

Shvaćanje čovjeka u povijesti filozofije (I. dio)

Od starogrčke do renesansne slike čovjeka

Ivan ŠESTAK*

Sažetak

Pokušaj definicije čovjeka, odnosno nastojanje da se odgonetne njegova narav, poseban karakter njegovog bitka, u pravilu je veoma složen. Čovjek je naime po sebi u mnogočemu problematično biće. Jezgru njegove kompleksnosti, pa i za mnoge kontradiktornosti sačinjava ponajprije njegova duhovno-tjelesna sastavljenost, koja je njegova vlastitost. Svaki suvremeni sustavni pristup utemeljivanju filozofske nauke o čovjeku odnosno filozofske antropologije uzet će svakako u obzir, za razliku od klasičnih skolastičkih udžbenika ove discipline, i mišljenja o čovjeku u cjelini, kakva su nam u naslijeđe ostavila pojedina povijesno-filozofska razdoblja odnosno njihovi predstavnici. Povijest naime uvelike može pridonijeti samorazumijevanju čovjeka. Ovaj će se pokušaj temeljiti na relevantnim antropološkim izvornim tekstovima mislilaca te na interpretacijama vrsnih poznavatelja ovih autora, kao i čitave povijesti filozofije, od klasične grčke pa do filozofije renesanse.

Uvod

Čovjek je objekt istraživanja mnogih eksperimentalnih i humanističkih znanosti: biologije, fiziologije, medicine, povijesti, sociologije, psihologije, kulturne antropologije itd. Kad postavimo pitanje o tome što je to čovjek naprosto, tada je posve razvidno da se njime ne obraćamo ni jednoj nama poznatoj pojedinačnoj znanosti o čovjeku. One nam, naime, bez obzira na to uzmemo li ih sve zajedno ili pak pojedinačno, mogu odgovoriti samo na ona pitanja čije im odgovore sugerira njihov poseban pa stoga i uvijek ograničen vidik promatranja te omogućuje njihova metoda. Sasvim je jasno da se ovime ne obezvređuju spomenute znanosti, čiji zadivljujući domašaji i rezultati mogu čovjeku biti veoma korisni. Ovdje se, naprotiv, samo želi ukazati na njihovu principijelnu nemogućnost odgovora. Njihova partikularnost naime ne može udovoljiti univerzalnom zahtjevu koji postavlja pitanje o čovjeku u njegovoj cjelovitosti. Ovo je pitanje izrazito filozofske naravi te ono stoga smije očekivati odgovor samo od filozofije kao univerzalne znanosti,

* Doc. dr. sc. Ivan Šestak, Filozofski fakultet Družbe Isusove, Zagreb.

odnosno od one njezine discipline koja pod vidikom posljednjih uzroka promatra čovjeka, točnije — filozofske antropologije. Samo nam ova može dati dostatne odgovore o biti, odnosno o eidetičkoj strukturi čovjeka.

Bez obzira na to kako će pojedini autori pokušavati zasnivati te potom i razvijati filozofski diskurs o čovjeku, oni će svakako morati uzeti u obzir nazore i mišljenja o čovjeku koja su iznjedrila pojedina povijesno–filozofska razdoblja. U njima se naime nalaze nezaobilazni smjerokazi i poticaji koje valja metodološki tematizirati te kao takvi služe čovjekovom samorazumijevanju. Takav je postupak uostalom i blizak mentalitetu modernog čovjeka koji je samoga sebe naučio razumijevati povijesno.¹ Ovaj članak, koji iz razumljivih razloga može uzeti u obzir samo najznačajnije predstavnike pojedinih razdoblja, želi biti dijelom sustavne filozofske antropologije kao znanstvene discipline.²

Čovjek u grčkoj misli

Čovjek je po svojoj naravi religiozno biće. On se — kako je to sumirao austrijski neoskolastički filozof E. Coreth u svom najnovijem djelu *Gott im philosophischen Denken* — prije svega svojom religioznošću, i to više nego bilo čime drugim, razlikuje i od najrazvijenijih životinja! Zbog toga je religioznost kao čovjekova vlastitost (*proprium*) nesumnjivo prvi okvir u kojem na vidjelo dolazi posebnost čovjekovog bitka među svim drugim bićima. Čovjek naime, za razliku od svih bića na razini materijalnosti i osjetnosti, nije biće neposrednosti, biće koje podliježe pukim nužnim unutarprirodnim događanjima, nego živi u radikalnom otklonu ili oslobođenosti od neposrednosti. Ova tzv. »temeljna sloboda« je uvjet mogućnosti cjelokupnog čovjekovog specifičnog ponašanja koje obznanjuje čovjekovu duhovnost. Upravo se na temelju takve slobode ili oslobođenosti čovjek svojim sposobnostima uma i volje pruža prema cjelini bitka u njegovoj bezuvjetnosti istine i dobrote, prema Apsolutnom kao svom iskonskom temelju i posljednjem smislu. Na taj je način čovjek već po svojoj naravi biće transcendencije. Religija je pak samo svjesno i izričito življenje transcendencije koja je naprosto s bićem čovjeka već da-

1 Valja napomenuti da u klasičnim skolastičkim udžbenicima filozofske nauke o čovjeku ne nalazimo neko zasebno poglavlje koje bi sustavno prikazivalo cjelokupno čovjekovo shvaćanje kroz pojedina povijesno–filozofska razdoblja. Neke odnosne povijesno–filozofske referencije nalaze se u svakoj tezi u posebnom dijelu koji se naziva, *historia theseos–povijest teze*« (usp. primjerice: M. Belić, *Metafizička antropologija*, Zagreb, Filozofski–teološki institut Družbe Isusove, Biblioteka Filozofski niz, knj. 6, 1995.).

2 Jedan sličan pokušaj pronalazimo u: H. Burger, *Filozofska antropologija*, Zagreb, Naprijed, 1993. Autor je u predgovoru ovog udžbenika na 18. stranici sljedećim riječima izrazio, a time i posredovao — većinom generacijama studenata — vlastiti svjetonazor u kojem je udžbenik sačinjen: »Jedan od facita filozofske antropologije jest svakako i to da je čovjek prepušten samome sebi i da nema ničega izvan i iznad njega i njegovih tvorbi na što bi se mogao osloniti ili uprijeti. Čak i povijest s vidljivim ali nejasnim horizontom i nejednoznačnim ali uočljivim napretkom postala je u tom pogledu upitna. Tu misao — ako se je shvati u njejoj radikalnosti — nije lako prihvatiti i s njome se pomiriti. Ali drugo nam ne preostaje.«

na! Religija je neobična snaga koja posve impregnira čovjekovu kulturu, a nije — kako nam to svjedoči iskustvo — naprosto nema bez religije. Religija prethodi filozofiji te potom iz nje proizlazi.³

U ovom je kontekstu za nas značajna religiozna predfilozofska slika čovjeka koja prethodi grčkoj filozofiji. Coreth primjećuje da se u inače politeističkoj grčkoj religiji — kako u zajedničkom kultu tako i u individualnoj pobožnosti — ipak nazire monoteistička tendencija budući da se Zeusa smatra vrhovnim bogom!⁴ U staroj grčkoj epskoj književnosti koja prethodi filozofskoj refleksiji, a za čijeg predstavnika možemo uzeti Homera (9.–8. st. pr. Krista), pronalazimo sastavnice za skicu čovjeka i njegova položaja u svijetu. Homer na posve antropomorfan način predstavlja bogove što će vjeru u takvo olimpijsko nebo kasnije učiniti upitnom i potaknuti filozofska pitanja.⁵ Pjesnik Heziod (oko 700. pr. K.) na neki će način kodificirati stare grčke mitove pribavivši im genealošku suvislost. Općenito se smije reći da u ovakvom mitsko–magijskom svijetu još nedostaje svijesti o jedinstvu i autonomiji čovjekovog psihičkog života. To je na poseban način očito na području čovjekove slobode: čovjekove odluke stoje u povezanosti s voljom bogova, a nad svima njima vlada neumoljivost slijepe sudbine (*moira* ili *ananke*).⁶ Mitsko–magijski svijet poručuje čovjeku da u ovom svijetu nije autonoman, već je okružen silama prirode i sudbine koje nisu u njegovoj moći, da je upućen na više moći koje su mu blizu ali ipak strane, poznate ali ipak i tajnovite, da on u biti pripada jednom višem svijetu.⁷ No ipak, čovjek ovog religiozno–mitološkog razdoblja iščitava svoj smisao kako iz božanskog temelja iz kojeg uostalom sve proizlazi, pa i njegova duša koja je privezana uz tijelo, protjerana u ovaj materijalni svijet, tako i iz konačnog cilja koji treba da postigne čišćenjem u procesu rađanja. Također tu pronalazimo i svijest o odgovornosti čovjeka za njegovo djelovanje: postoji svijest o pravdi i nepravdi, grijehu, kajanju i zadovoljštini kojima se stiže do konačnog savršenstva.⁸

Filozofska refleksija kao razumsko tumačenje cjelokupne zbilje i čovjeka u njoj — barem onakva kakvom je poznajemo mi zapadnjaci — započela se javljati, kao što je poznato, u staroj Grčkoj nakon što su se tijekom 7. st. pr. Krista stekli stabilni politički i ekonomski uvjeti koji su omogućili njezin nesmetan razvoj. Tome su pri-

3 Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001., 17–18.

4 Usp. Isto, 20.

5 Vrlo dobar prikaz grčke religije kao i pripadne filozofske kritike religije na čelu sa Ksenofanom usporedi: M. Vergeti, *L'uomo e gli dei*, u: J.–P. Vernant (a cura), *L'uomo greco*, Bari, Editori Laterza, 1991., 257–287.

6 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, Paderborn, Bonifatius, 1999., 59. Što se tiče vjere u sudbinu, ona neće biti prisutna samo u orfičkim i pitagorejskim učenjima, nego će ona biti i središnja tema Sofoklovih i Euripidovih tragedija, a odrazit će se i u filozofskom mišljenju pa će tako i sam Platon izjaviti: »Čak se ni bogovi ne bore protiv nužnosti.« (*Prot.* 345 d).

7 Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, 23.

8 Usp. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia, 1986., 22.; Usp. Isti, *Gott im philosophischen Denken*, 21.

donijeli uređeni gradovi–države, razvoj trgovine, nastanak aristokracije i neautoritativan sustav.⁹ Valja primijetiti da se čuđenje, koje prema Platonu¹⁰ i Aristotelu¹¹ vrijedi kao početak filozofiranja, isprva usmjeravalo prema cjelokupnosti svijeta (*kosmos*). U tom smislu smijemo reći da je filozofska pozornost u svojim počecima bila usmjerena kozmološki, a istom kasnije antropološki. Prvi filozofi iz pokrajine Jonije nastojali su pronaći jedan prvobitni element, pratvar (njem. *Urstoff*) koji bi bio nositelj svih promjena i kojim bi se objasnilo jedinstvo i mnogostrukost svijeta kojim vlada zakon. Za Talesa (624.–545.) je to bila voda, za Anaksimena (580.–500.) zrak, a za Anaksimandra (610.–545.) tzv. *apeiron*.

Nakon spomenutih ontološko–kozmioloških pokušaja prvih grčkih mislilaca filozofska se refleksija na čelu sa sofistima i Sokratom (470.–399.) usredotočuje na čovjeka s ciljem da se razumije njegova narav, odrede njegove sposobnosti, dužnosti i poslanje. Budući da sam Sokrat nije ništa napisao, obrise njegove nauke pronalazimo kod Ksenofona koji ga je prikazao velikim moralistom, kod Platona za kojega je on sjajan metafizičar te kod Aristotela za kojega je Sokrat nesumnjivo veliki i originalan filozof koji, međutim, nije do kraja razradio nauku o idejama kao samostalno postojećima.¹² Sokrata uopće ne zanima kozmiološka problematika. On čak smatra luđacima one koji se njome bave! Možda su tome pridonijela i tako različita mišljenja njegovih prethodnika koje je nemoguće bilo dovesti do jedinstva?! Ne zanima ga ni čista teoretska filozofija. Sokrat je naprotiv praktičan mislilac; on svoje sugrađane zapitkuje o tome razmišljaju li o onome što čine, o biti vrline, hrabrosti, pravednosti, umjerenosti, o dobru općenito. Središte Sokratovog interesa je čovjek: njegova mogućnost spoznaje istine, spoznaja samoga sebe, njegovo dostojanstvo, suobličavanje vlastitog života s normama koje diktira razum.

Sokratov nauku o besmrtnosti duše nalazi se nesumnjivo u temelju njegove antropologije koja će, kao što ćemo vidjeti, zadobiti etičku impostaciju. Duša po svojoj vrijednosti posve nadilazi tijelo te se u njemu nalazi kao u kakvom zatvoru, pa je smrt za nju zapravo oslobođenje i otvaranje vratâ u jedan bolji život. Zbog toga se čovjek u ovom životu mora brinuti oko duše te se ne treba bojati smrti. Osim toga Sokratu je na srcu i briga oko savjesti, interioriteta čovjeka u cjelini. Sokrat želi upoznati samoga sebe. Onaj koji ima svijest o vrijednosti samoga sebe postaje autonoman, vladar nad samim sobom i svijetom koji ga okružuje te se ne dopušta zavesti ničim što bi bilo u suprotnosti s vlastitom savješću i dostojanstvom. Što se pak tiče spoznaje, Sokrat strogo razlikuje mnijenje i istinu. U poznatom suočavanju sa svojim protivnicima sofistima Sokrat čvrsto zastupa mišljenje da čovjek posjeduje umsku ili pojmovnu spoznaju koja se ne zaustavlja kao osjetna spoznaja na pukoj osjetnoj pojavnosti, nego dopire do istinske naravi stvari tvoreći o njima

9 Usp. M. Ring, *Beginning with the pre-Socratic*, Mayfield Publishing Company, 2000, 17.

10 Usp. Platon, *Theatet*, 155d.

11 Usp. Aristotel, *Met.* I, 2 (982b 12–13).

12 U tome neki autori vide tzv. »problem Sokrata« jer je teško utvrditi pravi sadržaj njegovog naučavanja (Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, Grčka i Rim, tom 1, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1988, 137.

svojim umom pojam univerzalne vrijednosti. Sokrat će, također protiv sofista, insistirati na univerzalnoj vrijednosti moralnih pojmova dobra i zla poistovjećujući pri tome spoznaju i moralnost: za Sokrata je, naime, naprosto nemoguće da bi netko griješio, tj. da bi nakon što spozna dobro, mogao birati zlo! Ovakvo će mišljenje, kao što je poznato, kasnije dobiti naziv »etički intelektualizam«. Sreća napokon ne može biti u nečemu izvanjskom ili prolaznom (bogatstvo, čast, uživanje) kao što su to naučavali sofisti, nego samo u ispravnoj savjesti, u slušanju i provođenju glasa razuma — jednom riječju u prakticiranju vrline. Ne bilo kakav, nego jedino život prema vrlini ima vrijednost! Od Platona, posebice u njegovoj *Apologiji Sokrata* (31c–d, 40a) saznajemo da Sokrat u savjesti prepoznaje obvezatnost moralne zapovijedi. Ona je za Sokrata božanski ili »demonški« glas koji ga u unutrašnjosti oslovljava i sprečava da čini nepravdu, ali ga nikada na pozitivan način ne sili da nešto učini.¹³

Zbog ovakve svoje nauke koja je toliku pozornost pridavala čovjekovoj nutрини, njegovoj duši i čovjekovoj potrebi da je oplemeni, donio je Sokrat Grcima pred oči značenje čovjekovog interioriteta, što je imalo onda veliku reperkusiju na shvaćanje pedagogije. Odgoj se odvija dijaloškom metodom između učitelja i učenika. Time se pridaje velika vrijednost učeniku koji u suradnji s učiteljem postaje radostan sudionik procesa traganja, istraživanja te vlastite promocije.¹⁴

Kako za čitavu filozofiju tako i za antropološku misao od prevelike je važnosti prvi filozofski sistematičar Platon (427.–347.). On potječe iz aristokratske atenske obitelji što mu je omogućilo široku izobrazbu u tada još cvatućem razdoblju atenske kulture. Platon je bio Sokratov učenik i prijatelj. Njegova ga je smrt duboko potresla. Smatrao ju je neprihvatljivom nepravdom te se zbog toga razočarao u demokraciju te napustio ideju o političkoj karijeri. Valverde zamjećuje: »Platonovo djelo predstavlja najplemenitiji napor grčkog mišljenja da se uzdigne do transcendentnog i apsolutnog te da pouči ljude tom uzdizanju.«¹⁵ U pogledu na čovjeka Platon zastupa potpuni dualizam: čovjek je akcidentalno jedinstvo dviju potpuno različitih sastavnica — duše i tijela — koje su sjedinjene samo privremeno, u ovom životu. U svom začetku i po svojoj biti čovjek je bio samo duša te je postojao u svijetu ideja, dakle božanskog je podrijetla. Do vječne preegzistencije duše Platon je došao — kako to u stilu svog transcendentalnog filozofskog opredjeljenja objašnjava Coreth — uvidom da mi imamo neko znanje koje prethodi te kao uvjet i norma omogućuje svako činjenično znanje u našem iskustvenom svijetu. Mi tako primjerice neko djelovanje prosuđujemo — je li ono pravedno ili ne. To uopće ne bismo mogli učiniti kad ne bismo već prethodno imali neko znanje o tome što je to pravednost.¹⁶ Na koji je način duša zapala u ovostranost? O tome pripovijeda Platon u svom dijalogu *Fedar*. U određenom trenutku duši nije više uspje-

13 Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, 44.

14 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, Milano, Massimo, 1983., 68–73.

15 C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 60.

16 Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, 46.

valo održavati napor kontemplacije ideja, te ne uspijevajući ih više gledati, »zbog nekog je opskurnog događaja postala teškom, puna zaborava i zlobe te je pala na zemlju«. ¹⁷ Platon je u dijalogu pod naslovom *Fedon* snažno te veoma opširno uzastojao pokazati da duša nakon tog događaja ni na koji način nije izgubila besmrtnost. Među brojnim Platonovim argumentima za besmrtnost duše, tri zbog njihove solidne koherentnosti zavređuju pozornost. Prvi se dokaz zasniva na srodnosti duše i Ideja s kojima se duša posredstvom svoje umske spoznaje nalazi povezana i nakon »pada«, u sadašnjem životu: budući da duša ima spoznaju ideja dobrote, ljepote, identiteta, bitka a budući da su ove ideje po svojoj naravi postojane, nepromjenljive, nevidljive, nepropadljive, tada i duša koja je sposobna takvu narav spoznati mora biti besmrtna. ¹⁸ Drugi argument za besmrtnost Platon izvodi iz obilnih ukazivanja na nadmoćnost duše nad tijelom. Ponajprije, tjelesna su zadovoljstva posve kratkotrajna, dok zadovoljstva duše mnogo duže traju. Zatim, tijelo sa svojim bijedama i strastima priječi duši uzdizanje do mudrosti. ¹⁹ Napokon, tijelo svojim sposobnostima ne može spoznati ideje pravednosti, dobrote, bitka kao što to može duša. Budući da navedenim svojstvima duša nadilazi tijelo, očito je da ne može ni sudjelovati u njegovim promjenljivostima i u njegovoj propadljivosti. Duša je stoga božanstvene naravi i besmrtna. ²⁰ Tako je Platon zapravo bio prvi filozof koji nije samo govorio o besmrtnosti duhovne duše čovjeka, nego ju je nastojao i dokazati! ²¹ Platon je osim toga prvi filozof koji je svojom naukom o idejama jasno ukazao na jednu duhovnu stvarnost koja se posve razlikuje od ove materijalne. ²²

Nije nikakvo čudo što u ovakvoj strogoj dualističkoj konstrukciji sveukupne zbilje, čovjekove spoznaje i njega samoga, Platonova filozofija zadobiva etičko usmjerenje. Čovjek na ovoj zemlji boravi privremeno, u stalnoj protegnutosti i želji za nadosjetnim i transcendentnim koje je istinska zbilja i njegova prava domovina i s kojom on stoji u dodiru sa svojim razumom. Očito je da mu ova osjetna zbilja u njezinoj mnogostrukosti (osjetna zadovoljstva, bogatstvo itd.) ne može pružiti životno ispunjenje. Čovjek naprotiv svoj životni smisao postiže upravo odricanjem od osjetnih zadovoljstava provodeći život posvećen prakticiranju vrlina. U ovom se životu valja uz pomoć dijalektike pripremati na konačno oslobođenje, na kontemplaciju ideja u drugom životu.

Platonov učenik Aristotel (384.–322. pr. K.) posve se oslobodio bilo kakvog utjecanja mitu. Pošao je u filozofiji vlastitim putem, premda su u njegovoj misli zamjetljivi i neki učiteljevi utjecaji. Ova uvodna tvrdnja vrijedi i za Aristotelovu

17 Platon, *Fedar*, 34.

18 Usp. Platon, *Fedon*, 25.

19 Usp. Platon, *Fedon*, 9.

20 Usp. Platon, *Fedon*, 28. Izvrstan prikaz spomenutog dijaloga te preko njega i čitave problematike o besmrtnosti duše u Platona usporedi u: L. A. Kennedy et al. (ed.), *Images of the human. The philosophy of the human person in a religious context*, Chicago, Loyola Press, 1995., 9–47.

21 Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, 46.

22 Usp. Isto, 47.

filozofsku sliku o čovjeku. Odmah na početku valja istaknuti da je Stagiranin inače prvi u povijesti filozofije na sustavan način obradio istinske filozofske probleme glede sastavljenosti ljudske naravi, njezine dispozicije, sklonosti, sposobnosti i operacije, mehanizam svijesti i žudnji. Na znanstveni je način također tumačio osjetnost, memoriju, san itd.²³ O tim je temama riječ u djelima *O povijesti životinja*, *O duši*, kao i u nekim knjigama *Metafizike* (VII–IX) te u spisima koji se od 13. st. običavaju nazivati *Parva naturalia*, a koji na svoj način nadopunjuju djelo *O duši*.²⁴ U svakom slučaju, za antropologiju ostaje nezaobilazno Aristotelovo djelo *O duši*: »On nije samo skicirao metodu i nacrt psihologije i filozofske biologije, nego je sproveo takvu analizu sposobnosti i spoznaje koja će imati snažno naknadno djelovanje.«²⁵

Kako izgleda čovjek u Aristotelovoj filozofskoj misli? Valja imati pred očima da se unutar njegove metafizičke skale na najnižoj razini ljestvice bića nalazi neorganska materija, a iznad nje organska, na kojoj su životinje savršenije od biljaka, koje međutim također imaju dušu jer je ona životno počelo u svim živim bićima. Bez duše naime bića nisu živa.²⁶ Tako je to i kod čovjeka. Već se iz samog naslova djela *O duši* nazire važnost duše kao čovjekovog formalnog životnog principa. U prvoj od tri knjige ovoga djela Aristotel iznosi svojevrstu povijest psihologije osvrćući se kritički na mišljenja svojih prethodnika glede duše kao pokretne snage, kao harmonije ili vatre itd. U prvoj glavi druge knjige on daje i definiciju duše: »entelecheia he prote somatos physiku organiku — prva entelehija prirodnoga tijela opskrbljenog organima.«²⁷ Naime, prema Aristotelovoj hilemorfističkoj nauci svako je materijalno biće sastavljeno od materije (*hyle*) i forme (*morphe*). Kod čovjeka je materija tijelo, a forma duša. Tijelo i duša su dva nepotpuna principa koji su u čovjeku povezani u supstancijalno jedinstvo — čime je Aristotel nadvladao antropološki dualizam svoga učitelja. Kao ozbiljenje tijela, duša je forma, počelo kretanja i cilj. Ona je u čovjeka umske naravi što dolazi do izražaja u činima apstrakcije, sudjenja i dokazivanja. Aristotel dakle — kako to izvršno zamjećuje Valverde — promatra čovjeka ponajprije pod vidikom njegovih duhovnih mogućnosti spoznaje, dok su volitivni, emocionalni, egzistencijalni te naravno i povijesni čimbenici drugotnog značenja ili pak uopće ne postoje.²⁸

23 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 137.

24 Usp. F. Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988., 111.

25 L. J. Elders, *Peri psychēs*, u: F. Volpi und Julian Nida-Rümelin, *Lexikon der philosophischen Werke*, Stuttgart, Kröner, 1988., 516.

26 Usp. Koplston, F., *Istorija filozofije*, tom 1, 362.

27 Aristoteles, *De anima*, 412 b 4. (prijevod M. Sironić, u Aristotel, *O duši*, *Nagovor na filozofiju*, Zagreb, Naprijed, 1987., 31.

28 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 61. Izvrstan prikaz Aristotelovog djela *O duši*, s najvažnijim njegovim isječcima te pripadnom problematikom o besmrtnosti duše, usporedi u: L. A. Kennedy et al. (ed.), *Images of the human. The philosophy of the human person in a religious context*, 55–87.

Aristotel je svoje temeljne metafizičke principe primijenio na čitav misaoni sustav pa je stoga i u svojoj etičkoj nauci, najvećim dijelom razloženoj u *Nikomahovoj etici*, ostao vjeran hilemorfističkom gledanju na čovjeka. Kao i za svakoga Grka, tako je i za Aristotela cilj ljudskog života sreća (*eudaimonia*). Ona za čovjeka prije svega znači ozbiljenje njegovih umskih sposobnosti, jer se on upravo po njima ne samo razlikuje nego i posve nadilazi sva ostala bića. Savršenstvo se pak uma dostiže u kontemplaciji. No, budući da čovjek nije čisti duh nego i materijalna stvarnost, tada je potrebno da budu zadovoljene i njegove osjetne sposobnosti koje se pak nazivaju zadovoljstva. Osjetno zadovoljstvo zajedno s kontemplacijom, te u njezinoj službi, sačinjava istinsku čovjekovu sreću. Strogi asketski ili pak neki beskrvni puritanski ideal načina života bio je dakle Aristotelu potpuno stran! On ukazuje na činjenicu da čovjek ne može postići sreću u trci za »časlima i slastima«, kao ni u nagomilavanju bogatstva, ali mu je u svakom slučaju potrebno i određeno bogatstvo, tj. materijalna sigurnost kako bi se nesmetano mogao posvetiti kontemplaciji. Vrlina je pak sredstvo — kako to Aristotel razlaže pri kraju djela *Nikomahova etika* — kojim se postiže sreća: ona je habitus za vršenje čina koji se kreću na liniji između dvije krajnosti, između »premao« i »previše«. Takvo je pak djelovanje odlika mudraca. Mudrac je prema Stagiraninu onaj koji u bilo kojem spletu okolnosti uviđa ono što istinski priliči čovjekovoj naravi.²⁹

Aristotel pridaje nezaobilazno značenje nužnosti čovjekovog života u političkoj zajednici koja je stoga za njega naravnog, a ne nekog pukog konvencionalnog porijekla: čovjek se tek u komunikacijskom zajedništvu s drugim ljudima može u potpunosti ostvariti, tj. voditi dobar, moralan i umski život, odnosno postići sreću.³⁰ Iz ovoga dakako proizlazi i veliko značenje koje država mora posvetiti pedagogiji, tj. odgoju svojih građana. Aristotel je, baš kao i sam Platon, imao neobično profinjeno i plemenito shvaćanje značenja odgoja i obrazovanja građana polisa.

U helenističkom vremenu, koje svoje horizonte širi daleko iznad grčkog polisa te razmišlja kozmopolitski, ali i individualistički, Platonova i Aristotelova tradicija gube svoj sjaj. Platonovi duhovni sljedbenici će naginjati skepticizmu, a Aristotelovi će zapostaviti metafizička istraživanja te će se dati na proučavanje fizike i praktične filozofije.

Iz tog vremena za filozofsku sliku o čovjeku važno je spomenuti Zenona (336.–274. pr. K.). Svršetkom četvrtog stoljeća on je osnovao tzv. stoičku školu koja će trajati sve do svršetka trećeg stoljeća poslije Krista te će imati veliki utjecaj. U stoičku se tradiciju svrstavaju veoma poznati filozofi, primjerice Krizip (281.–208. pr. K.), potom Epiktet (50.–138.), zatim najpoznatiji predstavnik stoicizma u latinskom svijetu Seneca (4. pr. K.–65.) te rimski imperator Marko Aurelije (121.–180.). Valja spomenuti da su se mnogi kršćanski autori helenističkoga razdoblja i ranoga srednjega vijeka smatrali nasljednicima i nastavljačima stoičke škole.³¹ To ne treba posebice čuditi jer je ovaj filozofski smjer osobitu pozornost poklanjao čovjekovom interioritetu: prisutnosti božanskog u čovjekovoj nutрини, savjesti kao

29 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 368–387.

duhovnoj i moralnoj snazi te prolaznosti materijalnih dobara. Sve su to naime zbiljnosti koje će osobito biti na cijeni u kršćanskom svjetonazoru.³² Unatoč nekim spoznajno–teoretskim i kozmološkim postavkama, stoicizam je ponajprije moralna nauka, u sebi veoma rigidna: čovjekova se sreća sastoji u življenju prema razumu, prema svojoj razumskoj naravi što se pak naziva vrlinom. I sama je vrlina za čovjeka blaženstvo. Valverde izvrsno sažima na sljedeći način stoicističko gledanje na čovjeka: »Stoičkom nauku nije toliko stalo do toga da znade što je to čovjek, nego mu je stalo do toga da znade kako on treba da živi da bi postigao blaženstvo; to je jedna eudaimonistička ali i veoma zahtjevna etika koja poradi prilagođivanja razumu zahtijeva obvladavanje strastima i afektima. S druge je strane to jedan optimistički nauk; jer ako svime vlada Logos, tada se može dogoditi samo najbolje, uređeno i savršeno.«³³ Stoicizam će osim toga u povijesti filozofije ostati zapamćen po isticanju dostojanstva svakoga čovjeka bez izuzetka jer promatra pojedinca kao dio Logosa. Svi su ljudi dakle jednakog porijekla, obvezni obdržavati isti zakon, svi su građani iste države, te svi, baš ukoliko ljudi, zavređuju istu dobrohotnost. U tome nisu iznimke ni robovi, ni neprijatelji ni barbari. Za stoika je *homo res sacra homini!*³⁴

U helenističkom razdoblju se uz stoicizam usporedno razvija i epikureizam. Dobio je ime po Atenjaninu Epikuru (341.–271/270. pr. K.), o kojem danas ljudi imaju općenito pogrešnu sliku držeći ga razvratnikom i mekoputnikom, dok je on zapravo bio strog te krajnje umjeren čovjek. Na svojoj posve materijalističko–mehanicističko–senzističkoj pozadini gledanja na ontološku stvarnost i gnozeološke mogućnosti, epikureizam obećava čovjeku sreću koja se sastoji u zadovoljstvu (*hedone*). Epikur međutim pod zadovoljstvom ne misli na puko zadovoljavanje svih strasti. Zadovoljstvo koje čovjeku donosi sreću sastoji se naprotiv prema Epikuru u spokojnom životu, u odsutnosti bilo kakve brige i zabrinutosti (*ataraxia*). Zadovoljstvo je ovdje zapravo odsutnost boli. Za istinsko zadovoljstvo potrebna je ponovno vrlina: u svakom zadovoljstvu valja uživati s mjerom te se ograničiti na ona zadovoljstva koja ne uznemiruju dušu. Veoma je zanimljivo da Epikur preporučuje da se ne valja zabrinjavati ni zbog bogova, ni zbog smrti a ni zbog politike! Srdžbe se bogova ne treba bojati jer se oni uopće ne interesiraju za stvari ovoga svijeta. Jednako tako ni smrti: kad živimo — nje nema, kad ona nastupi — nas nema! Poznato je također da je politički život pun turbulencija pa se stoga politike valja kloniti.³⁵ Sasvim je jasno da je ovdje riječ zapravo o jednom egoističkom hedonizmu koji je čak spreman biti i asket kako bi sebi ugodio! A zbog spomenutog

30 Aristotel zato kaže da bi samo biljka i bog mogli živjeti zasebno (usp. *Politika*, 1253 a 1–4; 27–29).

31 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 170.

32 O stoicizmu crkvenih otaca usp. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, Editions du Seuil, 1957.

33 C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 62.

34 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 174.

35 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 176–177.

shvaćanja politike takva je filozofija pak posve protivna državi i društvu koji kao uređena zajednica pružaju čovjeku siguran okvir vlastitog samoozbiženja.

U helenističkom vremenu pronalazimo još jednu sliku o čovjeku koju nam je ostavio skepticizam, čiji je idejni začetnik Piron (oko 365.–oko 275. pr. K.). Skeptička tradicija bila je doduše prisutna i u Sokratovo vrijeme. Pironovom je skepticizmu vjerojatno pridonijelo sudjelovanje u ratnom pohodu Aleksandra Velikoga prema Dalekom istoku.³⁶ Izlaženje iz svojega svijeta običaja i svjetonazora te susret s drugačijim kulturama psihološki svakako pridonosi relativiziranju vlastitih stavova, a može i pojedinca dovesti do uvjerenja da čovjeku nije moguće doći ni do kakve sigurne spoznaje. Predstavnici skepticizma su još Karnead (214.–129. pr. K.) te jedan poznatiji filozof, aleksandrijski liječnik Sixtus Empiricus (180.–220.) koji nam je ostavio sistematiziranu skepticističku nauku.³⁷ Inače sam naziv skepticizam dolazi od riječi *skepsis* koja znači istraživanje, traganje. Čovjek prema skepticizmu nije posjedovatelj istine, nego njezin neprestani tražitelj! Istina je za mudrog tražitelja nedohvatljiva, pa se on suzdržava od bilo kakvog konačnog suda o bilo kojoj stvari (*epoche*). Takav stav skeptiku osigurava unutarjni mir (*ataraxia*), odnosno sreću. U praktičnom se pak životu taj neprestani tragatelj za istinom opredjeljuje za ono što je vjerojatnije i prema njegovom sudu racionalnije.³⁸

Iz helenističkog razdoblja valja nam još nakratko pozornost usredotočiti na sliku čovjeka kakvu nam je u filozofsko naslijeđe ostavio neoplatonizam, koji predstavlja posljednji izdanak grčke filozofije. Taj pravac se započeo razvijati u Aleksandriji kao mješavina grčke, ponajprije platonske filozofije te ideja uzetih iz istočnih religija. Njegov je osnivač Plotin (205.–270.) koji je zajedno s Origenom studirao u Aleksandriji, a kasnije se kao četrdesetogodišnjak preselio u Rim gdje je veoma uspješno vodio vlastitu filozofsku školu. Njegov vjeran i veoma sposoban učenik Porfirije (232.–303.) skupio je i uredio njegove spise nazvavši ih *Eneade*. Plotin svojim fascinirajuće sveobuhvatnim, ali u biti jednostavnim sustavom, koji je imao utjecaj i na kasniju patrističku filozofiju (Augustin i Pseudo-Dionizije), pa i srednjovjekovnu duhovnost, želi odrediti odnos čovjeka s Aposolutnim — kojeg on naziva Jedno (*to hen*) te ga misli bez bilo kakve pozitivne određenosti. Iz tog vrhovnog počela sve proizlazi emanacijom po jednom određenom redu, od savršenijega do manje savršenoga. Tako je druga hipostaza ove emanacije duh (*nous*) koji je sfera ideja, tj. vječnih praslika svih stvari. Iz duha nadalje proizlazi duša svijeta, a iz nje duše pojedinih ljudi te napokon materija kao posljednja, najnesavršenija i najsiromašnija etapa emanacije. Ukoliko proizlazi iz Jednoga, materija je dobra; no budući da je ona najudaljenija od prvog počela, te stoga gotovo da je ne-biće (*me on*), ona je izvor zla u smislu negacije dobroga — baš kao što je tama negacija svjetla. Čovjek je unutar ovog sustava shvaćen kao sastavljenost od

36 Usp. F. Ricken, *Philosophie der Antike*, 186–187.

37 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 179.

38 Usp. F. Ricken, *Philosophie der Antike*, 186–190; Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 177–179.

materije i od nje različite preegzistentne duše. Ovakva heterogenost u sastavljenosti uzrok je suprotstavljenim tendencijama u čovjeku, prema »gore« odnosno prema »dolje«. Zadaća je duše vratiti se u krilo Jednoga. No ova zadaća, povjerena dakako čovjekovoj slobodi, nošena je jednom naravnom i originalnom tenzijom koja već u svojim najdubljim žilicama priprema povratak Jednome pobuđujući odvratnost prema osjetnoj stvarnosti. Prva etapa u povratku duše je askeza ili katarza u kojoj se duša prakticiranjem kardinalnih kreposti oslobađa dominacije tijela i osjeta. Druga je etapa kontemplacija u kojoj duša uz pomoć filozofije spoznaje Jedno. Napokon, u ekstazi kao neposrednom i mističnom događaju zbiva se ono konačno i smisao dajuće sjedinjenje duše s Jednim.³⁹

Židovsko–kršćanska slika čovjeka

Pojava kršćanstva koje svoje korijene ima u židovstvu unijelo je u našu zapadnu povijest općenito, te potom posebno i u antropološku misao takve sadržaje zbog kojih je moguće govoriti o istinskoj revoluciji u shvaćanju čovjekova bitka. Budući da je kršćanstvo god. 2000. slavilo svoj jubilej te se tom prigodom pod mnogim vidicima govorilo i pisalo o prinosu kršćanstva zapadnoj kulturi i civilizaciji, ovdje će biti dovoljno samo u glavnim crtama iznijeti one prinose u gledanju na čovjeka koji predstavljaju posebnost kršćanstva.⁴⁰

Židovska religiozna misao, za razliku od svih okolnih kultura, imala je sasvim originalnu predodžbu Boga. Izraelov Bog je osobni Bog koji nije nastao iz kaosa, kako su to objašnjavale okolne kulture. Židovstvo i kršćanstvo isključuju dakle svaku teogoniju. Bog je istodobno i počelo i apsolutni temelj svih bića koja On slobodno stvara. Upravo je ovakva predodžba o Bogu imala presudno značenje za formiranje slike o čovjeku. Čovjek prema tome nije nikakva nužna emanacija iz nekakve impersonalne božanske supstancije, nego stvorenje proizišlo iz Božjeg slobodnog stvaralačkog čina. On je kao osoba u svom duhovnom i tjelesnom ustrojstvu, kako muškarca tako i žene, pozvan na osobni odnos s Bogom koji ga je stvorio na svoju sliku u priliku, kako to čitamo na prvim stranicama Biblije. Upravo je ova osobna sličnost s Bogom temelj za vrijednost i dostojanstvo čovjeka kao osobe. Uostalom, i za sam pojam osobe ima se zahvaliti isključivo kršćanstvu, točnije velikim crkvenim ocima iz četvrtog stoljeća, tzv. kapadoćanima (Bazilije, Grgur Nazijanski i Grgur iz Nise) koji su usvojili i modificirali grčki filozofski instrumentarij razlikujući pojmove *ousia* i *hypostasis*. Riječ *ousia* bila je upotrijebljena za ono što može biti zajedničko za više individuum — u ovom je slučaju to božan-

39 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 181–186.; Usp. J. de Vries, *Logica cui prae-mittitur Introductio in philosophiam*, Bercinone–Friburgi Brisgoviae–Romae–Neo–Eboraci, Herder, ³MCMLXIV, 57.

40 Časopis *Obnovljeni život* je svoj četvrti broj u 2000. godini posvetio tadašnjem jubileju kršćanstva. Na ovome mjestu želimo samo izlučiti one čimbenike koje je inače moguće naći u članku toga broja pod naslovom »Prinos kršćanstva filozofskoj slici o čovjeku«, str. 433–454.

ska narav — dok je riječ *hypostasis* označila konkretno i individualno ostvarenje zajedničke naravi — u ovom slučaju svaku od triju osoba Presvetog Trojstva. Tek na temelju tih razlikovanja bili su mogući potonji crkveni sabori sa svojim definiranim i obvezujućim istinama vjere: najprije onaj u Kalcedonu (451.) koji izjavljuje da u Isusu Kristu jedna osoba posjeduje božansku i ljudsku narav te potom Drugi carigradski sabor (553.) koji je odlučio da jedna te ista božanska narav ili supstancija pripada trima subsistencijama ili osobama. Pojam osobe će kasnije sv. Augustin (354.–430.) na analogan način primijeniti na svakog čovjeka. Prvu pak definiciju čovjeka kao osobe — a koju će kasnije prihvatiti skolastici te će ona postati klasična — dat će malo kasnije Boetije (480.–524.), a ona glasi: »Persona est rationalis naturae individua supstantia — Osoba je individualna supstancija racionalne naravi«. Prema tome, za pojam osobe ima se prije svega zahvaliti kristološkim i trinitarnim spekulacijama koje su se pojavile u prvim stoljećima kršćanstva, kad je ono unutar sebe te u tadašnjem kulturnom okruženju moralo definirati sadržaj svojeg vjerovanja.

Nadalje, samo se u židovsko–kršćanskom ozračju mogla kod čovjeka probuditi svijest o činjenici i važnosti osobne slobode koja u svom značenju nadkriljuje shvaćanje slobode u pukom socijalnom smislu kakvo je posjedovala grčka misao. To ne treba posebice čuditi budući da je i sâm Bog, kako u svom stvarateljskom tako i u svom otkupiteljskom djelu, slobodan. I čovjek je također slobodan pa stoga i odgovoran, i to ne samo za ovozemaljsko uobličavanje života nego i za svoju konačnu sudbinu, budući da njegov odgovor na Božju spasenjsku ponudu ima posljedice za čitavu vječnost. Ovdje je stoga riječ o dramatičnom značenju slobode budući da čitav život dobiva na ozbiljnosti. Tome je zasigurno također pridonijela i činjenica što je židovsko–kršćanskom shvaćanju posve strana svaka misao o reinkarnaciji i vječnom vraćanju. Ne treba stoga čuditi što su kršćanski mislioci, posebice sv. Augustin u svom djelu *De libero arbitrio*, temeljito razradili nauku o slobodnoj volji, kojeg je prihvatila moralna teologija i primjenjivala ispovjednička praksa. Osim toga, u povezanosti sa slobodom, valja još istaknuti da zlo u kršćanskom shvaćanju ne proizlazi iz jednog drugog, Bogu suprotstavljenog počela, nego ono nije ništa drugo doli uporaba ljudske slobode koja nije djelovala u skladu s Božjim namislima ljubavi! Nadalje, svijest o jednakosti svih ljudi nije nikakvo iznašašće francuske revolucije, nego upravo kršćanstva: naime svi su ljudi jednaki u svom dostojanstvu — također i kraljevi — jer su djeca jednog nebeskog Oca, među sobom braća i sestre, a svi bez iznimke oslobođeni grijeha po zastupničkoj smrti Kristovoj na križu.

Čovjek u srednjem vijeku

Pojam »srednji vijek« etiketa je humanističkih filologa iz sredine 15. stoljeća. Oni su ovim nazivom željeli označiti čisto prijelazno razdoblje iz antike u novi vijek koji se sada ponovno nadahnjuje na antičkim idealima. Kao zanimljivu informaciju valja spomenuti da se naziv »srednji vijek« udomaćio tek u 18. stoljeću.⁴¹

Poznato je da se i sami povjesničari ne slažu glede kronološkog početka i svršetka ovog, inače dugog vremenskog razdoblja.⁴² R. Heinzmann, stručnjak za povijest srednjovjekovne filozofije, smatra da početak srednjega vijeka treba smjestiti u godinu 529. kada car Justinian u Ateni nakon tisućgodišnjeg postojanja zatvara platonsku Akademiju, a sv. Benedikt u Monte Casinu ustanovljuje svoj Red. To su duhovno–povijesni događaji dubokog simboličkog značenja. Otada se težište duhovnog života u najopćenitijem smislu riječi, potpomognuto također i političkim događajima, premješta iz sredozemnog prostora na zapad. Nastaju i utjecajem jačaju glasoviti centri na Kontinentu: Pariz, Köln, Canterbury i Oxford zadaju kanone znanstvenom istraživanju te određuju nazor na svijet. Što se pak tiče kronološkog svršetka srednjega vijeka, svakako je simptomatičan bio pad Carigrada. Međutim, otkriće dotad nepoznatih kontinenata i vrijeme kolonijalizma nije imalo samo puke geografske, gospodarstvene i političke posljedice nego je unijelo i proširenje horizonta u zapadni način mišljenja. U tome treba vidjeti i procvat prirodnih znanosti. Napokon, reformacija u Njemačkoj početkom 16. stoljeća predstavlja pravi raskid s dotadašnjim. Reformatorska svijest o oživljavanju vjere koja se poziva na Bibliju ima odjeka na svim područjima ljudskog života.⁴³

Srednjovjekovnu filozofiju općenito karakterizira ulazak kršćanstva u zapadnu povijest mišljenja. Taj su prijelaz postupno ostvarili grčki i latinski crkveni oci. Ono pak što je zajedničko svim srednjovjekovnim misliocima, kako kršćanskim tako i muslimanskim, jest »nastojanje da se uspostavi duboka harmonija između vjere i razuma«⁴⁴. Budući da je srednji vijek veoma dugo vremensko razdoblje (prema nekima od 300./500. do 1500.), u kojem su djelovali brojni filozofi odnosno teolozi, sasvim je razumljivo da ih je ovdje nemoguće sve uzeti u razmatranje. Predlažem stoga da se na ovom mjestu ukratko zaustavimo na Augustinu (354.–430.), kojeg se uostalom na teološkom području smatra jednim od duhovnih utemeljitelja srednjega vijeka, te Tomi Akvinskom (1225.–1274.) kao vrhuncu srednjovjekovne filozofsko–teološke misli. Ovakav izbor uzima u obzir i povijesnu činjenicu koja potvrđuje da su u srednjem vijeku bile veoma žive dvije struje. Prva će se nadahnjivati na platonskoj tradiciji koja će preko Augustina snažno djelovati u franjevačkoj školi na čelu sa sv. Bonaventurom (1221.–1274.) i Duns Scotom (1265.–1308.) te potom u renesansi i u 17. stoljeću. Druga će struja biti aristote-

41 Usp. H. Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München, Beck, 51997, 16. Navedeno djelo, čiji je autor inače donedavni predsjednik Bavorske akademije znanosti, pruža neobično vrijedne te nadasve zanimljive uvide u cjelokupan način života i doživljavanja srednjega vijeka.

42 Jedni početak vide već u g. 313. kada je car Konstantin dao kršćanima slobodu; za druge je to g. 476. kada je palo Zapadno Rimsko Carstvo; za treće je to pak g. 799. kada je Karlo Veliki okrunjen za cara. Također i za svršetak ovog razdoblja postoje različita mišljenja. Za jedne je to g. 1453. kada je palo Bizantsko Carstvo; za druge je to g. 1492. kad je otkrivena Amerika, a za neke pak srednji vijek završava g. 1517. kada započinje protestantska reforma. (Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 245).

43 Usp. R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992., 15–16.

44 B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 245.

lovska tradicija koja je u zapadni srednji vijek došla preko arapskih mislilaca, kojoj se ipak odvažno, premda s nekim zadržkama, približio Albert Veliki (1205.–1280.), a veoma hrabro ju je prihvatio te u svjetlu Objave domislio njegov učenik sv. Toma. Akvinčevu koncepciju čovjeka prihvatit će kasnije ne samo tomisti nego i pristalice drugih smjerova, a njegovi temeljni filozofski uvidi o čovjeku, nadopunjeni rezultatima mnogih suvremenih antropoloških znanosti, ostat će djelatni kod kršćanskih mislilaca sve do današnjih dana.⁴⁵

Već smo spomenuli Augustinove velike zasluge u tumačenju slobode i zla. Na ovome mjestu želimo istaknuti Augustinov egzistencijalno–misleni interes koji pobuđuje samo dvoje: »Deum et animam scire cupio. Nihilne aliud? Nihil omnino.«⁴⁶ Svetog Augustina neki stručnjaci smatraju utemeljiteljem proučavanja čovjeka kao osobe, a što se pak moglo dogoditi isključivo zahvaljujući kršćanskom utjecaju.⁴⁷ Augustinova je antropologija posve teološki određena. To poblizhe znači da čovjek samoga sebe razumije iz Boga i u Bogu, kojega pak on susreće u samome sebi kao apsolutni temelj njegovog bitka: »Semper foras exis, intro redire retractas. Qui enim te docet intus est.«⁴⁸ I: »Non omnino essem, nisi esses in me.«⁴⁹ Budući da pak ideje subsistiraju u Božanskom umu, tada i čovjek sve spoznaje u Njemu i po Njemu te je tako Bog izvor čovjekove spoznaje istine svakoga bića. Bog dakle pod svakim vidikom utemeljuje čovjekov bitak pa nije ni čudo što čovjek ne samo nakon smrti nego već i za ovoga života može samo u Bogu kao konačnoj istini pronaći sreću u smislu blaženstva: »Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.«⁵⁰ Zbog ove usmjerenosti prema uosobljenoj punini svakog dobra, Augustinovog čovjeka neki nazivaju hodočasnikom: »On je biće–prema. On je hodočasnik Apsolutnoga. Bog, najveće dobro, osim što je alfa, on je također i omega njegovog zbivanja.«⁵¹

U srednjovjekovnoj kršćanskoj misli središnje mjesto zauzima Toma Akvinski koji pripada zlatnom 13. stoljeću. To je stoljeće dotaklo zadivljujuće vrhunce u arhitekturi (sjetimo se velikih romaničkih i gotičkih katedrala), u književnosti (Dante), u politici (komune), u religioznom životu (pojava franjevaštva), u teologiji (velika sustavna djela, tzv. *summae*), u pravu (Grazianov kodeks) te, naravno, također i u filozofiji. Razvoju filozofije pridonijelo je otkriće Aristotelovih djela u čemu veliku zaslugu imaju arapski filozofi preko kojih su kršćanski mislioci došli u kontakt s Aristotelovim djelima iz fizike, botanike, astronomije, morala, politike i metafizike. Do 12. stoljeća u Europi su bila poznata samo Aristotelova djela iz logike. Sv. Albert Veliki (1205.–1280.) velikom se hrabrošću otvorio Stagiranino-

45 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 71.

46 A. Augustinus, *Soliloquia* 1, 7, 2 (PL 372, 872).

47 Usp. P. Henry, *St. Augustine on Personality*, New York, 1960, 7.

48 A. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 139, 15 (PL 37, 1813).

49 A. Augustinus, *Confessiones* 1, 2, 2 (PL 32, 661).

50 A. Augustinus, *Confessiones* I, 1 (PL 32, 661).

51 S. Palumbieri, *L'uomo, questa meraviglia*, *Antropologia filosofica* I, Trattato sulla costituzione antropologica, Roma, Urbaniana University Press, 1999, 76.

voj misli pokazujući izravno na Aristotelovim tekstovima da njegova temeljna načela mogu bez ikakvih zadržki prihvatiti i kršćanski filozofi. Na taj je način Albert Veliki kao profesor na Pariškom sveučilištu (1240.–1248.), gdje mu je učenik bio i Toma Akvinski, utro put Aristotelovoj misli na Zapad.

Iz razumljivih razloga primorani smo u tek nekoliko redaka sažeti inače vrlo detaljnu antropološku razdradbu Evandeoskog Naučitelja. Treba napomenuti da među svim ograničenim bićima sv. Toma najdetaljnije razmatra čovjeka jer je on biće preko kojega se na najodličniji način manifestira bitak.⁵² Kako dakle izgleda Tomina slika čovjeka? Treba ponajprije istaknuti da je i njegova misao o čovjeku posve razumljivo nadahnuta kršćanskom baštinom kao nazorom na svijet, te Aristotelom, u konkretnom slučaju njegovom hilemorfističkom naukom o složenosti materijalnih bića. Kao tjelesno–duhovno biće čovjek se nalazi na granici između materijalnog i duhovnog svijeta: ispod njega je svijet pukih materijalnih, vegetativnih i osjetilnih bića, a iznad njega svijet čistih duhova: anđeli i Bog. Čovjek je prema Akvincu supstancijalno jedinstvo dviju nepotpunih supstancija, tj. umske duše (forme) i tijela (materije). »Najdublja razlika tomističkog mišljenja u odnosu prema platonsko–augustinovskom leži u antropologiji. Čovjek nije samo duša.«⁵³ Umska duša je jedina forma čovjeka: sve što čovjek jest, tj. tjelesno biće, živo biće, osjetno biće i duhovno biće, to je on po umskoj duši. Duša dakle vrši sve čovjekove životne funkcije: »anima est quo primo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum et similiter quo primo intelligimus«⁵⁴. Kao takva duša postoji u cijelom tijelu i u svakom od dijelova tijela, gdje vrši funkciju tih dijelova. Čovjek je tek kao jedinstvo duše i tijela cjelovita pojedinačna narav, tj. osoba (*suppositum rationale*). Čovjek dakle posjeduje duhovnu narav, ali vezanu na osjetnost. Duša prema Akvincu potrebuje za vršenje svoje životne djelatnosti i ispunjavanje svojih životnih funkcija tjelesnost i opremljenost osjetnim organima. Ljudska je duša po svojoj biti upućena na tijelo te može postići svoju savršenost, pa i onostranu, samo u povezanosti s tijelom. Odvojenost od tijela je protiv naravi duše. Za nju je povezanost s tijelom, premda ne metafizički bitna, ipak važna [wenn auch nicht metaphysisch wesentlich, so doch wesentlich] — kaže Hans Meyer.⁵⁵

Iz spoznajne djelatnosti Toma zaključuje da duša mora imati bitak koji je na unutarnji način neovisan o tijelu, odnosno drugim riječima, ona je subsistentna forma.⁵⁶ Njezina pak subsistentnost ima reperkusije kako na početak tako i na njezinu sudbinu nakon smrti čovjeka. S obzirom na početak ona ne duguje svoj bitak — poput biljnih i životinjskih duša — prirodnom procesu rađanja, u konačnici dakle materiji, nego jedino Božjem stvaralačkom činu kojemu je jedino vlastito stvaranje. S obzirom pak na sudbinu nakon smrti čovjeka dušu zbog njezine

52 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, 286.

53 R. Schönberger, *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1998., 105.

54 *S. th.* I, 76, 1.

55 H. Meyer, *Thomas von Aquin*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 21961, 226.

56 Usp. *De nat. mat.* c. 3; *S. c. g.* II, 87; *S. th.* I, 76, 5 i 8; 75, 1 i 2; 76, 1; 79, 1, 2, 14 ad 9.

neovisnosti o tijelu ne pogađa sudbina raspadanja, nego je svojim čitavim bitkom besmrtna.⁵⁷

Toma crpi samorazumijevanje čovjeka promatrajući ga u njegovoj metafizičkoj usidrenosti unutar cjelokupnosti svijeta i bitka. Čovjeku je naime preko osjetnosti, a po njegovim duhovnim sposobnostima uma (*intelligere*) i volje (*velle*), otvorena cjelina bitka u njegovoj istinitosti i dobroti, konačno Bog sam u njegovoj punini istine i dobrote. Čovjek tka svoju ovozemaljsku i vječnu sudbinu svojom slobodom koju Toma ne samo priznaje kao čovjekovu pra-datost koju se zbog njezine očitosti ozbiljno ne može nijekati⁵⁸ nego je i metafizički utemeljuje. Naime, zahvaljujući zaletu volje prema punini Dobrote koja jedina volju može bez ostatka učiniti sretnom te je jednom posebnom nužnošću i privlači, svako drugo ograničeno dobro jest po svojoj naravi takvo da ga volja može birati, ali ga i ne mora.

Posve je razvidno da u Tominoj antropološkoj viziji čovjek po svojoj biti stoji u odnosu s Bogom. On se pojavljuje — kako to izvrsno sažima S. Palumbieri — iz vječnog Božjeg plana kojeg ostvaruje u vremenu te ga u punini uživa u vječnosti. Događanje se čovjeka odigrava između *exitus a Deo* i *reditus ad Deum*.⁵⁹

Kraj srednjovjekovne filozofije valja gledati u razbijanju sinteze vjere i razuma te u nominalističkoj kritici metafizike koja je u pitanje stavila jednoznačan red bitka i vrijednosti. Volja i sloboda započele su pomalo potiskivati dotadašnju premoć razuma. S obzirom na do tada vladajuću premoć općenitog (univerzalnog), nastupa pojedinačno (partikularno): sve značajnije kategorije postaju pojedinačno, odnosno pojedinac u svojoj slobodi.⁶⁰ Razdoblju povijesti moderne filozofije koja započinje s R. Descartesom, a označuje poznati »zaokret prema subjektu«, prethode razdoblja humanizma i renesanse koji su mu svojim duhovnim ozračjem pripremili put.

Humanizam

Pod humanizmom se obično podrazumijeva pravac u umjetnosti i filozofiji koji je nastao u Italiji sredinom 14. te trajao čitavo 15. stoljeće. Svoj nastavak jamačno ima zahvaliti širenju geografskih i duhovnih horizonata zahvaljujući intenziviranju trgovine, putovanjima, dodiru s drugim narodima, nastanku bogatih patricijskih slojeva s novim kulturnim interesima i načinima života. Tako nastaje humanistička kultura sa svojim dinamičnim i praktičnim duhom koja si je za cilj postavila odgo-

57 Za nastanak duše usporedi: S. c. g. II, 86–89; S. th. I, 118, 2. Za besmrtnost usporedi: S. th. I, 75, 6; *De an.* 14 i ad 12.

58 Kada čovjek ne bi bio slobodan, tada nikakvog smisla ne bi imali izrazi kao što su: *deliberatio*, *exhortatio*, *praeceptio* et *puritio* et *laus* et *vituperium* (usp. *De verit.* XXIV, 3; XXII, 4 i 12; S. th. I–II, 17, 3 ad 2; 6. i ad 1; I, 83, 1 ad 3; *De malo* VI, 1; XVI, 5.

59 Usp. S. Palumbieri, *L'uomo, questa meraviglia*, 77.

60 Usp. R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, 16–17.

jiti čovjeka vrsnog u vrednovanju drugih, sposobnog u politici i upravi, poznavatelja književnosti, povijesti i morala. Ovakvim zahtjevima ne može više odgovoriti srednjovjekovno crkveno sveučilište svojim autoritativnim, deduktivnim i statičkim duhom. Tako nastaju učilišta koja vode laici. Humanisti za cilj svojeg odgojno–obrazovnog nastojanja postavljaju ideal čovjeka klasične grčke i latinske kulture i civilizacije, čiji besmrtni duh prema njihovom uvjerenju progovara u klasičnoj književnosti i umjetnosti te ga stoga valja na svim područjima promovirati. U tu se svrhu gaji nastojanje da se dubina misli izrekne ljepotom formalnog izričaja. U odgojnom su se nastojanju stavljali odgajaniku pred oči antikni herojski likovi koji su gotovo na spontan način poticali volju mladog čovjeka za nasljedovanjem. No humanizam je nadasve veličao čovjekovu slobodu smatrajući ju sintezom svih njegovih duhovnih vrijednosti. Tako je primjerice Giovanni Pico della Mirandola (1463.–1494.), jedan od najvećih predstavnika humanizma, u svom djelu *De hominis dignitate* (1486.) isticao — i to davno prije filozofa egzistencije 20. stoljeća — da je čovjek ono što svojom slobodom od sebe učini!

Humanizam je bez svake sumnje čovjekovom duhu iznjedrio i predao u baštinu mnoge pozitivne vidike. Svojim je idealima odgojio klasu koja je desetljećima imala u ruci politiku, upravu i kulturu Italije i Europe i čijim se dostignućima i danas divimo. Valja odati poštovanje humanističkom hrabrom nastojanju da se priroda istražuje empiričkim načinom kako bi se živjelo u suzvučju s njom. Proučavanje prirode dovelo je tehničkih primjena u oblicima raznih strojeva kojima se bavio genijalni Leonardo da Vinci (1452.–1519.). Nitko se neće protiviti činjenici što je filozofija stekla određenu autonomiju s obzirom na teologiju. Baš naprotiv! Valja se osim toga diviti humanističkom vrednovanju grčko–rimske kulture u njezinoj naravnosti i isticanju čovjekovih naravnih snaga i sposobnosti. I tko bi to naposljetku mogao umanjiti značenje kanona ljepote kakve je u svojim književnim i figurativnim umjetničkim ostvarenjima promovirao humanizam?! Ta sve je to pridonosilo uljepšavanju i oplemenjivanju izvanjskog čovjekovog ponašanja i njegovih običaja. Humanistička je rafiniranost duha postala začetnikom nove, aristokratske klase koju više međusobno nije združivala krv ni oružje, nego kultura i umjetnost!

No stručnjaci isto tako kažu da je humanizam imao i svojih slabih, odnosno loših strana. Prisjetimo se samo svima nama dobro poznatog ciceronskog stila u književnosti ili pak manirizma u figurativnim umjetnostima koji su izgubili svoju ulogu posredovanja te tako postali bezidejni cilj u samome sebi. Nadalje, humanizmu valja zbog njegovog egzaltiranja pojedinca u njegovim sposobnostima pripisati i naglašeni individualizam i egoizam koji će se u Europi u nadolazećem vremenu samo pojačavati. Osim toga humanizam je stvaranjem aristokratske klase promovirao i dvostruki moral (tzv. moral privilegiranih). Napokon, humanizam je poganskim vrednovanjem života pridonio potiskivanju kršćanskog ozračja. Moralom korisnosti i uspjeha otvorio je širom vrata nadutosti i bahatosti zatirući time značenje interioriteta, limpidnosti i poniznosti koje je promoviralo kršćanstvo. Ovakvo će se ozračje dijelom dokopati i crkvene hijerarhije i njezinih institucija

pa ne treba stoga čuditi što će se uskoro začuti glasovi za reformacijom.⁶¹ E. Coreth će u nekoliko riječi dati dijagnozu humanističkog razdoblja: »U *humanizmu* se pojavljuje jedan novi životni osjećaj koji se priklanja čovjeku ovoga svijeta, koji klasičnu antiku budi na novi život te je uzdiže kao idealnu normu ljudskog života i duhovnog obrazovanja; to polučuje na mnoge načine obrat od nadnaravi prema naravi, od transcendencije prema imanenciji.«⁶²

Smatram da je na mjestu da se ovdje uputi kritika humanizmu koja zapravo pogađa njegove temelje te tako čitavo to razdoblje stavlja na veoma klimave idejne temelje. Kao prvo, humanizam je na posve nedostatan način priznavao neobično velike zasluge kršćanskog srednjega vijeka za oblikovanje Europe, počevši već od pojave novih naroda na granicama Rimskog Carstva pa sve do 14. stoljeća.⁶³ Kao što je bilo rečeno, humanizam je promovirao poseban ideal čovjeka koji bi navodno bio izdanak grčko–rimске antike. Međutim, takav ideal čovjeka kao bića univerzalne duhovne vrijednosti nikada u antici, koja se, kao što je poznato, gušila u rigidnom univerzalizmu svijeta i nužnog događanja u njemu, nije zapravo postojao te ga stoga kao čistu humanističku iluziju na sljedeći način demaskira B. Mondin: »Idealni čovjek humanista nikada prije njih nije postojao. On je nastao iz duboko kršćanskog *humusa* srednjega vijeka, reflektiranog u egzaltantnoj klimi klasicizma kojeg su idealizirali humanisti.«⁶⁴

Renesansa

Renesansa je također jedan kulturno–znanstveni te društveno–politički pokret 15. i 16. stoljeća koji je neodvojivo vezan uz humanizam, a započeo je u Italiji te je svoje duhovne učinke imao po čitavoj Europi.⁶⁵ Renesansa je samo do vrhunca dovela sadržaje koje je promovirao humanizam. Ona je tako samo još jedna daljnja, ali sada veoma originalna i osobna konkretizacija duhovnih stavova i shvaćanja života nastalih u vrijeme humanizma — koji su željeli, čineći radikalni obrat od srednjovjekovnog načina mišljenja, polučiti ponovno rođenje antičke kulture. Ovim se razdobljem poput tenora iznova provlači naglašena autonomija čovjeka i njegovo veličanje, a očituju se na svim područjima čovjekovog djelovanja i doživljavanja: u znanosti, filozofiji, politici, umjetničkoj djelatnosti te religioznom životu. W. Röd kao povjesničar filozofije upućuje na znakovitu činjenicu da se u 14. i 15. stoljeću u nadošlom novom načinu mišljenja pozornost posvećivala filološko–

61 O pojavi i značenju humanizma usporedi: B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., Milano, Massimo, 1983., 11–20.

62 Coreth, E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 28.

63 Kratak ali izvrstan prikaz kršćanskih zasluga na svakolikom području života u vremenu srednjeg vijeka usporedi: B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 11–13.

64 Isto, 15.

65 Izvrstan prikaz sa socijalno–kulturno–političkom pozadinom ovoga razdoblja daje priznati autor P. Burke, *The Italian Renaissance*, Cambridge, Polity Press, 1999.

historijskim pitanjima, dok se naprotiv u 16. stoljeću ona započela usmjeravati na pitanja spoznaje prirode i na način kako da se njome ovlada!⁶⁶ Mogućnost znanstvenog objašnjenja prirodnih zakona te njihova primjena u najrazličitijim tehničkim otkrićima tako tipičnih za renesansno razdoblje na taj način rađa kod čovjeka doživljajem da on može izgraditi racionalni svijet i društvo sasvim prema svojoj volji.⁶⁷ S pravom se stoga kaže da je renesansni duh etabilirao znanost kojom se od sada tumači svijet, zatim čovjeka u njegovoj tjelesnosti (umjetnost), te pridonio emancipaciji religiozne svijesti koja će kulminirati u reformaciji.⁶⁸ I zaista, renesansni čovjek tumači sebe i prirodu racionalnim kategorijama, a ne nekakvim božanskim elementom koji bi u njima ili iza njih bio djelatno nazočan. Ta se naglašena autonomija očituje i u političkom životu gdje je renesansnom makijavelističkom vladaru stalo u prvom redu do reda i blagostanja u državi, dok o njegovom vladanju kao provođenju Božje volje i nužnosti ostvarenja duhovnih vrijednosti kod podanika nema ni riječi.⁶⁹

Budući da se karakterističan duh nekog vremena ipak najsnažnije očituje u umjetnosti, najbolje je za našu temu nakratko baciti pogled na njezina renesansna ostvarenja koja će nam živo dočarati ozračje u kojem živi čovjek renesanse. Renesansni je umjetnik, nošen svojim estetskim erosom, uvijek iznova u potrazi za snažnim, osebnim, neovisnim i naravnim izrazom u čudnovato realističkom prikazivanju muškarca i žene. Premda su umjetnici bili kršćani, njihova umjetnička ostvarenja ne odišu duhom božanskog, nego upravo naglašenim ljudstvom. »U slikarstvu nema ničega asketskoga, ničega mističnoga, ničega pobožnoga.«⁷⁰ Michelangelov Krist u središtu scene posljednjeg suda u Sikstinskoj kapeli — kao to zamjećuje Valverde — nije Krist Evandjelja, tj. »blaga i ponizna srca«, nego Herkules koji se sprema napraviti svoj posao. Michelangelov David u Firenzi nije neznatan i slabašan pastir ovaca, nego pravi Apolon, a njegov pak Mojsije zapravo Jupiter koji grmi! U ovim, kao i drugim umjetničkim ostvarenjima dolazi na vidjelo čovjek u svojoj snazi i ponosu. Općenito govoreći, riječ je o antropocentričnoj kulturi koja će pokrenuti lavinu autonomije čovjeka i njegova samoostvarenja i koja će tijekom vremena završiti u sekularizaciji uma, znanosti, društva i politike.⁷¹ Symonds ukazuje na činjenicu da renesansa u svojoj umjetnosti nije završila samo u sekularizaciji, nego zapravo u poganstvu! Umjetnici su naime nastojali udaljiti umjetnost od Crkve unoseći duh i osjećaj stran kršćanstvu.⁷²

66 Usp. W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1. Altertum, Mittelalter, Renaissance, München, Beck, 1994., 398.

67 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 32.

68 Usp. J. A. Symonds, *The Spirit of the Renaissance*, u: D. Hay (ed.), *The Renaissance Debate*, New York [etc.], Holt, Rinehart and Winston, 67–73.

69 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 32–34.

70 J. A. Symonds, *The Spirit of the Renaissance*, 69.

71 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 72.

72 J. A. Symonds, *The Spirit of the Renaissance*, 69.

Za razliku od srednjovjekovnog čovjeka vjernika koji se osjećao neupitno zaštićenim u vjeri jedne, premda u sebi čak i neprovidno strukturirane Crkve, humanistički i renesansni čovjek se i na religioznom području zapućuje prema sve većoj autonomiji u smislu slobode i neovisnosti od predanih izvanjskih formi i obrazaca vjerničkog života. Razloge takvoj pojavi valja dijelom pripisati i neprimjerenom moralnom životu obnašatelja crkvenih službi.⁷³ Luther je potom u svojoj osobi objedinio zahtjeve za reformom Crkve, koji su se u to vrijeme čuli s mnogih strana kao protest protiv najrazličitijih crkvenih zloporaba. Reformacija je ipak ostavila duboke posljedice u bilu velikog dijela europskog prostora i čovjeka u njemu. Do sada se naime čovjek osjećao sigurnim u jednoj vjeri jedne Crkve, a što se pak raspalo reformacijom te iza sebe ostavilo nesigurnost.⁷⁴ Koliko je god etiologija luterovskog i kalvinističkog reformatorstva objašnjiva, ono ipak nije pridonijelo moralnom boljitku. Baš naprotiv! Reformacija je svojom naukom o spasenju »sola fide« razorila načelo kršćanske moralnosti koja je već od samih početaka zahtijevala da se onaj osobni unutarnji susret pojedinca–vjernika s Bogom verificira u djelima povijesne prakse, kako se to posve jasno vidi primjerice u Jakovljevoj poslanici koju je Luther kritizirao nazivajući je posprdnim imenom — »slamnatom«! I to je velikim dijelom pridonijelo još većem individualizmu, subjektivizmu, sekularizaciji i neopoganstvu, čemu se pak katoličanstvo svojim konsolidacijskim Tridentinskim saborom (1545.–1563.) nastojalo oduprijeti.⁷⁵

Jednu izvrsnu dijagnozu Lutherovog pogleda na čovjeka daje Valverde koji njegovu antropologiju naziva pesimističnom jer je čovjek istočnim grijehom navodno potpuno iskvaren. Reformator zato u skladu sa svojim polazištem obezvređuje čovjekove sposobnosti, a sve pripisuje Bogu i njegovoj milosti. To ide tako daleko da on čak niječe slobodu, kao uostalom i mogućnost da bi čovjekova djela mogla imati nekakvu vrijednost za opravdanje pred Bogom. Pod utjecajem Occhamovog nominalizma Luther nadalje niječe univerzalnu spoznaju, kritizira metafiziku, a kao uznik vlastite nauke o potpunoj iskvarenosti ljudske naravi, obezbećuje i prezire razum te napokon završava u voluntarizmu i fideizmu. Spomenute činjenice, njegova egzegetska teorija o slobodnom istraživanju te njegovo odbijanje svakog crkvenog učiteljstva, pospješili su introspekciju i subjektivizam, koji na kraju krajeva svakog pojedinca čini apsolutnom normom samome sebi. Unutarnji čin sigurnosti vjere (»fides fiducialis«) predstavlja čovjekovo spasenje, a Sveto pismo koje govori u čovjekovoj nutrini, jest čovjekova jedina norma. Čovjek je nužno rob grijeha od kojega biva oslobođen vjerom. No vjera prema Lutheru nije utemeljeni pristanak razuma na objektivne, objavljene istine, nego jedan voluntaristički, pasivni čin slijepog povjerenja u Kristove zasluge. Nadalje, lišavajući rimskog papu njegovog religioznog autoriteta, reformator iz Wittenberga prenosi taj isti autoritet na kneza te na taj način osobu potpuno izručuje svjetovnoj moći

73 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 36.

74 Usp. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 28.

75 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 36–37.

— što će pak kasnije biti dobra podloga za politički apsolutizam. Narod od sada ima jedno jedino pravo: pasivno slušati. Moralnost postaje jedan subjektivni problem foruma savjesti te je zbog nijekanja slobode od manjeg značenja. U svom se pak izvanjskom djelovanju čovjek mora dati voditi poslušnošću zakonu.⁷⁶

Ako se ovome pridoda još i potres čitavog nazora na svijet što ga je u doživljavanju tadašnjeg čovjeka izazvao tzv. »kopernikanski obrat«, onda je i razumljiva potraga za smislom i sigurnošću koji će otada postajati sve očitijima. Naime, ovim otkrićem zemlja nije više središte svemira — niti je čovjek u središtu jasno uređenog i prozirnog svijeta, već je naprosto izbačen u bezgranični kozmos u kojem nema orijentacije, uporišta ni zaštićenosti. Budući da mu objektivna zbilja ne osigurava smisao i neupitan položaj njegovog tu-bitka, čovjek ih od sada traži jednom nemilosrdnom refleksijom u samome sebi kao jedinjoj sigurnoj točki koja mu je dana.⁷⁷ Nije li u ovakvoj duhovnoj klimi sasvim razumljiv nadolazeći racionalizam?!

THE UNDERSTANDING OF MAN IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY (PART 1)

From the Ancient Greek to the Renaissance Image of Man

Ivan ŠESTAK

Summary

The attempt to define man, or rather the endeavour to comprehend his nature — this particularity of his being — is as a rule very complex. Namely, man is per se a problematic creature in very many ways. For many, the core of his complexity, and of his quasi-contradictoriness, is to be found primarily in his spiritual-physical totality, which is his singularity. Every contemporary systematic approach to the establishment of a philosophical teaching on man (i. e. philosophical anthropology) must necessarily also take into account, unlike the classic scholastic textbooks on this discipline, reflections on man as a whole, such as have been bequeathed upon us in particular historical-philosophical periods, or rather by the representatives of these periods. History can contribute substantially to man's understanding of himself. This endeavour shall be based upon original texts of thinkers and upon the interpretations of notable experts on these authors, as well as upon the history of philosophy itself, from the Ancient Greek to the philosophy of the Renaissance.

76 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 72–73.

77 Usp. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 28.

