

# Sklad duha i tijela

Filozofsko–antropološki esej

Ivan KOPREK

## Sažetak

*Nijedno pitanje nije priredilo filozofima, teolozima, znanstvenicima toliko glavobolje koliko pitanje o odnosu i svezi čovjekova duha (duše) i tijela. Pogled u povijest čovječanstva pokazuje da se oduvijek, u svim vremenima i u svim kulturama, u čovjekovoj svijesti pojavljivalo stanovito dvojstvo, dvodimenzionalnost koja se može označiti pojmovima tijelo i duh (duša). Na povijesnoj pozadini domišljanja ovoga problema autor se posebno koncentrira na shvaćanje čovjekova tijela (tjelesnosti) kao medij duha te na taj način pokušava razjasniti jedinstvo i sklad s dušom.*

## Uvod

Čovjek i čovječanstvo današnjice višeznačno i višeslojno proživljavaju nesklad i rasap. Možda se, primjera radi, nikada do danas nije toliko govorilo o tijelu. No, možda, nikad do danas nije postalo očito da čovjek nije samo tjelesno ranjiv! I duh ima svoje rane. Na toj pozadini mnogi pozivaju na razmišljanje o skladu duha i tijela. Što o tom skladu može reći filozofija?

Čovjek je čudno biće. Nitko nije točnije shvatio njegovo stanje doli filozofi. Za filozofa je čovjekov život u neprestanoj napetosti. S jedne je strane čovjek konačno, ugroženo ili kontingentno biće, s druge se pak strane u njemu prepoznaje nešto vječno, trajno, svenadilazeće. Čovjek nije stvar s kojom se može manipulirati, nije ni broj ni zamjenjivi kotačić u nekom velikom stroju procesa života. On je biće usmjereno na sebe, samosvjesno biće, biće koje u sebi ima središte. Jednom riječju – *osoba*.

Osoba je, premda relativno, ipak stvarno središte zbivanja. Poznato je da se osoba definira kao »*naturae rationis individua substantia*«. Pojam naznačuje nešto čemu pripada biti u sebi – *substantia* – nešto što je nositelj djelovanja: što stoji u sebi, što je istovjetno, jedno sa samim sobom, nešto, dakle, što je vjerno, trajno, postojano.

I kao osoba čovjek je u neprestanom nastajanju, trudu da se sabere, da sobom ovlada, da nadvlada iracionalno, uopće da ne bude dio. I kao takav čovjek ima zadaću da proživljava napetost *nutrine* i *vanjštine*, *duše* i *tijela*.

Što je ono što poput električnog stroja pokreće njegovo kontingentno tijelo? Što je to u čovjeku što prelijeće pučinom vremena: promišlja prošlost, obuhvaća sadašnjost, zalijeće se u budućnost? Već se u Anakreonata može pronaći misao da je priroda dala bikovima rogove, konjima kopita, zečevima brzinu, ljudima pak *duh* i *dušu* koji obzor čovjekove konačnosti proširuju do beskraj. Da, čovjek je u sebi ograničen, ali je duhom otvoren u beskraj. Njegov je duh neograničen glede zaleta prema van, glede virtualne, relativne neograničenosti. Relativno neograničen znači da je, premda ograničen, u odnosu s neograničenošću izvan sebe.

Biti čovjek znači biti–u–sebi–izvan–sebe, stajati u otvorenosti bitka, u otvorenom obzoru bitka uopće, ostvariti se u projektu, u zaletu van, prema neograničenoj cjelovitosti bitka.

Čovjek je kao »duh u svijetu«, istina zabljesnut gustinom konkretnosti ograničenih predmeta i osoba koji mu ulaze u vidni obzor, ali on tim istim zahvatom hvata i obzor koji ga nadilazi. Duh je sposobnost čovjekove autorefleksije, intelektualne, ali i etičko–moralne transcendencije, nadilaženja. Kao »duh u svijetu« čovjek je pozvan da prepozna značenje svoje duševnosti i svoje tjelesnosti te da među njima uspostavi sklad. Možemo stoga i reći da se pitanje o čovjeku podudara s pitanjem o skladu duha i tijela.

## 1. *Filozofija o duhu i tijelu*

Pitanje odnosa duha i tijela nije samo filozofsko pitanje. Ovim se pitanjem danas bave mnoge znanosti. No, nijedno pitanje nije priredilo filozofima, znanstvenicima, ali i laicima, toliko glavobolje koliko upravo to. Pogled u povijest čovječanstva pokazuje da se oduvijek, u svim vremenima i u svim kulturama, u čovjekovoj svijesti pojavljivalo stanovito dvojstvo, dvodimenzionalnost koja se može označiti riječima *tijelo* i *duh* (duša). Doumljivanja o tijelu i duši ostaju stari filozofijski topos i jedno od središnjih pitanja filozofije o čovjeku, antropologije.

### 1.1. *Odnos tijelo–duša kao filozofsko–povijesni problem*

U filozofskoj je tradiciji problem tijelo–duša ostao zamršen. Filozofi ga ubrajaju među šest velikih tema klasične metafizike (usp. 3. Heimsoeth). Predstavimo neke od ključnih postavki filozofske antropologije glede odnosa tijelo–duša.

Kako je poznato, prema Platonovoj antropologiji duša pripada »istinском svijetu« ideja. Ona je božanskog podrijetla i bitno strana tijelu. Materija, tijelo u čovjeku je uzrok nereda i zla (usp. 5. Onians, 102. i sl). Stoga se duša u tijelu osjeća kao u zatvoru, u grobu. Smrt je tijela njezino

oslobođenje. Platonova zamisao odnosa duše i tijela (u što se u potankostima ne upuštamo) dopušta samo neko dinamičko uzajamno odnošenje dvaju, po sebi samostojnih principa: *zlo tijelo* i *besmrtnu dušu*. Aristotel je među prvima poricao pretpostavku razdjelite egzistencije duha i tijela. Duša je za njega formalni princip (*entelecheia*) koji organizira materiju u tijelo. Ona ga podržava, pokreće i napokon s njime umire (usp. Aristotel, *De anima III*, 12, 434 a 22f). Čovjek, dakle, nije samo duša, on je prije svega tijelo, tj. materija oformljena ljudskom dušom.

Poznat je u tom kontekstu Aristotelov nauk o sastavu materijalnih bića pod izrazom (rabi ga prvotno skolastička filozofija) *hilemorfizam*. Supstancija materijalnog bića sastavljena je od dviju nepotpunih supstancija: od bezlične materije (ne tijela!) i lika (forme), koji bezličnoj materiji utiskuje lik, priopćuje joj određenu narav i u živim materijalnim bićima počelo je života. Bez lika (forme) materija nije tijelo.

Čovjekovo je tijelo (materija) prožeto dušom (formom). Ono je bez duše leš koji ne pripada nikome, nešto što je prestalo biti organizam. Ali, ni duša (*morphe*) nije cjelovito, potpuno biće. Ona se upotpunjuje priopćavanjem materiji (*hyle*), kao što se materija upotpunjuje, uobličuje primanjem lika (*forme*). Potpuna supstancija, potpuno biće je tek cjelina, sastavljena od materije i forme (lika), ono što zovemo tijelom, koje je jedanput kamen, drugi put stablo, a treći put čovjek, već prema tome kakvim je likom uobličena (oformljena) njezina materija.

U čemu se ta, tek samo u skici, predstavljena helensko–grčka misao o problemu odnosa duše i tijela razlikuje od biblijsko–hebrejske? Čovjek je prema biblijskoj misaonoj tradiciji jedinstvo duše (duha) i tijela. Radi toga i njegove duhovne funkcije nije moguće odijeliti od tjelesnih. Biblija u tom kontekstu govori o čovjeku kao *nefeš*, *ruah*, *basar*. *Nefeš*, koji se u Starom zavjetu spominje oko 750 puta, Grci su preveli izrazom *psihe*. Čovjek nema *nefeš* (tj. ždrijelo, vrat) nego on to i jest. On, budući da je *nefeš*, *ždrijelo*, neprestano gladije i žeđa. Usmjeren je prema nečemu i na nešto. *Ruah* se u Starom zavjetu spominje 389 puta i često se u značenju podudara s riječju *nefeš*. Ipak, temeljno je značenje riječi *ruah* – *dašak*, *dah*, *disaj*, *vjetar*, *duh*, smisao koji u konačnici naznačuje čovjekovu dinamičnu odnosnost. Grci su hebrejski izraz *basar* preveli izrazima *sarks* – *meso* i *soma* – *tijelo*. Čovjek je *basar* s drugima i prema drugima, pa se istim izrazom označuju *srodstvo* i *obitelj*. Tako ovaj hebrejski izraz za tijelo otkriva intersocijalno i političko a ne samo individualno, materijalno značenje.

Tijelo je u Novom zavjetu, a posebno prema sv. Pavlu, mjesto zajedništva. Kršćanin postiže zajedništvo i cjelovitost (sklad i harmoniju) svojeg tjelesno–duševnog (osjetilnog) i duhovnog bitka, suobličujući se Bogočovjeku Isusu Kristu. Novozavjetnu teologiju o odnosu duše i tijela često je u pogrešnoj interpretaciji askeze, potiskivala grčka gnoza. Dok su crkveni

Oci, prije svega Justin, Irenej, Tertulijan pozitivno vrednovali tijelo, dotle je platonizam, oživljavan u maniheizmu prvih stoljeća, na njega gledao s prezirom.

Zdravi je i realistični stav odnosa duše i tijela moguće prepoznati u izvodima sv. Tome Akvinskoga. Toma, naime (kao i Aristotel) drži (usp. *Suma c. genti.*, II., 56–90; *S. theol.* I., q 75–89) da u ljudskom tijelu postoji *anima rationalis*, koja je netjelesna i nije od materije i forme, nego je sastavljena od potencije i akta (*S. theol.* I., q 90, a 2,1). Duša s tijelom nije pomiješana, nego je kao supstancijalna forma s njime spojena. Ona hrani i pokreće tijelo (*S. theol.* I., q 102, a 2,3) te u njemu kao *intellectus agens*, aktivni intelekt izvodi misaonu aktivnost. Duša je forma tijela pa je zbog svoje duhovne naravi – očitovane mislenim i voljnim djelovanjem, vezanim, doduše, uz materiju, ali samo aktivno, a ne i pasivno – sposobna nadživjeti čovjekov ovozemni život.

Toma, i mnogi drugi na njegovim postavkama inspirirani skolastici, zastupali su supstancijalno jedinstvo čovjeka na osnovi jedincatosti forme, pa su se priklonili tumačenju da je duša »forma corporis et hominis«. Ona se ujedinjuje »cum materia prima« i oblikuje čovjeka. Čovjek, dakle, nije sastavljen od dvaju potpunih realiteta, nego od dvaju počela jednog realiteta. Duh i tijelo nisu dva bića ili stvarnosti na čovjeku, niti dvije razine ili objekta unutar čovjeka. Cijeli čovjek tvori jedincatu stvarnost.

Takav je zamišljaj čovjeka prihvatila Crkva na saboru u Vienni (1311/12. godine) i na Petom lateranskom koncilu (1512–1517) (usp. DS 902. ili 481., DS 1440. ili 738.). No, ni unutar Crkve mišljenja o odnosu duše i tijela nisu bila jednoznačna. Polazeći od metafizike, Toma u svom nauku slijedi opće metafizičko načelo »agere sequitur esse«, dok su drugi skolastici imali drukčije polazište.

Bonaventura je, primjerice, razlog čovjekove jedinstvene egzistencije kao tijela i duha pronašao u stvarateljskoj Božjoj volji – »Božja volja je razlog da je duša ujedinjena s tijelom« (II. Sent. d 1, c VI. II,13), koja hoće da stvori biće koje će usporedno sudjelovati u dva stupnja stvarnosti, duhovnom i tjelesnom, te tako sačuvati kontinuitet stvaranja i služiti kao most između ta dva stupnja. Bonaventura je, naime, nastojao dati jedinstven nauk, i s filozofijskog, znanstvenog, a napose s teološkog stajališta o odnosu duha (duše) i tijela. Duša nije u Bonaventurinu gledanju natjerana u tijelo nekom nuždom, kako su učili platonici, nego se sastaje s njim da izvrši plemenitu službu da osigura kontinuitet stvaranja, tvoreći most između duhovnog i materijalnog svijeta.

Prema svojevrsnom aristoteliku unutar franjevačke škole – Duns Scotu – u ljudskom tijelu postoji »forma corporea« koja disponira prvu materiju za prihvaćanje isto tako iz materije i forme napravljene intelektualne duše (usp. Duns Scotus, *Rep.* 4, d II, q 3, n 22).

Za W. Ockhama nije moguće dokazati egzistenciju većine formi u čovjeku. Ipak, postoje argumenti za to da uz »anima intellectiva«, koja je djeljiva i potpuno je smještena u sve dijelove tijela, u nama postoji i »anima sensitiva«, koja je protežna i čiji su dijelovi podređeni dijelovima tijela. (Usp. W. Ockham, *Quodl.* 2 q 1011).

Premda se s vremenom »forma–supstantialis« teorija u skolastici učvrstila, nisu bile previdene ni njezine poteškoće. Prema F. Suarezu (DS, Nr. 481, usp. F. Suarez, *De angelis II.*, c 6, n 10) duša, s jedne strane, treba, da bi bila osjetljiva za determinacije tijela, preko svojih duhovnih vlastitosti tajanstveni »forma supstantialis« značaj; s druge pak strane mora biti očita njezina sposobnost veze na poticanje duhovnih specija, na afekte tijela. Radi toga je Suarez zastupao svojevrsnu načelnu konstrukciju veze duše i tijela (F. Suarez, *De an. I.*, c 11, n 21 – 3,550).

Naznačene su razlike pobuđivale zanimanje za radikalno drukčija rješenja nego što bješe tomističko. Shvaćanje tijela kao automata učinilo je suvišnom pretpostavku vegetativne i senzitive funkcije duše o kojem su raspravljali skolastici. U tome je mnogočemu pridonijela misao Renesanse i Humanizma. Otad su sve više u prvi plan dolazile matarijalističke teorije. Na toj je crti razmišljao i R. Descartes.

Descartes je s obzirom na odnos i sklad duše i tijela obnovio platonsko–augustinško dvojstvo provodeći ga do skrajnosti. U čovjeku postoje, tvrdio je, dva svijeta jedan uz drugi, dva predstavnika iz raznih redova bitka, bez mogućnosti međusobnog saobraćaja – tijelo (*res extensa*) i duša–duh (*res cogitans*).

Svoju je zamisao o odnosu tijela i duše, Descartes utemeljio u fizici (usp. O. Hamelin, *Descartes*, Paris 1911., Alcan 344). Budući da su za njega psihološke pojave bitno fiziološke, fiziologija je postala bitni i nužni uvod u psihologiju.

Descartesova istraživanja u psihologiji, odnosno o psihofiziologiji, ne mogu se objasniti i prikazati bez pretpostavke, odnosno učenja o »les esprits animaux« (životnim duhovima). Životni su duhovi za njega »suptilan vjetar ili vrlo živ ili vrlo čist plamen« (AT, XI, 137) koji u ljudskom tijelu nastaje postupno, preobražajem određenih materijalnih čestica. Taj se proces zbiva u čovjekovu mozgu, sasvim mehanički. Kad »životni duhovi« stignu u mozak, prodiru u žlijezdu, »malu grandulu, smještenu otprilike u sredini moždane mase« (AT, XI, 129). Ta žlijezda (*grandula pinealis* ili *conarion*) za Descartesa predstavlja »glavno sjedište duše. Tu se stvaraju misli i započinju pokreti« (AT, III, 19). Naime, snagom topline krvi *grandula pinealis* pokreće i usmjeruje »životne duhove« koji iz nje počinju izlaziti i šire se u različitim dijelovima mozga, živcima i živčanim vlaknima sve do organa koji se pokreću. *Grandula pinealis* za Descartesa je sjedište duše zato što je jedini dio čovjekova mozga koji nije dvostruk. Ona je radi toga i nositeljica jedinstva duše i tijela.

Nakon tih Descartesovih postavki središnji problem u razrješenju odnosa tijelo–duša postaje tzv. *influxus phisicus* teorija, tj. teorija obostranog utjecaja.

Za Spinozu je postojala samo jedna po sebi nužna i sveobuhvatna supstancija. Mnogostrukost supstancija je logička besmislica. Spinoza dušu i tijelo reducira na onu jedinu supstanciju, ne niječući im različitost u pojavnom svijetu, nego tek na razini supstancije. Ista supstancija očituje se različitim atributima, atributom *res extensa* (tijelo) i atributom *res cogitans* (duša). Tu više nemamo jedinstvo u dvojstvu, nego istost u različitosti pojava. Jedna te ista supstancija očituje se na dva različita načina, na materijalno–fizički i na duševno–duhovni način.

Descartesov se dualizam pokušavao riješiti i na druge načine. Iz poteškoće dualizma najprije se tražilo rješenje u teoriji usporednosti. Tjelesno i duševno događanje je neusporedivo i odvija se usporedno, bez djelovanja jednog na drugo. Takva je misao prepoznatljiva u Leibniza.

Leibniz je, naime, kako je poznato, tvrdio da je Bog stvorio svijet u harmoniji (skladu) po kojoj se tjelesno i duševno odvija kao rad dvaju usporednih satova bez međusobne veze. S teorijom usporednosti omogućeno je sustavno istraživanje (bilo fizikalno, bilo psihološko) odnosa duše i tijela. Filozofsko–metafizičko pitanje njihove ovisnosti ostalo je jednostavno isključeno.

Rasprava o odnosu duše i tijela nakon Descartesa vodila je ne samo do zaborava metafizike nego i do prvotne usredotočenosti samo na tijelo i materiju. Duh, sve do najsuvremenijih pokušaja rješenja tijelo–duša problema (teorije identiteta ili teorije psihofizičkog dualizma), ostaje samo skrajnji epifenomen materije (usp. 8. Popper).

U ovom se kratkom povijesnom pregledu uočuju dva redukcionizma glede odnosa duha i tijela. Prvo, otkriće duha značilo je zaborav materije. Drugo, suvremena razmišljanja o odnosu duha i tijela, smještena u kontekst Descartesovih izvoda, ostaju usredotočena na tijelo i fizikalne procese. Što u svjetlu dualnosti tijela i duše treba reći o duši i o tijelu? Kako protumačiti sadržaj njihova jedinstva?

## 2. *Filozofija o čovjekovoj duši*

Aristotelova definicija duše, preuzeta od Tome Akvinskog, kao »*unica forma corporis*« (S. th. I. q 76 a 1 u 3) izriče *radikalno* jedinstvo čovjeka, ali i ne niječe pluralnost dimenzija ljudskoga bitka u nekoj monističkoj jednostavnosti. Prema toj teoriji tijelo je simbol i izričaj duše. Drugim riječima, čovjek nije sastavina nekih disparatnih i međusobno stranih veličina. Tijelo i duša su dva metafizička principa unutar izvornog jedinstva čovjekova bitka. Tako je svaka čovjekova djelatnost djelo cijeloga čovjeka, »*operatio totius hominis*«.

Dok je vegetativno osjetna duša životinje preko sjemena nasljedna (q 118, a 1) i smrtna (II–II, q 164, a 1,2), ljudska duša nije naslijeđena sjemenom, pa je poradi toga neumrla, besmrtna (I, q 61, a 2,3; q 75, a 6,1). Bog u čovjeku stvara organizam besmrtne duše s vegetativnom, senzitivnom i intelektualnom sposobnošću (*S. contra gent. II, 89*).

Budući da je duša »ono što čini čovjeka«, odrednica, ona sama za sebe nije cjelovito biće (*quod ens*), nego u cjelini koju čini smisao i pravilo svega njezina bivovanja i dinamizma. Stoga, govoreći o besmrtnosti duše zapravo govorimo o čovjekovoj besmrtnosti.

Možda je dobro u tom kontekstu spomenuti mišljenje koje teško prihvaća svjestan život duše odjelite od tijela, pa joj se nakon čovjekove smrti pridijeva neka svojevrsna veza s materijom. Naime, duša nije nešto *na* čovjeku ili *u* čovjeku. Čovjek *jest* duša u tijelu.

### 3. *Filozofija o čovjekovu tijelu*

Nikada kao danas tijelo nije bilo u modi. U potrazi za skladom duha i tijela zaustavimo se iscrpnije na značenju čovjekove tjelesnosti, tijela. Višesruko je jasno da je današnje vrijeme »otkrilo« ljudsko tijelo i tjelesnost. Nikada nije zanimanje za tjelesno zdravlje bilo u središtu pozornosti tako kao danas. Ljudi se bave *joggingom*, *aerobicom*, *yogom*, *bodybuildingom* itd. Što je to ljudsko tijelo? Koje je njegovo značenje?

Čovjekovo je tijelo kompleksno strukturirana cjelina. Po njemu je čovjek sličan drugim životinjama ove Zemlje. No, dok je životinjsko tijelo usmjerno prema određenoj funkciji života, čovjekovo tijelo nije samo u funkciji života.

Fenomenološki gledano naše tijelo najprije spoznajemo kao izvanjski objekt među drugim objektima. Doživljavamo njegov otpor. No, čovjek nije u tijelu kao u nečemu sebi nasuprotnom. On sam je tijelo. Tko, dakle, dohvaća naše tijelo, dohvaća nas same. Tko gleda naše tijelo, naše tjelesno lice, taj u zbilji gleda nas a ne nešto što bi bilo pokraj nas. Bol tijela je i naša bol.

Već se iz ove jednostavne fenomenološke analize može zaključiti da se tijelo može promatrati i tumačiti dijalektički: ono je nešto nama nasuprotno, ali i ono što smo mi sami.

Sličan je dijalektički odnos promotrimo li odnos tijela prema svijetu. S jedne strane, tijelo je nešto prostorno zatvoreno, definitivno, ograničavajuće. Može se utvrditi gdje započinje i gdje završava. Ono je nešto u svijetu, a istodobno i na svoj način izvan svijeta.

Tijelo je i vremenski, s obzirom na njegov početak i kraj, zatvoreno, određeno, statično – »ovo tu« – te tako izolirano od slobodnog kretanja duha. Čovjekova je sloboda tjelesno uvjetovana. Mi nikada nismo apso-

lutno slobodni. Čovjek, naime, nije slobodan kao posve duhovno biće. Tijelo je, dalje, mjesto potrebe i prvi organ zadovoljavanja potrebe, mjesto samopronalaženja i nadilaženja. Ta nas zapažanja navode na zaključak da ustvrdimo kako je tijelo samo promjenjiva funkcija i mjera promjenjivosti života. Mi smo po tijelu prolazni i mi se po tijelu nadilazimo. Naše je tijelo nešto sveobuhvatno i nešto što nas nadilazi. Mi smo u njemu samo *medij* koji je neposredna i bitna sastavnica naše samostojnosti.

Možemo zaključiti da naša tjelesnost samo ondje ispunjava svoju bit gdje ju se shvati kao prolaz, medij našega života. Ako se tjelesnost izolira od života, ona više nije tjelesnost. Ili, tamo gdje se ona izbacila u prvi plan, tu započinje skućivanje i sužavanje života. U tjelesnosti se za nas ispunjava bitak naš samih. Tijelo prikriva i nosi stvarnost i sadašnjost onoga što smo mi samima sebi. Gdje pokrećemo noge, otvaramo usta, gdje stavimo svoju ruku tu se stvarno nešto događa i tu naše samorazvijanje u tjelesnosti ima pečat tjelesne ali i neke više stvarnosti.

I tamo gdje receptivno u sebe primamo bogatstvo svijeta, događa se isto. Naime, gdje naše oči upijaju bogatstva svijeta, gdje su naša osjetila otvorena čarima i okrutnostima prirode, i to sve u sebe tjelesno primaju, tu je uočljiva blizina stvarnoga u najpunijem i najsazetijem razvoju. I ukoliko se tjelesno razvijamo u svijet i tjelesno smo od svijeta ispunjeni i određeni, tu smo sami potpuno u stvarnosti svijeta te tu dolazi stvarnost nas samih do svojeg bitnog ispunjenja.

Isto je tako i ondje gdje čovjek čovjeku stoji licem u lice. Gdje gledamo u tjelesno lice drage nam osobe, dotičemo joj ruku, gdje nam se ona približuje, tu u tom mediju tjelesnosti ispunjava se stvarnost njezine sadašnjosti. Tu svaka samo duhovna prisutnost (kako god je zamišljali) ima u usporedbi s onim što se u tjelesnosti događa značenje privida. Tjelesnost se, dakle, pokazuje kao ono u čemu se ispunjava stvarnost prisutnosti nas samih, u čemu smo za sebe i za druge *tu*, bića susreta. Čovjekovo je tijelo uvijek u intersubjektivnom obzoru svijeta. Ono je otvorenost drugome, zapravo prva riječ drugome.

Sigurno, stvarnost i sadašnjost u tjelesnosti nisu neutralne i bezkvalitetne odrednice našega bitka. U tjelesnosti se uočuje punina onoga što je prisutno u stvarnosti. Tjelesnošću dohvaćamo kvalitetu života. Stvarnost i prezentnost su u svojoj bitnoj punini *tu za nas* tek u tjelesnosti. I ono najuzvišenije ne bi za nas imalo nikakve vrijednosti ako se bilo kako ne bi moglo zapaziti u tjelesnosti i osjetilima.

Naznačena je zacijelo samo jedna strana značenja naše tjelesnosti pa bi razmišljanje o njoj uzrokovalo teške nesporazume ako u obzir ne bismo uzeli i drugu stranu – njezinu ograničavajuću moć. Kao medij života, tijelo nam je uvijek granica.

Tjelesnost zamagljuje i sprječava razvoj našega *ja*. Ona suzuje naš život, fiksira ga, osamljuje. Ako smo tjelesni, onda smo samo na jednom



mjestu i u jednom vremenu ma kako god naše misli i želje bile drugdje. Budući da smo tjelesni, vidimo samo ono što je *tu* i *sada*. Sve ono dublje i šire, prije i poslije ostaje nam nedokučivo. Tjelesnost prikriva ono što otkriva – stvarnu prisutnost tubitka. Ona nam ne daje da ostvarimo ideale. Ona nas ne može podići. Tjelesnost je vremensko i funkcionalno ograničenje. Ona po svojoj bitnoj sastojbini mora propasti i radi toga smo rasapni i smrtni.

Sve nas to pritišće i ostavlja nam bol. Kao tjelesna bića izloženi smo patnji i boli. Tijelo je izraz bolesti. Nitko ne osjeća da ima glavu sve dok ga ne zaboli. Postoje reakcije tijela, organa. Bolest se najprije pokazuje na tijelu. Tjelesnost ima značenje pasivnosti. Naime, poradi tjelesnosti drugi nas mogu napasti, ugroziti, oduzeti nam osnovne mogućnosti i nanijeti nam štetu, čak i razoriti naš tjelesni bitak.

S druge je strane naš duh nedohvatljiv. I kako god reakcije duše mogu izazvati tjelesnu bolest, to nam se tjelesnost uvijek otkriva kao nešto sasvim različito od duševnosti. Ta razlika nije vanjska nego nutarnja, ona je u nama. Očita je razdrtost i podvojenost čovjekova bitka. Često nam se čini da smo radi svoje tjelesnosti samo fizički objekt. Područje tjelesnosti je unutar nas makar nije istovjetno s nama. Ono nam pripada, ono je nešto što ne uvjetuje naše samoodređenje, ali ga bitno dotiče.

U negativnoj strani naše tjelesnosti utemeljena je mogućnost koju u sadašnjem stanju ne možemo nadići – mogućnost zloće i grijeha. Tu postajemo svjesni onoga što Biblija označuje pojmom *meso*, svjesni da je naša tjelesnost izvor grijeha i opačina. Ona to može biti bilo na području spoznaje, bilo na području htijenja. Naime, tjelesnost nam blokira naš spoznavajući pogled koji traži jedinstvo te se tako jednostavno raspršujemo u laž i surrogate. Ili, naše se htijenje spušta na nagone i zaboravlja svjetlo slobode. Gdje tako postanemo *meso*, događa se rascjep u nama samima. Tu se razbolijevamo i otuđujemo od sebi i od drugih.

Biti samo tjelesan, za čovjeka to znači razarati vlastito tijelo. Tijelo je, naime, samo medij za savršenstvo i ljepotu. Savršenstvo i ljepota, duhovni su pak izričaji tjelesnosti. Duhovna je stvarnost utemeljena u tjelesnoj materiji. Ljepota i savršenstvo trebaju postati uvjet i obzor našega ispunjenja.

Dobro se u tom kontekstu usredotočiti na dva vrhunca našega života koji su prožeti našom tjelesnošću – *eros* i *thanatos* (ljubav i smrt).

### 3.1. *Erotično tijelo*

Čovjekova je tjelesnost u ushITU u erosu u kojem živi iz slobode svojega bića i ispunjava svoj nutarnji zakon. U zanosu erosa sve tjelesno postaje medij ljubavi, medij kvalitativne punine, radost stvarne prisutnosti u tijelu. Gdje tijelo više nije tijelo nego samo mjesto ljubavi, tu je ono najsav-

šenije, najslobodnije, najljepše. Sve je onome koji ljubi tjelesno *tu*. Tijelo je tu ono što obuhvaća i ono što je obuhvaćeno.

U svakoj se takvoj ljubavi lako zapaža beskonačnost i vječnost. *Eros* je, prema tome, tjelesna pojava beskonačnoga i vječnoga. On mijenja čovjeka, ne u tome što izolira, nego u tome što sve obuhvaća, spaja i liječi. U čovjeku koji je ljubljen i koji ljubi, sve može odjednom postati novo. Vrijeme kao da staje u prisutnosti ljubljene osobe, čini nam se da u ljubavi vremenom dotičemo vječnost.

*Eros* uvodi i u jedan oblik ostvaraja koji nazivamo *trajnost* ili *vjernost*. Kierkegaard reče da je brak kao »sacramentum naturale«, trijumf i ljepota trajnosti erosa. Tjelesnost erosa je medij vjernosti i trajnosti. Ona čuva sklad bračnoga života. Za skladni je suživot i razumijevanje u braku osim ljubavi potrebna i vanjska stalozenost koju u najširem smislu riječi nazivamo – tjelesno seksualni sklad. Tijelo je organ erosa, ljubavi. Ono je naš prvi seksualni znak. Začimanje se novoga života vrši u intimnoj tjelesnoj blizini. No, ta je blizina trenutačna. *Eros* je u napasti da bolesno izolira tijelo i tjelesno, da ga istragne iz uzvišenosti i svetosti na koju je pozvan.

Svemu je ovome suprotstavljen i dijalektički *ali* koji, kako je naznačeno, uvijek pripada našoj tjelesnoj konstrukciji. S tijelom se povezuju i asocijacije kao nagon, požuda, seks. Erotička opojenost može biti pogubna. Može nas dovesti u napast da u drugome tražimo samo objekt zadovoljenja vlastite požude.

### 3.2. *Smrtno tijelo*

Drugi je vrhunac tjelesnosti prepoznatljiv u ozbiljnosti prolaznosti života i u smrti. U smrti zakazuje i gasi se naša tjelesnost. Smrt odnosi sve: sve što je čovjek za svoga života gradio, sav posjed, sve napore, sve za što je u životu strepio, sve odluke koje je donosio, sve brige i snove, sve nestaje u tami smrti. Smrt oduzima sve i u tom je njezina ozbiljnost.

Pokojniku se ne možemo obraćati. Od živućeg stvora, čovjek smrću postaje lešina. Lešina ne govori, ne kreće se, ne daje znakove života, sve u njoj nestaje: uspravan hod, mogućnost komuniciranja, svega onoga što se za života moglo činiti. Na nj se više ne možemo tjelesno oslanjati, više mu se ne možemo povjeriti, izreći mu svoje planove i želje kao što to možemo biću koje je u svijetu. Smrt je okrutni pobjednik osame nad moći zajedništva. Ona ruši sve mostove osobnog zajedništva.

Ozbiljnost se smrti očituje u definitivnom odlasku, u onome »nikada više«. Nikada nismo tjelesno prisutniji do onda kad se moramo oprostiti, otići i nikada nam voljena tjelesnost nije tako draga i nezaboravna. Smrt otkriva vječno i sveto značenje našega tjelesnoga života. Znamo da nam ona sve odnosi. Stoga nam se pomisao da u njoj i sami tonemo u prazninu, u negaciju života javlja kao napast.

Da, u smrti je sve pod znakom upitnika i napasti. Zato ju je teško podnositi i ozbiljno o njoj razmišljati. Možemo je podnositi samo u nadi života na koji upozoruje. Što nam se zapravo događa u smrti? Pred smrću sve postaje pitanje. Što je čovjek? Što je s našim *ja*? Što se događa s našim tijelom, s našom sviješću? Gasimo li se smrću zauvijek? O svemu tome imamo pravo i dužnost pitati, jer iskustvo mogućnosti pitanja stoji na početku našega susreta sa samim sobom, s drugima i sa svijetom u kojemu živimo. Pred smrću postaje odsudno i pitanje: čemu se smijem nadati? Smrt, naime, radikalno pogađa srž naših nadanja.

U smrti naša tjelesnost upućuje na spasenje kojem se nadamo. Smrt je naše skrajnje iskustvo nade. Naša tjelesnost u svojoj dijalektičkoj strukturi upućuje na onostrano, preko sadašnjega, smrtnoga stanja. Ona nikada ne može ostati u sebi mirna i zaokružena. Tjelesnost, budući da je medij, čezne za zdravljem i spasenjem, za skladom i životom.

#### 4. Teologija o skladu duha i tijela

Čovjek je *tijelo*, gledano s motrišta svoje povezanosti s prirodom. On je *duh*, gledano u njegovoj povezanosti s Bogom. Njegova sličnost s Bogom ima svoj temelj u njegovoj duhovnoj naravi. Čitav je, dakle, čovjek, u tijelu i u duši, slika Božja.

Teologija je o tijelu i o njegovom odnosu prema duši izrekla najljepše misli razmišljajući o *utjelovljenju*. Sam je Bog postao ljudsko tijelo. Red je Božje milosti dobio inkarnacijsku strukturu. Tertulijan je rekao: *caro salutis est cardo* – »tijelo, to su ulazna vrata spasenja«. U Isusu, u kojem tjelesno prebiva punina božanstva (usp. Kol 2,9), Bog je postao naš Spasitelj. Isus je, kako svjedoče Evanđelja, naviještao Božje spasenje koje će gledati *svako tijelo* (usp. Lk 3,6). Kao što nosimo sliku prvoga Adama, tako ćemo biti slični i drugom Adamu – Kristu (usp. 1 Kor 15,48–49). U tom smislu Pavao govori o *soma pneumatikon*, o produhovljenom tijelu (usp. 1 Kor 15,44), o tijelu koje treba biti medij našega spasenja.

Duhu Objave ništa nije tako tuđe kao grčko–gnostičko poimanje o tijelu kao *tamnici duše* ili pak budističko razmišljanje o *metempsihoz*i, ili druga egzotična mišljenja. Kršćanstvo se u naviještanju uskrsnuća tijela odlučno od toga udaljuje. Stari i Novi zavjet imaju pred očima *čitava* čovjeka, njegov *sklad duha i tijela*. No, oni ne previdaju ni *nesklad* (*disharmoniju*) koji je grijehom zahvatio čitava čovjeka i koji se osobito osjeća upravo na području tjelesnoga. Tijelo je sudrug u slobodi i sudrug u robavanju.

Bog nas je po tijelu privezao na jedinoga posrednika s Bogom, našega Spasitelja Isusa (usp. 1 Tim 2,5). Samo se u svjetlu tajne njegova života može posvema shvatiti značenje krhkosti i napuklosti (sastavljenosti) čovjekova bića – ono na što se ovim esejem željelo upozoriti.

## *Literatura*

1. Bruaire, C., *Philosophie du corps*, Paris 1968.
2. Hammer, F., *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau Ponty und phenomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn 1974.
3. Heimsoeth, H., *Die sechs grossen Themen der abendlaendischen Metaphysik*, Darmstadt 1965.
4. Keller, A., *Philosophie der Freiheit*, Graz–Wien–Köln 1994.
5. Onians, R.P., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1954.
6. Petzold, H. (Hrsg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn 1985.
7. Pfeil, H. – Schipperges, H., *Der menschliche Leib aus medizinischer und philosophischer Sicht*, Aschaffenburg 1984.
8. Popper, K.R. – Eccles, J.C.: M. Bunge, *Das Leib–Seele Problem*, Tübingen 1984.
9. Welte, B., »Lieblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus«, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg–Basel–Wien 1965.

## *MIND AND BODY HARMONY* *Philosophical–antropological Essay*

*Ivan KOPREK*

### *Summary*

*Not one question has raised so much headache for philosophers, theologians and academics as the one on the relation and connection between mans mind (soul) and body. A look into the history of mankind will always indicate, that throughout all ages and in all cultures, a certain duality, or two-dimensionality, which can be defined as the terms, body and mind (soul). Considering the problem from a historical perspective, the author place emphasis on the notion of mans body as a medium for the mind and in such terms attempts to clarify the unity and harmony with the soul.*