

*Rudolf Brajčić*

## PROBLEM DUŠA — TIJELO

*O čemu se radi?*

Čini se da je lako vidjeti da su u čovjeku zastupana dva elementa: jedan duhovan, drugi materijalan. Teže je razabrati u kakvoj međusobnoj vezi ta dva elementa stoje: čine li jedan s drugim sjedinjeni čovjeka kao nešto cjelovito, što kao cjelina nadilazi i jedan i drugi element, ili je koji od tih elemenata tako dominantan da mu drugi služi samo kao lice, pa bi tijelo bilo lice duha, a duh epifenomen materije, ili se nekako utapaju jedan u drugi do iščezavanja svakog dvojstva, tako da čovjeka možemo zvati jedanput jednostavno tijelom, a drugi put jednostavno duhom.

O rješenju tih pitanja ovisi odgovor na pitanje što se zapravo dešava u smrti, u čemu se ona sastoji: je li ona cijepanje jedinstva bića, dijeljenje duhovnog elementa od materijalnog ili je izlazak duha iz zatvora tijela, rušenje vrhunskog fenomena materije opet u primitivno stanje ili nestajanje cijeloga čovjeka kao jedinstvenog bića; možemo li, prema tome, govoriti o životu duše poslije smrti i o njezinoj besmrtnosti?

O rješenju odnosa duša-tijelo ovisi ne samo naše shvaćanje smrti nego također i naš nazor na čovjeka i njegov život: hoćemo li materiju smatrati mjestom zatočenja ili jedinim mjestom razvoja našega bića, hoćemo li tijelo zanemarivati ili ćemo tek njime postati savršeni ljudi.

*Na povijesnom putu*

Problem duša-tijelo, pitanje njihova međusobnog odnosa, nije samo naš problem. To je problem svih generacija, jednako onih prvih i ovih naših posljednjih, jednako primitivnih naroda, kao i kulturnih.

Ispuštamo ovdje uvid u povijest starih religija. Zadovoljavamo se samo navodom činjenice koju donose istraživači tih religija, da je, naime,

kod svih njih više-manje zastupan izvjestan dualizam (tijelo-duh) u pluralističkom smislu, iako još filozofski neobrađen.<sup>1</sup>

Za filozofsku obradbu mitskog pluralističkog dualizma prvog spominju *Platona*. Imao je pred očima poznati mit o Orfeju, bajoslovnom pjevaču, koji je sišao u podzemlje po svoju ženu Euridiku. Bogovi podzemlja, gospodari duša poslije smrti, očarani pjevanjem, dopustiše da je odvede. Nije je ipak izveo na zemlju jer se okrenuo da je vidi prije nego što su stigli iz podzemlja na svjetlost. Prema Platonu duša je potpun duh, koji je egzistirao prije pojave na zemlji. Na zemlji je u tijelu kao u tamnici, kao zatvoren u grobu, iz kojeg se smrću mora osloboditi da bi postigao slobodu. Njegov učitelj Sokrat smireno pije otrov, znajući da radi na svom oslobodenju. Na pozadini tih misli jasno su vidljivi obrisi Platonove vizije o nebu čistih ideja i našem osjetnom materijalnom svijetu kao zasjenjenju čistih ideja. Čovjek je zapravo duh. Tijelo je potisnuto na periferiju, s koje se javlja kao protivnik duha.

*Aristotel* primiče tijelo k središtu čovjeka i materiju postavlja u njegovu jezgru.

Poznat je Aristotelov nauk o sastavu materijalnih bića pod izrazom hilemorfizam (*ὕλη* = materija, *μορφή* ≅ lik, forma). Supstancija materijalnog bića složena je od dviju *nepotpunih supstancija*: od bezoblične materije (ne tijela!) i lika (forme), koji bezobličnoj materiji utiskuje lik, priopćava joj određenu narav i u živim materijalnim bićima počelo je života. Bez lika (forme) materija (*πρώτη ὕλη*) nije tijelo. Na to treba pripaziti. Tijelo je već složena supstancija od materije i lika (forme), i ljudsko tijelo također. Tijelo je materija prožeta dušom (formom), materija skupa s dušom. Tijelo bez duše je leš koji ne pripada nikome, koji je prestao biti organizam. Stoga se tijelo kao živi organizam ne može suprotstavljati duši, premda se to neprestano čini. Ni lik (duša) nije kompletno, potpuno biće. On se upotpunjuje priopćavanjem materiji, kao što se materija upotpunjuje, uobličuje primanjem lika (forme). Potpuna supstancija, potpuno biće je tek cjelina, sastavljena od materije i lika (forme), ono što mi zovemo tijelom, koje je jedanput kamen, drugi put stablo, a treći put čovjek, već prema tome kakvim je likom uobličena (oformljena) njegova materija. Prema toj zamisli čovjek je više tijelo, tj. materija oformljena ljudskom dušom. I tu je, dakle, dualizam (materija — ljudska duša), ali u potpunom jedinstvu (tijelo). Takav dualizam (dvoјstvo) nazivamo *monističkim* dualizmom, za razliku od Platonova dualizma, u kojem su duša i tijelo kao dvije partner-supstancije, a koji nazivamo *pluralističkim* dualizmom. Smrt se prema Aristotelovu zamišljaju ili u monističkom dualizmu shvaća cijepanjem bića, razaranjem čovjeka, koje se vrši dijeljenjem duše, koja nije čovjek, ne od tijela nego od materije, po sebi neoblikovane.

<sup>1</sup> A. HULTKRANTZ, *Leib und Seele. Religionsgeschichtlich*, u *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, 286.

Uz sliku čovjeka grčkih filozofa imamo biblijsku sliku čovjeka.

*Biblija* shvaća čovjeka živom jednotom. Prema biblijskom shvaćanju čovjek se sav izražava bilo pod vidom duše, bilo pod vidom tijela. On je duša ukoliko ga oživljava životni dah (duh). On je tijelo, ukoliko je propadljivo biće.<sup>2</sup> Na prvi pogled čini se da je tu zanijan svaki dualizam. Međutim, udara u oči da je tu govor ipak o dva bića jedne te iste stvarnosti. Jedna te ista stvarnost (čovjek) izražava sa dvjema kategorijama: kategorijom duše i kategorijom tijela. Trebat će čekati biblijsku refleksiju, da doznamo u kakvom odnosu te dvije kategorije stoje. Refleksija je nadošla nakon sužanjstva i javlja se opet u doba Makabejaca. Prva upozorava na vječno združenje čovjeka s Bogom nakon smrti, a druga na iščekivanje uskrsnuća tijela.<sup>3</sup> Iako tim refleksijama nije dosljedno do kraja izvedena biblijska psihologija i antropologija, ipak je u njima došao na vidjelo neki dualizam (duša čeka na uskrsnuće tijela). Taj će dualizam u Novom zavjetu biti još vidljiviji. Tu se govori o mogućnosti ubijanja tijela, a da se ne ubije duh, o odlasku u raj na dan smrti.<sup>4</sup> U koju vrstu dualizma da svrstamo taj filozofski neistančani biblijski dualizam? Dualizam zastupan u Knjizi mudrosti neki pisci svrstavaju u Platonov pluralistički dualizam.<sup>5</sup> No moramo li ići tako daleko? Mislim da biblijsku refleksiju o problemu duša-tijelo moramo protumačiti u skladu s nepobitnom biblijskom činjenicom, koja je općenito prisutna u Sv. pismu, dok je refleksija prigodna i oslanja se na tu općenitu činjenicu, a ta je biblijsko shvaćanje čovjeka prema kojem se sav čovjek izražava bilo pod vidom duše, bilo pod vidom tijela. Prema tome, ukoliko je u Bibliji zastupan neki dualizam, a bez sumnje je zastupan, treba ga shvatiti monističkim dualizmom Aristotelova tipa.

Ovdje nas ne zanima kako i koliko se platonski dualizam ubacio u kršćanstvo i preko *Augustina* bio predan ranom srednjem vijeku, jer pritom nije došlo do nekih bitnih preinaka. Aktualnost neoplatonizma u filozofiji u prvim kršćanskim vjekovima sigurno je pritom igrala prvu ulogu.

Kad je kršćanski Zapad posredništvom arapskih muslimanskih filozofa u 12. i 13. stoljeću upoznao Aristotela, uočio je i njegov nauk o jedinstvu čovjeka kao bića sastavljena od materije i forme (duše).

Ipak je *Albertu Velikom*, a poslije i *Bonaventuri*, zastao dah pred tom teorijom. Ako je duša samo forma (lik) materije, ne iščezava li smrću

<sup>2</sup> X. LEON-DUFOUR, *Čovjek*, u RBT, KS, — Zagreb 1969., str. 150. V. HAMP, *Seele*, u LTK, 9., 568—569.

<sup>3</sup> Vidi V. HAMP, nav. mj., 568.

<sup>4</sup> Mt 10, 28; Lk 23, 43. Biblijska komisija izjasnila se protiv prevođenja *psyche* u Mk 16, 26 riječju »život«. *Enchiridion biblicum*, 514. U Bibliji (Stvarnost, Zagreb 1968.) čitamo »život«. F. FIORENZA—J. METZ jednako u paralelnom tekstu Mk 8, 35—36 riječ *psyche* prevode sa *život*. Na to ih nuka pobliže istraživanje redakcionalnog konteksta, premda bi se trebali osvrnuti i na paralelni Matejev tekst 10, 28, koji je jasniji, pa u njegovu svjetlu promotriti Markov tekst. *Die Einheit des Menschen*, u *Mysterium Salutis*, 2, str. 597.

<sup>5</sup> Tako npr. V. HAMP, nav. mj.

kao sve ostale forme? Taj problem rješava *sv. Toma*, razlikujući među formama one kojih neke moći »u sebi podstoje« (*in se subsistunt*), tj. koje su sposobne izvoditi čine, u koje materija ne ulazi kao su-počelo (konprincip). Takva forma je ljudska duša, koja 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.

Takav zamišljaj čovjeka, aristotelovsko-tomistički, prihvatila je *Crkva* na saboru u Vienni (1311/12.) i poslije na Petom lateranskom saboru (1512—1517.): *razumna* duša je uistinu po sebi i supstancijalno forma (lik) ljudskog tijela.

*Descartes* je platonsko-augustinsko dvojstvo opet obnovio dovodeći ga do skrajnosti. On ne može naći nikakve veze između tijela, kojemu je bit smjestio u protegu (*res extensa*) pa ga, prema tome, neovisno o o duši shvaća cjelovitim bićem, posve oblikovanim i završno konstituiranim u supstancijalnom ontičkom sadržaju — i duše (*res cogitans*), bića koje misli i ima svijest pa, prema tome, pripada posve drugom redu bivanja nego tijelo, *res extensa*. U čovjeku, dakle, postoje dva svijeta jedan uz drugi, dva predstavnika iz raznih redova bitka, bez mogućnosti međusobnog saobraćaja. Ipak, pritisnut iskustvom, *Descartes* priznaje međusobni utjecaj tijela na dušu i duše na tijelo, što smatraju nedosljednošću u njegovu sustavu.

I *Spinozin* monistički sistem odrazio se na shvaćanju čovjekova bića. Ako je *Descartes* obnovio Platonovu razdvojenost duše i tijela, *Spinoza* je obnovio *Aristotelovo* jedinstvo čovjeka, dovodeći ga do isključenja stvarnog dvojstva, pa i u obliku *Aristotelove* materije i forme.

Prema *Spinozi*, tom panteistu glavom, a mistiku srcem, postoji samo jedna sveobuhvatna supstancija, koja nužno i po sebi postoji. Mnogostrukost supstancija, *Descartesova res extensa* i *res cogitans* logička su besmislica. On ih reducira na onu jedinu supstanciju. Ne niječe im različitost u pojavnom svijetu, nego im niječe različitost na razini supstancije. Ista supstancija očituje se raznim atributima, atributom *res extensa* (tijelo) i atributom *res cogitans* (duša). Tu nemamo više jedinstvo u dvojstvu, nego istost u *različitosti* pojava. Jedna te ista supstancija očituje se na dva različita načina, na materijalno-fizički način i na duševno-duhovni način. Poslije će *Fechner* (19. stoljeće) reći da su tjelesni procesi i duhovni procesi dva lica jedne te iste stvarnosti. No kako se dvije različite zone bivanja mogu svesti na točku u kojoj se poklapaju, u kojoj prestaje svaka različitost pa različito postaje isto?

To je pitnje bilo poticaj za nove poteze na ploči, na kojoj se odvijala igra za shvaćanje čovjekova sastava.

Prvi je potez povukao *Hegel*. Fizičko-materijalni procesi nisu ništa drugo nego vanjski izraz, vanjska pojava duha. Čovjek je duh koji se po fizičko-materijalnim procesima pojavljuje u svijetu i po kojima sebi po-

sreduje samoga sebe. U korijenu se sve svodi na duhovno zbivanje. To je Hegelov idealizam s obzirom na čovjeka.

Drugi je potez povukao *monistički materijalizam* u protivnom smjeru. On želi sve svesti na materiju i njome sve protumačiti. Proteže se od pozitivnog materijalizma, koji je čovjeka želio naivno protumačiti fizičko-kemijskim procesima, do dijalektičkog materijalizma, koji prihvaća dijalektički skok u kvalitativno više djelovanje i kvalitativno više očitovanje materije u čovjeku, ostajući ipak na polju materije, na koju svodi sav čovjekov život.

Imamo li pred očima taj povijesni razvoj, nameće nam se pitanje da li je čovjek jedinstvo u dvojstvu (Aristotel, Toma) ili istost u različitosti (Spinoza, Hegel, dijalektički materijalizam), da li monistički dualizam ili monizam. Pluralistički dualizam (Platon, Descartes) izgubio je sve šanse.<sup>6</sup>

Budući da je bilo Spinozin, bilo Hegelov, bilo materijalistički monizam, koji uokviruje shvaćanje čovjeka kao istosti u različnosti, za nas teiste filozofski neizdrživ, što ovdje ne dokazujemo, nego pretpostavljamo, jedina povijesna slika o čovjeku ostaje nam aristotelovsko-tomistička. O njoj bismo htjeli još nešto reći. No navedimo prije još jedan podatak.

Navodimo ovdje misli o smrtnosti duše iz pera jednog evangelika, da bismo imali pred očima i jedinstvo čovjeka suvremene evangeličke provenijencije.

»Besmrtnost duše valja odbaciti zbog tri razloga:

a) Zbog *božanstva* samoga Boga, koji je jedini besmrtni (1 Tim 6, 16; usp. 1 Kor 15, 53). Od vremena kad je u Crkvu prodrila platonska vjera u besmrtnost duše, navlastito od prosvjetiteljstva i njemačkog idealizma i dalje, taj je biblijski monoteizam u svojem prvotnom obliku oskvrnjen, a čovjek sa svojom dušom uzdignut na božanstvo drugog stupnja. To nije ništa drugo nego politeizam s monoteističkim vrhom.

b) Zbog *grijeha*. Grijech je izašao ne samo u tijelo nego i u dušu. Stoga na prvom mjestu i prije svega duša stoji pod srdžbom Božjom i ona je najprije i prije svega podložna smrti.

c) Zbog *jedinstva* čovjeka. Hebrejski nefeš (duša) znači čitavu pojedinu čovječje ili životinjske vrste (Post 2, 7. 19). Suglasno tome psyhe (duša) ne znači u Novom zavjetu ni u starogrčkom jeziku dušu odjeljivu od tijela, nego cijelog živog čovjeka. Čovjek je σῶμα ψυχικόν (1 Kor 15, 44). Iz jedinstva tijela i duše i opet slijedi da im je u smrti jednaka sudbina.«<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Opširnije o tome vidi E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Tyrolia Verlag, Innsbruck 1973., str. 144—151. Tom sam se knjigom služio u izradbi ovog prikaza.

<sup>7</sup> H. ENGELLAND, *Unsterblichkeit der Seele*, u *Evangelisches Kirchenlexikon*, III, 1579—1580.

Tekst se izričito ograđuje od Platona i Hegela. Posljednjom rečenicom prešutno se izjašnjava za Aristotela predtomističke ere, koji ne pozna u svoj jasnoći forme s moćima koje *in se subsistunt*, u sebi »podstoje«. Tipično je da se tekst za svoju tezu o smrtnosti duše poziva na biblijski zamišljaj čovjeka. Znak da današnji sljedbenici biblijskog zamišljaja čovjeka ne bi htjeli biti protiv hilemorfizma kao takvog, nego protiv *tomističkog* zamišljaja hilemorfizma s obzirom na čovjeka. Prema Tomi duša je zbog svojih mislenih i voljnih operacija *bez materijalnog sadržaja* duhovni entitet pa kao takav neovisan od materije kao *od supočela* u spomenutim operacijama i besmrtnan, što ne bi bilo biblijski. Prema njima bi duša trebala biti smrtna i kao forma sva tako utopljena u materiji da je ne bi mogla poslije smrti nadživjeti, što bi tek pravo osiguralo jedinstvo čovjeka.<sup>8</sup> Dakako da danas mnogima pred takvim zamišljajem hilemorfizma s obzirom na čovjeka skupa s Albertom Velikim i Bonaventurinom zastaje dah i pridolaze misli o povijesnoj zakašnjelosti te teorije. Pripomenimo još i to da je posve *bespredmetno* ograđivati Sv. pismo i Isusa od svakog dualizma, kao što to čine npr. Fiorenza-Metz (vidi bilj. 4). Ne radi se o tom da li Biblija otklanja *svaki* dualizam, nego otklanja li i onaj monistički dualizam, prema kojem bi duša nadživjela smrt. Bez te distinkcije biblijske rasprave ostaju neodređene, zamračuju stvar i postaje suviše.

### *Aristotelovsko-tomistički monistički dualizam*

Monistički dualizam u čovjeku gleda jedinstvo u dvojstvu materije i duha (duše), čemu odgovara i iskustvo.

Prije svega, sebe doživljavamo kao *cjelovito biće*, kao jedno. Jedno isto »ja« ili uvijek isti subjekt sve doživljava, i misao, i voljne težnje, i različite osjećajne i tjelesne pokrete.

To jedinstvo pak doživljavamo ne kao bilo kakvu cjelovitost, nego kao raznoliku cjelovitost. Čovjekova cjelovitost nije homogena cjelovitost. Čovjek je tjelesno biće podvrgnuto fizičkim zakonima; živo biće, podvrgnuto biološkim zakonima; misaono biće, podvrgnuto duhovnim zakonima. Nalazi se u višestrukim sistemima.

Tu raznoliku cjelovitost doživljavamo kao *strukturiranu* raznolikost. To znači da sebe ne doživljavamo kao kuću na katove, u kojoj katovi drže vezu jedan s drugim samo stubištem, nego kao biće u kojem su razni slojevi sliveni jedan u drugi, jedan u drugi ugrađeni, jedan drugim nošeni. Čovjekovo materijalno tijelo nijednim svojim dijelom nije mrtva materija. Sva je njegova materija oživljena. Mi smo tijelo ukoliko smo živa bića. Čovjekova fizičnost je sva smještena u biologičnost. To vrijedi

<sup>8</sup> Moguć je prije nadošle refleksije u Bibliji jedan takav biblijski hilemorfizam. Vidi W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* 2/3, Göttingen 1965., str. 87—93.

i za čovjekov vegetativni život. Nije on takav kakav je u biljkama i stablima. On je u svim dijelovima prožet senzibilnošću. Čovjekov vegetativni život ugrađen je u senzitivno tijelo. Čovjekov senzitivni život, život osjetila, opet odmiče od senzitivnog života u životinjama. Čovjekovo gledanje i slušanje je na višoj razini nego kod njih. Ono je ugrađeno u misaono-voljni sistem, u duhovni sistem. Dakle, u čovjeku su svi slojevi ugrađeni jedan u drugi, niži u viši. Zato su u djelovanju i trajanju i međusobno ovisni. Zataji li jedan sloj, svi su u opasnosti. Čovjek lišen svijesti i prepušten sebi ne može preživjeti, premda životinja bez svijesti živi. Mi smo senzitivna bića ukoliko smo takva intelektualna bića.

Svoju strukturiranu cjelovitost doživljavamo, nadalje, kao *usredotočenu* (centriranu) cjelovitost. To znači da je sve u čovjeku svedeno u jedno središte. Već su životni procesi u biljkama okrenuti ne prema van, nego prema unutra, idu za hranjenjem, rastom i umnožavanjem same biljke. Život se sastoji u okupljanju, a ne u rasipanju, u okrenutosti prema unutra, a ne u trošenju prema van. To okupljanje dovodi u životinjama do stvaranja centra za odvijanje života, koje bismo mogli nazvati »osjetnom sviješću«. U čovjeku koncentriranje i okupljanje prelazi u refleksiju, u pravu svijest, u mogućnost samoposjedovanja (*reditio completa in se ipsum*).<sup>9</sup>

Gdje da *smjestimo* to sjedište refleksije? Svakako u životno čovjekovo počelo, a ne u materijalno počelo, jer se radi o živoj refleksiji. To životno počelo nadilazi životno počelo u biljkama i životinjama, jer refleksija nadilazi te stupnjeve života. Smjestiti ga, dakle, valja u razumnu dušu, koja je forma, tj. životno počelo cjelokupnog čovjekova života ali koji je raznolik i strukturiran od nižeg stupnja prema višem pa sjedište refleksije kao središnje točke čovjekova života valja postaviti u vrhunsku točku, na kojoj se duša kao forma izdiže iznad osjetnog.<sup>10</sup>

### *Nekoliko završnih napomena*

1. Čovjek je biće sastavljeno od duše i materije (*materia prima*), od dvije nepotpune supstancije kao od dva metafizička počela, koja se jedno prema drugom odnose kao lik (forma) prema materiji, u kojoj je, kao lik koji materiji utiskuje oblik (daje oblik života) i kao materija, koja od lika prima određeni oblik. Čovjek nije sastavljen od dvaju potpunih realiteta, nego od dvaju *počela* jednog realiteta. Zato čovjeka možemo iskazati bilo dušom izraženom u materiji, bilo materijom oformljenom duhovnim počelom. To nam dopušta da uočimo duboko jedinstvo u čo-

<sup>9</sup> TOMA AKVINSKI, npr. *In libr. de causis* 1, 15. Usp. za citat i za gornji prikaz E. CORETH, nav. dj., 152—158.

<sup>10</sup> TOMA AKVINSKI, *Summa theol.*, I, 76, 1, ad 4. »Na četvrtu poteškoću treba odgovoriti da duša nije kao forma u tjelesnoj materiji potonula ili da je materijom *asmasa* obuhvaćena.«

vjeku: on je materija ili on je duh — i pluralitet u njemu: on je materija i on je duh. On je jedinstvo u različitosti i različitost u jedinstvu. Ne po istovjetnosti materije s duhom, kao kod Hegela, nego po dijalektičkom odnosu, da se tako izrazim, forme i materije (determinans — determinabile). To nam pak dopušta da govorimo o čovjeku kao o duhu (duši), koji se u materiji ostvaruje, koji posredovanjem materije sam sebe sebi posreduje, koji se u materiji očituje, kome je tijelo vanjski izraz i simbol, koji po tijelu dolazi u dodir s drugima u socijalne odnose itd.<sup>11</sup> Sve su to više-manje Hegelovi izrazi, blago iz njegove riznice, ali koji se bez poteškoća mogu preuzeti u smislu tomističkog hilemorfizma s obzirom na čovjeka. Velika je to prednost tomističke zamisli o čovjeku danas, kad idemo za posuvremenjenjem. Tako se ne može izražavati onaj koji misli da Biblija ne poznaje dualizam pa gubi šanse za ažuriranje. Čini se da takav uopće ne može suvislo govoriti. Uzmimo ove činjenice iz Eichrodta: »Nefeš najprije i prije svega znači život, i to . . . život povezan s tijelom (*Körper*). Stoga nefeš prestaje egzistirati . . . Zato se može mirne duše reći da nefeš umire«. <sup>12</sup> Što je ovdje nefeš? Zar ne, život povezan s fizičkim tijelom (*Körper*), dakle živo tijelo (*Leib*) ili čovjek. Doista, u smrti umire čovjek, pa, prema tome, i nefeš, ukoliko označuje čovjeka kao živo tijelo. No da li nefeš u značenju života, »što najprije i prije svega znači«, umire ili se vraća Jahvi? Ili uzmimo ove rečenice: Nauka o besmrtnosti duše »je politeizam s monoteističkim vrhom . . . Nefeš (duša) znači čitavu pojedinu . . . Iz tog jedinstva tijela i duše također slijedi da oboje (*beide*) na smrti podliježu istoj sudbini . . . Na mjesto neumrlosti duše stupa uskrsnuće mrtvih . . .« <sup>13</sup> Nefeš, dakle, prema Sv. pismu znači čitavu pojedinu (= čovjeka). Ali kako se po Sv. pismu zove ono *beide*, ono dvoje? Ono *beide* jedno i drugo umire. Jedno i drugo ima istu sudbinu. Čudno! Zna im se za sudbinu, a ne zna im se za ime, ne zna se tko to ima takvu sudbinu. Autor ipak zna da je to duša (ne nefeš!) koja, iako nije besmrtna, ipak je pozvana na uskrsnuće skupa s tijelom. Trebao je reći: ipak je čeka ponovno stavljanje u egzistenciju u proslavljenom stanju skupa s tijelom. Hoće li pak bar u proslavljenom stanju biti besmrtna? Nadajmo se da hoće. Onda ćemo ipak imati »politeizam s monoteističkim vrhom«, ovaj put politeizam poslije uskrsnuća, kada bi a fortiori trebao da vlada čisti monoteizam.

2. Isticanje biblijskog jedinstva čovjeka pokazuje plemenitu tendenciju zbacivanja prokletstva s materije i tijela, koje je na njih bacio pluralistički platonski dualizam, a poslije njega svi oni koji su u povijesti podlegli napasti da u tijelu gledaju protivnika duše.<sup>14</sup> »Uvijek se ma-

<sup>11</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, u *Schriften* . . ., IV, str. 305.

<sup>12</sup> W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* 2/3, Göttingen 1965., str. 87. sl.

<sup>13</sup> H. ENGELLAND, *Unsterblichkeit der Seele*, u *Evangelisches Kirchenlexikon*, III, 1579—1580.

<sup>14</sup> Vidi o tima F. FIORENZA — J. METZ, *Die Einheit des Menschen*, u MS 2, 602—614.



terija« — veli K. Rahner — »u povijesti shvaćala nečim tamnim, protukršćanskim, mračnim i kaotičnim, što se suprotstavlja duhu kao pravoj slici i predstavniku božanstva u svijetu...«<sup>15</sup> Biblija rehabilitira tijelo kao izravn od Boga danu stvarnost, kao od Boga dan prostor za dovršenje čovjeka. No zato nije potrebno Bibliju čistiti i od monističkog dualizma, koji zastupa sv. Toma, a koji je duboko biblijski.<sup>16</sup> Dapače, taj nam monistički dualizam filozofski osvjetljuje i tumači ono što nam Biblija na jednostavan način govori o vrijednosti materije i tijela. Materija je po monističkom dualizmu, vidjeli smo, sredstvo kojim duša samu sebe posreduje sebi. Dublje ne možemo izraziti vrijednost materije (tijela).

Unatoč tome još uvijek postoji opasnost da se »zakačimo« o tijelo kao protivnika duše. Osjećamo u sebi »nižega« čovjeka koji se bori protiv »višega«. To je borba na etičkom području, a mi smo skloni tu napetost »niži-viši« prenijeti na ontološko područje pa u materiji gledati onog »nižeg«, a u duši onog »višeg« kao da ontičko niže zbog požude živi u oporbi s ontički višim, a zaboravljamo da i onim ontički »višim« promiče niska vrtoglavica s krova Luciferove veličine, kao i to da u čovjeku u tom smislu uopće nema »nižeg« i »višeg« na ontičkoj razini, nego da je on na toj razini jedno.<sup>17</sup> Ono etičko niže u nama pogađa jednako materiju i dušu, jer ono što zovemo tjelesnom požudom, bez duše koja oživljava materiju tijela i daje joj osjetni život, ne bi moglo biti. U lešu nema tjelesne požude. Duša je životno počelo (forma) i tjelesne požude. Još je k tome sjedište vlastite požude. I upravo jer u duši, ukoliko se svojom aktivnošću izdiže iznad materije, ukoliko je razumna, vlada požuda, požuda je prisutna i u tijelu. Duša je, naime, forma (lik) materije ukoliko je razuman duh. Razuman duh s požudom u sebi ne može, informirajući (oblikujući) materiju u živo ljudsko tijelo, ne unijeti u tu materiju, u to tijelo požudu. Požuda tijela je utjelovljena duhovna požuda duše ili duhovna požuda na osjetnoj razini. Ne postoji pod tim vidom napetost između duhovnog i osjetnog u čovjeku. Napetost dolazi odatle što se osjetna sfera ne poklapa potpuno s duhovnom sferom, u koju je ugrađena i s kojom je strukturirana pa je moguće da čovjek, suočen sa svojim povijesnim svijetom, ne reagira jednako osjetnim i duhovnim slojem, iako osjetni sloj u svojoj osjetnosti ovisi o duhovnoj sferi. Tu zapravo dolazi do napetosti unutar samog duha. Duh dolazi u sukob sa samim sobom, ukoliko je počelo i osjetnog i duhovnog života u čovjeku.

Otkuda taj rascjep u samome duhu (duši)?

Odnos između duše i materije (πρώτη ὕλη) nije odnos između dvaju potpunih bića, nego je to odnos između dvaju počela bića. To znači da

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, u *Schriften* VI, 188.

<sup>16</sup> Vidi F. FIORENZA — J. METZ, nav. dj., str. 613.

<sup>17</sup> Usp. K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, u *Schriften* I, 388—414.

ljudski duh svoje ostvarenje i svoje usavršenje nalazi upravo u sjedinjenju s materijom, tako da ljudski duh nije to više »duh« ili to više stvarnost što se više distancira ili odvoji od materije, nego upravo protivno. Što je duša intenzivnije sjedinjena s materijom (πρώτη ύλη), to je više duša, više duh, više duhovna, jer može biti više duhovna jedino duhovnošću forme (lika), a ne čistog duha. Što više sebe ostvaruje kao formu, a to se ostvaruje sjedinjenjem s materijom, tim samu sebe kao duha više i bolje ostvaruje. Ako ona, međutim, u sadašnjem poretku (stanju stvari) pokazuje u sebi slabosti baš što se tiče svoje duhovnosti, ukoliko je razumna i slobodna forma čovjekova tijela, treba zaključiti da se duša u sadašnjem poretku kao forma tijela (materije) ne sjedinjuje s materijom u tolikoj mjeri u kojoj joj materija pruža mogućnosti sjedinjenja, ne upuštajući se sada u ispitivanje mimonaravnosti tih mogućnosti u materiji. Tu, u tom centru, u samoj čovjekovoj jezgri, u njegovu sadašnjem *takvu* jedinstvu kakvo jest, nalazi se izvor požude, a možemo reći i smrtnosti i gubitka ostalih mimonaravnih darova, kojima je na početku bio obdaren.

Bilo bi, međutim, zlo, zbog neizvedenog jedinstva duše s materijom do kraja mogućnosti materije (dakako i forme), misliti kako u sadašnjem jedinstvu materija zbog neiskorištenih mogućnosti pruža otpor duši. Ovdje se radi o materiji koju Aristotel zove prvom (πρώτη ύλη). Takva materija, ukoliko nije u sjedinjenju s formom, nije nešto kao potpuno biće koje može djelovati i djelovanjem se suprotstavljati. Pogotovo to vrijedi kad se radi o mimonaravnim mogućnostima prve materije.

3. Posljednja napomena tiče se mogućnosti duše da nadživi tijelo. Izjasnimo li se za nju, čini se da je Platonov dualizam neizbježiv. Duša, eto, samostalno postoji i bez tijela. U njemu je, dakle, bila kao u zatvoru, iz kojeg se smrću oslobađa. Ako je tako platonski ne smijemo zamisljati, nego je moramo shvatiti formom tijela, tako da joj je tijelo prostor samoostvarenja i sredstvo kojim sebe posreduje samoj sebi, kako uopće može opstojati bez tijela?

Crkva se u toj stvari izjasnila na Petom lateranskom saboru: osuđujemo i protivimo se svima koji tvrde da je razumna duša smrtna (DS 1440/738/). Benedikt XII. u svojoj konstituciji *Benedictus Deus* govori o tome kako duše pokojnih odmah poslije smrti gledaju Boga (DS 1000/530/).

Neki su spremni riječi Petog lateranskog sabora tumačiti u smislu neoaristotelovskog shvaćanja duše, prema kojem bi postojala samo jedna univerzalna duša. Saboru bi bilo do besmrtnosti *pojedinača*, dakle cijelog čovjeka, a ne do »naravne« besmrtnosti same duše.<sup>18</sup> Nevolja je u tom što sabor govori ne samo o zabludi gledom na univerzalnost duše nego i o zabludi smrtnosti duše. (Cum ... zizaniae seminator ... erro-

<sup>18</sup> F. FIORENZA — J. METZ, nav. dj., str. 629.

res... augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet *mortalis sit*, aut unica in cunctis hominibus...)

I filozofi hilemorfisti, kojima su dobro poznate sve moguće distinkcije u hilemorfizmu znaju se skeptično izraziti s obzirom na besmrtnost duše. Čini im se problematičnom. Uvjerljivijom im se čini kršćanska radosna vijest o uskrsnuću.<sup>18</sup>

Drugi opet pribjegavaju raznim teorijama. Tako K. Rahner misli da dijeljenje duše od tijela ne smijemo shvatiti a-kozmički, tj. da se duša sasma dijeli od materije, nego sve-kozmički, tj. da duša ne gubi na smrti vezu s materijom, nego da je samo prekvalificira.<sup>20</sup> H. Conrad-Martius zamišlja da duša na smrti dobiva neko eterično tijelo.<sup>21</sup> Poznata je sentencija o uskrsnuću neposredno nakon smrti.<sup>22</sup>

Sv. Toma je i te kako bio svjestan problema.<sup>23</sup> Ipak je ustrajao u uvjerenju o besmrtnosti duše i pružio dokaze za nju. Bilo bi nadasve korisno danas temeljito obraditi Tominu misao, posebno pod vidom pod kojim se danas osporava. U napomeni to ne mogu učiniti. Ovdje ću ukratko iznijeti samo jednu ili drugu sugestiju.

Mi pojam forme i materije crpimo iz vidljivog svijeta, npr. iz promatranja kako kipar iz kamena kleše kip. Pritom je besmisleno pomišljati da bi obličje koje kipar daje kamenu moglo postojati neovisno od kamena. To svoje opažanje *izvanjske* forme i materije (kip od kamena) prebacujem na sastav tjelesa i živih bića, dakle na *unutrašnje* polje bitnosti materijalnog bića. U mineralima, u biljkama i životinjama ništa nas ne potiče da bismo svoju sliku o formi, koju smo dobili promatrajući kipara, mijenjali s obzirom na mogućnost njezine opstojnosti bez materije. Mijenjamo je ipak ukoliko joj pri primjeni na sastav materijalnih bića pridajemo dimenziju nutarnjosti ili bitnosti. Kod čovjeka nas njegovo intelektualno i voljno djelovanje upućuje na mogućnost da njegova forma nadživi čovjekovu smrt. Ne smijemo se sada dati zarobiti predodžbom o formi koju smo stekli promatrajući kipara kako oblikuje kip. Ne mora višoj formi biti bitno ono što je bitno nižoj, kao što supstancijalnoj formi materijalnih bića ne pripada izvanjskost, koja bitno pripada liku u kamenu, a opet i u jednom i u drugom slučaju imamo formu. Treba, dakle, zaključiti: u čovjeku je forma savršenijeg tipa nego u životinjama, biljkama i mineralima, i to bitno savršenija. U čemu bi se pak mogla sastojati veća savršenost u samom bitku ljudske forme, ako ne u mogućnosti da nadživi smrt, na što nas upućuje specifično ljudsko djelovanje?

<sup>18</sup> E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag 1973., str. 168—169.

<sup>20</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes. Quaestiones disputatae*, Herder, Freiburg 1958.

<sup>21</sup> H. CONRAD-MARTIUS, *Die Geist-Seele des Menschen*, München 1960.

<sup>22</sup> L. BOROS, *Mysterium mortis*, Olten 1962.

<sup>23</sup> T. AKVINSKI, *Summa th.*, I, 89, 1, c.

Sva je naša poteškoća što promatramo forme odozdo prema gore pa u onima gore vidimo one dolje. Treba da činimo obratno: savršenije forme su istinskije forme od nižih forma pa su one ključ za razumijevanje nižih, a ne obratno. Jedinstvo čovjeka je ključ za shvaćanje jedinstva životinje, a ne obratno pa bismo se morali čuditi zašto forme životinja (životni dah) također ne nadžive ugibanje životinje. Dulje o tom ovdje ne možemo govoriti, premda bi se iz toga dalo štošta zaključiti.

Život duše nakon smrti ne valja smatrati životom potpunog bića. I poslije smrti duša ostaje forma tijela, razumna nepotpuna supstancija. Prema riječima Ivana XXII. duša nakon smrti uživa u gledanju Boga koliko prema svojoj situaciji rastavljenost od tijela može uživati (DS 1000 /530/). U njoj preostaju još neispunjene mogućnosti razumijevanja uz pomoć materijalnih predodžbi, mogućnosti svijesti osjetne spoznaje i tjelesnih osjećaja. Stoga teži k ispunjenju tih mogućnosti, k sjedinjenju s tijelom. No teži k tom sjedinjenju kao ona koja gleda Boga licem u lice. To za materiju, s kojom će se ponovno združiti, znači da će i ona biti povučena u gledanje i slušanje višega reda, kao i u sublimiranije sudjelovanje u misaonim i voljnim procesima duše nego na zemlji. S uzdignutom formom sve se diže naviše. Sv. Toma, tumačeći riječi sv. Augustina, piše ovako: »Oči nebeskog čovjeka gledat će Boga kao što sada naše oči gledaju život jednog čovjeka. Život se, naime, ne vidi tjelesnim okom kao neposredno vidljiv, nego posredno, jer se ne spoznaje zapravo okom nego skupa s okom od druge spoznajne moći. Da će naš razum, gledajući tjelesni svijet, odmah zajedno spoznati Božju prisutnost, slijedi iz dvoga: iz bistrine razuma i iz sjaja Božje slave razliveno po uskrslim tjelesima.«<sup>24</sup>

Iako to nije gnoza nego primjenjivanje na dušu poslije smrti onoga što smo o njoj kao formi ljudskog tijela rekli, ipak je dobro da imamo na umu ono što u tom kontekstu govori J. Metz: Kršćanska vjera nije neko misteriozno otkrivanje budućnosti, nego odgovornosti za budućnost svijeta u nadi u besmrtnost. Zagrobni život prema kršćanstvu nije »privjesak« uz našu sadašnju stvarnost, o kojem čovjek spekulira i teoretizira, nego izraz onog u Kristu utemeljenog novog svijeta koji je horizont i imperativ sadašnje naše nade.<sup>25</sup>

### Zaključak

Problem duša—tijelo je problem svih generacija. Stare religije uglavnom zastupaju stanovit pluralistički dualizam. Prvu filozofsku obradbu tog dualizma daje Platon. Aristotel primiče tijelo k središtu čovjeka i

<sup>24</sup> T. AKVINSKI, *Summa th.*, I, 12, 3, c.

<sup>25</sup> F. FIORENZA — J. METZ, nav. dj., str. 631—632.

materiju postavlja u njegovu jezgru: hilemorfizam ili monistički dualizam. Biblija isključuje platonski dualizam, ali ne i dualizam Aristotelova tipa. Sv. Toma usavršuje Aristotelov dualizam i omogućuje shvatiti kako duša može biti besmrtna. Descartes opet razvija pluralistički dualizam na svoj način. Spinoza svodi problem duša — tijelo na istost u različitosti pojava. Hegel gleda u tijelu fizičko-materijalnu pojavu duha, a materijalizam duhovno svodi na materijalno. Gledano povijesno, za vjernike ostaje jedino tomistički monistički dualizam mogućim. Po njemu je čovjek cjelovito biće koje sebe doživljava kao raznolik cjelovitost i strukturiranu raznolikost s centrom u refleksiji. To nam omogućuje da shvatimo čovjeka kao jedinstvo u pluralitetu i pluralitet u jedinstvu, da izvor požude smjestimo u narušeno supstancijalno jedinstvo duše i tijela i da uočimo temelje besmrtnosti duše.

## PROBLEM LEIB — SEELE

### *Zusammenfassung*

Das Leib-Seele-Problem ist das Problem aller Generationen. Alte Religionen vertreten meistens einen gewissen pluralistischen Dualismus. Erste philosophische Deutung dieses Dualismus gibt Platon. Aristoteles rückt den Leib ins Zentrum des Menschen und setzt die Materie in seinen Kern: Hylemorphismus oder monistischer Dualismus. Die Bibel schließt den platonischen, nicht aber den aristotelischen Dualismus aus. Thomas v. Aquin vervollständigt den aristotelischen Dualismus und ermöglicht das Verständnis der Unsterblichkeit der Seele. Descartes wiederum entwickelt auf seine Weise den pluralistischen Dualismus weiter. Spinoza führt das Problem Leib — Seele auf ihre Gleichheit in Andersheit der Erscheinung zurück. Hegel sieht im Leib physisch-materielle Erscheinung des Geistes. Der Materialismus führt den Geist auf das Materielle zurück. Historisch gesehen bleibt für die Gläubigen einzig der thomistische monistische Dualismus möglich. Nach diesem ist der Mensch ein ganzheitliches Seiende, das sich selbst als mannigfaltige Ganzheit und strukturierte Mannigfaltigkeit mit Zentrum in der Reflexion erlebt. Dies ermöglicht uns den Menschen als Einheit in der Pluralität und Pluralität in der Einheit aufzufassen, die Quelle der Begierde in die zerrüttete substantielle Einheit der Seele und des Leibes zu versetzen und die Gründe der Unsterblichkeit der Seele zu erblicken.