom načinu izražavanja u svakom individuumu postoji mogućnost ostvarivanja osobe slobodom — dakako pozitivnom! Tako osoba postaje vrijednosna kategorija.

S tog stanovišta razlikujemo i ljude govoreći za neke da su osobe, a za druge da to nisu. To upravo znači da pojedinci nisu uzbljili svoju vrijednosnu kategoriju. »Ponekad ne može čak neki naturalistički, biološki i psihološki individuum niti biti osoba.«<sup>20</sup> Osoba je cjelovitost i jedinstvo koje ima apsolutnu i vječnu vrijednost. Pojedinaac, međutim, može biti u sebi posve rastrgan. Osoba, jer je slika i prilika Božja, nadilazi prirodni život i pretpostavlja postojanje duhovnog svijeta, jer je i sama duhovna. U tom smislu ne može biti produkt bioloških procesa i društvene organizacije. Sve to osoba nadvisuje, jer je po svom duhu najviša hijerarhijska vrijednost na svijetu. Vrijednost osobe pretpostavlja postojanje nadosobnih vrijednosti koje omogućuju vrijednost osobe. Napokon, osoba je nosilac tih nadosobnih vrijednosti koje u osobi omo-

<sup>18</sup> Isto, str. 59—60. »Meonskom slobodom« Berdjajev označava stanje slobode koje on naziva »Ništa« — nešto što se ne može odrediti. Čovjek dobiva iz »Ništa« slobodu, koja je u čovjekovu djelovanju vidljiva kao dobro i zlo.

<sup>19</sup> Isto, str. 61. Spomenimo ovdje da je skolastičko razlikovanje roda (životinja) i vrste — razumne životinje, čovjeka, drugačije od Berdjajevljeva. U njegovoj filozofiji egzistencijalnog gledanja svaki čovjek nije osoba, jer animal rationale nije dovoljno određeno za njegovo poimanje osobe. Tim čovjek pripada svojoj vrsti, ali to još ne znači da je osoba, koja je po njegovu poimanju aktualno-intuicijski zanos spoznanja.

<sup>20</sup> Isto, str. 61.

gućuju cjelovitost, jedinstvo i vječno značenje. A sve to možemo uokviriti mislima: »Egzistencija osobe pretpostavlja vrhovnu vrijednost Boga. Ako nema Boga kao izvora nadosobnih vrijednosti, onda ne postoji ni vrijednost osobe, onda postoji samo individuuum, pojedinac podložan prirodnom životu roda.«<sup>21</sup> Osoba je po svojoj naglašenosti ćudoredno načelo, iz kojeg se načela određuje svaka druga vrijednost. Zbog toga u etičkim pitanjima, a ta spadaju na antropološku fenomenologiju, osnov i temelj je ideja osobe. Neosobna, impersonalistička etika jest »*contradictio in adjecto*«. Središte ćudorednog života je u osobi, a ne u državi, društvu, naciji. Duh, duhovno načelo u čovjeku prosvjetljuje pojedinca, individuuma. Duh preobražava ono biološko u individuuum. Na taj način osoba postaje nezavisna. U osobi je ideja, ali ta mora biti punina konkretnog, određenog, a nikako nije nešto apstraktno. Odnos duha i njegova snaga u preobražavanju pojedinca, individuuma ne može se shvatiti apstraktnim, beskrvnim spiritualizmom.<sup>22</sup> S etičkog stanovišta sukob dobra i zla povezan je s osobom koja se sve više i više uzbiljuje Božjom zamisli o čovjeku i čovjekovom slobodom. Život osobe ne smijemo gledati samo u okviru samoodržanja. Ta spada na pojedinca, na individuuum, a na osobu spada samouzrastanje i samoodređenje. — Naglasimo da postojanje osobe uvijek pretpostavlja žrtvu.

Psihologijski individualizam, koji je omilio nekima u 19. i početkom 20. stoljeća, nikako ne označuje procvat personalizma. Potpuno drobljenje osobnosti upravo je protivno cjelovitosti osobe. Tim se psihologizmom previše drobi psihološko »ja« i to na osjetne momente i misli. Sve se nastoji promatrati kroz dušu, kojoj su oteli osnovni elemenat za osobu, a to je sličnost s Bogom. Sve ono što se pronašlo »drobljenjem« duše nije sadržavalo nadosobne vrednote. K tome je bio potreban prilaz duha koji će sve to, psihologijskim individualizmom razdrobljeno, obuhvatiti u cjelovitost slike i prilike Božje. Berdjajev spominje Maxa Schelera i veli da on doista nastoji izgraditi antropologiju osobnosti i u tom smislu etiku osobnosti. Scheler je jedan od rijetkih filozofa koji su s obzirom na čovjeka mnogo pridonijeli za razumijevanje čovjeka-osobe. On naglašava da je čovjek biće koje nadvisuje sebe i život. Na čovjeka se ne može gledati suprotstavljajući ga životinji, nego u odnosu osobe i organizma, duha i života.

Naglašena autonomija kod Kanta ne zadovoljava Maxa Schelera. Ta je autonomija doduše ušla u filozofiju Fichtea i Hegela, ali to je autonomija bezosobnog duha, a ne autonomija osobe. Upravo zbog toga idealizam Kanta, Fichtea i Hegela nikad nije dokučio problem, pitanje osobe. Scheler nastoji opravdati osobnost čovjeka kao i osobnost Boga.

<sup>21</sup> Isto, str. 61.

<sup>22</sup> Ovdje naglašavamo već poznatu stvar: Duh je u čovjeku treće počelo. Berdjajev ne niječe duše u čovjeku, već on tvrdi da u čovjeku postoji duh koji preobražava i dušu i tijelo. Duša je zapravo spojnica između duha i tijela. Osoba se u čovjeku uzbiljuje duhom koji prožima dušu i tijelo. Dakako da ova spiritualizacija čovjeka nema svoje ontološke podloge, jer duša koja je u čovjeku *substantia permanens* kao duhovno počelo može u čovjeku provesti baš sve što Berdjajev pripisuje »duhu«. Vidi u Josip Kribl, *Sloboda u egzistencijalnoj filozofiji*, Zagreb, 1974, str. 52—53; 127—128.

On razlikuje tzv. »ja« i osobu. Osoba je apsolutna. Ona ne pretpostavlja izvan sebe ništa. Osoba samo može biti korelativ svijetu, a nikako dio svijeta. Osoba je mikrokozam. Na tom temelju Scheler temelji etiku osobe, koja stoji na najvišem stupnju vrijednosti. Osoba u tom smislu mora nastupati samostalno, izvorno kao najviša vrijednost.

Spomenuto »ja«, koje se razlikuje od osobe, pretpostavlja u filozofiji Maxa Schelera »ne-ja«, nešto izvan sebe. No upravo bi to Scheler morao naglasiti za osobu: ona pretpostavlja nešto izvan sebe, naglašava Berdjajev. Osoba sama za se ima svoju vrijednost, ukoliko je u njoj duh koji emanira, dolazi od Boga. Inače osoba ostaje osakaćena. Istina, Scheler bi htio naglasiti autonomiju osobe kao najviše hijerarhijske vrijednosti. On bi htio osnovati etiku na temelju njezine vrijednosti. I to ne općenito, bilo koje osobe, nego pojedinačne, konkretne, točno određene osobe. Time bi on htio nadvladati mišljenje koje se pod utjecajem Kanta usvaja u okviru normativne etike.

### Odnos osobe prema Bogu i čovjeku

Scheler nema pravo kad tvrdi da osoba ne pretpostavlja ništa izvan sebe. Njegova je namjera time zaštititi vjeru u Boga koji je osoba. To je pogrešno, jer osoba u svojoj biti pretpostavlja drugoga i drugo. No taj drugi ili drugo nije »ne-ja«, jer to označuje nešto negativno. Osoba pretpostavlja nešto izvan sebe, ali to je nešto pozitivno. Moramo naglasiti da osoba uvijek pretpostavlja ljubav i žrtvu prema drugome. Bez toga je osoba zakukuljena u samu sebe. Bog kojega nazivamo osobom u tom smislu je nužno otvoren prema drugome. Ako to promatramo u odnosu Boga, imamo osobu Oca koja ljubi Sina i Duha Svetoga, Duha Božjega. Oni se ljube i predaju jedan drugome. Tako je upravo između Boga koji je osoba i čovjeka osobe. Apsolutno u Bogu ne možemo predočiti kao osobu, jer ne vidimo odnosa žrtve i ljubavi.

Personalistička metafizika i personalistička etika koja proučava ljudsku osobu i njezine odnose osnovane su na nauci o Presv. Trojstvu. Zbog toga valja naglašavati da čudoredni život čovjekov, život ljudske osobe, mora biti temeljen na životu osoba Presv. Trojstva. Na taj se način vidi i smiješta božanski život u svijet preko čovjeka koji slijedi taj božanski život. Osoba mora imati svoj odnos prema Bogu; a jednako onako kako je taj odnos pokazan prema čovjeku, mora i sam čovjek-osoba to pronositi svijetom, ostvarivati među ljudima. Osoba mora izlaziti iz sebe i dolaziti drugome svojom žrtvom i ljubavi. To je zadatak primljen od Boga.

U specifičnoj podjeli osobe i individuuma Berdjajev naglašava da je osoba korelativ društvu, a individuum rodu. I to u tom smislu što osoba pretpostavlja postojanje drugih osoba, a individuum pretpostavlja postojanje roda.<sup>23</sup> Individuum živi od roda, osoba ne. Individuum je smrtnan

<sup>23</sup> N. Berdjajev, *O naznačenii čeloveka*, str. 61—63. Još bolje prema samom Berdjajevu: osoba je korelativ zajednici. Usp. o tome bilješku 26.

kao što je smrtan i rod, osoba je, međutim, besmrtna. Sva je problematika oko čovjeka baš u tome što je on dio roda i opet osoba, koja nadvisuje taj rod. Čovjek se kao individuum može biološki samopotvrđivati. U svom egocentrizmu se može i otkinuti od života roda, ali to nije nikakav personalizam ili utvrđivanje osobe. Personalistička etika jednako tako odbija mišljenje o zatvorenosti i ugušljivosti osobe. Ono što naučava moderni individualizam jest smrt za stanje, shvaćanje i djelovanje osobe. To se povećava tim jače što je osoba više egoistična i tako upravljena u svojoj egzistenciji. Takvo je gledanje za čovjeka više snaga individualizma nego osobnog postojanja i izgrađivanja. Takvo gledanje pripada biološkom svijetu, ali ne duhovnom, kojemu pripada osoba. Ali treba naglasiti da osoba ne može biti jednostavno određena kao član društva. To je egzistencijalni problem. Osoba se mora odnositi prema društvu, jer su u njemu osobe. No isto je tako problematično, kakav odnos može imati društvo prema osobi. To je dosta složeno pitanje, naglašava Berdjajev. Složenost toga pitanja ne rješavaju jednostavno ni singularni individualizam ni socijalni univerzalizam.<sup>24</sup> U svijetu je neobično opažana socijalizacija čovjeka, ali u isto vrijeme s jednakom naglašenošću i individualizacija. Unutar toga se razvija čudoredna svijest društva i čudoredna svijest osobe. Upravo je porazno kako je čovjek u 19. i 20. stoljeću u socijalnim zbivanjima dopustio da ga uvjere — barem se to tako čini u povijesnim tragovima ljudske znanstvene misli — da je svoj čudoredni život, svoje ocjenjivanje dobra i zla jednostavno baštini od društva, da je sve svoje vrednote dobio od društva. U tom okviru i atmosferi tog mišljenja čovjek se odrekao svojega duha, njegova prvotnog bivstvovanja i nezavisnosti.<sup>25</sup> Auguste Comte, Karl Marx, Durkheim primili su čudorednu svijest nekog primitivnog »klana« za vrhunac čudoredne svijesti čovječanstva i negirali postojanje osobe; za njih je samo individuum korelativan socijalnom kolektivu.

Za etiku je daleko najvažnije gledati čovjeka-osobu. Zbog toga je prvotna briga i borba etike da se bori protiv socijalizacije, u kojoj bi se izgubila osoba. Neka socijalna etika značila bi samo tiraniju društvenog prava nad čovjekom. Ta tiranija može biti društvo u kojem god obliku. To se zbiva gdje god društveno mišljenje stoji nad duhovnim životom osobe i njezinom slobodom od koje ovisi osobna čudoredna ubrojivost djela koje osoba čini. Na taj način se djelovanje osobe nalazi u okviru antropologije, koja mora imati pred sobom totalitet čovjeka. No moramo razlikovati društvo od zajednice. Društvo je vezano zakonima koje samo postavlja za druge. Zajednica, »sabornost«, međutim, jest duhovno srodstvo, duhovna povezanost. Zajedništvo je konciliarizam.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Isto, str. 64; isti, *Problem čovjeka*, Put', br. 50, str. 12—14.

<sup>25</sup> Zanimljivo je da je i u proučavanju religije s psihološkog stanovišta to gledanje ostavilo svoj veliki utjecaj. W. Wundt, naime, tvrdi u svojoj etno-psihologiji da je religiozni doživljaj pojedinca vezan ponajviše na ono što je primio od svojega »klana«, obitelji, plemena, naroda. Vidi o tom u V. Keilbach, *Uvod u psihologiju religije*, Zagreb, 1939, str. 82—92.

<sup>26</sup> N. Berdjajev: *O naznačenju čeloveka*, str. 64: »Lažan je u etici univerzalizam Hegela. Lažan je univerzalizam i u etici Wundta i u socijalnoj filozofiji Spanna«.

Treba naglasiti da je čudoredni život isprepleten društvenim životom, ali to je sasvim nešto drugo od tvrdnje da su društvo i društveni život stvorili čudoredni fenomen. Taj fenomen nije nikako društvenog porijekla. On je prafenomen duhovnog porijekla. Ne možemo govoriti da je društvo utisnulo u čovjeka savjest, iako je društvo pod čudorednom ocjenom, koju je primilo od duha koji je temelj čudorednog prafenomena, pa u tom smislu može nešto dati za čudoredno ocjenjivanje; ali nije izvor čudoredne ocjene. Naravi su nosioci socijalnog porijekla i socijalne ocjene, ali naravi nisu čudoredni fenomeni. »Filozofijska etika za razliku od sociologije ne proučava naravi i čudoredna mnijenja i običaje, nego samo dobro i zlo, same prapočetne vrijednosti.«<sup>27</sup> U tom smislu Berdjajev tvrdi da predmet etike nisu čuvstva o dobru, nego samo dobro u sebi.

### Osoba, čudnoredna svijest — rod

Sasvim je sigurno da sociologijska etika može pripomoći za proučavanje jednog određenog stadija čudorednog procesa dijela ili čitavog čovječanstva. Na primjer: kad sociolozi otkrivaju da je društveno jedinstvo određeno totemističkim jedinstvom »klana«, a ne obiteljskom značajkom krvnog srodstva, oni mogu mirno zaključivati da to jedinstvo povežu s religioznim shvaćanjima života jednog plemena povezanog u vjeri s totemom toga plemena. U tom odnosu pojam roda postaje složeniji, jer u nj ne ulazi samo elemenat krvi nego i elemenat vjere. I u tom se razvija odnos dobra i zla, koji je više određen totemističkim shvaćanjem nego krvnim srodstvom. No sociologija proučava čudorednu svijest koju promatra posve zavisnu od roda, iako ta svijest može biti temeljena na kompliciranoj sastavljenosti roda. »Sva se prvobitna čudoredna svijest čovječanstva nalazi u mističnoj vlasti roda. I čovjek je bio primoran voditi herojsku borbu za oslobođenje od vlasti roda, od vlasti — blagoslova i prokletstva roda.«<sup>28</sup> Osobni čudoredni proces u čovječanstvu je upravo osobno čudoredno shvaćanje odgovornosti. Na tom se osniva izuzimanje čudorednog fenomena ispod vlasti društva i nadležstva društvenog nazora. »Krvna osveta, najvrednija iskonska čudoredna emocija, zajednička čovjeku i životinjskom svijetu, ima značaj roda.«<sup>29</sup> U krvnoj osveti se nalazi uključeno vjerovanje: duša umorenoga neće naći pokoja dok se ne osveti umoreni. Krvna osveta je čudoredni dug roda; a ono što je najteže jest to da se ne zna razlikovati osobna odgovornost od odgovornosti roda. Davnog je čovjeka mučilo prokletstvo roda. U tom je on nosio i svoje poimanje istočnoga grijeha u naravnoj poganskoj tajnovitosti. Stari je čovjek proživljavao istočni grijeh u grijehu roda; u njega se nije pojavljivala osobna odgovornost i osobni grijeh.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Isto, str. 65.

<sup>28</sup> Isto, str. 66. Ali valja znati da rod nikad nije apsorbirao čovjeka tako da taj ne bi razlikovao svoje osobno djelovanje, makar ono bilo uključeno u okvir roda. Čovjek je postao čovjek — ako ga gledamo u evolucijskom smislu — onda kada je postao svjestan, a to znači kada je mogao procjenjivati svoja djela kao svoja. Ona mogu biti uključena i u okvir roda, ali ne tako da se jednostavno izgubi čovjekova svijest.

<sup>29</sup> Isto, str. 66.

<sup>30</sup> Isto, str. 66. Dakako da tom tvrdnjom Berdjajev kaže previše, jer kaže netočno.

Sav prvobitni čovjekov moral spada u područje rodovskog morala. No moramo reći da njegovi tragovi — a to dokazuje krvna osveta — nisu još potpuno iščezli. Moglo bi se nekako reći da je krvna osveta prešla na državu. Smrtna kazna, naime, pokazuje trag toga rodovnog čudoređa i osвете rođa, koja je uvijek bila prebacivana s krivca na njegove rođake. Bio je potreban velik i naporni proces čudorednog gledanja i nastojanja u preokretu od »krivnje rođa« na osobnu krivnju svakog pojedinca. To je prema Berdjajevu proces svijesti. Moramo doduše naglasiti da ono što se naziva i u suvremenom društvu odgovornošću porodice, nacije, profesije, partije, klase, naziranja — nije osobna odgovornost, ali je povezano s osobnom odgovornošću, jer nijedan čovjek, nijedna osoba, nije izolirano biće nego povezano s drugima. Ti drugi imaju dio odgovornosti za valjanu formaciju i izgradnju svakog pojedinca — osobe. Berdjajev nadalje tvrdi da je antikna tragedija povezana s krivnjom i odgovornošću rođa, odakle je dolazila i gdje je ostajala krvna osveta. Postojala je kazna za zločin, ali bez krivnje, jer se zločin nije spoznao.

Edipov kompleks, a to je termin uzet za slučaj mitološkog potvrđivanja seksualnosti, nagona koji prema Freudovu mišljenju svime u čovjeku vlada, ima i sociološki značaj. U njemu je iznesena krivnja rođa. Edip ubija svoga oca, a da to i ne zna, ali opet zbog toga, jer ga je otac odstranio iz obiteljske sredine, da, prema riječima proročišta, ne bi učinio »nemogući čin« — ubio svoga oca i oženio se svojom majkom. Upravo se to, neznajući, događa: Edip na putu iz Korinta u Tebu susreće čovjeka — svog oca — kojega ubija. Dolazi u Tebu, ženi se sa svojom majkom, a da opet ne zna da mu je to majka. Drevna, stara istina stoji u tome, naglašuje Berdjajev, što se dogodila osveta unutar rođa, a da se to čak nije ni znalo.

Sociolozi proučavaju primitivne kulture. Začuđuju se nad užasom koji proživljavaju primitivni narodi nad rodoskvrnućem. Oni naglašuju da je strah pred tim grijehom — rodoskvrnućem — tajanstven, mističan strah povezan s mistikom rođa. Čovjek je — drevni čovjek, rekli bismo primitivac, bio vezan na zapovijedi rođa. Primao ih je kao da ih dobiva od božanstva. Okružen prirodom i prirodnim silama koje vladaju nad čovjekom — primitivcem, shvaćao ih je kao vlast rođa. U tom se shvaćanju kao nosilac odgovornosti čudoređa smatra rođa, a ne osoba. Za takve okolnosti i vrijeme, shvaćanje i prosuđivanje Berdjajev veli da postoji čudoredni subjekt, ali to nije osoba nego rođa. Nema još poimanja osobne krivnje. — U odnosu na rođa i krivnju, koja se prenosi s pokoljenja na pokoljenje, sve se odvija u području podsvijesti, drži Berdjajev. Onaj koji podnosi rodovsku osvetu može se smatrati nevinom osobom. Tako on pristupa razvitku svijesti koja je nužni antropološki elemenat.

## Refleksije

Spomenuta misao Berdjajeva koju je preuzeo od Freuda, koji je baš na tom području problematičan, znanstveno netočan i s obzirom na prikupljene rezultate iz etnologije sa svojim kanibalizmom posve neispravan, nema svoga opravdanja. A gledajući filozofski: ne možemo govoriti o

čovjeku, ako u njega ne postoji kauzalno, to znači logično mišljenje, jer tada nema upotrebe razuma koji omogućuje svijest. Podsvijesno stanje je teško odrediti, ako nemamo pravi pojam o svijesnom stanju, o svijesti. Svijest nam tek omogućuje govoriti o nečem što ne ulazi u njezino područje upravo zato jer je to moguće kontrolirati. Podsvijest roda ne postoji, ako ne postoji svijest roda. No ako postoji svijest roda, postoji i svijest onih koji pripadaju tome rodu, a to su ljudi koji nisu samo biološki individuumi, nego razumni individuumi, osobe.

S obzirom na iznesene misli (koje je Berdjajev navodio u smislu odnosa prema svijesti roda možemo etnološki osvjetljujući stvar reći: rodovi ili »klanovi« morali su biti zajedništvo koje se baš na rodovskoj razini držalo zajedno, skupa. Rodovska osveta je bila ne zbog toga što pojedinci, osobe, ne bi shvaćali stvari, nego upravo zbog toga što su shvaćali da je povredom nekog člana roda taj rod oslabljen, a drugi rod odnosno »klan« ojačan. U obrani svih — to je trebalo shvatiti — sudjelovao je svaki pojedinac roda. Uvreda se vraćala ili otkupljivala osvetom.

Ono što Berdjajev tvrdi: »Tek kršćanstvo oslobađa osobu od kozmičkih sila, od vlasti roda«<sup>31</sup> — samo je djelomična istina. Naime kršćanstvo je mnogo više naglašavalo vrijednost osobe u odnosu na budoredni život nego je to bilo u poganskom svijetu ili kod starog Izraela, ali nije tako kao da bi vrijednost osobe kršćanstvo počelo ispočetka razvijati. Ako pod utjecajem kršćanstva vidimo vrijednost osobe, koja u svom životu djeluje svojom osobnom savješću, onda moramo napustiti »vlast roda, vlast prošlih generacija, fatuma, onda moramo priznati preegzistenciju duša. Duša nije produkt rodova procesa i ne stvara se u momentu začeća, nego u vječnosti. Bog je stvara u duhovnom svijetu.«<sup>32</sup> Tek tako gledajući možemo kazati, veli Berdjajev, da je osoba ontologijski, metafizički nezavisna, a ta nezavisnost se odnosi ne samo na rod nego i na društvo.

U ovom kontekstu Berdjajev s jedne strane naglašuje vrijednost duhovnog svijeta, kojim je obilježena osoba, a to je vrijednost duše. Ali pod utjecajem Platona prihvaća preegzistenciju duša. Psihologijski gledajući to je neprihvatljivo, jer nemamo odgovora na pitanje: kako to da se duša ne sjeća ništa iz svog preegzistentnog svijeta? Mogli bismo taj svijet nazvati »s onu stranu dobra i zla«. Ostaje nerazumljivo: što i kako taj duhovni element u čovjeku — dušu sprečava da se ne bi, došavši prema Platonu »u svoj novi zatvor« — tijelo, mogla sjećati ništa od onoga što je bilo prije toga? Stoga i tvrdimo da Bog stvara dušu u času tjelesnog začeća, a to znači da duša sudjeluje u animaciji čovjeka od početka.

Duhovni element čovjeka — duša omogućuje osobno djelovanje čovjeka. Time hoćemo reći: odgovorno djelovanje čovjeka. Takvo etičko djelovanje omogućuje ostvarivanje vrijednosti koje čovjeka s obzirom

<sup>31</sup> Isto, str. 67.

<sup>32</sup> Isto, str. 67.

na njegovu svijest stavlja u antropološko vrednovanje. No po Berdjajevu moramo naglasiti filozofijsko antropološko vrednovanje sjedinjeno s evanđeoskim elementima bogočovječnosti. Na taj način se može perfektuirati osoba, koja u granicama Berdjajevljeva egzistencijalnog filozofiranja dostiže antropologijski vrhunac vrijednosti: u intuitivnim časovima ljubavi i žrtve postiže ono što je Krist pokazao. Sve je to, prema Berdjajevu, moguće pomoću duha koji je kvalitetno viši duhovni elemenat od duše i pomoću slobode koja nije ograničena Bogom. Baš za tu misao Berdjajeva s obzirom na duh kažemo da je taj samo terminološki različit od duše. Drugim riječima: sve ono što Berdjajev pripisuje duhu može se protumačiti dušom. I drugo: pitanje slobode koju čovjek ne bi dobivao stvaranjem duše od Boga jest pitanje koje nas na koncu konca vodi u maniheizam. Zašto? Zato što govori o »meonskoj« slobodi nad kojom Bog nema vlasti. Tako je Berdjajevljeva antropologija s jedne strane vrlo pozitivnog značaja, ali s načelne strane — terminološki gledajući — ipak pod svjetlom kritike.