

Prinos kršćanstva filozofskoj misli o čovjeku

Ivan ŠESTAK

Sažetak

Kršćanstvo je u svojim dvije tisuće godina postojanja naprosto odredilo europskog čovjeka na svim područjima njegova stvaralaštva. Ono je svojom snažnom porukom dalo odlučujuće poticaje i za stvaranje spekulativnog kršćanskog svjetonazora. Mnoge sastavnice ovog svjetonazora odredili su i filozofsku antropologiju kao sustavan filozofski pogled na čovjeka te postali nezaobilaznim čimbenicima u samorazumijevanju europskog čovjeka. U ovom će prilogu biti, prije svega, riječi o nastanku i sudbini čovjeka, o osobi i njezinom dostojanstvu te o shvaćanju slobode, koje, posebice, današnjem čovjeku može unijeti svjetlo u vlastito samorazumijevanje.

Uvod

Ove godine kršćanstvo slavi 2000 godina svoga postojanja. Kršćani vjeruju da je Bog u Isusu Kristu za čovjeka »proglasio jubilarnu godinu«, tj. da se tom dvonožnom pozemljaru s iskrom duha dogodila Božja blizina koju on ni u najboljim časovima nije mogao sanjati, a koju mu nitko više ne može oduzeti – osim da je on sâm odbaci! Tako je snažna poruka morala ne samo ostaviti trag nego i posve uobličiti duhovni habitus podneblja u kojem je kršćanstvo zaživjelo, najprije mediteranski bazen a potom i njegovo bliže i dalje kontinentalno okružje. Smijemo ustvrditi da bi današnja Europa bez kršćanstva bila posve nešto drugo. Ono je zajedno s grčkim genijem naprosto ušlo u sve pore njezina života. Ako to netko ne bi želio priznati, takav bi se umah isključio iz europske duhovne zajednice.¹ »Europa, kakvu je mi poznajemo, bila je ispečena od kršćanskog kvasca.«² Ovaj je jubilej zacijelo prigoda da se na vidjelo iznesu i iznova posvijeste zasluge kršćanstva u oblikovanju europske filozofije, znanosti, arhitekture i umjetnosti.

- 1 U tom je smislu Thomas Mann godine 1936. u Budimpešti, sučelice rastućem nacizmu, izrazio svoje duboko uvjerenje da i kršćanstvo i mediteranska antika jesu zajedno noseći stupovi zapadnoeuropske uljudenosti te da će to i ostati. Ako bi se pak neki narod odlučio zatajiti i odreći jednog od tih stupova (a ne može se zatajiti jednoga a da se i drugoga ne izgubi), tada bi se isključio iz duhovne i moralne zajednice europskih naroda (usp. SCHIRNDING von, Albert, *Antike Anfänge Europas*, u: MAIER, Hans (hrsg.), *Was hat Europa zu bieten?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1998., 24.
- 2 HAEFFNER, Gerd, *Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas*, u: MAIER, Hans (hrsg.), *nav. dj.*, 30.

Ovaj će prilog u tek shematskom obliku nastojati opisati trag što ga je kršćanstvo, zahvaljujući svojoj poruci spasenja, ostavilo u europskoj filozofskoj misli o čovjeku. Bit će tu zapravo riječi o središnjim temama filozofske antropologije koje su se, katkada vrlo mukotrpno, »brusile« od trenutka sučeljenja kršćanstva s grčkom misli, pa preko grčke i latinske patristike doživjele svoj procvat u visokoj skolastici te, potom, bile i obogaćene novovjekom i suvremenom misli.

1. Početak i svršetak zemaljskog života

Židovska misao o stvaranju, a koju je poslije prihvatilo i spekulativno obradilo kršćanstvo, u svojoj je snazi natkrilila sve dotadašnje mitske predodžbe o nastanku svijeta i života koje nam se danas čine čudnovatima.³ No, mi ih promatramo kao autentičan napor tadašnjeg čovjeka koji je želio iznaći posljednje uzroke zbilje te u njoj odrediti svoje mjesto.⁴

Kako je nastao život? Vodeći strogo brigu o načelu uzročnosti prema kojemu učinak ne može biti na ontološki većoj razini od uzroka, kršćanstvo se u svojoj refleksiji opredijelilo za kreacionizam koji svojim prizivom na Boga kao viši uzrok – bilo izravnim zahvatom, bilo pak neizravno, tj. dispozicijom ili finalizirajućom kombinacijom nežive materije – jedini prikladno može objasniti nastanak života. Time su, dakako, bile odbačene materijalističke teorije, kako mehanicističke tako i dijalektičke, koje su zastupale samodostatnost materije u proizvođenju života.⁵

1.1. Nastanak duše kao čovjekova formalnog počela

Pitati se o podrijetlu čovjeka, znači pitati se naprosto o podrijetlu duše.⁶ Glede podrijetla duše – koju je visoka skolastika, prihativši Aristotelov hilemorfizam i na poticaj njegova djela *O duši*, shvaćala kao formu tijela (*anima forma corporis*) – kršćanstvo se također u svojoj spekulativnoj formi opredijelilo za kreacionizam koji drži da svaku pojedinu dušu neposredno stvara Bog, a zbog unutarnjih, metafizičkih razloga odbacilo panteističke teorije i tzv. generacionizam.

Panteističke su teorije naime držale da ljudska duša nastaje tako da se jedan dio božanske supstancije odvoji te postane samostalnim: radilo bi se

3 Iz nekih mitova tako možemo razaznati da je svijet proizišao iz nekog jajeta ili da je bio proizveden od racionalno neshvatljivih sila po neke vrste seksualnom činu, itd. (usp. SCHILD-LOWSKI Manfred/WENDT Herbert, *Kosmos, Erde und Mensch*, u Kindlers Enzyklopädie. Der Mensch, Bd. I, Zürich: Kindler Verlag AG 1982., 180).

4 Usp. MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia*, vol. I., Milano: Editrice Masimo 1983., 10.

5 Usp. LUCAS, Lucas, Ramón, *L'uomo, spirito incarnato*, Milano: Edizioni San Paolo s.r.l. (2) 1997., 45–47.

6 Usp. SZASZKIEWICZ, Jerzy, *Filosofia dell'uomo*, Roma: Universita Gregoriana Editrice 1981., 279.

dakle o nekoj vrsti »istjecanja« iz Boga (zato se ta teorija i naziva *emanacionizam*). Semipanteizam je pak držao da je sama božanska supstancija duša svih stvari, ili barem svih oživljenih stvari. Ona se pak objavljuje već prema stupnju bitka stvari. Predstavnici su idealističkih struja držali da je ljudska duša dosad najviša dostignuta stepenica Boga ili univerzuma koji se razvija. No, panteističke postavke o nastanku duše u suprotnosti su sa značajkama Božjega bića koje je naprosto i nužno nepromjenljivo, jednostavno, nedjeljivo i savršeno. Ljudska duša isto tako ne može nastati ni emanacijom zbog jednostavnosti i nedjeljivosti Božje kao i duhovnoga općenito. Isto tako Bog ne može biti ni podložan nekakvom razvoju budući da je savršen i nepromjenljiv.

Prema generacionističkim teorijama ljudska bi duša svoje postojanje imala zahvaliti roditeljima koji je proizvode začecem. Tako je traducionizam naučavao da duša nastaje iz tjelesnog ili duhovnog sjemena roditelja. A. Rosmini (1797.–1855.) u svoje je vrijeme držao da roditelji stvaraju osjetnu dušu koja se tek poslije mijenja u duhovnu dušu čim joj Bog priopći ideju bitka. J. Frohschammer (1821.–1893.) smatrao je da Bog roditeljima pri začecu daje stvarateljsku moć tako da dušu stvaraju roditelji. No, sve su te teorije u suprotnosti s rađanjem, duhovnošću duše i Božjom stvaralačkom moći. Iz tjelesnog sjemena naime ne može nastati duša budući da je ona duhovne naravi. Duhovno je pak sjeme nemoguće budući da je sve duhovno u sebi nesastavljeno i nedjeljivo. Jednako se tako osjetna duša ne može pretvoriti u duhovnu budući da se prirodna supstancijalna promjena zbiva u području tjelesnih stvari, dok je ljudska duša, naprotiv, duhovne naravi. I napokon, Frohschammerovo je stanoviše neodrživo zbog toga što stvarateljska sposobnost pretpostavlja neograničenu moć koja jedino pripada Bogu, a koju on nikom ne može priopćiti.⁷

Naukom o stvaranju duše, koja je bila sazdana na solidnim počelima opće metafizike ili ontologije, zapadnom je čovjeku dana sigurnost da je proizišao iz ruku osobnog Boga, a ne da se nekim slučajem otkinuo od nekakve božanske supstancije ili iz nje emanacijom »iscurio« ili da je on najviša dostignuta stepenica univerzuma koji neprestano nastaje i razvija se.

Što se pak stvaranja tiče, koje je kršćanski *novum*, neka bude samo kratko spomenuto da je njime i povijest dobila sasvim novo značenje. Ona nije više puko ponavljanje onoga što je u nekakvom početku bilo stavljeno u pokret nego povijesti pripada novost, tj. usmjerenost na budućnost. Budućnost pak izaziva i potiče čovjekovu kreativnost ili stvaralaštvo koje se u Europi počelo neobično cijeniti. Usmjerenost prema budućnosti potiče dalje opetovano sjećanje onoga što se naslijedilo s pogledom na ujedinjujuću sadašnjost.⁸

7 Usp. KÄLIN, Bernard OSB, *Lehrbuch der Philosophie. Einführung in die Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Kriteriologie, Theodizee*, Samen: Buchdruckerei Louis Ehrli&Cie (5) 1957, 321–322. Usp. DEZZA, Paolo, *Filosofia*, Roma: Universita Gregoriana Editrice (7) 1977., 151.

8 Usp. HAEFFNER, Gerd, *Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas*, u: MAIER, Hans (hrsg.), nav. dj., 38.

1.2. Besmrtnost

Duhovnost duše i njezino podrijetlo utvrđivali su zapadnog čovjeka u istinitost inače općenitog uvjerenja ljudskog roda o nastavku života duše nakon smrti – »vita mutatur, non tollitur«. ⁹ U ovom naime uvjerenju – kako o tome svjedoči etnolog Servier – gotovo da i nema iznimaka. ¹⁰ Od najranijih su početaka filozofi – počevši od Platona ¹¹ – nastojali pokazati besmrtnost duše, no u njih gotovo da i ne nalazimo razrađenih dokaza. ¹² Besmrtnost je bila uistinu tema svih ozbiljnih mislilaca tijekom povijesti, pa i onih kršćanskih iz prvih stoljeća, među kojima treba svakako spomenuti Augustina i njegovo inzistiranje – pod Platonovim utjecajem – na nužnoj povezanosti između duše i nepromjenljive istine, koja joj stoga osigurava neraspadljivost odnosno besmrtnost. ¹³

Kršćanska tradicija aristotelovsko–tomističke spekulativne provenijencije ostavila je zapadnom čovjeku razrađene dokaze za besmrtnost duše. ¹⁴ Ono što je ovdje važno jest činjenica da su argumenti za besmrtnost duše ostali jednostavno zajedničko naslijeđe zapadno–europske kulture. Njima je obično i završavao i svaki filozofski traktat o čovjeku, odnosno o duši.

- 9 U klasičnoj se filozofskoj misli o čovjeku ovaj argument o besmrtnosti duše izvodio iz općenitog slaganja ljudskog roda pa ga se zato i nazivalo *consensus generis humani*. Tijek argumentacije je ovaj: Nepobitna je činjenica da se u svih naroda i kultura svih vremena pronalazi uvjerenje o nastavku života duše nakon smrti pa bi zato bilo posve nemoguće da bi se ljudi u tako važnoj stvari varali. Zanimljivo je da, primjerice, neki vide upravo čovjekov *proprium* u tome što on jedini među svim bićima odaje religiozno poštovanje posmrtnim ostacima sebi sličnih (usp. De SONNEVILLE–BORDES, D., *Les Religiones de la Prehistoire*, u: *L'Anthropologie* 69 (1965) 381–384; MARCOZZI, Vittorio, *Le origini dell'uomo*, Milano: Massimo 1972., 148.).
- 10 »Ako nam spjevovi nađeni tu i tamo i dadnu neko svjedočanstvo o ljudima koji sumnjaju u život poslije smrti, tada je tu riječ ili o jednostavnim pjesničkim slobodama ili o načinu da bi se izrazio gubitak prouzrokovan prevelikom bolom zbog duge odijeljenosti. Nikada sumnja ove vrste nije bila izraz neke civilizacije ili društva« (SERVIER, J., *L'uomo e l'invisibile. Saggio di etnologia*, Borla, Torino 1967, p. 91., ovdje citirano prema: MONDIN, Battista, *L'uomo: chi e? Elementi di antropologia filosofica*, Milano: Editrice Massimo 1982., 365).
- 11 U dijalozima *Fedar* i *Fedon* pronalazimo pokušaje Platonove argumentacije besmrtnosti duše. U ovom drugom Platon razvija pokušaj argumenta na temelju srodnosti duše i njezine spoznaje naravi svijeta ideja (usp. *Fedon*, 79 d). Duh takvog načina argumentiranja preuzet će poslije Augustin.
- 12 Usp. BELIĆ, Miljenko, *Metafizička antropologija*, Zagreb: Filozofsko–teološki institut (6) 1995 (Biblioteka Filozofski niz; knj. 6), 174.
- 13 Augustin ovako argumentira: »Anima cum sedes sit veritatis, immortalis est sicut et ipsa veritas. Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est« /Budući da je duša sjedište istine, besmrtna je kao i sama istina. Ako je sve ono što se nalazi u subjektu takvo da zauvijek ostaje, tada je nužno da i subjekt ostaje zauvijek/ (*Soliloquia*, II., c. 13, n. 23).
- 14 Ovdje nas ne moraju toliko zanimati prigovori na te metafizičke dokaze, a koje su u ovom stoljeću uputili ponajprije protestantski teolozi (K. Barth i O. Cullmann), potom i neki katolički učenjaci, optužujući prvo kršćanstvo da je navodno krivo što je biblijski nauk o uskrsnuću mrtvih prevelo u grčku teoriju o besmrtnosti duše. Ukratko, prema njima bi besmrtnost duše bila nespojiva s biblijskom objavom (usp. MONDIN, Battista, *L'uomo: chi e?, nav. dj.*, 371., posebno bilješka 16).

Na temelju prvog, tzv. ontološkog dokaza, nastavak života duše nakon čovjekove smrti proizlazio je iz same njezine duhovne naravi: ne može je se uništiti izravnim djelovanjem rastavljajući je na dijelove budući da je ona nesastavljena, tj. duhovne naravi, a jednako tako ona ne može prestati postojati ako se raspadne čovjek kao cjelina budući da je duša supstancijalna forma koja je nutarnje neovisna o tijelu. Ona ne može također prestati postojati ni vraćanjem u ništavilo (*annihilatio*) koje bi jedini mogao izvesti Bog budući da je jedino njemu moguće stvaranje (*creatio*). Apsolutno govoreći, Bog bi to mogao učiniti, ali neće. Takav bi se naime Božji čin protivio prije svega njegovoj vlastitoj mudrosti. On ne uništava zakone koje je utisnuo u bića.¹⁵

Osim toga, klasična je misao razvila i tzv. dokaz iz čovjekove naravne težnje za puninom sreće odnosno blaženstvom (*beatitudo*) shvaćenom kao *status honorum omnium congregatione perfectus*.¹⁶ Budući da je težnja za srećom naravna, a nju čovjek nikada ne može dostići u ovom životu, tada smrt ne može biti čovjekov definitivan kraj jer se tada naravna težnja ne bi mogla ostvariti. Takva savršena sreća uključuje dakako i besmrtnost.¹⁷

I napokon, kršćanska je klasična misao formulirala i tzv. dokaz iz moralnosti koji je veoma prisutan u mentalitetu europskog čovjeka. Ovaj su dokaz, primjerice, zastupali i antimetafizičari, kao John Locke (1632.–1704.) i Davide Hume (1711.–1776.) budući da, poradi svojeg radikalnog empirizma, nisu mogli prihvatiti ontološki dokaz. Dokaz iz moralnosti inače polazi od činjenice svetosti moralnoga reda koji zahtijeva adekvatnu sankciju (nagradu odnosno kaznu) za moralni život. Kad bi sve završilo u grobu, bila bi jednaka sudbina moralno dobrih i zlih, a time moralnom redu ne bi bilo potpuno udovoljeno budući da se adekvatna sankcija – kao što nam to život neprestano svjedoči – ne zbiva u ovom životu.

15 Temeljne sastavnice za ontološki dokaz, koji inače pronalazimo veoma minuciozno razrađen u svim manualima filozofske antropologije skolastičke ili neoskolastičke provenijencije, a kojima se i mi služimo u ovom prikazu, jesu ovi: ARISTOTEL, *De an.*, III, 5 (430a 23); *Met.*, XI, 3 (1070a 25); AKVINSKI, Toma, *Sum. theol.*, I, q. 75, a. 6; *Sum. c. gent.*, I, II, c. 55.

16 Usp. BOETIUS, *De cons. phil.*, III, prosa 2, n. 176 (PL 63, 724).

17 Tomini tekstovi za ovaj argument relativno su česti: *Sum. theol.*, I, q. 75, a. 6; I/II, q. 2, a. 8; *Sum. c. gent.*, I, III, c. 57., Profesor na Katoličkom sveučilištu u Lublinu, izvrstan poznavalac sv. Tome Akvinskog, poljski dominikanac A. Krapiec svjestan je problema koji nastaje s ovim argumentom. Duša doduše jest nepropadljiva ali se njezina čežnja da vidi Boga kao svoje potpuno ispunjenje samom njezinom snagom ne može ostvariti. Samo Bog može ispuniti tu težnju, i to po Isusu Kristu: »Isus Krist, sin Marije iz Nazareta, postavši čovjekom nije prestao biti ista božanska osoba, svojim životom, smrću i uskrsnućem ozbiljio je najdublju potencijalnost, obdijencijalnu potencijalnost, za blaženo gledanje Boga. Krist stoga stoji u samom središtu čovjekova osobnog dinamizma kao onaj koji je svojom božanskom moći sposoban posvema ostvariti ono što je sam Bog ulio u dušu kad ju je stvarao, čežnju za konačnom i trajnom srećom u blaženom gledanju. Krist, on je sâm to objavio, ostvaruje čovjekov vječni život u Bogu« (KRAPIEC, M. Albert, *Towards an Integral Anthropology*, u: *Angelicum*, vol. 77 (2000), Fasc. 1, 61–62).

Ovi su dokazi zagovarali stvarnu i osobnu besmrtnost. Ona nema baš nikakve sličnosti s današnjim shvaćanjem nadživljavanja reinkarnacijom koja je – usput rečeno – samovoljna, nedokazana i nedokaziva.¹⁸ Ta besmrtnost nije ni metaforična prema kojoj bi netko, na primjer, živio u svojim djelima, a smisao koje je, primjerice, Horacije uobličio u svom stihu: »Exegi monumentum aere perennius.«¹⁹ Isto tako, kršćanstvo se svojim razumijevanjem osobne besmrtnosti suprotstavljalo panteističkom shvaćanju koje zagovara besmrtnost neosobne naravi: ono što zapravo živi jest univerzalna stvarnost, a duša, vraćajući se toj sveukupnoj stvarnosti, posvema gubi sjećanje i individualnu svijest.

Kršćanstvo je, dakle, ostavilo europskom čovjeku sigurnost da je Božje stvorenje. A svrha je pak stvaranja Božje sebedarje biću, odnosno ljubav. Isto tako i čovjekov konačni zavičaj jest sâm Bog u svojoj punini. Ta se sigurnost na spekulativnom području temelji, dakako, na pozornom promatranju činjenica koje čovjek u svojem duhovnom života otkriva, a koje u svojoj različitosti na konvergentan način upućuju na besmrtnost počela (duše) koje je njihov jedino objašnjiv temelj.

2. Pojam osobe i njezina vrijednost

Zapadna kultura i filozofska misao imaju zahvaliti na pojmu osobe upravo kršćanskoj vjeri odnosno teologiji kao njezinoj znanosti. »Pojmu osobe, apsolutnoj participiranoj vrijednosti, ljudska je misao stigla zahvaljujući isključivo kršćanstvu«²⁰ – ističe Battista Mondin. O osobi, a još više o njezinim pravima, danas se govori vrlo često. Pod različitim je vidicima proučavaju sociolozi, psiholozi, psihoanalitičari, pravnici, političari i drugi. I jedan ju je filozofski pravac u povijesti suvremene filozofije – zato se uostalom i zove personalizam – stavio u središte pozornosti. Pojmom osoba – recimo za orijentaciju odmah na početku – zapravo se želi istaknuti čovjekova naročitost ili posebnost kojom se on izdiže iznad svih ostalih živih bića.

2.1. Razvoj pojma osobe

Zanimljivo je, ali i razumljivo, da u grčkom filozofskom rječniku nema izraza *osoba* ili neki drugi prikladan naziv kojim bi se izrekla čovjekova posebnost. Doduše, ta je naročitost dolazila do izražaja u čovjekovom moralnom životu – u svijesti dužnosti i odgovornosti, ali to još nije bilo dovoljno da

18 Usp. NIKIĆ, Mijo (ur.), *Reinkarnacija i/ili uskrsnuće*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove, Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove i Teološkog fakulteta Sveučilišta u Innsbrucku o reinkarnaciji i/ili uskrsnuću, održanog 21. i 22. studenoga 1997. u Zagrebu, Zagreb: FTI 1998. Iz tog su zbornika za našu problematiku veoma važni članci Josipa Čurića, *Čovjek – jedino smrtno biće* (17–23) te Ivana Macana, *Filozofska kritika reinkarnacije* (36–45).

19 HORACIJE, *Carm.*, III, 30,1.

20 MONDIN, Battista, *I valori fondamentali*, Roma: Editrice Dino s.r.l. 1985., 94.

bi se među filozofima udomaćio neki primjereni izraz budući da je spekulacija bila usmjerena prema univerzalnome i nužnome, a ne prema čovjeku—osobi, dakle prema stvarnosti koja je pojedinačna i nenužna. Za grčkog je mislioca čovjek kao pojedinac (individuum) tek prolazni moment sveobuhvatnog povijesnog cikličkog kretanja. Stoga je razumljivo da »Grci nisu imali vlastitu riječ za individuum«. ²¹ Zanimljivo je da se ni u rimskoj a niti u nekršćanskim kulturama ne pojavljuje izraz kojim bi se izrazila čovjekova posebnost. To je, kako ističe Ivan Devčić, protumačivo jedino religioznim i metafizičkim razlozima: »To znači da ona [osoba] u tim kulturama izostaje zbog nepersonalističkog poimanja Boga i univerzalističke slike svijeta u kojoj se realnost pripisuje općem i univerzalnom, a ne konkretnom i pojedinačnom.« ²²

Latinska riječ *persona* (osoba) potječe od naziva za masku kojom se u kazalištu predstavljalo etruščanskog boga podzemlja imenom Phersu. Izraz je otada općenito označivao masku, a zatim i pojedinog čovjeka, lik s kojim se glumac u kazalištu poistovjećivao. Tako je latinski izraz *persona* zapravo prijevod grčke riječi *prósopon* (kazališna maska). ²³ Ovo značenje osobe još nema ništa zajedničkog s individualnošću duhovne naravi, dakle s onim što mi danas držimo osobom. Na koji je način došlo do razvoja pojma i značenja osobe kako je mi danas razumijemo? U toj je evoluciji glavnu ulogu ponovno odigralo kršćanstvo.

2.1.1. *Kršćanstvo i osoba*

Premda su Židovu Staroga zavjeta bile strane apstraktne definicije, pa prema tome i definicija osobe, sam je sadržaj toga pojma ipak bio poznat. Tako je riječ »srce« označavala čitavu nutrinu čovjeka (usp. Iz 3,1; Iz 10,7), tj. njegovu samosvijest, spoznaju, težnju, osjećanje, htijenje, sposobnost za moralno prosuđivanje, ponašanja te time i odgovornosti. Dakle, riječ »srce« nije kao u današnje vrijeme označavala čovjekovo emocionalno područje nego zapravo ono što čini sadržaj pojma osobe. Stvarnost osobe izricala se i riječju »lice« (usp., primjerice, Post 32,11; 2 Sam 17,11; Izr 27,17; 28,21) što nas ne treba odveć čuditi jer bit čovjeka većinom i dolazi do izražaja na licu. Dalje, fenomen osobnosti u Starom zavjetu dolazi do izražaja u čovjekovoj mogućnosti govora kojom se on razlikuje od svega ostalog stvorenja, a posebice u mogućnosti slobodne odluke kojom čovjek sam sebe određuje. ²⁴

21 Usp. SCHIRNDING von, Albert, *nav. dj.*, 23.

22 DEVČIĆ, Ivan, *Pred Bogom blizim i dalekim*. Filozofija o religiji, Zagreb: Filozofsko—teološki institut Družbe Isusove 1998., 201.

23 Usp. KÄLIN, Bernard OSB, *nav. dj.*, 116.; Usp. BASTI, Gianfranco, *Filosofia dell'uomo*, Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano 1995., 316. Vrlo opširu i veoma zanimljivu problematiku nastanka riječi *persona*—osoba vrijedno je pogledati u: MONDIN, Battista, *L'uomo: chi e?*, *nav. dj.*, 345–346., bilješka 2. i 3.

24 Usp. DEISSLER, Alfons. *Wer bist du, Mensch? Die Antwort der Bibel*, Freiburg: Herder 1985., 24–26.

No, kršćanstvo definitivno donosi novo shvaćanje čovjeka, prije svega ako se ono usporedi s mentalitetom koji je vladao u grčkom kulturnom krugu u kojem je kršćanstvo zaživjelo. Čovjek je sada naslovljen od Boga, otkupljen te pozvan da Bogu dadne odgovor koji ima težinu za svu vječnost. Tim je čovjek zadobio na značenju u svojoj individualnosti, slobodi i odgovornosti. No, otkriće pojedinca kao osobe ima se ipak, prije svega, zahvaliti kršćanskoj temeljnoj istini, tj. Kristovom utjelovljenju: »Budući da u središtu kršćanske religije stoji Isus, dakle individuum, koji u svojoj individualnosti reprezentira samoga Boga i 'jest' Bog, imalo je jamačno odlučujuće djelovanje na otkriće nečega takvoga kao što je to humanitet i osobnost. Nešto sličnoga ne nalazi se ni u jednoj drugoj religiji. Muhamed u svakom slučaju ni približno nema takvo mjesto u islamu kao što to Isus ima u kršćanstvu, a još manje Buda u budizmu.«²⁵ Ako se ima u vidu rečeno, onda nikako ne treba čuditi što se pojam osobe nije kristalizirao polazeći od čovjeka kao osobe nego polazeći od božanskih osoba u Presvetom Trojstvu. O čemu je zapravo riječ?

2.1.2. Dogmatski sabori

U prvim stoljećima kršćanstvo je nastojalo definirati sadržaj svoje vjere, svojih istina. Na taj se način ono željelo pokazati pred drugim svjetonazorima ali istodobno i sačuvati unutarnje jedinstvo vjerovanja. Pokušaji kristoloških i trinitarnih definicija nisu bili nimalo lagani. U tome su osudnu ulogu odigrali veliki crkveni oci iz Kapadocije – Bazilije (330.–379.), Grgur Nazijanski (330.–390.) i Grgur iz Nise (335.–395.). Usvojivši ali i modificirajući grčki filozofski instrumentarij, učinili su mogućim presudne crkvene sabore koji su definirali kristološke i trinitarne dogme. Oni su razlikovali dva temeljna termina: *ousía* i *hypóstasis* koje su primijenili na osobe Presvetog Trojstva u njihovom jedinstvu i različitosti. Riječ *ousía* bila je upotrijebljena za ono što može biti zajedničko za više individuum – u ovom je slučaju to božanska narav – dok je riječ *hypóstasis* 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 narav²⁶ te potom Drugi carigradski koncil (553.) koji je odlučio da jedna te ista božanska narav ili supstancija pripada trima subsistencijama ili osobama.²⁷

Na taj je način latinski termin *persona* dobio novo značenje, mnogo bliže latinskim izrazima *substratum*, *suppositum*. No, u svakom slučaju, otad pa dalje, pod izrazom *osoba* više se ne misli na *prósopon* u grčkom kazalištu, nego,

25 HAEFFNER, Gerd, *Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas*, nav. dj., 36.

26 Usp. DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Lateinisch–Deutsch, Freiburg im Breisgau, Basel, Rom, Wien: Herder (37) 1991, n. 302.

27 *Isti*, n. 421.

prije svega u teologiji, na individuum, pojedinca u njegovoj nenadomjestivoj osobitosti koji u konkretnosti ostvaruje, kao jedan određeni i nezamjenjivi subjekt, *subiectum* jednu bit ili narav zajedničku s drugim individuima ili subjektima.²⁸

2.1.3. *Augustin i skolastika*

Daljem je razvoju pojma osobe – najprije unutar Presvetog Trojstva, a potom i čovjeka kao osobe – pridonio sv. Augustin (354.–430.). U svom traktatu *O Trojstvu* on prevodi grčki pojam *hypóstasis* s latinskim pojmom *persona*, a ne s *essentia* ili *substantia* koje po sebi mogu označavati nešto što je zajedničko mnogim individuima, dok se, naprotiv, pod riječju *persona*, posebice unutar Trojstva, razumijeva nešto pojedinačnoga i individualnoga.²⁹ Osim toga, upravo je Augustin zaslužan što je značenje osobe, dakako na analogan način, prošireno i na čovjeka: »Singulus quisque homo (...) una persona est (...)«³⁰

Unatoč svemu, Augustin nam je ostao dužan cjelovitu definiciju ljudske osobe. Nju ćemo naći malo poslije u Boetija (480.–524.), čovjeka koji je svojom upravo rigidnom jasnoćom definicija – što je jamačno plod njegova proučavanja Aristotelove logike – utro put srednjovjekovnoj skolastičkoj, dakle sustavnoj spekulaciji pa ga se stoga i smatra duhovnim začetnikom velikih suma.³¹ Njegova definicija osobe, koja je uostalom postala klasičnom, glasi: »Persona est rationalis naturae individua supstantia«³² – u prijevodu: *Osoba je individualna supstancija racionalne naravi*. Augustinovo je značenje osobe bilo, dakle, nadopunjeno upravo ovim upućivanjem na racionalnu, odnosno duhovnu narav čovjeka kao individuum. Tek je ovom tzv. specifičnom razlikom (*differentia specifica*) – kojom uz najbliži rodni pojam (*genus proximum*) i nastaje realna definicija – izrečena bit ljudske osobe kojom se ona razlikuje od drugih neposrednih, konkretnih i u sebi postojećih individualnih supstancija i kojom ih sve u dostojanstvu beskrajno nadilazi. Upravo na toj crti i sv. Toma Akvinski (1225.–1274.) ističe odličnost ljudske osobe kada kaže: »id quod est nobilissimum in tota natura«.³³ Inače on posvema prihvaća Boetijevu definiciju osobe.³⁴ Poslije su skolastici običavali osobu nazivati »suppositum rationale«.

28 Usp. BASTI, Gianfranco, *nav. dj.*, 317–318.; Usp. CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1986., 132.

29 Usp. *De Trinitate*, VII, 6, 11 (PL 42,943).

30 *De Trinitate*, XV, 7, 11 (PL 42,1065).

31 Usp. BOEZIO, Anicio Manlio Torquato Severino, u: *Dizionario dei filosofi*, Firenze: (Centro di studi filosofici di Gallarate) G.C. Sansoni nuova S.P.A. 1976., 144.

32 BOETIUS, *De persona et duabus naturis*, c. 3 (PL 64, 1343).

33 AKVINSKI, Toma, *Sum. theol.*, I, q. 29, a. 3.

34 »Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in

2.2. Sadržaj pojmova u klasičnoj definiciji osobe

Da bi nam pojam osobe bio što jasniji, potrebno je barem nakratko razjasniti pojmove sadržane u njezinoj klasičnoj definiciji.

Kad se kaže da je osoba »supstancija«, tada se pod tim misli – imajući pred očima nauku o kategorijama – da je ona biće koje postoji u samome sebi, biće koje pripada samome sebi za razliku od akcidenata koji pripadaju i postoje u nekom drugom biću kao svom nosiocu (subjektu) te su njegova određenja. Što znači da je osoba »*individualna* supstancija«? Individuum se klasično definira kao: *indivisum in se et divisum ab omni alio* – jedinstven u sebi i odijeljen od svega drugoga. To znači da je osoba jedno konkretno, u sebi postojeće jedinstvo koje je istodobno i različito, odijeljeno od svega drugoga. Što napokon znači onaj ostali dio Boetijeve definicije: *rationalis naturae* – racionalne naravi? Razlikovni znak za osobu kao individualnu supstanciju jest upravo racionalnost jer postoje i druge individualne supstancije koje se ne mogu nazivati osobama, i to zato što nemaju razuma. Racionalnost se očituje u čovjekovoj mogućnosti spoznavanja i htijenja koji su duhovne naravi. To pak napokon znači da je čovjek kao osoba svojom duhovnošću u spoznaji upućen na svu širinu bitka a u svojoj volji usmjeren prema punini dobrote, dakle, napokon prema Bogu kao punini istine i dobrote. Tu se tek utažuje njegova cjelokupna duhovna žeđ o kojoj govori sv. Augustin na početku autobiografije: »(...) quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.«³⁵

2.3. Suvremeni kršćanski mislioci o značenju osobe

Očito je da je u dosad izloženom bilo riječi o formalnoj definiciji osobe kojom se željelo doći do njezine ontološke strukture. Suvremena filozofija pak ističe osobni čovjekov fenomen u njegovoj cjelokupnosti. Već citirani austrijski isusovac i filozof Emerich Coreth upućuje na nepostojanje suprotnosti između tradicionalnog pojma osobe i onog suvremene filozofije pokazujući upravo njihovo međusobno nadopunjavanje: tradicionalni je pojam osobe zapravo u modernoj filozofiji došao do punijeg fenomenološko–filozofskog razvoja i obogaćenja.³⁶

S filozofima kao što su Renouvier, Mounier, Buber, Scheler, Marcel, Nédoncelle, Guradini, Ricoeur, Heidegger, Brightman, i dr., u prvi plan dolazi osoba u njezinoj konkretnosti i individualnosti. Zašto? Svi su ovi filozofi – premda pripadaju različitim misaonim strujama unutar povijesti suvremene filozofije – nastojali zapravo nadići isključivo intelektualističko gledanje na osobu koje ju je svelo na puko mišljenje. S R. Descartesom (1596.–1650.) je

rationalibus substantiis« (*Sum. theol.*, I. q. 29, a.1). U sljedećem članku, odgovarajući na drugu obje­kciju, kaže da »omne individuum rationalis naturae dicitur persona« (*nav. dj.*, I, q. 29, a. 3 ad 2.).

35 AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, 1,1 (PL 32,661).

36 Usp. CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch*, nav. dj., 133.

naime započelo svođenje čovjeka na samosvijest. Ta će isključivost u idealizmu imati kobne posljedice budući da će – nešto slično kao i u grčkoj misli – pojedinac biti ponovno žrtvovan univerzalnome postajući prolazni moment u sveobuhvatnom i nužnom razvoju Apsolutnog Duha. Navedeni filozofi imaju stoga nenadomjestive zasluge u rekuperaciji čovjekove jedinstvenosti i složenosti njegova bitka ukoliko on nije samo duh nego i materija, ne samo misao nego i protežnost, ne samo duša nego i tijelo.³⁷

Prisjetimo se ukratko da je prvi teoretičar personalizma, Charles Renouvier (1815.–1903.), u svom djelu *Le personalisme* (1903.), priznajući dakako spoznaju kao prvu značajku ljudske osobe, ipak snažno ukazivao na otvorenost i usmjerenost te spoznaje prema svijetu i konačno prema Apsolutnoj stvaralačkoj osobi. Emmanuel Mounier (1905.–1950.), u djelu koje nosi isti naslov kao i Renouvierovo, ističe psihofizičku strukturu upućujući na jedinstvo duše i tijela. Nikako se ne smije zaboraviti Mounierovo neumorno isticanje da osoba znači otvorenost prema drugima i prema svijetu te da je zapravo prvo iskustvo svake osobe iskustvo druge osobe; osoba dalje znači dinamičnost prema naslućivanom i žuđenom ali nikada ostvarenom jedinstvu; osoba ima takvo mjesto, upravo poziv u kozmosu da je nitko u tome ne može zamijeniti. Svojom je pak slobodom osoba istinski suverena nad samom sobom i nad stvarima. Predstavnik tzv. »religioznog personalizma«, filozof Martin Buber (1878.–1950.), židovskog podrijetla, strastveno se, posebice u svom djelu već po sebi zanimljivog naslova *Ich und Du* (*Ja i ti*) objavljenom g. 1923., zauzima za nadilaženje odnosa subjekta i stvari (*Ich–Es*), koji znači eksperimentiranje i iskorištavanje te se zalaže za uspostavu odnosa subjektivnosti (*Ich–Du*) u kojem tek osoba dolazi do punine samorazvoja, a u svakom istinskom *ti–odnosu* naslućuje se i dašak onog originalnoga Ti, odnosno vječnoga života. Paul Ricoeur (1913.), premda ga neki ubrajaju među egzistencijalne hermeneutičare i fenomenologe, dao je također vrijedne prinose dijaloškom shvaćanju osobe. Genijalan, ali u svom životu i nemiran, za mnoge i tragičan, Max Scheler (1874.–1928.) u svom je aktualističkom poimanju osobe vidio njezinu vrijednost u sposobnosti ljubavi, a ne toliko u mogućnosti spoznavanja. Gabriel Marcel (1889.–1973.) usmjerio je pozornost na temeljne čovjekove doživljaje kao što su nada, povjerenje, radost i dr., a sučelice Bogu zagovarao ne spekulaciju, propitivanje nego poniznu molitvu, adoraciju. Na taj je način, s jedne strane, u filozofiranje unio intuitivne elemente tzv. »filozofije života« kao protuteže pozitivizmu, a, s druge strane, natkrililo bezdan beznadnosti nad koju su čovjeka doveli mislioci filozofije egzistencije, prije svega njegov sunarodnjak J.P. Sartre, a s druge strane rijeke Rheine M. Heidegger. Romano Guardini (1885.–1968.), nakon što je načinio vrlo oštru analizu i dao dijagnozu krize kulture svoga vremena, u svom djelu *Welt und Person* (1939.), vrlo sugestivno daje smjernice za novo

37 Usp. MONDIN, Battista, *L'uomo: chi e?*, nav. dj., 347–348.

društvo ističući, prije svega, potrebu za reafirmacijom apsolutne vrijednosti osobe priznavajući joj njezinu ontološku i dijalošku strukturu.³⁸

Spomenuti mislioci bili su mahom duboki vjernici, primjerice, Marcel, Renouvier, Mounier i Ricoeur. Guradini je bio i katolički svećenik, a Buber je bio židovski vjernik hasidičke tradicije. Jedini Scheler, inače podrijetlom iz polužidovske obitelji, ali kršten u Katoličkoj crkvi te čak i jedan od nosioca katoličke obnove nakon Prvoga svjetskoga rata u Njemačkoj, pred kraj je svoga života sve više odlazio u panteističko shvaćanje zbilje. Smijemo dakle zaključiti da je upravo kršćanstvo, predstavljeno u maloprije navedenim misliocima, ponovno odigralo ključnu ulogu u razumijevanju osobe – upravo kao što je to bilo i na početku kada ju je trebalo ontološki odrediti.

2.4. Dostojanstvo ljudske osobe

Ovdje treba kazati riječ–dvije o dostojanstvu odnosno o apsolutnoj vrijednosti ljudske osobe o čemu se danas tako puno govori. Prema prvim stranicama Biblije, čovjek je »slika i prilika Božja«, na neki je način srodan Bogu – srodan ponajprije po svojim duhovnim sposobnostima razuma i volje. Kršćanska je spekulacija, potaknuta kršćanskom porukom o stvaranju prema kojoj je čovjek »slika« Božja, gledala vrijednost ljudske osobe upravo u njezinoj principijelnoj otvorenosti prema Apsolutnom. Ivan Macan, govoreći o temelju ljudskih prava u *Deklaraciji o ljudskim pravima* koju su 10. prosinca 1948. proglasili Ujedinjeni narodi, ističe: »(...) dostojanstvo svakog čovjeka pojedinca, koje je u deklaraciji tako jasno istaknuto, nalazi svoj najdublji i jedini temelj u čovjekovoj umskoj naravi koja ga uzdiže nad sve pojedinačnosti empiričkih doživljaja time što mu omogućuje da dohvaća odnose, razloge i svrhe svih stvari.«³⁹ Upravo zato što je otvorena prema Apsolutnom, osoba je svrha u samoj sebi te zato i ima apsolutnu vrijednost.

Kršćanstvo je na temelju svoje poruke i poslije spekulacije promoviralo vrijednost osobe. Kad god ona nije bila gledana u svojoj apsolutnosti, povijest je zapadala u teška barbarstva koja nije potrebno posebno spominjati. Ona su i danas na djelu, no u puno rafiniranijim oblicima, stoga ih je teže prepoznati. »Da bi se izišlo iz tog novog barbarstva najhitnije je potrebno rekuperirati, ponajprije na kulturnom a zatim na političkom i socijalnom planu, istinu o

38 Kratki shematski prikaz filozofa o kojima je riječ napravljen je najvećim dijelom prema: MONDIN, Battista, *Corso di storia della filosofia. (La filosofia contemporanea)*, vol. 3, Milano: Massimo 1984. i CORETH, Emerich/EHLEN, Peter/HAEFFNER, Gerd/RICKEN, Friedo, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer (2) 1993. Kratak shematski prikaz značenja i razvitka pojma osobe, s naglaskom također i na personalističkim strujanjima pronalazimo u: ČURIĆ, Ivan, Tragovima teorijske sinteze o čovjeku kao osobi, u: *Vjesnik đakovačke i srijemske biskupije*, 7–8 (1995), 335–339.

39 MACAN, Ivan, Temelj ljudskih prava u međunarodnim dokumentima, u KOPREK, Ivan (ur.), *Ljudska prava čovjekovo dostojanstvo*, Zagreb: FTI 1999., 77–78. (Članak je inače prvi put objavljen u *Obnovljenom životu* 38, Zagreb: FTI 1983., 240–247).

čovjeku, istinu njegove apsolutne vrijednosti, njegovog suverenog i nepovredivog dostojanstva. Od rekuperacije vrijednosti čovjeka, apsolutne participirane vrijednosti, zavisi spas našega društva.«⁴⁰ Nadamo se da će kršćanstvo proslavom svoga jubileja pridonijeti još većoj svjesnosti tog zahtjeva. Svijesti o vrijednosti ljudske osobe jamačno je pridonio i sadašnji papa Ivan Pavao II. koji je osobu stavio u središte svih svojih dokumenata.

2.5. Žena

Kad je riječ o osobi i njezinoj interpersonalnoj komunikaciji, onda se, pogotovo danas, ne može zaobići ni govor o ženi. Čovjek kao osoba postoji ili kao muškarac ili kao žena. U odnosu muž–žena dolazi do veoma intenzivne komunikacije čiji temelj mnogi vide u naravnoj komplementarnosti. Filozofi su o ženi imali veoma podijeljena mišljenja: jedni su je obezvređivali i podcjenjivali, drugi je funkcionalizirali, treći joj pridavali isključivo podložnu ulogu dok su je tek rijetki – opet mislioci izrazito kršćanske orijentacije, primjerice, njemački kršćanski filozof egzistencije Peter Wust (1884.–1940.) koji je čak govorio o »metafizičkoj misiji žene«⁴¹ – pokušavali spoznati u njezinoj naročitosti osobe.⁴²

I zaista, kršćanstvo je dalo odlučujuće impetuse za stav prema ženi, a koji su potom ostali tenorom u spekulaciji i mentalitetu europskog čovjeka.

Isus je, kako to saznajemo iz Evandjelja, svojim odnosom prema ženama upozorio na njihovo dostojanstvo kakvog u židovstvu ne nalazimo.⁴³ Međutim, kako to pokazuje Anto Mišić – starokršćanska zajednica, prvenstveno poradi antiženskog mentaliteta sredine u koje se kršćanstvo širilo, nije bila kadra širiti duh Isusova odnosa prema ženama.⁴⁴

Gerd Haeffner, govoreći o prinosu kršćanstva oblikovanju mentaliteta Europe, ističe velike njegove zasluge u vrednovanju žene. Za kršćanstvo je naime bilo sasvim razumljivo da muškarci i žene imaju jednake šanse za spasenje, za razliku od, primjerice, klasičnog budizma gdje se žena na putu ponovnog rađanja mora roditi muškarcem da bi mogla ući u nirvanu! Strogo kršćansko protivljenje izlaganju djece – koje je još i danas uobičajeno u istočnoj Aziji – spasilo je prije svega nebrojeno mnogo ženske djece koja su obično bile žrtve te brutalne prakse. Ideal djevičanstva iz religioznih motiva pružio je mnogim ženama prigodu da u samostanu steknu osobno ostvarenje, izobrazbu

40 MONDIN, Battista, *I valori fondamentali*, nav. dj., 96.

41 Usp. WUST, Peter, *Metafizička misija žene*, u: KNEZOVIC, Katica (ur.) *Ženom neka se zove*, Zagreb: Filozofsko–teološki institut Družbe Isusove 1995., 73–88.

42 Dobar panoramički pregled filozofskih mišljenja o ženi nudi STANKOVIĆ, Nikola, *Žena u razmišljanju starih filozofa*, u: KNEZOVIC, Katica (ur.), *nav. dj.*, 51–72.

43 Usp. LJUMANOVIC, Azra, *Žene u Isusovom poslanju*, u: KNEZOVIC, Katica (ur.), *nav. dj.*, 17–39.

44 Usp. MIŠIĆ, Anto, *Žena u spisima ranokršćanskih pisaca*, u: KNEZOVIC, Katica (ur.), *nav. dj.*, 114.

i društveni položaj koji inače, u pretežno muškarčkom društvu, ne bi nikada bile stekle. Sjetimo se samo redovnica poput Katarine Sijenske i Hildegard von Bingen koje su bile savjetnice papâ i kraljeva! Napokon, i strogo kršćansko shvaćanje braka kao obostrane vjernosti, jednosti i nerazrješivosti zaštićivalo je prije svega ženu.⁴⁵

Smijemo dakle zaključiti da Zapad kršćanstvu potpuno duguje pojam i razumijevanje osobe. Danas se, naprotiv, u različitim deklaracijama i pravnim spisima govori jednostavno o čovjeku ili o pojedincu. Ne moramo li i u tome tražiti razlog tolikom barbarstvu koje se nanosi i suvremenom čovjeku?!

3. Sloboda kao izrazito kršćanski prinos

Danas riječ sloboda ima gotovo magičan odjek. Postala je čovjekova najviša aspiracija, cilj svih društvenih i osobnih nastojanja – ukratko, postala je simbol čovjekovog potpunog samoostvarenja. Pod samoostvarenjem se ovdje razumijeva, s jedne strane, oslobođenost od brojnih robovanja i otuđenosti, a, s druge pak strane, stanje čovjekovog istinski ostvarenog samobivstva.⁴⁶

3.1. Sloboda u grčkom shvaćanju

Da bismo uvidjeli značenje riječi »sloboda«, valja nam se vratiti za trenutak u rani grčki duhovni svijet. Sloboda se jamačno pretpostavljala u čovjekovom moralnom djelovanju, ali se o njoj nije izričito promišljalo. Njezino se značenje moralo istom s mukom probijati. Zašto? Zato što je stari Grk poradi svojeg teoretskog (*theoría*) duhovnog habitusa bio prije svega kozmološki orijentiran. On je želio pronaći posljednje temelje sveukupne zbilje, čitavoga kozmosa (*arché pánton*). U tom je svijetu vladala prirodna nužnost kojoj je podložan i čovjek budući da je i on dio toga svijeta, te stoga nije kadar djelovati drukčije, tj. slobodno. I napokon, čovjek se nalazi među željeznim zupčanicima povijesti koju je Grk držao cikličkim kretanjem u kojem se sve na redovit način ponavlja unutar određenog vremenskog razdoblja.⁴⁷ »Kozmos ne znači samo red, harmoniju i ljepotu svemira i svjetskog zbivanja, već također i u njemu vladajuću nužnost, koja je zatamljivala, gotovo ugušivala svijest o slobodi.«⁴⁸ Bogovima i ljudima vladala je nužnost sudbine (*moîra*), kao što je to dolazilo do izražaja u tragedijama Sofokla i Euripida. Pred neumitnošću sudbine ni sami bogovi nemaju nikakvog izgleda: »Ni bogovi se ne bore protiv nužnosti.«⁴⁹

Riječ sloboda (gr. *eleuthería*) u Aristotela označuje u prvom redu pravnu–političku slobodu: slobodan je grad–država (*pólis*) koji nije pod tuđinskom

45 Usp. HAEFFNER, Gerd, *Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas*, nav. dj., 33.

46 Usp. GEVAERT, Joseph, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino: Elle Di Ci (5) 1984, 161; LUCAS, Lucas Ramón, nav. dj., 161.

47 Usp. MONDIN, Battista, *L'uomo: chi e?*, nav. dj., 127–128.

48 CORETH, Emerich, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1985., 10.

49 Usp. PLATON, *Protagora* 345e.

vlašću a u njemu, za razliku od robova, slobodni su građani koji imaju prava i dužnosti. U tom socijalnom smislu slobodni su oni koji čine ono što žele, za razliku od robova koji moraju činiti ono što drugi od njih zahtijevaju. Otuda potječe i općenito temeljno značenje slobode: biti svoj vlastiti gospodar, slijediti svoje vlastite zakone.⁵⁰ Aristotel u trećoj knjizi svoje *Nikomahove etike* govori također i o osobnoj slobodi i etičkoj odgovornosti, istražujući uvjete uistinu slobodnih, stoga moralno odgovornih čina.⁵¹

3.2. *Kršćanski pojam slobode*

Na pozornicu ovako prije svega pravno-politički shvaćane slobode stupa kršćanstvo svojim proglasom slobode koji briše razliku između robova i slobodnih (usp. Gal 3,28). To oslobođenje za sve ljude donio je Isus Krist svojom zastupničkom smrću na križu. Takvo je oslobođenje imalo značajne posljedice na tadašnju podjelu društva koja je sama po sebi bila razumljiva. »Kršćanstvo, doduše, nije moglo potpuno ukloniti tu nejednakost, ali ju je ipak moglo ublažiti i na mnogim područjima oslabiti.«⁵² Međutim, jednakost je na taj način postignuta na unutarnjem, duhovnom području: sada svi imaju slobodu građanina u Kraljevstvu Božjemu koja štoviše označuje i sudjelovanje u božanskom životu: »Ako smo djeca, onda smo i baštinici: baštinici Božji, a subaštinici Kristovi...« (Rim 8,17). Takav status oslobođenosti od grijeha svijju krštenih te njihovog posinjenog zajedništva s Bogom nikako ne znači neki samodopadni kvijetizam ili pak, što bi bilo još gore, bezobzirnu samovolju. I kršćanska sloboda stoji pod uvjetom. Ona je također vezana, i to ljubavlju koja treba da služi. Upravo na to i upozoruje sv. Pavao kad kaže: »Dakako, vi ste, braćo, k slobodi pozvani. Samo, neka ta sloboda ne bude pobuda tijelu, nego ljubavlju služite jedan drugome(...)« (Gal 5,13). I »praktični« sv. Jakov, apostol, podsjeća svoju zajednicu da se prema drugima imaju ravnati »po zakonu slobode« (usp. Jak 2,12) koji se ispunjava u ljubavi.

U slobodi ili oslobođenosti koju je donio Isus Krist po svojoj zastupničkoj smrti na križu svi se kršćani doživljavaju međusobno braćom i sestrama. Dapače, to bratstvo i sestrinstvo proteže se na sve ljude budući da je Krist Gospodin za sve umro. U tom kontekstu želimo tek nakratko napomenuti da je u tom korijen kršćanske univerzalističke perspektive što je bez sumnje pridonio da je kultura univerzalnog duha u filozofiji unutar Crkve imala i ima svoj zavičaj.⁵³ Zahtjev Isusove prisposobe o milosrdnom Samaritancu postaje orijentir kršćanske etike prema kojoj je svaki čovjek bez iznimke »moj bližnji«.

50 Usp. HAEFFNER, Gerd, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart–Berlin–Köln: Verlag W. Kohlhammer (2) 1989., 130.

51 Usp. CORETH, Emerich, Smisao čovjekove slobode, u: *Obnovljeni život*, 53, Zagreb: FTI 1998., 392–393; CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch?*, nav. dj., 79.

52 HAEFFNER, Gerd, *Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas*, nav. dj., 34.

53 Usp. *Isti*, 35.

Današnja socijalna briga o slabima, nezbrinutima, napuštenoj djeci, hospiciji, itd., u europskim državama imaju svoje začetke u prvim kršćanskim zajednicama koje su se nadahnjivale na kršćanskom pojmu slobode, ali koja je s druge strane i zahtjevna: čini ljubavi su put za spasenje.⁵⁴

Iz dosad rečenog možemo zaključiti da je u kršćanstvu riječ o slobodi ili oslobođenosti od vlasti neosobne i slijepe sudbine budući da je pratemelj sve stvarnosti osobni Bog stvoritelj, suvereni gospodar svega zbivanja te dobri i providonosni Otac. Osim toga, riječ je o objektivnoj slobodi koju daje Bog koji oslobađa od ropstva grijeha za slobodu »djece Božje«, a ova tu svoju darovanu slobodu moraju potvrđivati u sebedarnoj ljubavi. U govoru o objektivnoj slobodi ili o spomenutoj oslobođenosti od grijeha već se nazire problematika tzv. unutarnje ili psihološke slobode, odnosno slobode volje koja je od središnjeg značenja za filozofsku antropologiju, a ima se zahvaliti upravo kršćanstvu.

Upravo će kršćanstvo dati snažan poticaj za razrađen nauku o slobodi volje ili o slobodi odabira. »Biblija obaju zavjeta stoji i pada sa slobodom odlučivanja koju Bog daje čovjeku te s njom povezanom odgovornošću i grješnošću. Sveto pismo poznaje doduše mnogostruka ograničenja slobode od konkretnih okolnosti, no ono se odlučno protivi njezinom nijekanju.«⁵⁵ Sloboda volje postala je u potonjoj teološkoj refleksiji sasvim razumljiv teološki zahtjev budući da bez nje nema ni grijeha, pa dosljedno tome niti potrebe za otkupljenjem.

3.3. *Augustinov i Tomin prinos razumijevanju slobodne volje*

Slobodu su volje zastupali velikom energičnošću već crkveni Oci. Sv. Augustin uhvatio se u koštac s ovim problemom, posebice u svom djelu *De libero arbitrio*. Rasprava o slobodi odvija se u sjeni rasprave o podrijetlu zla. Oslobodivši se manihejskih zabluda te djelomičnom pomoći Plotinove filozofije, Augustin dolazi do vlastitog zaključka da uzrok zla nije Bog nego čovjek svojim grijehom koji proizlazi iz slobodne volje. Grijeh naime nastaje time što se volja zlorabi odvrćajući se od nepromjenljivog dobra i obraćajući se k promjenljivim dobrima: »(...) malum sit aversio eius [voluntatis] ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona.«⁵⁶ Augustin dakle ne drži mogućnost slobodne volje samo nekom imanentnom mogućnošću u grčkom smislu odlučivanja između moralnog dobra i zla, nego u eminentno transcendentnom smislu odluke za ili protiv Boga. Radi se napokon o vlastitom vječnom spasenju ili propasti.⁵⁷ Ovime čovjekova sloboda dobiva na svom značenju, na svojoj dramatičnosti.

Prema Tominom dinamičnom metafizičkom ustroju sveukupne stvarnosti, svako pojedino biće u cjelokupnoj zbilji teži po svojoj naravi, svojom prirodnom težnjom (*appetitus naturalis*), prema dobru, konkretno prema onome što

54 Usp. *Isti*, 34.

55 DEISSLER, Alfons, *nav. dj.*, 26.

56 *De lib. arbit.*, II, 19, 53 (PL 32, 1269).

57 Usp. CORETH, Emerich, *Vom Sinn der Freiheit*, *nav. dj.*, 45.

pridonosi njegovu potpunom ostvarenju. U čovjeku također postoji težnja prema njegovu konvenijentnom dobru (*bonum conveniens*), ali je ona posebne naravi. Čovjek je naime za razliku od svih drugih neduhovnih bića svojom spoznajom upućen na svu širinu bitka. Njegovu je razumu principijelno spoznatljivo svako biće, konačno, i sam Bog. No, čovjek posjeduje također i voljnu težnju koja je utemeljena u razumu. Svoju konačnu sreću on može postići jedino prigrlljujući Boga kao najveće dobro (*summum bonum*). S obzirom na taj cilj za čovjeka ne postoji izbor. Mogao bi tko god primijetiti da je tom nužnošću dokinuta čovjekova sloboda. Međutim, sv. Toma tu nužnost naziva *necessitas naturalis inclinationis* razlikujući je na taj način od *necessitas coactionis*.⁵⁸

No, zanimljivo je da je upravo u nužnosti ovakve vrste utemeljena čovjekova sloboda izbora ograničenih unutarstvjetskih dobara. Nijedno ograničeno dobro po sebi nije sposobno prisiliti čovjeka da ga nužno bira. Takva vrsta unutarnje ili psihološke slobode poznata je u povijesti filozofije kao *liberum arbitrium*. Ona u sebi ima dvostruku sposobnost: ponajprije je to sposobnost djelovanja ili nedjelovanja (*libertas exercitii actus*), a zatim sposobnost da se između dvije ili više mogućnosti izabere ovo ili ono (*libertas specificationis actus*).⁵⁹

3.4. Razrađeni dokazi za slobodu volje

Kršćanska se filozofija, nadahnjivana bogatom tradicijom, nije nikada umorila upućujući na stvarnost postojanja čovjekove slobode odabira. Sloboda pripada temeljnim čovjekovim iskustvima te je nitko, sučelice svim determinističkim argumentima, bili oni prirodno–znanstvene, psihološke ili filozofske provenijencije, ne može dovesti u pitanje: »Slobodu se može nijekati tek čisto teoretski. Poricanje slobode ostaje siva teorija koja ne pogađa zbiljski život, onakav kakav se on stvarno očituje, nego se ona samim životom neprestano opovrgava. Sloboda je izvorna, ni na što svediva, te stoga nedokidiva i nepobitna temeljna datost naše ljudske egzistencije.«⁶⁰

Na evidenciju se slobode upozoravalo fenomenološki: u samoj analizi slobodnog čina daju se razlikovati promišljanje, donošenje praktičnog suda te napokon izbor. Sve se to događa u čvrstom, tj. neprevarljivom unutarnjem iskustvu djelujućeg subjekta da je on uistinu slobodan. Prije čina izbora on naime doživljava sav teret odluke te da je samo u njegovoj moći da se odluči za ovo ili ono; za vrijeme izbora subjekt doživljuje borbu motiva koji ga vuku na ovu ili onu stranu, ali da je izbor koji čini osobna odluka u korist jedne

58 Usp. *De verit.* 22, 5c; *S.th.* I, q. 82, 1c.

59 U nekim starijim i novijim priručnicima filozofske antropologije mogu se naći vrlo jasna i korisna razlikovanja ovih pojmova kao i čitavu problematiku slobodne volje. Usporedi primjerice: WILLWOLL, Alexandro, *Psychologia metaphysica*, Freiburg/Br.–Barcelona: Herder (2) MCMLII, 110–139; KOZELJ, Dr. Ivan, *Filozofija o čovjeku*, (ciklostilsko izdanje) Zagreb: FTI 1977., 52–58; BELIĆ, Miljenko, *nav. dj.*, 126–149.

60 CORETH, E., *Was ist der Mensch*, *nav. dj.*, 83.

strane, premda ga možda privlače i suprotni razlozi; nakon izbora subjekt doživljuje da je za svoj čin odgovoran, da za njega zavređuje pohvalu ili ukor. Takvo je iskustvo moguće jedino pod uvjetom slobode. Iskustvo slobode posebice dolazi do izražaja u odsudnim životnim odlukama ili pak u onima koje se tiču moralnosti.

Dalje, čitavo područje morala stoji jednako tako isključivo pod uvjetom slobode. Već i sami izrazi kao što su pravedno i nepravedno, pohvala i ukor, grižnja savjesti i zadovoljština, vrlina i mana, zasluga i kazna, pojmovi su koji zahtijevaju i pretpostavljaju odgovornost za vlastite čine, tj. u skrajnjoj liniji slobodu volje. Čemu bi uostalom postojali zakoni i zabrane, savjeti, poticaji i zamolbe, nagrade i kazne ako čovjek ne bi bio slobodan?

Osim fenomenološkog i moralnog upućivanja na činjenicu slobode, postoji i tzv. metafizički argument koji se izvodi iz naravi volje kao razumske težnje, a koja je upravljena prema najvišem dobru, konačno Bogu koji je jedini može bez ostatka učiniti sretnom te je stoga nužno privlači. Upravo zahvaljujući tom zaletu prema punini Dobrote, svako drugo ograničeno dobro jest po svojoj naravi takvo da ga volja može birati, ali i ne mora. Volja je dakle slobodna.⁶¹

3.5. Dokazi kao pobijanje determinizama

Kršćanstvo se ovakvim shvaćanjem slobode suprotstavilo različitim determinizmima, dolazili oni s materijalističke ili idealističke strane – ponajviše one panteističkog tipa. Prvo, budući da je čovjek biće oduhovljeno razumskom dušom, čini njegove volje ne podliježu »željeznoj« kauzalnoj nužnosti koja vlada u materijalnom svijetu. Drugo, čovjek je jednako tako i izuzet iz nužnosti panteističkog determinizma (Spinoza, Hegel, Schopenhauer i dr.) prema kojemu čovjekovi čini volje ne bi bili ništa drugo doli nužan razvoj apsolutne stvarnosti kao metafizičke veličine.

Filozofska antropologija kršćanske provenijencije također je relativizirala gotovo svemoćnu snagu podsvijesti koju je svojedobno promovirao S. Freud (1856.–1939.). Podsvjesni bi animalni instinkti navodno prema spomenutom osnivaču psihoanalize posvema određivali čovjekovu osobnost. Kršćanstvo je svojim shvaćanjem zapadnom čovjeku držalo živom svijest o principijelnoj mogućnosti slobode od tereta i terora podsvjesnih, ponajviše seksualnih nagona. No, kršćanstvo isto tako nije zatvaralo oči pred teretom mogućih podsvjesnih sadržaja. Ono je upućivalo na potrebu i mogućnost njihova prihvaćanja i smislene integracije u cjelokupnu, zrelu osobnost. Čovjek zrele osobnosti nije onaj koji ne osjeća tereta podsvjesnih sila, nego onaj koji ih uspije prihvatiti i integrirati u svoju cjelokupnu ljudsku egzistenciju.⁶²

Kršćanstvu je isto tako bilo strano i isključivo hiperspiritualističko gledanje na čovjeka kakvo su, primjerice, svojevremeno zastupali neki filozofi egzistencije, a

61 Usp. DEZZA, *nav. dj.*, 144–147.

62 Usp. GEVAERT, Joseph, *nav. dj.*, 175.

prema kojemu nikakve podsvjesne sile ili strasti ne bi bile u mogućnosti utjecati na volju, odnosno na čovjeka kao na duhovni subjekt.⁶³ Moralna je teologija i pastoralna praksa, posebice ispovjedna, uvijek bila svjesna zapreka koje se mogu pojaviti na putu slobodnog odabiranja volje pa se i prema tome vrednovala težina nekog moralnog čina. Štoviše, može se dogoditi da sloboda u nekim slučajevima bude i dokinuta. Jedna od takvih zapreka jest neznanje, zatim rasplamsalost strasti te veliki strah. Moralnost nekog čina uvijek je bila proporcionalna stupnju spoznaje i slobode.

Klasična je antropologija dakle branila čovjekovu slobodu ali je – kako to lijepo sažimlje Mondin – protiv svih onih koji su je apsolutizirali, upućivala i na njezinu ograničenost budući da je ona tek samo sposobnost čovjeka, a taj je pak ograničeno biće. Njegova se sloboda stoga kreće uvijek unutar zadanih granica mogućnosti. Čovjek tako, primjerice, nije slobodan da bude nesocijalno, neseksualno, netjelesno biće. On isto tako ne može rabiti jezik prema svom nahođenju nego prema unaprijed utvrđenim pravilima budući da tada jezik ne bi dostigao svoju svrhu, tj. komunikaciju. Čovjek ne može biti slobodan da ne teži za dobrim jer bi to bilo samoubojstvo volje budući da je ona nužno usmjerena prema dobru. Čovjek se dalje, pogotovo u današnjim prilikama svijeta koji nalikuje McLuhanovom »globalnom selu« ne može izvući ispod određene ovisnosti, podređenosti i podčinjenosti svijetu, društvu i povijesti. Danas uistinu imamo sve manje razloga egzaltirati ljudsku slobodu budući da je politička i ekonomska središta moći zastrašujuće spretno manipuliraju. I što je još gore: oni u ljudima izazivaju istinski doživljaj slobode! Danas se zapravo mora govoriti o »socijalnim determinizmima« koje bi na svakom koraku valjalo prokazivati.⁶⁴ Na to su već sredinom ovoga stoljeća s pravom upućivali i neomarksistički filozofi frankfurtske škole, primjerice, M. Horkheimer (1895.–1973.) i Herbert Marcuse (1889.–1979.).

3.6. Čemu sloboda?

Čemu zapravo služi sloboda? Je li to samo neka specifična mogućnost čovjekova bića koju bismo smjeli promatrati i čisto objektivistički, tj. naprosto kao puku mogućnost da čovjek – za razliku od svih drugih bića – poduzme ili ne poduzme neki čin izbora ili pak da bira ovo ili ono? Nikako! To je ne samo površno nego i pogrešno shvaćanje slobode. Baš kao što je i pogrešno shvaćanje slobode u smislu bezobzirne samovolje, tj. da se čini što se prohtije ne obazirući se ni na kakvu normu. Sloboda je zapravo čovjekova sposobnost kojom je on u mogućnosti uzeti sebe u vlastite ruke te samoga sebe kao subjekt odrediti

63 Tako, primjerice, J.P. Sartre piše: »Egzistencijalizam ne vjeruje u moć strasti. On nikada neće držati da je neka jaka strast uništavajuća bujica koja neizbježno navodi čovjeka na određene čine, i koja je prema tome neka isprika. On drži da je čovjek odgovoran za svoju strast« (SARTRE, J.P., *L'existencialisme est un humanisme*, 37–38).

64 Usp. MONDIN, Battista, *L'uomo: chi e?*, nav. dj., 137.

odnosno samoostvariti. Pod tim vidikom smijemo ustvrditi da čovjekova bit nije od početka zatvorena i dovršena nego da je on na neki način svojim odlukama stvara. Dakako da je posve jasno da ovdje nije riječ o stvaranju biti u smislu filozofije egzistencije u kojoj *egzistencija prethodi esenciji* a niti o doslovnom klasičnom smislu *creatio ex nihilo sui et subiecti*. Riječ je zapravo o procesu samoozbiljenja čovjeka. Coreth to kratko izriče ovako: »(...) postani ono što jesi!«⁶⁵

Čovjek samoga sebe može posvema ostvariti slobodom, tj. slobodnim djelovanjem koje svoj vrhunac postiže u ljubavi. Ovdje ljubav nema ništa zajedničkog s današnjom njezinom pukom redukcijom na afektivno i seksualno. Ovdje se ljubav uzima u onom Aristotelovom značenju, a koje su poslije prihvatili i sv. Toma Akvinski i čitava kršćanska filozofska tradicija. U njih se značenje riječi ljubav izvodi iz sintagme *velle alicui bonum* – željeti nekome dobro.⁶⁶ Takva se ljubav s filozofskom tradicijom obično naziva *amor benevolentiae* – dobrohotna ljubav. O čemu je ovdje riječ?

Očito je naime da se čovjek može ostvariti jedino u tranzitivnom djelovanju. Svoje ispunjenje i obogaćenje na području materijalnih i bioloških vrijednosti on postiže tako da te vrijednosti za sebe »grabi«. Da bi se pak ostvario na duhovnom području, čovjek se duhovnim vrijednostima otvara, predaje im se te ih potvrđuje u njima samima. To tek dolazi do punog značenja u čovjekovu odnosu prema drugom čovjeku, čija ga osobno–duhovna vrijednost – zbog odnosa prema Apsolutnom – sili da je bezuvjetno prizna i potvrdi u njoj samoj i poradi nje same. To nije traženje samoga sebe već samozaboravno predanje drugome zbog promocije njega samoga. Takvo djelovanje ima posljedice na sam djelujući subjekt: isključivo zbog nje same potvrđena duhovno–osobna vrijednost druge osobe usavršuje djelujući subjekt. Čovjek se dakle u punini ostvaruje samo u predanju drugome u sebezaboravnoj ljubavi.⁶⁷ Samo takav uzajamni odnos osoba može stvoriti i zajednički prostor slobode u jednoj društvenoj zajednici koja bi onda bila kadra osigurati slobodu svakoj osobi za njezino istinsko ostvarenje.

Kršćanstvo je ovakvim shvaćanjem slobode bilo i jest – danas vjerojatno više nego ikada! – kritika hedonističke samovoljnosti i egoizma. Nije slobodan

65 CORETH, Emerich, *Grundfragen des menschlichen Daseins*, Innsbruck–Wien–München: Tyrolia–Verlag 1956., 41.

66 Usp. ARISTOTEL, *Ret II*, c. 4, n. 2(1380b 35); AKVINSKI, T., *S. th.*, I–II, q. 26, a. 4.

67 Usp. CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch*, nav. dj., 94–95.107; Isti, *Smisao čovjekove slobode*, nav. čl., 400. Inače se u nekih filozofa aristotelovsko–tomističke provenijencije mogu naći veoma duboke formulacije sadržaja složenice *amor benevolentiae*: »Ljubiti znači htjeti da drugi bude i da bude u punini« – De FINANCE, Joseph, *Essai sur l'agir humain*, Roma: Gregoriana 1962., 403. Ili: »Ljubav jest volja za promocijom. JA koji ljubi želi prije svega postojanje TI; osim toga želi autonomni razvoj toga TI« – NEDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957., 11. (oba navoda uzeta prema LUCAS, Lucas Ramón, nav. dj., 178.).

onaj koji slobodu shvaća u smislu da može činiti što mu se prohtije: u tom je slučaju on zapravo rob unutarnjih i vanjskih sila koje ga uvjetuju, a koje nisu on sâm. Egoizam je također oblik ovisnosti ili ropstva. Prije svega to je ovisnost o instinktima kojima se daje maha, a od kojih je potom manipuliran. Egoist je zapravo – kako to god moglo paradoksalno zvučati, budući da on želi podjarmiti druge – ovisan o drugima: egoist teži uvijek od drugih primati, a ne davati, njemu su drugi potrebni, on ih treba te je i neminovno izložen razočaranju. Tko pak naprotiv ljubi, taj se u odnosu prema drugima nalazi u stavu davanja, darivanja te je tako prema drugima u stanju duboke slobode.⁶⁸

Zaključak

Ovim smo redcima nastojali prikazati one teme filozofske antropologije koje su tipičan prinos kršćanstva. Onaj tko pobliže poznaje povijest i sadržaj ove filozofske discipline koja se sustavno počela njegovati od Aristotela – doduše ne uvijek pod istim imenom – odmah je mogao uvidjeti da je kršćanstvo zapravo odsudno odredilo ovu znanost o čovjeku koja se zbog posebnosti svojega formalnog objekta razlikuje od svake druge antropologije. Kršćanski su mislioci dakako veoma ozbiljno uzeli u promišljanje zajedničko dobro naslijeđeno od predsokratika, Platona, Aristotela i neuplatoničara, ali su ga ujedno i odlučno promislili u svjetlu Objave. Tako su nastale veoma razrađene nauke o podrijetlu i konačnoj sudbini duše, slobodi volje, osobi i njezinoj vrijednosti kao i o ostalome što je s ovim temama usko povezano. To su svakako središnje teme sustavnog i sveobuhvatnog promišljanja o čovjeku. A da je tome tako, svjedoči činjenica što su se njima veoma pomno bavili i svi iole značajniji mislioci u povijesti filozofije sve do današnjih dana. Filozofska antropologija ovakvog tipa – s varijacijama koje manje ili više uzimaju u obzir novije filozofske smjerove – predaje se na svim vodećim europskim učilištima koja njeguju klasičnu skolastičku misao i njezinu sustavnu metodu. O tome uostalom svjedoče i autori koje smo u ovom prikazu navodili. A neki su od njih danas zapravo autoriteti na području metafizike i suvremene filozofske antropologije.

Poznavanje filozofske antropologije za praktičan život ima veliko značenje. Nju bi prije svega trebali dobro poznavati oni koji se neposredno bave čovjekom: odgojitelji, pravnici, liječnici i dušobrižnici. Filozofska antropologija daje naime neprocjenjive formalne i materijalne uvide prijeko potrebne za bolje razumijevanje čovjeka. Kršćanstvo je pak, zahvaljujući upravo osobi Krista Gospodina, u tome dalo nenadmašan obol.

68 Usp. LUCAS, Lucas Ramón, *nav. dj.*, 177–178.

*THE INPUT OF CHRISTIANITY IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHTS
ON MAN*

Ivan ŠESTAK

Summary

Christianity in its two thousand-year-old history of existence has quite simply determined the European man in all of his or her spheres of development. Through its strong message Christianity also gave decisive encouragement for the creation of a speculative Christian viewpoint on the world. Many elements of this viewpoint determined philosophical anthropology as a systematic philosophical observance on man and as such became unavoidable factors in the self-understanding of the European man. The article foremostly discusses the emergence and destiny of man, about the person and his or her dignity and the understanding of freedom, which especially for today's person can bring light to a personal self-understanding.