

Nikola Skledar

O IGRI, LJUBAVI I SMRTI

ANTROPOLOGIJSKI OGLEDI I RAZGOVORI



BIBLIOTEKA
znanost i društvo

Nikola Skledar je naš afirmirani i ugledni sveučilišni profesor koji se afirmirao publikacijama o raznolikim problemima a posljednjih godina bavio se osobito antropologijom i to s intencijom da fundira socio-kulturnu antropologiju. Ovaj rukopis sačinjavaju tekstovi, od kojih su samo neki već bili objavljeni, zaokupljeni temeljnim antropologijskim pitanjima, teorijsko-metodologijskim problemima antropologije, nekim suvremenim problemima čovjeka (globalizacija, kulturni identitet, religioznost, bioetika, ethos humanističkih znanosti itd.) i temeljnim mogućnostima razumijevanja čovjeka, "osnovnim čovjekovim egzistencijalima", znači da ima karakter fundamentalnoantropologijske analize i rasprave o određenjima čovjeka kao što su igra, ljubav i smrt.

Hotimir Burger

Unutar hrvatskog kulturnog kruga filozofski i sociološki djelatnici su zapaženi po svom transparentnom prilogu sistematizaciji i artikulaciji društvene i filozofijske misli, što je odigralo značajnu ulogu u edukaciji naraštaja. Malo je, međutim, onih koji su, uz to, stvorili djela koja su manji ili veći iskorak u filozofijskom i, navlastito, antropologijskom području u kojima su ostavili pečat vlastitosti. Ovaj rukopis Nikole Skledara svrstava ga, dakako, među takve antropologijske pisce.

Nema nikakve sumnje da su tretirani fenomeni nezao-bilazni u suvremenom antropologijskom promišljanju i da primjeren pristup, suptilni analitički zahvat i oprezna i probirljiva sinteza upućuju na posvemašnju intelektualnu recentnost ovog štiva.

Nedvojbeno je da je ono tako napisano da može služiti i kao sveučilišni priručnik, te stručnoj i znanstvenoj javnosti kao i širem krugu čitatelja zainteresiranih za spomenuta znanstvena polja.

Esad Ćimić

institut za društvena
istraživanja - zagreb
institute for social
research - zagreb



BIBLIOTEKA
znanost i društvo

NIKOLA SKLEDAR _ O IGRI, LJUBAVI I SMRTI
/ Antropologijski ogledi i razgovori /

Nikola Skledar

O IGRI, LJUBAVI I SMRTI

/ ANTROPOLOGIJSKI OGLEDI I RAZGOVORI /

ZG '03

: Sadržaj

Predgovor	7
I O IGRI, LJUBAVI I SMRTI	9
O osnovnim čovjekovim egzistencijalima	11
O igri	18
O ljubavi	24
O smrti	34
II ČOVJEK I BOG	41
Čovjek i religija	43
O Bogu	62
Prilog	72
Mistički vidik teizma	95
Religijske promjene i vrijednosti	106
III ČOVJEK I SVIJET U NOVOM TISUĆLJEĆU	117
Čovjekova trajno aktualna pitanja	119
Uzajamni poticaji suvremene biologije, bioetike i antropologije	136
Znanost i mediji	152
Globalizacija i kulturni identitet	163

IV	OSVRTI I RAZGOVORI O ANTROPOLOGIJI	177
	U potrazi za čovjekom	179
	Čovjek i njegov svijet	182
	Izvori individualnosti	192
	Kultura i povijest	197
	Summary	203
	Kazalo imena	205

**"Čovjek kao čovjek označen je i odlikuje se time što je u svemiru jedino biće koje egzistira otvoreno prema smrti, u radu, igri, ljubavi i borbi...
Ni Bog ni životinja ne sudjeluju u tome."**

(Eugen Fink)

Predgovor

U ovoj knjizi koju sada šaljemo u svijet, transdisciplinarno se najprije propituje uvijek začudna i do kraja nedohvatljiva bit i smisao osnovnih čovjekovih egzistencijala, odnosno temeljnih načina i fenomena čovjekova opstanka, napose igre, ljubavi i smrti, po čemu je i naslovljena.

Zatim se, s holističkoga antropologijskog vidika, prilazi svagda aktualnom odnosu čovjeka kao nadilazećega bića empirijske činjeničnosti spram zagonetnoga transcendentnog bića samoga i spram strukture religije (*religio*) kao čovjekove bitne povezanosti s nadnaravnim bićem.

Naposlijetku, s filozofijskoantropologijskoga i socijalnoantropologijskoga stajališta, tematizirana su temeljna i trajna čovjekova pitanja, te gorući problemi i fenomeni suvremenoga svijeta i urgentna čovjekova pitanja u novom stoljeću i tisućljeću. To su, prije svega, međusobna povezanost i upućenost biologije (i njezinih za čovjeka značajnih i nesagledivih rezultata), bioetike kao etičke refleksije o životu (*bios*) kao biološkom sustavu i antropologije kao filozofijskoga promišljanja čovjekove naravi i biti, odnosno, kao holističke znanosti o čovjeku, zatim moralna odgovornost u medijskom prezentiranju znanosti, te posebno aktualan odnos globalizacije i kulturnoga i nacionalnoga identiteta.

Kao dodatak, unijeti su razgovori o antropologiji obavljani s autorom povodom njegove knjige *Čovjek i kultura* (Uvod u socio-kulturnu antropologiju), objavljeni u *Slobodnoj Dalmaciji* i *Fokusu*.

I na kraju, u ovom kontekstu antropologijskih razgovora i razmatranja, činilo se plauzibilnim osvrnuti se na, u nas iznimnu i vrijednu socio-kulturnoantropologijsku studiju Snježane Čolić, *Kultura i povijest*, te na zbirku antropologijskih eseja *Izvori individualnosti*, poznatoga biologa i genetičara Tvrtka Švoba.

Zbog različitih prigoda nastanka ovih tekstova, dijelom objavljenih, dijelom neobjavljenih, nije se moglo posve izbjeći stanovito ponavljanje nekih konceptualnih ideja. No, to se događa uvijek u novom kontekstu, tako da nam se ne čini suvišnim.

U Zaprešiću, s početka 2002.

N.S.

I. O IGRI, LJUBAVI I SMRTI

/ Antropologijski vidik /

O osnovnim čovjekovim egzistencijalima

Što je, ili tko je, zapravo, čovjek? Što znači biti čovjek? Koji je smisao njegova života, stvaralaštva, ljubavi, smrti? Odakle dolazi, kamo ide? Gdje je i što njegov iskon i eshaton? Koja mu je svrha u povijesti i u kozmosu?

Čovjekovu opstanku imanentna je kao konstitutivna njegova značajka samointerpretacija, što znači da u bit čovjekove egzistencije pripada tumačenje njezina smisla, sudbine, sreće, zadaće itd.

U filozofiji (antropologiji) koja čovjeka ne pred-meće kao stvar (poput znanosti) i koja je prije teorijsko-praktični odnos čovjekov prema svijetu nego znanje koje se može naučiti, kako ispravno kaže *E.Fink*, na djelu je odvažnost da se živi u skladu s vlastitom interpretacijom egzistencije, što treba izvirati prije svega iz sudioništva i svjedočenja ljudskoga opstanka o sebi (a ne iz nečega izvan njega - iz različitih tradicija, institucija, interpretacija koje, doduše, možemo dijaloški uvažiti, ali ne i nekritički prihvatiti).¹

Isprepletenost, prožetost, uzajamna uvjetovanost i napetost osnovnih fenomena ljudske egzistencije, paradoksi i enigme ljudskoga života ne rastvaraju se do kraja i ne otkrivaju bez ostatka ni filozofijskom mišljenju koje je, međutim, svjesno svoje sudbine da, kao eminentno ljudsko, ostaje neprestano naporno

¹ Usp. Fink, E., *Osnovni fenomeni čovekova postojanja*, Nolit, Beograd, 1984.

probijanje, težnja i nastojanje na njihovu razotkrivanju i odgonetavanju, ali u obzoru i u rasponu bitne svoje antinomičnosti, pretpostavnosti, otvorenosti i nedokončanosti u odnosu spram iskona, smisla i kraja ljudskoga opstanka.

Egzistencijalna antropologija problematizira "čvrste točke" metafizičke antropologije koja u temelju svijeta nalazi izvor života i duha i po kojoj se u ljudskoj duhovnosti i životnoj porivnosti manifestira sama osnova svijeta, a u aktima se duha spoznaje objektivni vrijednosni svijet (*M.Scheler*), ili pak u sposobnosti uvećavanja djelatne čovjekove moći i njegova ovladavanja prirodom, iako se od toga ograđuje, ipak vidi neupitnu i nepriepornu čovjekovu bit i prirodu (*A.Gehlen*). Naime, po filozofiji egzistencije, čim se razviđanja tzv. "posljednjih", "graničnih" pitanja objektiviraju u obliku općenitih spoznaja i formula, ona gube vrijednost za pojedinca, osobu i njezinu (moju, tvoju) jednokratnu i neponovljivu egzistenciju. Konačne spoznaje i gotove, zatvorene ideje kao "čvrste točke" nešto su uopćeno, nevremeni- to, a egzistencija je vezana za vrijeme. Prema tome, ove čvrste točke su samozavaravanje egzistencije, lagodno, ali naivno pribježište koje zapravo zamagljuje faktični opstanak pojedinca u njegovoj osebnosti. "Ja", doduše, reflektira o sebi i interpretira svoj opstanak, ali ne nalazi sebe kao nešto dogotovljeno, kao gotovu statičnu osobu, već samo u svojoj otvorenosti i nezavršenosti. Za pojedinačni opstanak, smatra egzistencijalna filozofija, neusporedivo je važnija subjektivna sloboda nego objektivni um. Slobodu on nalazi u sebi, ali ne kao slobodu od prinude prirode ili ravnjanje po općim zakonima uma, ne kao čvrste točke, već slobodu kao nesigurnost, kao smjelost u kojoj se može i izgubiti. A bit čovjekova nije shvaćena kao njegova mogućnost da se opredmećuje i objektivira ili da svijet spoznaje kao jedinstvo, već u slobodi kao tajni i neizvjesnosti koja se u svo-

joj srži može samo doživljavati, budući da je ona više nego sam *ratio*.

Upravo zbog toga sudioništva, svjedočenja i sudjelovanja u našem opstanku neprimjereno je i nemoguće njegovo doživljavanje i razumijevanje s pomoću objektivističkih znanstvenih kategorija i metoda. To je posao istinske filozofije (i umjetnosti na njezin način također) kojom se ljudski život najizravnije, bez naslaga vladajućih interpretacija odnosi spram sebe i koja svojim prodornim pogledom u postojanje otvara obzorje mogućeg njegova primjerenijega samotumačenja (a time i življenja). Ali, valja naglasiti, ne konačne interpretacije egzistencije, definitivne, nesumnjive istine, smisla i svrhe života, jer bi se time izgubio upitni, otvoreni, začudni, filozofijski, dakle upravo ljudski (i vlastiti) obzor.

U tom bismo slučaju, naime, morali apstrahirati od subjektivnosti i osobnosti, osloboditi se od svih ljudskih htijenja, osjećaja, uvjerenja i interesa.

No, onda kad bi to i bilo do kraja moguće, izmaklo bi upravo ono bitno, za čovjeka kao čovjeka konstitutivno, eminentno ljudsko (*Aristotelova tá anthrópina*).

Određeni oblik interpretacije života, kao jedan od konstitutivnih ljudskih odnosa spram osnovnih fenomena ljudske egzistencije (slobode, vlasti, vrednota, običaja, prava, rada, personalnosti, kolektiva, strasti, ljubavi, igre, smrti) ne možemo ignorirati ili zaobići, biti "s onu stranu dobra i zla". Naime, svi na određeni način doživljavamo i odnosimo se prema ovim fenomenima našega opstanka, bilo da ga u osnovi preuzimamo iz tradicije ili ga oblikujemo sami.

Taj odnos ovisi, dakako, o našoj egzistencijalnoj, povijesno-društvenoj i personalnoj situaciji te o shvaćanju naše zemaljske jednokratnosti i konačnosti, o doživljavanju našega "sada" i "ovdje" u beskrajnom kozmosu i beskonačnosti vremena.

Upravo to naglašavanje vremenitosti, tj. konačnosti jastva, njegova određenost za skončavanje, jest razmeđe koje *M. Heideggera* dijeli od svih idealističkih antropologija koje čovjeka tumače iz njegove duhovne naravi, iz jastva i njegova slobodnog samoodređivanja, samospoznavanja i uzdizanja u apsolut.

E. Fink, međutim, kritizira jednostranost takvih tumačenja biti čovjekova bića i zajedništva i ukazuje ispravno na nezaobilaznu uzajamnost i dijalektičku napetost odnosa pojedinca (osobe) i društvene zajednice.

I na kraju, u pokušaju odgovaranja (ne definitivnoga odgovora) na imperativom upitnosti opstanka zadano bitno ljudsko pitanje o čovjeku i njegovom opstanku, ostavljajući obzorje njihova iskona otvorenim, na tragu Finkove egzistencijalne (ili fenomenologijske) antropologije, možemo kao izvjesno reći jedino to, da je čovjekovu opstanku konstitutivna značajka, da se prema njemu, osim doživljajno (briga, skrb) i interpretativno (i s tim u vezi), i na različite načine aktivno odnosi: radom (proizvodnjom), stvaralaštvom, borbom, samopredočivanjem u igri, u ljubavi (i mržnji).¹

Ovi načini odnosa spram opstanka i jesu osnovni fenomeni konačne ljudske egzistencije, elementarni sadržaji vremenitoga ljudskog života koji se odvija prema skončavanju, dakle u sjeni smrti, pa je tako i smrt jedan od prezentnih, središnjih, veoma začudnih i fascinantnih fenomena ljudskoga postojanja i mišljenja.

Već je rečeno da je čovjek po jednom od svojih bitnih antropoloških određenja - stvaralac, da radom proizvodi svoj svijet, život, ali da mu je imanentna i volja za moći, za borbom i vladanjem drugima, pa i određena destruktivnost, što je uvjeto-

¹ Usp. Fink, E., *Osnovni fenomeni čovekova postojanja*, Nolit, Beograd, 1984.

valo da je cijela njegova povijest obilježena borbom, ratovima, te da je zapravo određena igra stvaranja i razaranja.

U čovjekovom svijetu ne vlada samo sklad i harmonija, nego i napetost, nasilje, kompeticija, konkurencija i borba suprotnih načela u njemu samom i u njegovu okruženju.

Njegov čudesan i jedinstven opstanak između zemlje i neba obilježen je i neprestanom borbom između animalnoga i božanske iskre u njemu (tzv. determinate "odozdo" i "odozgo").

Čovjek je, naime, u biologijskom smislu riječi, nedvojbeno član (iako najviši) velikoga životinjskog carstva, živi u tijelu, pa kao takav ima i biološke, tjelesne potrebe kao determinirajuće motive njegova ponašanja. No, on je i nešto neizmjerljivo više od toga - društveno i duhovno biće. Životinje nemaju svijest ni povijest, a Bog ne mora na ljudski način raditi, patiti, boriti se, a pogotovo ne umrijeti.

Prema tome, čovjeka ne možemo ispravno i potpuno protumačiti ni kategorijama biologije, ni teologije. Odnos čovjekova opstanka u svijetu i prema svijetu, odnos tu-bitka spram bitka upućuje ga na razumijevanje i spoznaju svijeta i sebe sama, te povezuje tako filozofijsku antropologiju s ontologijom i gnoseologijom, pa je ona u biti onto-anthropo-logika.

Čovjek opstoji u svijetu kroz svoj odnos spram svijeta. On se prema svojem zemaljskom opstanku odnosi na više međusobno povezanih i isprepletenih načina, a osnovni su: rad i stvaralaštvo, igra, ljubav, borba i volja za moći, a sve se to odvija u otvorenosti spram smrti, u "sjeni smrti", pa je čovjek u svojoj biti stvaralac, igrač, ljubavnik, borac i smrtnik.

Osim stvaralaštvom, radom i borbom, čovjek se, dakle, prema svojem prolaznom, konačnom, smrću osjenčanom tu-bitku odnosi i samopredočivanjem i ogledanjem u igri, slavljeničkom, dionizijskom vinskom i orgijastičkom te kulturnom svečanošću.

Na temelju distinkcija pojmova *produkcija* i *kreacija*, naznačit ćemo u ovom kontekstu odnos *proizvodnje* u materijalnom smislu riječi i "čiste" duhovne proizvodnje (*kreacije*).

Proizvodnja (*producere*) bitno je osjetilna pred-metna djelatnost, razmjena materije između čovjeka i prirode.

Ona je proizvodnja nečega iz prirode u povijest i kroz povijest, teorijsko-praktična, osmišljena, svrhovita predmetna proizvodnja (*produkcija*) ljudskoga života i čovjekovoga svijeta.

Kreacija (*creare*) je stvaranje nečega iz ničega (*ex nihilo*) i odgovara Božjem stvaranju iz sebe sama, iz svojega duha.

Ako se osvrnemo na čovjekovo duhovno stvaralaštvo, čini se da je umjetnost najbliže kreaciji u naznačenom smislu. No, nije posve identično, budući da umjetničko stvaralaštvo ipak ima neki "predložak". To je svijet i život sam u najširem smislu riječi.

To ne isključuje stvaralački moment u ostalim oblicima duha.

Ali, znanost, a i filozofija i njihov razvoj jesu kontinuitet (više nego umjetnost), bilo da svoje predhodnike, predhodno stvaralaštvo produbljuju, bilo da preko njihovih antiteza dolaze do originalnih sinteza.

Dakako, svaka teorija umjetničkoga i duhovnoga stvaranja uopće sadrži i određene onto-antropologijske pretpostavke, tj. shvaćanje naravi i biti bića - čovjek (čovjeka kao svrhovitoga, stvaralačkog i slobodnoga bića, dakako, uvijek u određenim povijesnim i humanim uvjetima i posredovanjima, bića u mogućnosti proizvodnje novih ljudskih mogućnosti).

Kada govorimo o stvaralačkom ljudskom duhu (grč. *nous*, *pneuma*; lat. *spiritus* - dah, dihanje), onda se u ovom kontekstu radi o cjelini i spletu čovjekovih umskih, osjećajnih i voljnih uvida, doživljaja i izražaja, što se zbivaju na pojedinačnoj, subjektivnoj razini, ali i o entitetu koji ima nadindividualni, društveni i ontologijski značaj (G.W.F.Hegel).

On sam, dakle nije "čisti", apsolutni duh, nego svagda u svojem mišljenju, osjećanju i htijenju povezan s vremenom i prostorom, s duhovno-tjelesno, individualno-društveno konstituiranim totalitetom čovjeka.

Čovjek je svoj duh organizirao, simbolizirao, sistematizirao i izrazio svoje mišljenje, osjećaje, htijenje, svekoliko, najšire shvaćeno, svoje iskustvo u osnovnim njegovim (duhovnim) oblicima: najprije u jeziku, zatim u mitu, religiji, umjetnosti, a kasnije u filozofiji i znanosti.

Kao takvi ti su oblici nezaobilazni u antropologijskom prilazu generičkom razumijevanju čovjeka, njegova svijeta i života, budući da ta cjelina sustava čovjekove duhovne djelatnosti i stvaralaštva konstituira i određuje krug njegove ljudskosti (društvenosti, uljudbe). Iako su svi ti oblici duha i kulture povezani s čovjekovim prirodnim i društvenim okruženjem i povijesnim razvojem, kao i međusobno, oni imaju i svoju samobitnost i osobitost, što se ne može bez ostatka svesti i objasniti supripadnim prirodnim i društvenim uvjetima i funkcijama.

Svim ovim raznolikim i specifičnim oblicima ljudskoga duha i kulture zajedničko je to što su svojevrсни simbolički, inventivni, stvaralački načini čovjekova odnosa spram svijeta, a što se temelji na njihovu tumačenju toga svijeta. Oni se i uzajamno više ili manje dodiruju i suodnose.

Od spomenutih, samo naznačenih temeljnih čovjekovih egzistencijala, osnovnih načina neposrednoga ljudskoga opstanka i življenja, sada ćemo se napose zadržati na igri, ljubavi i smrti.

Iako ovi iskonski modusi i fenomeni ljudske egzistencije po svojoj u osnovi a-racionalnoj ili nad-racionalnoj naravi u krajnjoj crti izmiču strogim logičkim odredbama i teorijskom pojmovnom obuhvaćanju bez ostatka, ili upravo zato, oni vazda začudno aficiraju ljudski duh i potiču ga uvijek nanovo, na neizvjestan pustolovan hod u njihove otvorene magličaste obzore.

O igri

U nastanku svih velikih oblika kolektivnoga života nalazi se, krajnje aktivan i plodan, faktor igre.

(Johan Huizinga)

Igra kao susret s onim nestvarnim i mogućim, svakako je jedan od osnovnih načina (*modus vivendi*) čovjekova opstanka. Ona prožima sav ljudski život i svojom uzbudljivom, primamljivom čari i magičnom moći bitno određuje njegovu egzistenciju. Ona je sveobuhvatna, isprepletena i s drugim temeljnim načinima čovjekova življenja -sa stvaralaštvom, ljubavlju i erotikom, borbom te područjima njegove djelatnosti i odnosa - s kulturom, politikom, religijom.

Čovjek je, naposljetku, neminovni sudionik tragičke igre i komedije svojega prolaznog i konačnoga postojanja.

U empirijskoj znanosti o čovjeku poznati su mnogi oblici igranja u različitim pojavama i prigodama čovjekova života, svih životnih dobi i na svim stupnjevima kulturnoga razvoja. Bilo bi znanstveno i filozofijskoantropologijski veoma zanimljivo usporediti običaje i pravila u igri različitih kultura i epoha, jer bi to pokazalo velik fundus ljudske imaginacije, inventivnosti i simboličkih značenja.

Sve rečeno o igri, kao njezina bitna sastavnica, omogućuje

posebno ljudsko duševno svojstvo, a to je *mašta*, koja ima sposobnost da nas imaginarno odvoji od faktičnosti i nužnosti prosječne, sive svakodnevice, teškoća života i rada, nesmiljenosti borbe, neutješne ljubavi, neumoljive sjene smrti, te uzdigne u nadrealni svijet uobrazilje i sanjarenja, u kojemu je moguće sve čega u zbilji nemamo ili nam nije moguće, u svijet u kojemu se čudesno, kao u mitu i snu, miješa stvarno i nestvarno.

Prostor igre je stvarno mjesto, radnja igre odvija se u zbiljskom vremenu, a ona se ipak ne može posve smjestiti u koordinatni sustav stvarnosti, od koje uvijek zadržava svoj otklon.

Ustrojstvo i bit ljudske igre nije jednostavno protumačiti. I ovdje nam može pomoći etimologija. Iako ona ne može posve objasniti značenje riječi "igra", jezik nas svojom stvaralačkom moći upućuje i usmjeruje u našem traganju za smislom i biti igre, pogotovo etimologija te riječi u naroda kojima je igra posebno svojstvena i važna. U grčkome, primjerice, postoje tri riječi koje se odnose na igru, a koje u svojoj sintezi bacaju ipak snop svjetlosti na njezinu zagonetku: *paidiá* - znači ono što pripada djetetu, tj. ono što ima prizvuk vedrine i bezbrižnosti (a ne *paidía* - što znači djetinjarija) i označuje sve oblike igre. Slično je i s riječi *athyrma*, što se odnosi na zadovoljstvo, na ono ne(o)zbiljno. Riječ *agon* - znači borilačke i natjecateljske igre i odnosi se na sve njezine vrste, toliko značajne u životu i kulturi starih Grka.

U latinskome, to je riječ *ludus*, *ludere* - što znači prije svega privid, ne(o)zbiljnost. Ona obuhvaća i dječju igru, i razonodu i ples, i liturgijska i scenska prikazanja, igre na sreću, i natjecateljske i javne igre koje su u životu starih Rimljana zauzimale veoma važno mjesto. U kasnijim romanskim jezicima riječ *ludus*, *ludere* je nestala.

U praslavenskome je značenje jednako kao i u latinskome.

Iako nam se igra čini poznatom i samorazumljivom, budući

da svaki čovjek ima neko vlastito iskustvo različitih vrsta igre, to još ne znači da smo je, kako bi rekao *G.W.F.Hegel*, uistinu spoznali, pojmovno obuhvatili i razumjeli.² Ona, naime, po svojoj predrefleksivnoj, doživljajnoj, emotivnoj, inventivnoj naravi, izmiče strogoj pojmovnoj, misaonoj analizi i definiciji, koje je ne mogu do kraja i bez ostatka razložiti i odrediti. U tom prijekoru između igre i njezina poimanja očituje se i simbolizira opća supostavljenost i napetost između neposrednosti življenja i refleksije, između egzistencije i pojma, bitka i mišljenja.³

Uobičajeno "samorazumljivo" shvaćanje igre tumači je kao "sporednu stvar" (za nogometnu igru se, primjerice, kaže da je najvažnija sporedna stvar na svijetu), kao zabavu, opuštanje, razbibrigu u dokolici i slobodnom vremenu, koja je korisna i potrebna kao rekreacija, poput sna u ozbiljnom i odgovornom svijetu rada i života uopće. Jedino bi djetinjstvu bila primjerena bezbrižna igra i život u igri.

Nasuprot tome, igra pripada u samu bit čovjekova opstanka, ona je njegova bitna značajka i odrednica, ona je iskonski, kreativan, slobodan i oslobađajući čovjekov način odnosa s nestvarnim, nadrealnim i mogućim. Čovjek je, dakle, po svojoj ontičkoj strukturi, po antropološkoj datosti i određenosti *homo ludens*. *Juvenalova* ironična krilatica o dekadentnim Rimljanima - *panem et circenses*, trajno je i svugdje aktualna jer govori nešto više, nešto bitno o čovjeku, njegovoj naravi i temeljnim vitalnim potrebama.

Igra, njezina narav i bit je neteleologijska. Ona nema smisla, svrhe, konačnoga cilja izvan sebe same. Ona sebe ne transcendira, već je spontana nevremenska sadašnjost, s imanent-

² J. Huizinga daje ipak u osnovi prihvatljivu općenitu odredbu igre: *Homo ludens*, Naprijed, Zagreb, 1992. str.31

³ Usp. Fink,E., op. cit.

nom napetošću, privlačnošću, uzbuđenjem, neizvjesnošću, srećom i radošću.

Pravi igrač se igra samo igre radi.

Takmičarske igre, u kojima možemo sudjelovati kao igrači i zainteresirani gledatelji, doduše, imaju za cilj pobjedu (ali se mogu i izgubiti), a neke igre na sreću materijalni dobitak. Suvremene športske igre instrumentalizirane su, pak, biznisu i politici, pa nisu više "čiste" igre.

Općenito se može reći da igra, kada se previše podredi i koristi interesima zbilje i realnoga života, iznevjeruje i izopačuje svoju bit i smisao. Događa se, naime, da ono što je bila zabava i zadovoljstvo postaje naporna obveza, izvor teškoća i patnje. Za profesionalne športaše, npr., njihova igra nije razonoda i odmor, nego mukotrpan svakodnevni rad, posao ispunjen problemima, od kojega se oni rekreiraju drugim, pravim igrama.

Rečeno je već da je igru i njezinu bit teško do kraja odrediti i klasificirati. No, ipak možemo razlikovati neke elementarne tipove igara. To su: igre spretnosti i snage, igre sreće i pameti te predstavljачke, prikazivačke igre (*J. Huizinga*), ili u osnovi ili njihovim kombinacijama: igre takmičenja (*agon*), slučaja ili sreće (*alea*), pretvaranja (*mimicry*) i zanosa ili uzbuđenja (*ilinx*), kako ih je klasificirao *R. Caillois*.⁴

Ovdje nećemo ulaziti u fenomenalistiku i deskripciju pojedinih tipova igara iz ovih klasifikacija ili tipologija, već nas zanima ono bitno što je u osnovi svih njih i prema tome temeljno i svima zajedničko.

Svaki igrač ima u igri svoju ulogu različitoga inteziteta. Neki se jako uživljavaju i identificiraju sa svojom ulogom, ona ih posve obuzima, u njezinoj su vlasti do nerazlikovanja od zbilje, pa može odlučujuće utjecati na njihovu sudbinu, a drugi su, pak, svjesni svoje slobode i mogućnosti da svoju ulogu igrača mogu

⁴ Usp. Kojoa (Caillois), R., *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd, 1979.

uvijek prekinuti, da se mogu probuditi iz snovitosti igre.

Igra je vezana i uz igracke kao svoja sredstva i alegorije i, dakako, za pravila kao konsenzusa igrajuće se zajednice.

Ona svojom obvezatnošću onemogućuju stihijnost njezina odvijanja i samovolju igrača, ali ostavljaju dovoljno prostora za njegovu imaginaciju, inventivnost, kreativnost i projekciju, za maštovito stvaralaštvo svijeta igre.

Tematizirati stvaralaštvo u okviru mogućnosti njegova promišljanja, znači dovesti ga u svezu s radom kao svrhovitim, ali i mukotrpnom (ne i otuđujućom) djelatnošću kojom se čovjek samoozbiljuje, ali i s inventivnom igrom stvaralačke mašte (*poiesis*), kojom uljuđeno življenje doista poprima "umjetnički značaj" samosvrhovite djelatnosti totalnoga čovjeka, u kojoj se očituje inventivno, pustolovno, otkrivalačko, a nikad do kraja dovršeno čovjekovo biće, biće u mogućnosti da bude svagda novo. Kao takva igra je bitno stvaralačka, budući da mogućnost dovodi u zbiljnost, da uvijek proizvodi neki smisao, a ne samo "rekreativna" igra otuđenoga "proizvođača", ili, pak, samo "oaza sreće" u pustoši otuđenoga svijeta.

Igra je, znači, svojevrsna proizvodnja, tj. stvaranje iluzornoga, imaginarnog svijeta, virtualne stvarnosti, privida zanosne, magične privlačne moći. Ona se stoga voli "maskirati", prurušavati i pritajiti, ne pokazati se samo u jednom obliku, nego je višeslojna i višeznačna.

To, međutim, ne znači da je igra namjerno obmanjivanje, lažno predstavljanje i djelovanje, "zavaravanje protivnika" u različitim ljudskim odnosima i djelatnostima (u ljubavi, zajednici, politici i sl.), što se također, ali pogrešno, naziva "igrom".

Budući da je čovjek po svojoj naravi i biti istinosno biće, da se odnosi i teži prema istini kao smislenom razotkrivanju skrivenosti bitka bića (*aletheia*), upućen je i na mogućnost neistine i laži kao zatvorenosti bića ili krivoga razotkrivanja kao na

štetnu i opasnu mogućnost, koja čovjekov odnos spram istine čini nesigurnim i nepouzdanim, što kvari i truje ljudske odnose. Čovjeku je, kao takovu, naime, od neznanja teže tobožnje znanje, a gora od zablude je laž, kojom nas bližnji rječju i djelom obmanjuju i varaju.

U ovom kontekstu valja reći da se riječ "igra" rabi i u jednom poetskom, estetiziranom odnosu spram prirode (igra svjetlosti, sjena, boja i sl.). No, ovdje je isključen (osim kao promatrač) ljudski igrač kao sudionik i subjekt igre, koja je po svemu rečenom, bitno ljudski fenomen.

Teorije umjetnost kao igre, pak, potcrtavaju čovjekovu slobodnu aktivnost i izjednačuju zapravo umjetnost i igru.

Doduše, umjetnost i igra veoma su slične. Obje su maštovite i nisu u osnovi pragmatične, u objema ne mislimo na neposredne i praktične potrebe i nalazimo se u nekom posebnom, nestvarnom, "nadrealnom" svijetu.

Međutim, one nisu identične. Maštovitost u igri razlikuje se od umjetničke mašte. Već u dječjoj igri sa stvarima dolazi do izražaja moć invencije i sposobnost personifikacije. U igri se radi više o fingiranim, opsjenim slikama i situacijama, a ne ipak o proizvodnji posve novih oblika i o oblikovanju različitih sadržaja, što nam kao osebujan način odnosa i pristupa svijetu, daje dublji i bogatiji uvid u zbilju, u njezinu raznolikost, bogatstvo i skrivenost.

Igra kao sveobuhvatan čovjekov egzistencijal ima i svečani značaj, ona u svojem odnosu prema životu slavi puninu života i manifestacije životnosti. Ona u svečanosti, blagdanu, kao dobro opojno vino uzdiže iznad sivila i težine prosječne svakodnevice kao nešto iznimno, posebno, ona je vedrina i radost, izvor snage, reprezentativna funkcija života. Naravno, čovjek se svečano odnosi i spram onih drugih, tamnih, nepoznatih, nadnaravnih strana života (u ratničkim, posmrtnim i kulturnim svečanostima).

O ljubavi

Prije nego je *ens cogitans* ili *ens volens*, čovjek je *ens amans*.
(Max Scheler)

Ljubav je nedvojbeno jedan od najčudesnijih, najfascinantnijih fenomena čovjekova svijeta. Štoviše, osim njezina antropologijskoga vidika, njoj se u filozofiji i teologiji (Sv. Augustin, F. Petrić, M. Scheler, primjerice) pridaje kozmički i božanski značaj. U tim shvaćanjima ljubav nije svedena samo na psihologijsku dimenziju, na osjećajnost, afektivnost i ljudski odnos, što se smatra njezinim nižim stupnjem, već joj se daje ontologijski status.

O ljubavi i svim njezinim mnogostrukim vidovima napisana su brda trajno vrijednih knjiga, stvoreno more umjetničkih djela neprolazne ljepote, vođene su mnoge borbe, pa i pravi ratovi, proživljene bezbrojne drame. Pa ipak, ona i dalje ostaje nerazgrnuto, začudno, zadivljujuće načelo svijeta, motiv života, inspiracija svagda novim pustolovinama duha.

U pokušaju odgovora (dakako, ne konačnoga, jer on nije ni moguć) na pitanje: što je i otkuda uopće ljubav, što ona zapravo znači, počet ćemo od etimologije.

U grčkome, za nju postoje četiri riječi: *philia* - sklonost, težnja; *eros* - strast, čežnja (u grčkoj mitologiji *Eros* je sin božice

ljubavi *Afrodite*); *agape* - nagnuće, milost; *storge* - slaganje, zadovoljstvo s nekim.⁵

U latinskome, *amor* - znači draž, žudnja.

Kao i uvijek i ova nas djelomična etimologija usmjeruje na trag kojega valja slijediti na putu odgonetavanja te tajne.

Ona nas, dakle, upućuje da se u ljubavi teži sjedinjenju, spajanju s ljubljenim, jer to pripada njezinoj biti i jer se tako ozbiljuje njezina punina. Pritom ljubeće, iako prelazi granice svojega jastva, ne nestaje, ne ukida se u onome ljubljenom i obrnuto, nego je očuvana i njihova bit i vlastitost, i cjelina, tj. omogućeno njihovo puno ozbiljenje.

Ljubav kao *eros*, *agape* i *libido* potječe iz istoga izvora kojega nije lako razotkriti i razumjeti, a jednako tako ni suptilne razlike njezinih imenovanih vidika. Ona kao totalni fenomen teži jedinstvu toga triniteta, nastoji biti i duhovna i afektivna i fizička. No, jedna od tih dimenzija može prevalirati i u toj igri cjeline i dijelova oni se mogu zamijeniti, tj. neki od dijelova činiti se cjelinom. Što je konkretna ljubav siromašnija u tim svojim dimenzijama, prije se iscrpljuje.⁶

Ljubav je jedinstvo proturječnosti, dijalektičkih i antagonističkih, napetost između istovremene potrebe za sigurnošću, stabilnošću, kontinuitetom i traganja za vazda novim, za preobrazbom. Ona je trajna tenzija između centrifugalnih i centripetalnih sila što muče ljubavnike. Kao ogromna energija, ona je i nostalgija za izgubljenim prvotnim jedinstvom, i prevladavanje samoće u uzvišenom susretu i stapanju, tendirajući da preko jednoga bića dosegne bitak, totalitet, kozmos.

Ljubav je neodvojiva i od govora i razgovora (*dia-logos*) i od *poiesis*-a, jer po svojoj relacionoj, uzajamnoj i dinamičkoj naravi, stalno zahtjeva kreativnu komunikaciju.

⁵ Usp. Ladan, T., *Riječi*, ABC naklada, Zagreb, 2000.

⁶ Usp. Axelos, K., *Erotička lutanja*, Žena, Zagreb, 5/1970.

Prava ljubav, prema tome, nije nekakav akcidentalan, nebitan akt u odnosu ljubećega prema ljubljenom, već temeljni način odnosa spram bitka, primarni, apriorni duhovni intencionalni akt koji prethodi i određuje ostale čovjekove intencionalne akte - spoznajne i voljne, zasniva i objedinjuje čovjekov teorijski i praktični život.

Po svojoj biti, znači, "prije no što je *ens cogitans* i *ens volens*, čovjek je *ens amans*", kako reče M.Scheler.⁷

Za razliku od Platona (*Symposion*), po kojemu ljubav (*eros*) intendira prema ljepoti, tj. ideji ljepote, po kršćanstvu i kasnijim, pa i suvremenim filozofima (*F.Brentano*, *M.Scheler*) ona intendira uvijek neko dobro, neki vrijednosni i viši entitet, ona po svojem dinamičnom značaju kao neprestani rast, transcendira čovjekove okvire kao pojedinca, i uopće, ona je uzdignuće nad sobom samim, uzlet iznad vlastitoga bića i okolnoga empirijskog fakticiteta.

Kako čovjek nije samo u sebe zatvoreni pojedinac, samodostatna solipsistička monada, to je intencionalnost jedna od osnovnih njegovih značajki i osobina njegova duha. On je, znači, biće između, *inter-esse*, biće interesa spram bitka i drugih. Ovdje se, dakako, ne misli na pragmatični interes, koristoljublje i ostale niže vrijednosti, nego upravo na ontički među-bitak koji pokreće spoznajnu i ljubav spram bitka, višega bića i drugih bića.

Gore smo već naznačili osnovna idealnotipska shvaćanja ljubavi: *grčko*, *kršćansko* i *novovjekovno* do *suvremenoga*.

Po grčkom shvaćanju, ljubav (*eros*) je ontička intencija bića prema onome bitnom (*ontos on*). Postignućem savršenstva ona se ukida. Spoznajno, *philia* je težnja prema sve većoj spoznaji. Ona se najbolje očituje u filozofiji, shvaćenoj kao *philo-sophia* koja je u svojoj biti istinska težnja za otkrivanjem temelja, počela

⁷ Usp. Galović, M., *Ljubav i bitak*, HFD, Zagreb, 1989.

svega što jest, bitka bića. Takva se mudrost, međutim, nikada ne može do kraja postići, nego joj se može s različitih strana (dijaloški) neprestano, asimptotički, kao svjetioniku na otvorenom obzorju, samo približavati.

Naime, kada bi se bez ostatka dosegla, prema njoj se više ne bi trebalo težiti. Zato i čovjek može biti samo *philosphos*, ljubitelj mudrosti, a ne sveznajući mudrac, *sophos*, ravan bogovima ili čak Bogu.

Prema tome, "subjekt" ljubavi nije savršeno, već nedostatno biće koje je kao takvo upućeno na svoj "objekt", tj. na bitnu potrebu za odnosom s drugim bićem. Ovdje valja uzgred reći da pojmovi "subjekt", "objekt" ili "predmet" nisu baš primjereni da iskažu ovaj odnos, jer on po svojoj naravi ne može biti subjekt - objekt relacija, budući da svako opredmećenje ljubavnoga odnosa odstupa od njegove biti i zapravo ga ukida. S druge strane, dosegnućem savršenstva ljubav (*eros*) završava, pa prema tome, savršenom biću ljubav ne bi trebala.

Posve je drukčije s kršćanskim shvaćanjem ljubavi (*agape*, *caritas*). Kao i u shvaćanju drugih temeljnih entiteta i pojmova: čovjek, sloboda, spoznaja, istina, došlo je i do obrata u shvaćanju ljubavi, koja nije više antropocentrična, nego teocentrična.

Klasični antički koncept i ideal čovjeka kao razborita bića i ljudskoga uma kao vrhovnoga kriterija istinitoga spoznavanja i ispravnoga djelovanja (življenja u skladu s prirodom, kozmosom), u temelju je uzdrman od novog - kršćanskog svjetonazora. Ono što se u antici smatralo osnovnom čovjekovom značajkom, a i povlasticom, tj. neovisnost, samostalnost i autonomnost njegova duha i (raz)uma, u kršćanskom je nazoru shvaćeno kao osnovna čovjekova zabluda, pa čak i porok.

U ovom sukobu antičkoga i kršćanskoga svjetonazora, što traje stoljećima, vidljivo je kako o odgovoru na osnovno metafizičko, ontologijsko pitanje o počelu, o Iskonu i Smislu

ovise praktičkofilozofijska rješenja - etička, aksiologijska, antropologijska, tj. shvaćanja čovjeka i uređivanje njegova života.

Teocentrično shvaćanje čovjeka, dakako, dovelo je do promjena u etičkim i spoznajnim pojmovima. Primjerice, ljudske vrline, krepost (*areté*) bile su vlastite, individualne kvalitete koje su se osnivale na pojedinačnim sposobnostima i usavršavale se učenjem i radom. Po novom shvaćanju i uvjerenju, krepost se ne može postići bez pouzdanja i bez pomoći Božje.

To se očituje i u shvaćanju pitanja slobode. Sloboda je sada sloboda od grijeha (prvoga) i od smrti. Tu slobodu čovjek dobiva krštenjem, a ozbiljuje vjerovanjem, životom po Božjim zapovijedima koje kažu da se ne smije težiti prema vanjskoj slobodi (samoodređujućoj djelatnosti, slobodno izabranoj, u skladu s prirodom, kozmosom, Logosom), jer ona ne vodi vječnom životu, carstvu nebeskom.

I problem spoznaje riješen je teologijski. Istina se ne postiže više racionalnim istraživanjem, nego religijskim vjerovanjem. Umjesto dotadašnje filozofije dostaje istina Evandelja. Argumentirano dokazivanje ustupa pred povjerenjem, istina je isto što i prava vjera koja je pouzdan kriterij spoznaje, budući da je apsolutni kriterij svega - Božji sud. Ta je promjena očita i u jeziku: *dialegomai* znači sada Božji govor i slušanje Riječi, a ne ljudsko dijalektičko mišljenje, metoda *pro et contra*, dijalog.

Jednako je i s ljubavlju. Ona sada potječe od božanskoga bića i njegova iskupiteljskoga i spasiteljskoga odnosa i volje spram svijeta i čovjeka, te se kreće od savršenoga prema nesavršenom, od plemenitoga manje plemenitom itd.

Sam Bog je ljubav, iz koje je i stvorio svijet. Kako je Bog počelo i izvor ljubavi i poretka ljubavi (*ordo amoris*), on treba biti i njezina svrha i krajnji cilj. Po tom idealnom zahtjevu, svaka prava ljudska ljubav treba težiti poistovjećivanju s božanskom ljubavi spram svijeta (*Sv. Augustin, B. Pascal*). Čovjek treba iz

ljubavi spram Boga kao najviše vrline sudjelovati u suljubljenju, suizvršenju božanske ljubavi, tj. ljubiti svijet i bližnjega poput Boga. Ljubav je dar što ga čovjek dobiva od Boga koji tako pokazuje svoju ljubav spram čovjeka i ujedno mu osigurava spoznaju Boga i njegove ljubavi. Ta se Božja ljubav na najbolji način očitovala slanjem njegova sina (Bogo-čovjeka *Isusa Krista*) na svijet da ga svojom ljubavlju i žrtvovanjem iskupi i spasi. Dar ljubavi je milost koja se ničim ne može zamijeniti i nadoknaditi, ni znanjem, ni proricanjem, ni darežljivošću.⁸

Bitno je različito novovjekovno, osobito moderno shvaćanje ljubavi. Ono je, za razliku od grčkoga uzlaznog (*philia, eros*) i kršćanskoga silazno - uzlaznoga (*agape, caritas*; Bog - čovjek - Bog)- horizontalno, kako kaže *M. Scheler*.

Ona je sada s ontologijske i duhovne razine svedena samo na antropologijsku, duševnu i osjećajnu razinu, na emocionalno uzbuđenje i usmjerenje samo prema čovjeku i onome ljudskom, a ne više spram božanskoga u čovjeku, vrijednosti i Bogu samom, a pogotovo ne spram prirode i drugih nižih bića. Svijet i priroda su svagda samo objekt, predmet čovjekova tehničkoga ovladavanja i gospodstva. Ljubavi se suprotstavlja nagonska volja za moći i nadmoći nad onim što se opire, što pruža otpor i tako stvara tjeskobu i mržnju spram onoga što se ne može posjedovati. Posljedica toga je obezduhovljenje i obezvrjeđenje svijeta, zaslijepljenost krivim vrijednostima i zabacivanje pravih, poremećaj poretka ljubavi. Samo istinska ljubav svojom iskonskom duhovnom energijom može tome nagonskom reći - ne! i tako aktom samotranscendiranja i neukidajućega davanja Drugom izbaviti suvremenoga čovjeka.

Iako se ljubav po svojoj meta-logičkoj, a-racionalnoj biti ne može do kraja odrediti i klasificirati, ipak možemo razlučiti

⁸ Usp.1 Kor.13,1-10, 1 Kor.13,13

njezine osnovne oblike, vrste i načine. Istinska ljubav je usmjerenje, htijenje, davanje, intencija bića spram Drugoga, što u tom odnosu ne ukida ni sebe sama, niti to Drugo.

Aristotel i na njegovu tragu *F. Petrić* smatraju da ona potječe zapravo od ljubavi prema sebi (*philautia*), ali ne shvaćena kao samoljublje, sebičnost, samoživost i posesivnost u tom odnosu, već kao prirodna ljubav, dobrohotnost prema sebi i svojem identitetu, bez koje ni jedno biće ne bi moglo opstati.

Ovo Drugo može biti Bog, priroda, umjetnost, domovina, čovječanstvo, drugi ljudi, određena osoba, pa s obzirom na to imamo srodničku, prijateljsku, spolnu itd. ljubav, a i ljubav prema ljubavi.

O porijeklu spolne ljubavi slikovit je mit, što ga je prenio *Platon*, o prvotnome jedinstvu i cjelini muškoga i ženskoga, kojega su bogovi iz svojega hira raspolovili. Otada se te dvije polovice erotskom napetošću privlače i traže, s više ili manje uspjeha, da bi se ponovo uspostavilo izgubljeno jedinstvo. Jednako je i s biblijskom pričom o *Evi* rođenoj iz *Adamova* rebra.

Načini ljubavi izražavaju se u vezama akata ljubavi, a očituju se kao sklonost, blagonaklonost, dobrohotnost, nježnost, strast, odanost, dakako ne strogo odvojeni, nego fluidni, s tankom niti razlikovanja.

To da je čovjek kao pojedinac biće roda (*vek*), što nastaje iz jedinstva različitosti, sjedinjavanjem muškarca i žene, oplodivanjem i rađanjem kao muško i žensko i još detaljnija biologijska objašnjenja i raščaravanja *erosa*, ne rješavaju njegovu zagonetku kao jednoga od osnovnih i moćnih fenomena čovjekova života.

U naravi i metafizičkom odnosu između spolova, nasuprot njihovoj suprotstavljenosti, ili usporednosti njihovih svijetova (ili, pak, zamjeni povijesnih uloga), na djelu je njihov sklad i ravnopravnost, afirmacija načela različitosti, ali i jedinstvo dvo-

jakosti. Žensko nije isto što i muško (i obrnuto), ali oboje jesu čovjek! Pojmovi "muško" i "žensko" analogni su pojmovi, a radi se o analogiji proporcije. Jedno i drugo jesu potpun "čovjek", ali svatko na svoj način.

Ženi i muškarcu je, dakle, dana njihova generička posebnost. Dvojakost je, naime, onto-antropološka određenost čovjeka kao rodnoga bića. Stoga je teorijsko-metodologijski (i praktički) nemoguće govoriti o oslobođenju žene npr. a da se previda i zanemaruje sloboda (ili povijesni proces oslobađanja) čovjeka kao čovjeka. Kada je, dakle, o tome riječ, valja prvo ontologijski raspraviti mogućnost i okvire ljudske slobode uopće, tj. slobode čovjeka unutar i u sukobu njegovih onto-antropoloških datosti (determinanti "odozgo" i "odozdo"), a zatim to situirati u određeni povijesno-društveni kontekst i unutar toga naznačiti i zauzeti se za konkretne uvjete i mogućnosti oslobađanja žene (i muškarca od uvriježenih stereotipa).

U ljubavnom zanosu, u dijalektici erotskoga odnosa, konkretne voljene osobe doživljavaju se kao nositelji biti ženskoga, odnosno muškoga principa, u njima se podudara opće i pojedinačno. Taj je odnos praosnova, prapočelo ljudskoga roda, stalnoga obnavljanja života, ljudske zajednice i društvenosti. I zato je pitanje - teže li istinski ljubavnici samo jedno drugome, ili je u tome izraz jedne dublje čežnje tu-bitka prema vraćanju u pratemelj i prajedinstvo svega što jest, bitak bića?

Stoga i ono što se naziva ljubomorom (ovdje nije riječ o sujeti, pretjeranoj posesivnosti i sl.), izraz je imanentne mutne nesigurnosti i bojazni od prijetećega ugrožavanja sudbinski traženoga, žuđenog ontickog jedinstva i cjeline.

Ljubomora je povezana s ljubavlju, ona se najvećim dijelom odnosi spram ljubavi (iako ima još nekih značenja koja su bliska, ali ne identična, zavisti, rivalitetu i sl.). Kaže se da je ljubomora znak ljubavi, ali znak koji je težak i bolan, a može biti i varljiv i

zamagljujući u traganju za istinom o drugom, voljenom, za njegovom tajnom, za njegovim u biti nemogućim potpunim prisvajanjem.

To je osjećaj boli i strepnje, potaknut činjenicom, prividom ili sumnjom da voljeni voli nekoga drugog, to je patnja i strah od ljubavnoga neuspjeha koji ugrožava i sam naš identitet.

Eros nas nosi prema beskonačnom i vječnosti, ali i spaljuje iznutra. Povezan je s najvećim zanosom i ushićenjem, ali i najtežom patnjom i očajem. Neizbjeжан je, nejasan i taman poput smrti (*thanatos*), s kojom je također bitno, samo naizgled paradoksalno, uzajamno povezan.

Samo, za razliku od smrti, ljubav (između spolova) je vječna - dok traje. Ona je nježna biljka koju treba neprestano zalijevati, jer joj inače prijeti uvenuće, a može se pretvoriti i u svoju suprotnost - mržnju.

Naravno, jasno je da i ljubav, uz svoje ontičke, metafizičke, univerzalne, "vječne" značajke, ima i svoje povijesno-društvene determinante. Zaljubljeni par nije nikada sam na svijetu. On svagda živi krizu svojega svijeta pa i vlastitu krizu, kako ispravno kaže *K. Axelos*.

Recimo samo da je u suvremenom uzburkanom kriznom vremenu monogamija postala problematičnom, ugrožena pseudoerotizmom. Prenaglašavanjem reificiranoga, umjetnog i mehaničkoga erotizma potiskuje se zbiljski eros, pseudoerotičko oslobađanje kvari pravu ljubav i naravnu seksualnost. Ljudska erotička priroda povlači se postajući predmetom tehnike i manipulacije.

S druge strane, dominacija u borbi spolova, bilo povijesno pretežno muška ili, u vidu radikalnoga feminizma nadiruća ženska, kao i svako konkretno vlasničko, posesivno prisvajanje, koje smatra da se "ima" one koje se voli, negacija je i potiranje ljubavi kao bitne skladne uzajamnosti i jednakosti. Dijalektika gospo-

dara i sluge tu je, svakako, instruktivna, jer ovdje “pobjede” *ipso facto* dovode do gubitka.

Umijeće ljubavi i “recepti” za njezinu “uspješnost” kakve nalazimo u različitim časopisima i knjigama, nisu naša tema, a vjerojatno i nema univerzalnih, već nam je intencija bila, samo dati prinos neiscrpnoj temi o ljubavi kao temeljnom načinu odnosa spram bitka i Drugoga.

O smrti

Skončati moraju sva živa bića koja nastanjuju Zemlju, ali za umiranje kadar je jedino čovjek!

(*Eugen Fink*)

Smrt je zasigurno najveća čovjekova nepoznanica, tajna, misterij, jer o njoj, za razliku od svih drugih temeljnih fenomena ljudskoga svijeta: stvaralaštva, igre, borbe, ljubavi, nemamo nikakvo vlastito neposredno iskustvo. Ni fenomen tzv. kliničke smrti tu ništa bitno ne mijenja. No, ipak je smrt sveprisutna sjena i latentna pratiteljica čovjekova života, stvaralaštva, svijesti i podsvijesti, napose ljubavi. Ona je s njom u svojevrsnom trajnom odnosu.

Čovjek je nesumnjivo, kao i sva ostala živa bića, propadljiv, prolazan, konačan. Ali, on se jedini od svih bića odnosi prema tome otvoreno, kao određen za smrt, kao posvećen smrti.

Ljubavni zagrljaj, međutim, bar u trenutku, prevladava razdvojenost i upojedinačnost bića ljubavnika i poput smrti, vraća ih zajedničkom stvaralačkom praisvoru. U tom je trenutku na djelu nepobjedivost, neuništivost života, ali ne kao pojedinačne osobne egzistencije poslije smrti, nego kao nastavak života u nizu uvijek novih pokoljenja. Ljubavna ekstaza (*ek-stasis*) nalik je smrti, budući da je trenutni odlazak iz pojedinačnosti i povratak u

iskon, trenutno nestajanje i uskrisivanje u nadindividualni život. To je ovostrani način besmrtnosti smrtnika, imanentno transcendiranje tragičkoga i strašćega usuda i misterija pojedinačne konačnosti i smrti.

Nadalje, i ljubav i smrt pojavljuju se naglo, iznenada, neočekivano, ili, pak, nadolaze i spravljaju se polako, postupno, neminovno. *Eros* i *thanatos* nisu međusobno nepovezani i odvojeni kako se to obično prejednostavno shvaća. Smrt je imanentna tendencija života. Ono što nas donosi srodno je onome što nas odnosi. I smrt je za svakoga strogo pojedinačna i vlastita, ali istovremeno i izbavljenje od toga, ukidajuća - uspostavljajuća sveza pojedinca, osobe i kozmosa (u kršćanstvu - jedinstvo i ljubav s Bogom u *eshatonu*). *Thanatos*, dakle, nije puka suprotnost *erosu* i *biosu*, smrt nije samo puka negacija života, nego i njegovo oslobođenje za povratak u nevremeniti - svevremeni iskon svekolika bića.

A.G.Matoš negdje je o tome veoma lucidno zapisao: "Iz smrti izlazimo i u smrt ulazimo kao most iz mraka u mrak, iz tajanstvenosti života u sakramentalne misterije."

Život i smrt su trajno jedinstvo u razlici i mijeni i razlika u jedinstvu i identitetu, vječno vraćanje jednakoga (*F.Nietzsche*), vječna kozmička dijalektička međuigra u beskraj u beskonačnosti vremena i svijeta.

Odnos spram smrti utječe na odnos prema životu, a shvaćanje života određuje odnos prema smrti.

Čovjekov odnos prema smrti je razumijevajući, osvješten o određenosti za nju. Po tome se razlikuje od svih drugih bića, budući da životinja toga nije ni svjesna, a Bog ne umire. Samo čovjek već u proljeće zna za zimu, u cvijetu već vidi uvenuće, u usponu - pad, u životu - smrt. Čovjek kao vremenito biće zna da tijekom vremena sve donosi i odnosi, da vrijeme sve daruje i oduzi-

ma. Jedino on (u svim kulturama) priređuje pogrebne obrede i svečanosti.

Smrt je i psihička realnost jer je u čovjekovu životu neprestano više ili manje prisutan ili potisnut strah od nje. Ljudski je život tako stalna pozornica smrti.

Iako postoje različiti kulturalni oblici odnosa spram smrti, javni načini njezina tumačenja: običaji, kultovi, rituali, bez čega nema ni jedne ljudske zajednice, ipak je svaki čovjek u smrti sam.⁹

Zapravo i postojanje kulture i njezin kontinuitet svoj temelj i smisla imaju u prolaznosti i smrtnosti. Kolektivnu baštinu različitih znanja, umijeća, vjerovanja, vrijednosti, normi, pravila i sl. treba, naime, ne samo stalno unapređivati, nego i uvijek prenositi na nova pokoljenja koja dolaze, budući da stariji naraštaji umiru i odlaze.¹⁰

Nigdje tako kao u smrti ne očituje se čovjekova bitna samostalnost i jedinstvenost. Izvjesnost smrtnosti, a neizvjesnost smrtnoga trena izvor je permanentne maglovite ugroženosti i nesigurnosti. To znanje o smrtnosti, začudnost i zagonetnost smrti potiče istovremeno i znatiželju (*thaumazein*) za sve tajnovito i upitno.

A najveći je misterij i najteže čovjekovo pitanje, poput onoga o Bogu i s njim povezano: što je, što slijedi poslije tjelesne, biološke smrti?

Doduše, mit i religija tu, svatko na svoj način, nude svoje obećavajuće (i zastrašujuće) odgovore o vječnom životu (o blaženom životu duše pravednika i mukama grešnika).¹¹

Život se u mitu doživljuje kao kontinuirana cjelina, nema oštrih granica, već su one fleksibilne, nema stabilnih, statičnih

⁹ Usp. Toma (Thomas), L.U., *Antropologija smrti I,II*, Prosveta, Beograd, 1980.

¹⁰ Usp. Moren (Morin), E., *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981.

¹¹ Usp. Hulin, M., *Skriveno lice vremena*, Naprijed, Zagreb, 1989.

oblika ni neprobojnih i neraskidivih okvira kao u realnom životu.

S tim je u vezi i odnos spram smrti, kojoj taj jaki osjećaj jedinstva života prkosi i poriče je. Smrtnost kao sastavnica ljudske prirode strana je mitskoj svijesti. Mit je snažna afirmacija života (a ne teorijsko dokazivanje besmrtnosti duše, kao u filozofiji - Platon). Generacije ljudi tvore neprekinuti niz koji se održava reinkarnacijom. Duše predaka pojavljuju se pomladene u potomcima. Prošlost, sadašnjost i budućnost gube razdjelnice i međusobno se slijevaju u jedan tijek.

Čovjekov život nije ograničen prostorno-vremenski. Proteže se kroz čitavu prirodu i cijelu povijest. Trajanje svijeta i života u mitu je beskonačno. Dijalektička igra nastajanja i nestajanja, propadanja i obnavljanja, jedinstven je proces kozmičkoga kontinuiteta postojanja. Arhaični (mitski) čovjek prirodu i vrijeme doživljuje ritmički, u skladu s osnovnim razdobljima njegova života. Čin stvaranja svijeta npr. doživljuje se kao rađanje od iskonskih roditelja.

Kao trajno čovjeku ipak ostaje pitanje: je li tjelesno skončavanje doista čovjekov kraj, ništa, ili samo prijelaz u drugi, tajanstveni svijet, je li čovjekov vitalni princip - duša umire s tijelom ili seli u novi život?

Dakako, na to metafizičko pitanje o *eshatonu*, o transcendentnom raju ili paklu, konačnoga racionalnog, teorijskog odgovora nema, već je u zadnjoj instanci stvar praktičnoga doživljavanja, a-racionalnoga ili nadracionalnoga vjerovanja ili nevjerovanja.

Smrt kao fiziološki prestanak života, s mnoštvom njezinih mučnih lica i načina umiranja, bitna su čovjekova antropološka odrednica, jer besmrtni čovjek i ne bi bio više čovjek (i pitanje je što bi bio?). Na gornja filozofska pitanja nema konačnoga i sigurnoga odgovora. Na njih svaki pojedinac koji se pita mora sebi odgovoriti: ili vjerovanjem u vječni život duše u jedinstvu i

ljubavi s Bogom u onostranosti (a moguće su i sankcije), ili mirenjem s ništavilom (ili strahom od njega). Jednako tako niti za paranormalne i parapsihološke pojave nema valjanih i sigurnih dokaza. Oni "dokazi" kojima se služe njihovi zastupnici (svjedočenja o doživljajima za vrijeme kliničke smrti, o prošlim životima npr.) nepouzdati su i problematični, pa i oni ostaju u području vjerovanja (ili nevjerovanja).

Dva su osnovna usko povezana problema ljudske egzistencije: čovjek sam kao pojedinac, kao subjekt, njegovo "ja" i smrt kao neminovna sastavnica (završetak) ljudskoga života, te vazda aficirajući i upitan njihov odnos, preciznije, odnos "ja" spram vlastite tjelesne, zemaljske prolaznosti i konačnosti.

Taj usud čovjek nekako i može shvatiti, ali je mnogo teže to prihvatiti, tj. prihvatiti vlastito umiranje, vlastiti samrtni trenutak, o čemu upečatljivo u svojem djelu govori A. Solženjicin opisujući umiranje Ivana Denisoviča.

Iako svjestan svoje smrtnosti, čovjek ipak želi živjeti što dulje i nastoji prolongirati trenutak vlastite smrti u neki daleki datum zamagljene budućnosti. Zašto se onda nekad sam ubija? Kako objasniti samoubojstvo? Često se dragovoljno umire onda kada čovjeku "pukne film" odvijanja prosječne svakidašnjice, bezlične i mučne, odjednom bez značajnijeg razloga, "...bilo bi potrebno znati nije li, taj dan, neki očajnikov prijatelj govorio s njim nehajnim glasom. Jer, eto to, može biti dovoljno da se pospješ sva ogorčenja i nevolje koje su bile još zatomljene..."

"Umrijeti dobrovoljno znači da je čovjek čak nagonski osjetio smiješni značaj navike, odsustvo svakoga dubljeg razloga da se živi, besmisleni karakter svakodnevnoga naprezanja i beskorisnost nemira i patnje", kaže A. Camus u *Mitu o Sizifu*.

Čovjek se ubija onda kada mu postane jasno ono što osjeća, kada uvidi da u svijetu ne živi kao "kod kuće", nego kao bezzavičajni stranac, kada mu um pojasni taj osjećaj odvojenosti od

svijeta, osjećaj apsurdna, "to izgnanstvo bez povratka zato što je lišeno sjećanja ili nade u obećanu zemlju" (A. Camus).

Čovjek ima mogućnost i biti ubojicom, može i druge ljude osuditi na smrt i usmrтити, tj. prouzročiti tuđu smrt radi uspostavljanja pravednosti ili iz zločina, strasti.

U odnosu spram smrti postoje, znači, velike razlike, od shvaćanja tragike smrtnosti kao takve, kao generičkoga usuda, preko odnosa prema svim oblicima tuđe smrti ("prirodne", junačke, prerane, iznenadne, nasilne, naprasne, masovne), do doživljaja vlastite. U odnosu prema tuđoj smrti postoje različiti rakursi, zapravo cijela ljestvica doživljaja, od samo konstatacije činjenice smrti kao *memento mori*, do temeljne egzistencijalne potresenosti zbog smrti bliskih osoba koje su bitno obilježile naš život i koje tako nastavljaju "živjeti" u nama i više nego samo kao puko sjećanje ili uspomena. Tako i preci vide na neki način nastavak života u potomcima, a stvaratelji u svojim djelima neprolazne vrijednosti, koja su svagda i svugdje aktualna. Zato i možemo reći da su *Platon i Hegel, Mozart i Beethoven, Hölderlin i Ujević, Dostojevski i Krleža* itd. itd. besmrtni, uvijek "živi".

Bitno različito, kako je već rečeno, doživljavamo vlastitu smrt kao granicu, skončavanje i uništenje našega zemaljskoga života i osobnosti i prijelaza u nepoznato i zagonetno, a što je teško prihvatiti bez ikakve bojazni od te magličaste, nerasvjetljive tajnovite koprene.

II. ČOVJEK I BOG

Čovjek i religija

(Antropološke odrednice religije)

I

Kao i uvijek kada se radi o teorijskom izvodu određenoga odnosa pojmova, da bi on bio misaono utemeljen i razgovjetan, treba prvo logički odrediti relate u njemu. Stoga ćemo to ovdje učiniti s pojmovima "čovjek" i "religija", a što će nas već uputiti i na stanovitu njihovu povezanost.

Predhodno valja napomenuti da o religiji znanstveno-religijski i antropolojski - i nije moguće govoriti bez njezine sveze s čovjekom, s njegovim onto-antropo-psihičkim i društvenim ustrojstvom i odrednicama, nego samo kao o obliku čovjekova duha i odnosa spram svijeta te načina življenja. Time se, dakako, metodički dosljedno, *eo ipso* ne poriče (niti potvrđuje) njezino moguće božansko porijeklo i posredovanje, što je predmet teologije.

U određivanju naslovljenih pojmova poći ćemo od njihovih etimologijskih analiza, imajući u vidu da one ne daju konačne odgovore i odredbe zbog povijesnoga značaja jezika uopće i, konkretno, jezika njihovih izvornika, i s time povezane mijene značenja. No, s druge strane, one su ipak relativno pouzdane

početna orijentacija u traganju za odgovorima na pitanje o značenju tih pojmova i njihovu odnosu.

Dakle, u etimologijskoj analizi riječi "čovjek", zadržat ćemo se prije svega na onim izvodima koji više ili manje izravno naznačuju čovjekovu upućenost na religiju, odnosno prema nadnaravnom biću. U jednom od značenja grčke riječi "anthropos", an(a) - tra - op(s), čovjek je biće koje gleda gore, uvis, prema (božanskom) svjetlu.¹

Latinska riječ "homo" izvedena je iz riječi "humus", od indoeuropskoga "khem", što znači zemlja, kao i u hebrejskom "adamah".

Prema jednom lijepom mitu o čovjekovu postanku, božica nejeznosti i brige Cura, igrajući se, izmodelirala je iz zemljanoga gliba lik kojemu odmah nije znala nadjenuti ime. Naišao je Saturn i rekao joj da mu dade ime *homo* (*ex humus* - iz zemlje).

U germanskim i anglosaksonskim jezicima, tj. u njemačkom "Mann" i "Mensch", a u engleskom "man", potječu od indoeuropskoga korijena "men", što znači - kretanje duha, mišljenje.

Od istoga korijena potječu i njemački "meinen" - misliti i engleski "mind" - duh. U ovoj etimologiji, dakle, nalazi se ideja o čovjeku kao mislećem, duhovnom biću. Množina od "čovjek" na njemačkom glasi "Leute" - ljudi, a što potječe od indoeuropskog "leudh" - uzdići se.

Riječ je, dakle, o čovjeku kao nesavršenom i nezavršenom biću, što će reći da i sva poznata određenja i definicije čovjeka, kojih ima sedamdesetak, a koje se mogu tipizirati u smislu određenja čovjeka kao prirodnoga bića, kao društvenoga bića, kao racionalnoga bića, kao simboličkoga bića, kao stvaralačkoga bića, kao budućnosnoga (mogućnosnog) bića, kao smrtnoga bića

¹ Usp. Diemer, A., *Philosophische Anthropologie*, Econ Verlag, Düsseldorf-Wien, 1978.

i kao transcendirajućeg bića, u svom pozitivnom vidu, kao ni u njihovim suprotnostima i njihovim sintezama ne obuhvaćaju čovjeka u cijelosti, pa čovjek za čovjeka i dalje u biti ostaje tajnom, zagonetkom. Sva ova spomenuta određenja govore o pojedinim stranama čovjekova bića, ali pitanje o čovjeku, i usprkos tome, ostaje vazda i nanovo otvoreno.

Termin "religija" potječe od *religio*, onis,f., lat - upućenost i povezanost čovjekova s nadnaravnim bićem (ili bićima). U glagolskom obliku postoje tri izvoda koji potječu iz rimske religije, te od *Sv. Augustina* (De civitate Dei X,3) i *sv. Tome Akvinskoga* (Summa theologiae II.28,72.):

a) *relegere* - ponovno promisliti, pregledati, iznova sabrati.

To je, uz imenični oblik *religio* (kao izvedenica od toga), jedina izvorna etimologija koja potječe iz rimskoga razdoblja i kulture, a po *Sv. T. Akvinskom*, upućuje na njihovo shvaćanje da religiozan čovjek uvijek nanovo mora promišljati ono što spada k čašćenju bogova, tj. u kultne dužnosti (više nego u osobnu vjeru).

b) To, dakako, nije zadovoljilo kršćansko shvaćanje religioznosti (u kojem je bitan osobni odnos spram Boga), pa je *Sv. Augustin* te pojmove izveo iz *religere* - ponovni izbor. Smisao te etimologijske interpretacije jest: budući da je čovjek svoj neposredni odnos s Bogom izgubio prvotnim, izvornim istočnim grijehom, dužnost mu je da ponovo nađe put koji vodi u Božju blizinu i prisutnost.

Vjera, naime, kao istinska religioznost je subjektivna strana religijske strukture (*J. Ratzinger*). Vjera je, dakle, osobni odnos prema Bogu, i vjerovanje u temeljne zasade koje potječu od Boga (poklad vjere). To je konstitutivni dio strukture religije, iz kojega proistječu sve ostale njezine dimenzije: praktična, moralna, psihička i društvena (*G. Vernon*).

A religija je, znači, sve ono što je čovjek učinio od poklada vjere (ustanova, organizacija, učenja). Religija je institucional-

izirana vjera.

c) I treći etimologijski izvod, po Sv. Tomi Akvinskom, potječe od Sv. Augustina. *Religio*, prema njemu, proizlazi iz *religare* - ponovno vezati, privezati.

Smisao je toga izvoda sličan predhodnom: čovjek se mora iznova povezati i združiti s onim što ga nadilazi, ali i nadopunjuje i upotpunjuje.

Ovi izvodi termina "religio" korespondiraju i s etimologijom grčke riječi i pojma "anthropos", u izvedenoj etimologijskoj interpretaciji te riječi.

Sabirući sve etimologijske analize riječi *anthropos* i *religio*, dolazi se do spoznaje o čovjekovoj ontološkoj razlici, *diaphori* i metafizičkoj potrebi (A. Schopenhauer) i upućenosti na povezanost s ontički višim bićem koje ga omogućuje i o kojemu bitno ovisi.²

II

I suvremena filozofijski i antropologijski potaknuta i orijentirana teologijska strujanja - protestantska dijalektička teologija (npr. R. Bultmann) i neke struje u katoličkoj teologiji (primjerice, K. Rahner, Novi katekizam) svoju tezu o čovjeku kao religioznom biću u osnovi izvode iz čovjekove ontičke podvojenosti (*diaphora*) i s time povezane njegove bitne povezanosti s nadnaravnim (*religio*), usmjerenosti na bezuvjetno (*Unbedingte* - P. Tillich).

Budući, dakle, da se spomenuta teologijska strujanja kreću nužno prema antropologiji (čovjek i njegov zemaljski spas posta-

² Usp. Ošlaj, B., *Homo diaphoricus*, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana, 1999.

ju predmetom religijske misli), s njima je onda lakše uspostaviti filozofski dijalog.³

Kierkegaardov egzistencijalistički utjecaj pokrenuo je u protestantskoj teologiji temeljne probleme kršćanstva. Ne univerzalnost, ni sigurnost, nego pojedinac koji očekuje da mu se Bog približi.

R. Bultmann kaže da teologija govori o Bogu samo kad govori o čovjeku kako je stavljen pred Boga. A po čemu je Bog - Bog? Po tome što čovjeka ostavlja ispred svoje granice. Čovjeku je preostalo jedino da živi pred tom granicom, jer to granično stanje ne može izbjeći i u tome je osnovna značajka ljudske egzistencije.⁴

Božja Objava ima dijalektičku strukturu, jer ujedinjuje ono što se u svojoj biti isključuje, a to je Bog i čovjek, vječnost i vrijeme.

Bultmann i eshatologijsko shvaća kao egzistencijalno pitanje, a ne kao zadnje - vremensko ili poslijevremensko. Naime, eshatologijsko tumači egzistencijalno - kao egzistencijalnu otvorenost prema Božjem zovu, prema novom životu, nadolazećem iz konkretno nepredvidive budućnosti. Kršćanska egzistencija tek time dobiva smislenost, te je ona i eshatologijska egzistencija.

Time je Bultmann na tragu Heideggerove filozofije egzistencije koja shvaća bitak kao vrijeme i vrijeme kao bitak, tj. istini priznaje samo značajku vremenitosti (*Zeitigung*), a ne vječnosti, apsolutnosti. Znači, istina dijalektičke teologije nije u nekoj bezvremenski važećoj tezi, nego hoće biti istina vremenskoga govorenja.

³ Usp. Grumelli, A., *Doprinos tipologiji ateizma*, Svesci (Kršćanske sadašnjosti) br. 16

⁴ Usp. Bultmann, R., *Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentische Wissenschaft*, Theologische Blätter VII, 1928.

Suvremeni čovjek u svemu traži izraz svoga vremena. U tome i jest smisao *demitologiziranja*, naime, da objasni u čemu je smisao vjerovanja danas.⁵

Da je Bog milostiv mogu znati samo tada, ako je meni zbiljski milostiv, ako mi to kaže ili pokaže. To znači da ja o njegovoj milosti ne mogu govoriti kao o njegovoj vječnoj biti, nego samo o njegovom konkretnom djelovanju ili o njegovj Rijeci u danom momentu.

Stav da je *logos* postao meso iz 4. evanđelja znači, kaže Bultmann, da se Bog meni javlja kao moj Bog koji sada i ovdje meni govori na ljudska usta.⁶

Bog kao “apsolutno nova budućnost” ostaje “neizreciva tajna” po K.Rahneru.⁷

Jedino kao takav može biti čovjeku znan (jer se kao takav svojom milošću i objavio), budući da transcendentno ne može biti izraženo ovostranim kategorijalnim mogućnostima. Boga, naime, ne spoznajemo kao jedan od predmeta unutarstvetskoga iskustva, niti izričitom tematskom pojmovnom spoznajom, već *transcendentalnom* religioznom usmjerenošću spram “apsolutne tajne” koja (usmjerenost) kao dana slijedi ipak iz susreta sa svijetom čiji smo dio. Govor o Bogu je naknadna refleksija o toj nerefleksivnoj usmjerenosti.

Stoga kršćanska antropologija i bit čovjekovu određuje kao mogućnost dosizanja apsolutne budućnosti (ne određenoga budućeg prostorno-vremenskoga stanja, još neispunjenoga, ali

⁵ Demitologizacija religije znači racionalizaciju mitologijske vjere, zamjenu objavljene religije “religijom uma” posredstvom suvremene filozofije.

⁶ Poznata je diskusija o odnosu *mythosa* i *logosa* između R.Bultmanna i K.Jaspersa u kojoj se Jaspers suprotstavlja Bultmannovoj tezi o mitu kao preživjelom obliku duha, potisnuti logosom. On smatra da je mit trajan, živ i svagda aktualan, pa prema tome i koegzistentan s logosom.

⁷ Usp. Rahner, K., *Christentum als Religion der absolute Zukunft*, Gespräche der Paulus Gesellschaft, Europa Verlag, München-Wien, 1966.

zadanoga, isplaniranog), koja kao zbiljska mogućnost prilazi čovjeku i čije je prihvaćanje zadnja zadaća tu-bitka.

U životu čovjeka kao "slušatelja Riječi" eshatologijsko je i aktualna, prisutna dimenzija (a ne isključivo "posljednje stvari") i to u smislu otvorenosti za dopunjenje ovostrane egzistencije apsolutnom budućnošću.

Rahner je, znači, prihvatio i zbiljskoga, živog čovjeka i njegovu sadašnjost, njegov ovostrani zemaljski život, ali u svjetlu njegove upućenosti na dopunjenje. Time je njegovo shvaćanje eshatologije ujedno *antropologijsko i kristologijsko*, što pokazuje njegovu povezanost i uvažavanje Bultmannove interpretacije eshatologije, odnosno njihovu zajedničku upućenost na iste izvore i utjecaje Heideggerove filozofije egzistencije.

Prema tome, po Rahneru, antropologija nije jedna izvedena funkcija koja je teologiji pridana, nego je zapravo obrnuto, tj. antropologija je integralni, strukturalni dio teologije.

U suvremenom kršćanstvu, u duhovnim gibanjima unutar Katoličke crkve, zbio se jedan značajan događaj, inspiriran koncilskim duhom, što u tim gibanjima znači novost (koja je doživjela stanovite rezerve i kritike službenoga crkvenog doktrinarnog foruma) i koji s tom novošću otvara mogućnost dijaloškoga suočavanja. Radi se o pojavi *Holandskoga katekizma*.⁸

Novost se odnosi i na eksplicitan govor o samom Bogu. Oslanjajući se na Bibliju, koja također ne postiže potpunu jasnoću govoreći o Bogu, Katekizam drži da nikakve ljudske riječi ne mogu izraziti misterij Boga. One misterij samo izlažu, ali time ne otklanjaju.

Najpouzdanije što se o Bogu može reći jest da je on ljubav i kao takav daje smisao ljudskom životu.

⁸ *Novi katekizam*, Stvarnost, Zagreb, 1970. Predgovor

“Ljudski je život mogućnost suradnje s onim što Bog jest, s Ljubavlju.”⁹

U našem sadašnjem životu, koji je katkada siv, katkada tragičan, katkada tako zamršen, gdje ima toliko stvari koje traže našu pozornost, Bog nam pruža svjetlo, to jest ljubav. To je putokaz prema kojemu moramo usmjeriti svoje korake ako ne želimo promašiti svrhu svoga života.

Dakle, valja reći da u suvremenoj kršćanskoj teologiji *teocentrizam* i *antropocentrizam*, *heteronomija* i *autonomija*, nisu više dijametralno suprotstavljeni i da ne postoji prijepor između transcendentnog Boga i čovjeka. Uvidanjem božanske crte ljudske osobe i svjetovne komponente Božje osobe, smatra *Karl Rahner*, prevladat će se jaz između teocentrizma i antropocentrizma i ostati dva aspekta iste bitnosti.

III

G. Vernon daje u osnovi prihvatljivu *religiološkijsku* definiciju religije. Po njoj je religija dio ljudske kulture, koji sadrži ove strukturalne elemente: kao konstitutivni - vjerovanje u nadnaravno i sveto, dakle sustav vjerovanja što vjernike opskrbljuje moralnim, vrijednosnim definicijama, zatim sustav obreda i običaja u odnosu spram nadnaravnog i svetog, a što se zajedno manifestira i dijeli u religijskoj grupi.¹⁰

Po definiciji, dakle, bitna značajka svake religije jest da sadrži, uključuje vjerovanje u nadnaravno, čudovito, što nije i ne može biti dokučeno i dokučivo osjetilima, iskustvom, a što se

⁹ Op. cit. str. 28

¹⁰ Usp. *Vernon, G.*, *Sociologija religije*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, za internu uporabu

smatra minimumom, osnovom svakoga određenja religije. To nadnaravno može biti predloženo osobno, može biti projekcija, uslijed težnje čovjekove prema savršenstvu, idealiziranih njegovih svojstava, ili to mogu biti neosobne sile i moći. Budući da znanstveno, i uopće teorijski, nije moguće utvrditi osobine ni samu egzistenciju transcendentnog, to u različitim kulturama postoje i raznolike predodžbe o njenoj biti i značajkama. No, osnovno je to da vjera u nadnaravno implicira vjerovanje da je ono (nadnaravno) povezano s čovjekom i da se određenim činima (obredima) na to nadnaravno može utjecati, budući da je ono bitno zainteresirano za čovjeka.

S vjerovanjem u nadnaravno u uskoj je svezi vjerovanje u sveto. Međutim, ta dva pojma ipak nisu identična. Najčešće se nadnaravno doživljava kao sveto, ali to nije pravilo (zli duši, đavoli itd.). Sveto se odnosi i na ovostranost - na ljude, predmete.

Distinkcija između svetoga, kada se odnosi na stvari i živa bića (hostija, indijske krave) i svjetovnoga, gledano znanstveno, proizlazi iz definicija koje im daju ljudi, a ne iz same njihove naravi. No, to vjerovanje u svetost određenih predmeta, pridaje im i nadnaravne osobine.

Da bi neka religija egzistirala i održala se, mora imati sustave vjerovanja u nadnaravno i sveto, koji se prenose i predaju sljedbenicima kao dio kulture.

Znanstveno, jedino je to relevantno, dok, dakako, nije moguće ulaziti u to je li religiozni osjećaji i doživljaji religioznih ljudi (kao i religije uopće) potječu od samoga božanskog bića, kako to oni vjeruju.

S pomoću sustava vjerovanja religija snabdijeva svoje sljedbenike i moralnim, vrijednosnim definicijama. Nadnaravno i sveto povezuju se s čovjekovim poznatim svijetom i tako daju odredbe o tome što je dobro a što zlo, što je, dakle, u skladu, ili, pak, u proturječnosti s nadnaravnim i svetim.

Religiju kao institucionaliziranu vjeru karakterizira upravo to da je zajednička članovima religijske grupe. To znači da se vjerovanja i obredi koji se odnose na nadnaravno dijele među pripadnicima grupe.

Religijski obredi kao karakteristične interpretacije religijskih istina određene religijske grupe, osim što imaju svrhu da ojačaju osjećaj grupnoga identiteta, "mi osjećaj", daju i mogućnost sudionicima da na odobren način izraze svoje religiozne osjećaje i tako postignu emocionalnu katarzu, te učvršćuju vjerovanje u transcendentno, jer predodžbe i zamisli transcendentnog, budući da nemaju empirijski odnos, mogu biti verificirane jedino združivanjem u obredima s onima koji dijele te predodžbe i doživljaje.

Prema tome, religija je složen i pluridimenzionalan fenomen, struktura čiji su korijeni, osnove i dimenzije višestruke i međusobno isprepletene: otuđenost u nehumanim društvenim životnim prilikama, koja rezultira posvemašnjim ljudskim otuđenjem i osiromašenjem, egzistencijalni strah, strah od smrti i težnja za besmrtnošću, očekivanje nagrade (i sankcije) u onostranosti, osjećaj ovisnosti i spoznaja o ograničenosti, prolaznosti, konačnosti i ništavnosti u odnosu prema beskrajnom i beskonačnom kozmosu, apsolutu i s tim povezana težnja za beskonačnošću u *eshatonu*, sve su to vrela iz kojih izvire religioznost i osnove religije. Znači, osim društvenih, religija ima i svoje duševne, moralne i spoznajne izvore (koji su, međutim, uvijek povijesno-društveno i kulturno impregnirani, tj. nose pečat svoga vremena i prostora); osim što je socijalna činjenica (sa svim implikacijama), ona je i psihička, moralna i metafizička činjenica.¹¹

Vjera pruža vjerniku utjehu i oslonac kad je slab i ugrožen,

¹¹ Usp. Ćimić, E., *Drama ateizacije*, Sarajevo, 1974.

u frustracijama izazvanima neuspjesima i neočekivanim vrtoglavim uspjesima (ali može povećati tenziju i sukob motiva), te, konačno, nadu u vječni život. Ona ga opskrbljuje moralnim i vrijednosnim definicijama, praktičkim kriterijima za razlikovanje dobra i zla, implicira čovjekova konstitutivna metafizička pitanja o iskonu, smislu i eshatonu, na koja odgovara na svoj, vjerniku prihvatljiv način - vjerovanjem, dogmom; ona je "metafizika u popularnom izdanju" (A.Schopenhauer).

Kao takva, ona je jedan od načina čovjekova odnosa spram svijeta, pored ostalih oblika duha (mita, umjetnosti, filozofije), jedan od mogućih načina odgovora na bitna čovjekova pitanja, te, povezano s time, praktičko-vrijednosna orijentacija u životu. Valja svakako naglasiti da religija kao naznačena struktura (i po teologijskom značenju) sadrži ljudsku, immanentnu stranu transcendentne, božanske zasade vjere i vjerovanja. Ona je, dakle, institucionalizirana vjera i aktivna sastavnica svakoga socio-kulturnog konteksta.

Vjerovanje, religijski doživljaji i odnos nezavisni su od umske spoznaje. Religijska metoda temelji se na subjektivnom pristupu i unutarnjim osjećajima kao dokazima religijske istine, tj. istine o natprirodnom svijetu, a što proizlazi iz vjerovanja u interakciju s transcendentnim bićem od kojega se dobivaju informacije ("znakovi"). Ti se znakovi "spoznaju" neposredno subjektivnom intuicijom, pa nisu objektivno-empirijski provjerljivi.

Vjerovanje, naposljetku, izvire iz čovjekove potrebe i nastojanja da transcendiraju granice svijeta u koji je postavljen, da nadiđe i prevlada okvire svoje empirijske danosti. Podsjećamo da je jedno od značenja riječi "čovjek", grč. *anthropos* - onaj koji gleda gore, uvis, tj. transcendirajuće biće empirijske činjeničnosti.

Religija (*religio*) je težnja i napor ljudskoga duha da dopre do smisla opstanka svijeta što ga okružuje: što on jest, što (ili tko) ga

omogućuje i ravna, koje je mjesto i uloga čovjekova u njemu?

No, treba naglasiti da religija nije primarno rezultat čovjekova umskoga nastojanja, te da se zbog *aporetičnosti* ljudskoga teorijskog uma, umskim putem ne može dokazati ni pobiti egzistencija nadnaravnog, transcendentnog bića. Taj problem nije u osnovi teorijske naravi, već je to "stvar" vjerovanja (ili nevjerovanja) i uvjerenja. Vjerovati znači predati se i povjeriti Iskonu i Smislu koji je čovjekov temelj i oslonac u svijetu i životu, u smrti i poslije nje, za vječni život duše u jedinstvu i ljubavi s Bogom u eshatonu (*eshata* - zadnje stvari, ono što je poslije smrti u onostranosti).

U religiji je, dakle, prevalentno vjerovanje, ali što ne isključuje i mišljenje i promišljanje. Religiji su imanentni i umski čovjekovi napori, koji se združuju s predanjem, povjerenjem i osjećajima. Ona uključuje cjelovitu čovjekovu duhovnu dimenziju, sa svim razinama ljudskoga duha (duh, duša, osjećaji, htijenje, intelekt).

Objavljene monoteističke religije drže da ih nije stvorio čovjek, nego da su od Boga objavljene ljudima, darovane vjernicima Božjom Objavom i svetim knjigama (temeljnim zasadama vjere). Vjera je taj osobni, neposredni odnos, predanje, susret s Bogom koji se objavljuje. Ona je slušanje i preuzimanje Božje Riječi koja je poslana i upućena čovjeku, osvjedočenje i odluka da se živi po poruci i uputi koju vjernik prima objavljenom Riječi Božjom. A religija je institucionalizirana vjera, tj. ono što je čovjek na Zemlji učinio i čini s božanskim zasadama vjere (*J. Ratzinger*).

Čovjek po svojoj naravi i antropološkoj određenosti, čini se, nije isključivo religiozno biće, već su religija, ateizam i agnosticizam različite mogućnosti njegova teorijsko-praktičkoga odnosa prema svijetu. Oni izviru iz univerzalne "ljudske situacije" (*E. Fromm*), ako se pod tim podrazumijevaju neke čovjekove

onto-antropološke datosti, kao konačnost i ograničenost spram beskrajnog i beskonačnog kozmosa, potreba za cjelinom i smislom, a koje su žilave i otporne spram povijesno-društvenih mijena.

Rečeno, međutim, ne znači da je religija a-povijesni i transkulturalni fenomen, već da je jedan oblik čovjekova duha koji se povijesno i socio-kulturno posreduje i artikulira, jedan, pored spomenutih, mogući njegov izraz i proizvod kao transcendirajućega bića u odnosu spram empirijskoga fakticiteta, bar za neke (i to ne malobrojne) antropo-psiho konstitucije.

IV

Od pristupa religiji i religioznosti u ovom kontekstu naznačit ćemo još kritički *psihoanalitički* i *analitički* prilaz.

Pristup čovjekovu religioznom iskustvu psihologa religije i religiologa W.W.Meissnera jest psihoanalitički, ali s kritičkoga stajališta, osobito spram oca psihoanalize S.Freuda koji je religijski fenomen shvaćao kao jedan oblik neuroze (opsesivni), a religijska vjerovanja kao iluzije koje su zapravo infantilni ostaci i ne spadaju u svijet odraslosti i razumnosti.¹²

Na tragu nekih poznatih kritičara Freudova prilaza religioznosti (O.Pfister, D.Winnicot) koji mu prigovaraju jednostranost u tom kliničkom prilazu, i Meissner smatra da je religija i kultura općenito mnogo složeniji i bogatiji fenomen koji proizlazi iz slojeva višega reda ljudskoga duha, te zastupa tezu o značajnoj ulozi *iluzija* pa i *idola* u ljudskom psihičkom iskustvu ("psihičkoj ekonomiji"), budući da su tu iluzorna i stvarna dimen-

¹² Usp. Meissner, W.W., *Life and Faith*, Georgetown University Press, Washington, D.C.

zija isprepletene i međusobno prožimajuće. Upravo stoga on se zalaže za dijalog između te nove psihoanalize, njezine metode i uvida u religiozno iskustvo i religijske misli, tj. teologije.

On naglašava da i *milost* ima znatnoga utjecaja na ljudsku dušu pa je stoga opravdano govoriti o psihologiji milosti. To povezuje s vjerom i nadom kao bitnim sastavnicama religioznoga iskustva, s naravi čovjekova odnosa spram Boga, s ljubavi prema bližnjemu. Bavi se i, prije svega psihoanalitičkim, ali i složenijim razumijevanjem vrijednosti kao psihičkih struktura, kao središnjim poljem čovjekova psihičkoga funkcioniranja, na kojega bitno utječu religijske uvjerenja. Vrijednosti, kaže ispravno Meissner, igraju temeljnu ulogu u oblikovanju zrele osobnosti i bitna su sastavnica čovjekova duhovnoga i moralnoga identiteta i, sukladno tome, ljudskoga ponašanja i djelovanja.

Meissner interdisciplinarno elaborira vrijednosti iz različitih vidika i u različitim dimenzijama, vrijednosti kao psihičke i kulturne fenomene, tretirane u društveno-humanističkim znanostima antropologiji i sociologiji, kao i veoma zanimljive i trajne čovjekove teorijsko-praktičke probleme: identitet, krizu vrijednosti i otuđenje.

Ti su problemi osobito aktualni u razdobljima i u sredinama koje prolaze kroz krizu vrijednosti, što je i naš suvremeni trenutak, pa ova analiza vrijednosti može poslužiti kao prinos i svojevrsni putokaz prema razrješenju te krize.

Analitički je prilaz religioznosti usmjeren prema problemu praktičnoga razloga i opravdanja religioznoga vjerovanja. Za razliku od tradicionalnoga teologijskog pristupa (*Sv. Augustin, Sv. Toma Akvinski*) koji, općenito govoreći, vjerovanje u Boga smješta u bitno nadržacionalnu dimenziju duha, ne isključujući pritom i inherentnu razložitost toga vjerovanja (dokazi o Božjoj egzistenciji, religiozno iskustvo), analitika se bavi pragmatičnom racionalnošću religioznoga vjerovanja, tj. korisnošću vjerovanja

za čovjekov praktičan život.

To nije posve nov pristup (kako to misle analitičari) u filozofiji religije (*B.Pascal*). *I.Kant*, koji Božju egzistenciju smatra antinomijom teorijskoga ljudskog uma, iz praktičnih, moralnih razloga prihvaća stajalište spram Boga "kao da" (*als ob*) on postoji. Prema tome, novost je analitičkoga pristupa upravo u analitičkom izvođenju gornje teze.

O nekim (prihvaćenim) polaznim tezama analitičara moglo bi se raspravljati. Primjerice, o strogoj razlici teorijske i praktične racionalnosti religioznoga vjerovanja. Naime, povjerenje u Boga proizlazi ipak iz vjerovanja u njegovu opstojnost, kako to shvaća cjelokupna, pa i nepropozicionalna teologija (ili barem iz određenoga agnosticizma), a ne posve neovisno o tome.

No, upravo zbog posebnosti ovoga analitičkog pristupa i izvoda nadaje se mogućnost poticanja dijaloga o tim trajno aktualnim filozofijsko-teologijskim pitanjima.

B.Davies bavi se pitanjima mogućnosti i zbiljnosti tj. razložitosti religijskog vjerovanja. Na pitanje - mogu li se bar neki religiozni (nad-racionalni) stavovi i vjerovanja, osobito o čudu, životu poslije tjelesne smrti - razložito osnovati, on odgovara, za razliku od nekih drugih analitičara, potvrdno, odnosno agnostički, da su mogući, ali ne i sigurni. Na tome i ostaje, i ne ulazi u dijalog s teologijom, što suvremena filozofija religije drugih orijentacija nastoji (kao i suvremena kršćanska teologija), uvažavajući uzajamno posebnosti pristupa, ali i po naravi stvari određenu srodnost i konvergenciju.

S time je i povezano pitanje o mogućnosti epistemologije religioznoga vjerovanja u post-modernom svijetu i mogućnosti nove filozofije religije s time u vezi.

Put u tome vodi preko putova do Boga u suvremenoj kontinentalnoj filozofiji (fenomenologija, hermeneutika, filozofija egzistencije i njihovi pristupi: antropogenetski, kozmogenetski,

prirodozakonski, fidegenetski, fiducijalistički), te, s druge strane, u angloameričkoj filozofiji (logički pozitivizam *A.J. Ayera* i *R. Carnapa*, primjerice). U tom pravcu javilo se i pitanje (i odgovori na temelju filozofijske tradicije) o opravdanosti i racionalnosti (bolje reći smislenosti) vjerovanja u Boga, značenja i verifikacije religioznih iskaza (*A. Platina*), iz čega se i razvila epistemologija religioznoga vjerovanja. Na osnovi pregnantnih analiza i izvoda zaključuje se da je epistemologija religioznoga vjerovanja moguća (jer su metafizički iskazi preapstraktni da obuhvate osobno religiozno iskustvo), uz punu svijest o povezanosti ove epistemologije s ontologijom, dakle, nikakva njezina primata ili isključivosti.

Prema tome, moguća je i nova filozofija religije, ali jedino ako se filozofija i religioznost u post-modernom svijetu (dakle i u mogućoj post-filozofijskoj i post-religijskoj kulturi, *A. Rorty*) dovedu u konvergenciju u njihovim osnovnim pitanjima i odgovorima, a nasuprot strogoj dihotomiji uma i vjere. Radi se, dakle, o određenom koherentističkom opravdanju vjerovanja, a ne antikartezijanskom (koherencija u smislu vjerovanja usprkos teorijskoj nedokazivosti Božje opstojnosti, svojevrсни holizam na pozadini cjeline iskustva imanencije i transcendencije čovjeka, zajednice, kulture).

V

I na kraju ovoga prikaza, zapravo određenoga isječka iz mogućega antropologijskog pristupa religioznom vjerovanju, tj. odnosu čovjeka i religije, navest ćemo i osnovna shvaćanja toga odnosa, za spomenuti pristup nezaobilaznoga religijologa, *T. Luckmanna*.

Luckmann proširuje područje proučavanja religije i religioznosti i upozorava da, uz tematiziranje odnosa suvremenoga društva i religije (da podsjetimo: kako ustanovljene tako i "podzemne", kontestatorske i "nevidljive", privatne, ali, kao simboličke interpretacije "posljednjih značenja" - spasa, po njegovu mišljenju, još uvijek religije) valja postaviti antropologijsko pitanje s tim u vezi i o odnosu osobe prema tom društvu i religiji.¹³ U tom kontekstu, kaže, treba svakako pitati, što je zapravo u suvremenom društvu tematska struktura religijskih predodžaba i zamisli (onto-antropologijskih i etičkih), što je sadržaj religijske svijesti, što čini simbolički sloj suvremenoga religijskog svjetonazora.

Mora se pitati i o osobnom smislu religioznosti u uvjetima suvremenoga društva, kaže Luckmann. Promjene koje se odvijaju u suvremenoj društvenoj strukturi, segmentiranje i specijalizacija institucionalnih područja u društvenom ustrojstvu, što vrijedi i za Crkvu, ne vodi jačanju osobe i osobne slobode, već ponajprije privatne sfere za pojedince. To dovodi do privatizacije religije, privatne religioznosti, suprotne od angažirane, za društvene i političke probleme zainetersirane religioznosti, odnosno teologije, do relativiziranja i transformiranja tradicionalnih religijskih predodžaba i vrednota, do unošenja i stavljanja s njima na vagu, na tržište, "supermarket" (*P. Berger*) potrošačkoga pluralističkog mentaliteta i novih, svjetovnih, "antireligioznih" elemenata, dovodi do "nevidljive religije" postindustrijskoga društva, gdje je svaki pojedinac sam svoja Crkva (*R. Bellah*), čija je osnovna tema čovjekovo simboličko samo-transcendiranje samo-ozbiljenjem i samo-ekspresijom unutarnje slobode, individualne autonomije i savjesti.

¹³ Usp. Luckmann, Th., *Die Religion und die Person in modernen Gesellschaft*, u: Furstenberg, F., *Religionssoziologie*, Neuwied - Berlin, 1964.

Stoga religiologija treba biti fenomenologija i toga religijskog iskustva, a ne samo crkvene religioznosti koja suponira potpuno poklapanje crkvenosti i religioznosti. Ovaj zahtjev za proširenje predmeta religije na filozofijskoantropologijsku dimenziju problema uključuje, dakako, i kritiku sociografske metode empirističkoga pristupa.

Luckmann se pita i o općim antropologijskim temeljima i svrsi religije, a što uključuje i suptilnu teorijsku, misaonu razradu polaznih filozofijskih, antropologijskih pretpostavki (o religiji kao transcendenciji ljudske biološke situacije općim sustavom ljudskih, osobito etičkih značenja, odnosno dohvaćanjem "posljednjeg" značenja u društvu). Ovo je teorijski i metodologijski značajno, i bez obzira na moguća otvorena pitanja, naročito u vezi s teorijom o "nevidljivoj religiji" postindustrijskoga društva. Naime, ova, u biti imanentistička koncepcija (neomonizam - *R. Bellah*), koja, osim sociologijski plauzibilnih momenata (privatnosti religije, pluralizma značenja, religijskoga tržišta), sadrži i elemente teorijske konstrukcije (izjednačavanje religioznosti s autorealizacijom unutarnje slobode i autonomije osobnoga života u suvremenom društvu kroz socijalnu mobilnost, oslobođenu seksualnost i obitelj).

Kako je gore implicite rečeno, religijska transcendencija shvaćena je antropologijski i sociologijski, a ne metafizički, nadsvjetovno, što je pak, za religiju konstitutivno i bez čega religija nije više religija (*religio*), nego nešto drugo, tj. svjetovna religija, iako se u njoj zadržava još religiozan odnos.

No, valja upozoriti da i "nevidljiva religija" ima posla s "posljednjim" značenjem, spasom. Iako ove kategorije imaju, po Luckmannu, ovostrani, društveni značaj, čini se da nisu još uvijek posve lišene i transcendentne, metafizičke dimenzije. Ako je riječ o religiji (*religio*), a ne o sekularnoj religiji, onda je tvorac, simbol i posrednik i ovozemaljskoga spasa (još uvijek) nadnar-

avno biće, ali ne institucionalno, dogmatski, već osobno, slobodno, zamišljeno, doživljeno i kontaktirano. Za razliku od Luckmanna, dakle, izgleda da se ovdje radi o slobodnijem (neinstitucionalnom) vjerovanju, o *disoluciji dogmatskoga sustava*, tj. o neprihvatanju cjeline dogmatskoga vjerovanja, već samo nekih dijelova te cjeline, o slobodnoj interpretaciji samo nekih dogmatskih istina, npr. Božje egzistencije, dok se ne vjeruje u raj, pakao itd.

I konačno, transcendirati duhom neposrednu empirijsku datost, tražiti smisao, osim na religijski način, moguće je i filozofijski i umjetnički (ili u njihovoj dijalektičkoj sinkrezi s prevlencijom jednoga od njih). Ali, religijska transcendencija bitno je onostrana, transmundana, natprirodna. Društvena, kulturna, antropologijska transcendencija biologijske datosti čovjekove, njena humanizacija, u naravi je čovjekovoj kao društvenoga, povijesnog, duhovnog, stvaralačkog bića, bića u mogućnosti da bude drukčije, novo, ljudskije.

O Bogu

Na otvoreno pitanje u anketnom upitniku o Bogu: Što je za Vas Bog, bez obzira vjerujete ili ne?*, dobiveni su različiti mogući odgovori, koji se kreću u širokom rasponu od religijskoga, odnosno teologijskoga i filozofijskoga *teizma*, preko *fatalizma*, *panteizma* i *agnosticizma*, do *ateizma* i *indiferentizma*.

Znatan dio odgovora odnosi se na shvaćanje Boga kao stvoritelja, iskona, temelja i vrhovnoga, svemogućeg zakonodavca svijeta i života, a dio tih odgovora smatra ga nedokučivim i nedohvatnim transcendentnim bitkom (*Deus absconditus*).

Prema jednom dijelu odgovora, po prilici kvantitativno jednakom gore rečenom, Bog je doživljen kao ljubav i istina i kao takav kao orijentacija (put) u životu i kao psihološko utočište, utjeha i nada, te spas u vječnosti, u vječnom blaženom životu duše u ljubavi i jedinstvu s Bogom.

U nešto većem broju odgovora Bog je shvaćen kao moralni entitet, kao dobro, kao kriterij razlikovanja dobra i zla, kao sudac, savjest, red i pravda, kao moralni oslonac i sigurnost.

Manji dio odgovora je i panteistički, koji Boga shvaćaju kao

* Ovo je bilo otvoreno pitanje upitnika u okviru istraživačke teme Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu, istraživačkoga programa Društvene promjene i razvoj Hrvatske Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu za Ministarstvo znanosti i tehnologije Republike Hrvatske.

U prilogu ovom tekstu donosimo i sve odgovore ispitanika na to pitanje.

sveprisutnost, prije svega u prirodi, a i fatalistički, koji ga doživljuju kao neminovnu sudbinu.

Priličan broj odgovora je i "ne znam", što svakako nije jednoznačno, budući da se u njima kriju i agnostici, i mogući teisti i ateisti, i oni koji uopće ne razmišljaju o transcendentnom i eshatološkom, nego su reducirani samo na empirijsko i svakodnevicu.

Znatno manji dio odgovora je izričito ateistički: "ne vjerujem", odnosno Boga smatraju iluzijom, ili agnistički ("nisam siguran"), ili pak ravnodušan ("ne razmišljam o tome").

Ova različitost odgovora i nije iznenađujuća, budući da je pitanje o Bogu jedan od najtežih i najsloženijih problema što zaokuplja ljudski duh uopće, na kojega nema konačnoga teorijskog odgovora i koji je kao takav permanentna preokupacija ljudskoga uma tijekom cijele povijesti filozofije i teologije.

Vjera u Boga, odnosno u nadnaravno biće konstitutivni je element svake religijske strukture (*religio* - vezanost čovjekova za nadnaravno, transcendentno).

Prvi element u strukturi religije je vjerovanje u nadnaravno kao apsolutno, svemoguće i sveznajuće biće prema kojem čovjek osjeća zavisnost, strahopoštovanje i želi zadobiti njegovu naklonost. Prema tome, religiozni osjećaji i čini, obredi, rituali (molitve, žrtve) iz konstitutivnoga su proizlazeci elementi religijske strukture.

Religija i filozofija, koje svaka na svoj način pred-meću totalitet, apsolut imaju zajednički predmet, ali mu različito prilaze i različito ga izražavaju.

Razlika je između religije i filozofije u načinu odnosa spram zajedničkoga predmeta - totaliteta (i čovjekova položaja u njemu). To je razlika između neupitnoga, nedvojbenog vjerovanja i kritičkoga, otvorenog umovanja u kojem je svaki odgovor na pitanje moguće novo pitanje, između predodžbenoga i emo-

tivnoga oblika duha, s jedne strane te pojmovnoga, s druge (G. W.F. Hegel).¹

Naš je boravak u svijetu opstanak između dvaju zagonetnih ništavila. Ta tajna "ispred" i "iza", ta skrovitost bitka upućuje nas na pitanja o smislu života, nastajanja i nestajanja.

Kao odgovor moguć je transcendenatalan skok u neku beskonačnu misao po kojoj sve ima smisao, u neki neutemeljeni temelj koji sve utemeljuje. To je Bog koji se kroz povijest slobodno javlja, ali i uskraćuje.

Odgovor, znači, može biti i ateizam ("ispred" i "iza" nema ničega). Ateizam je tako jedna mogućnost, jedan izbor ljudskoga života, koji se zasniva na iskonskoj prometejskoj težnji čovjekovoj da se "obogotvori", da negacijom božanstva osigura sebi slobodu i nesputanost duha i stvaralaštva.

Razlika je između filozofije i religije, nadalje, i u sadržaju, a ne samo u formi. Filozofija, i kad joj je polazište teističko, pod pojmom Boga (boga) pomišlja umnu zakonitost svijeta (Hegel), "prvoga nepokrenutog pokretača", "mišljenje mišljenja" (Aristotel), ideju dobra (Platon), Jedno (Plotin), što su pojmovne apstrakcije u odnosu na osobnoga "živog Boga" ili "Boga ljubavi" religije (Biblije). Bog filozofije, dakle, proizvod je umovanja koje proizlazi iz težnje za spoznajom prve uzročnosti, univerzalne razložitosti, ishodišta i temelja svega što jest, a osobni Bog religije rezultat je prije svega *soteriološke* želje, nade i vjerovanja u spas duše u *eshatonu*.

Iz biblijskoga učenja o Božjem stvaranju svijeta (Knjige postanka) slijedi, doduše, da je Bog postojao prije svijeta kao njegovo ishodište što postoji po sebi, znači, bitak što omogućuje sve bivstvjuće, po čemu jesu sva bića. Dakle, Bog i bitak znače isto

¹ Usp. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrkamp v., Frankfurt/Mein, 1969.

(kao i u starih Grka), budući da Bog ima i ontologijski, a ne samo kronologijski primat pred svijetom.

I u biblijskom shvaćanju Bog je ona umna, svrhovita zakonitost kojom je iz kaosa (*haos*) stvoren kozmos (*kosmos*), uređen i uljuđen svijet (kao grčki *Logos*).

Međutim, biblijski Bog je i osobni Bog, koji je "na svoju sliku" stvorio čovjeka kojega ljubi, ali je i strog i pravedan, pa i svaki odnos prema njemu po biblijskoj teo-antropologiji ima izrazito osobni (a ne apstraktan, bezlični) znamen.²

Već od samoga početka Biblije, od Božjega stvaranja neba i zemlje te čovjeka kao teomorfno bića, koje je završetak i vrhunac toga stvaranja, a osobito Božjom samoobjavom čovjeku, radi se o "antiontologijskom personalizmu" Biblije.

U bit objavljene religije pripada da je religijska, nadljudska "istina" objavljena (Bog se svojom voljom iz ljubavi objavio) čovjeku riječju i događajem kao "Istina, Put i Život", kao siguran putokaz za istinski život.

Filozofija religije tijekom svoje povijesti ponudila je različite odgovore na pitanje o Bogu, njegovoj egzistenciji i o odnosu i pristupima božanskom biću. Ovdje ćemo izložiti jednu moguću tipologiju tih odgovora i pristupa:

1. *racionalistički*, koji odnos prema transcendentnom, nadnaravnom biću smješta strogo u domenu uma. On sadrži dvije osnovne orijentacije:

- a) *teističku*, čiji su glavni predstavnici veliki grčki filozofi, vrhunci razvoja antičkoga grčkog mišljenja kao temelja cjelokupne filozofije - *Platon* i *Aristotel*, te kruna klasične njemačke i novovjekovne filozofije uopće - *G.W.F.Hegel*. Njihova je filozofija, svaka na svoj način, u svoj biti *onto-*

² Usp. Rahner, K., *Christentum als Religion der absolute Zukunft*, Gespräche der Paulus Gesellschaft, Europa V. Wien, 1966.

theo-logika, što znači da je za njih bitak kao ontički temelj svekolika bića transcendentne, božanske naravi (Platonova ideja dobra i Bog, Aristotelov prvi "nepokrenuti pokretač" i "mišljenje mišljenja" - *noesis noeseos*), do kojega se dopire samo ispravnim mišljenjem, istinskom filozofijom. Po Hegelovu panlogizmu, opće, božanski um kao sustav svih pojmova i opća umna zakonitost po kojoj se sve zbiva, temelj je svakoj zbiljskoj opstojnosti i događanju, a ljudski je um samo razabiranje toga općega, vječnog uma.

- b) *ateistički, prosvjetiteljski*, čiji su najznačajniji nositelji francuski materijalisti 18. st. i lijevi hegelovci kao radikalni zastupnici racionalnoga ("prosvijećenoga") pobijanja egzistencije božanskoga bića i religije. Mehanički materijalisti (*P. Holbach*) nastupaju s negativne metafizičke pozicije kao odlučno obrtanje teologije. Boga nema, ali njegove attribute pripisuju obogotvorenoj materiji. Ona je vječna, beskrajna, neuništiva. Za lijeve hegelovce (*L. Feuerbach*), pak, transcendentno biće ima samo psihičku, ne i ontičku realnost, a rezultat je otuđenja i projekcije čovjekovih najboljih, idealiziranih osobina (pravednost, dobrota, znanje itd.) u onostranost. Vraćanje čovjeka sebi samom i svome ovostranom, prirodnom životu djelo je i zadaća obrata i oslobođenja svijesti.

2. *a-racionalistički (nadracionalistički)*, koji se temelji u ideji o u osnovi a-racionalnom ili nad-racionalnom značaju religije i odnosa spram božanskoga bića.

Unutar toga odnosa valja lučiti dvije njegove osnovne varijante:

- a) *ideju o mističnom, ekstatičnom sjedinjenju s apsolutom*, koji ne isključuje posve ulogu uma, ali mu ostavlja samo nebitan, pripravní značaj u tome (*Plotin*).
- b) *isključivost u nadracionalnom odnosu prema apsolutnom biću*, koja Božju objavu smatra potpuno neovisnom od razumije-

vanja i racionalnoga dokazivanja te naglašava strogu razliku između vjere i uma. Vjeruje se ono što je umu neshvatljivo, apsurdno, kao primjerice smrt sina Božjega i uskrsnuće (*Tertulian*: "Credo quia absurdum").

U modernijoj filozofiji ideja o isključivo nadracionalnom odnosu s Bogom i značaju religije iskazala se kao individualni osjećaj zavisnosti o beskonačnom i težnja za sjedinjenjem s njime putem osjećaja i neposrednoga doživljaja (*E. Schleiermacher*, *S. Kierkegaard*, *M. de Unamuno*).

3. *kompromisni* (između uma i vjere), unutar kojega postoje dvije varijante odnosa spram nadnaravnoga bića i mogućnosti njegova dohvaćanja:

- a) *pokušaj usklađivanja uma i vjere* (filozofije i religije), s pridavanjem stanovite prednosti umovanju nad vjerovanjem, koji smatra neophodnim da se vjerske istine (dogme) misaono istražuju i da se vjera produbi filozofijskim spoznajama (*gnostici*, *Abelard*).
- b) davanje prvenstva objavljenoj istini (dogmi) pred umom (*Sv. Augustin*, "Si comprehendis, non est Deus", *Sv. Toma Akvinski*, objavljena istina je istovremeno predhodnica i osnovica teologije kao "svete doktrine").

4. *agnostički*, koji transcendentno drži antinomičnim i kao takovo nedokučivim za ljudski teorijski um, ali ne isključuje njegove moralne i psihološke dimenzije i reperkusije (skeptik *Piron*, *I. Kant*).

U modernijoj teologijskoj misli shvaćanje Boga kao osobnoga temelja i smisla egzistencije znači da se i smisao ljudskoga postojanja nalazi u osobnom odnosu s Bogom, što će reći u odnosu ljubavi prema svijetu i čovjeku, budući da je osobnost temeljna vrijednost u svijetu.

No, shvaćanjem Boga kao osobnosti svijeta, suvremena teologijska misao ne odbacuje izravno transcendentnost Boga tradicionalne teologije, nego joj u sprezi s imanencijom iznalazi prihvatljivije značenje za novi duh vremena i suvremenoga čovjeka.

Taj je odnos dvostruk. Bog je čovjeku i *transcendentan* i *immanentan*. Iz svoje onostranosti božanstvo ulazi u vremenitu ljudsku osobu, čime ljudski duh participira na bezgraničnom božanskom.

U novoj orijentaciji teologijske misli čak ima govora o tome da i sama riječ "Bog" nije više primjerena u suvremenim sekularističkim uvjetima, jer malo govori o suvremenom čovjeku, štoviše, za kojega je on "mrtav" (teologija "mrtvoga Boga").³

U spomenutim modernističkim strujama u kršćanskoj misli, budući da zapravo poriču posebne egzistencije Boga i svijeta, onda možemo govoriti kao o svojevrsnom kršćanskom ateizmu, o "smrti" Boga konvencionalnoga kršćanstva (*Bonhoeffer*). Radi se i o semantičkoj krizi koja zahvaća religiju i religijske simbole u uvjetima suvremenoga života.

Pojam Bog kodificiran klasičnim grčko-skolastičkim kategorijama, kažu, ne odgovara više u vremenu sekularizacije i znanstvenoga prodora u *macro* i *micro* strukture kozmosa. Stoga ga, predlažu, treba zamijeniti adekvatnijim, znakovitijim, za suvremenoga čovjeka razumljivijim terminom - "ljubav" npr.

Utjecaji antropologijskih pravaca suvremene filozofije (*M. Schelera* npr.) pridonijeli su da se u najnovijoj kršćanskoj teologiji putovi prema Bogu usmjeruju više iz samoga čovjeka i njegove dihotomne naravi, nego li iz prirode (kozmodogenetskim ili pak prirodno-zakonskim putem). Riječ je o konstitutivnom prijenosu u čovjeku između usmjerenosti njegova duha spram

³ Usp. Krešić, A., *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981.

neograničene punine onoga "biti" i "imati" ograničenih unutarstvjetskih egzistencijalnih mogućnosti toga ozbiljenja, o neskladu između totaliteta i parcijalnosti, vječnoga i vremenitoga, beskonačnoga i konačnoga, bitka i bića, istine i spoznaje. Pritom, kažu spomenuti suvremeni teolozi, čovjekova neograničena duhovna otvorenost, bez koje on ne bi bio sposoban ni za slobodu, neiscrpni dinamizam njegova htijenja, akcije i domišljanja onoga sveobuhvatnog "biti", upućuje ga na ontički viša bića od njega, na postojanje Boga kao toga sveprožimajućeg "biti", kao i na pravi put k njemu.

Tim putom, valja u ovom kontekstu uzgred spomenuti, idu i neki značajni kršćanski mislioci, npr. *Maurice Blondel*, *Joseph Marechal*, *Bernhard Welte*.

Ti utjecaji suvremene filozofije (također i *Heideggerova* učenika *Hansa G. Gadamera*) što bitak shvaća kao vrijeme i vrijeme kao bitak, a čovjeka kao "usvjetnost" (*In-der-Welt -Sein*), u suvremenoj kršćanskoj teologiji (a što ne prolazi bez otpora teologa tradicionalista) dovode do prvenstva pitanja pred odgovorom, te do toga da se ni jedna propozicija ne prihvaća kao apsolutna istina. Stoga su i temeljni pojmovi teologije kao npr. milost, spasenje, stvaranje, sloboda, eshatologija i sam Bog izloženi procesu mijenjanja značenja. Filozofijska, ali i teologijska istina ostaje *filia temporis*, a naravni moralni zakon, iako u sebi nepromjenljiv, biva promjenljivim u njegovoj primjeni, budući da konkretna povijesna situacija uvjetuje sud o tome što je opravdano, što nije.

U vezi s racionalnim dokazivanjem Božje egzistencije, na kraju možemo reći, da vjerovanje kao jedan aspekt ljudskoga duha ima potrebu i za racionalnim dokazivanjem, za prilagodbom umskoj spoznaji.⁴

⁴ Usp. Bošnjak, B., *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb, 1971.

Budući da je transcendentno biće nedostupno empiriji, to dokazivanje njegova postojanja pripada spekulativnom umu, koji ipak ima svoje granice preko kojih ne može, tako da se ni njime ne može dokazati objektivna egzistencija Božja. Konačnoga neupitnog teorijskog dokaza nema. U osnovi pojednostavljeno, možemo reći da se svaki racionalni dokaz može logički osporavati. To, međutim, ne znači da se time dokazuje suprotno, tj. nepostojanje Božje, jer i svaki takav racionalni pokušaj može se isto tako i osporavati (*I. Kant*).

I odredbe naravi božanskoga upućuju na njegovu antinomičnost.

S jedne strane, u pozitivnim određenjima, Bog je savršen, sveznajuć, nepromjenljiv, vječan, neizmjeran, prapočelo, demiurg sam nestvoren, apsolutno slobodan, smisao, istina, dobrota, ljepota, ljubav i kao takav objavio se čovjeku koji ga kao njegovo stvorenje i "slika" svojim umom može spoznati.⁵

S druge strane, prema "negativnoj teologiji", božja je narav umu neshvatljiva i neizreciva, ne može se objektivirati mišlju i riječju. Budući da je Bog iznad svega, ne mogu mu se pridati nikakve ograničene ljudske kvalitete i imena.

Nadalje, i umovanje o teleologijskoj svrsishodnosti i smislenosti svijeta kao djela Božjega savršenstva, pomučeno postojanjem zla u svijetu (i svijesću o tom zlu), isto tako navodi na spomenutu aporetičnost.

O antinomičnosti pojma božanskoga bića govore i određenja Boga kao apsolutne transcendencije, s jedne strane, po kojima je on kao apsolutno natprirodan, nešto posve različito od svijeta, izvan i iznad svijeta, "causa sui", "noesis noeseos", "actus purus", i, s druge strane, po kojima je osoba (trojedna),

⁵ Usp. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, F.Meiner V., Hamburg, 1966.

milostiva, pravedna, koja ljubi, ljuti se i sudi, i kojoj se čovjek osobno obraća kao ocu, moli je za pomoć, žali joj se, kaje se, zahvaljuje joj i slavi je.

Prema tome, problem Božje egzistencije ostaje bitno u sferi a-racionalnoga (ili nad-racionalnog), vjerovanja ili nevjerovanja u nju, doživljavanja svijeta, kozmosa, života, čovjeka kao stvorenoga i upravljanoga savršenim umom vrhunaravnoga *demiurga*, ili, pak, kao samonikloga, imanentnim prirodnim i povijesnim zakonima određenoga procesa.

*Prilog**

Odgovori na otvoreno pitanje

Što je za Vas Bog, bez obzira vjerujete ili ne?

1. Određuje što se smije a što ne.
2. Pruža mi utjehu i nadu.
3. Nešto u što ljudi vjeruju pa im je lakše.
4. Eksternalni izvor morala.
5. Pruža mi nadu.
6. Ne zna.
7. Ne zna.
8. Prijatelj.
9. Stvoritelj.
10. Jedinstveni izraz moralnih načela.
11. Nedostižnost, gospodar neba i zemlje.
12. Duševna pomoć.
13. Priroda, svemir.
14. Ne zna.
15. Nešto bez čega bih teže podnosila životne teškoće.
16. Apsolutna moć.

* Ovo je bilo otvoreno pitanje upitnika u okviru istraživačke teme Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu, istraživačkoga programa Društvene promjene i razvoj Hrvatske Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu za Ministarstvo znanosti i tehnologije Republike Hrvatske.

U prilogu ovom tekstu donosimo i sve odgovore ispitanika na to pitanje.

17. Onaj koji treba dijeliti pravdu.
18. Ljubav.
19. Svijest.
20. Stvoritelj neba i zemlje.
21. Bog je nevidljiva, ali snažna sila.
22. Bog je prirodni zakon: sve je prožeto Bogom.
23. Bog je jedno visoko veličanstvo.
24. To je od mladosti naučeno da mu se treba moliti i vjerovati mu.
25. Bog je fizička sila, nema svijest, nema karakteristika.
26. Vjera u život, nada.
27. Sve na svijetu, više od svega, i od djece.
28. Stvorio je svijet i on je sve za nas.
29. Nešto iznad svih nas.
30. Fikcija.
31. Više biće koje određuje sudbinu.
32. Stvoritelj neba i zemlje, svega živog i neživog.
33. Nevidljivo biće koje je stvorilo nebo i zemlju.
34. Sjedi starac koji sjedi na oblaku.
35. Bog je za mene sve.
36. Dobro u čovjeku.
37. Alfa i omega.
38. Istina i Ljubav.
39. Osoba koja nas usmjerava da težimo prema nečem boljem, duhovnom.
40. Ljubav.
41. Ne zna.
42. Bog je za mene Bog.
43. Nešto sveto.
44. Za mene je Bog nevidljivi duh koji jednako gleda sve ljude.
45. Bog nagrađuje dobro.
46. Bog je dobro i nešto što je uzvišeno.

47. Ne zna.
48. Dobro koje se ne može procijeniti.
49. Nadnaravno.
50. Život.
51. Stvoritelj.
52. Osoba kojoj se obraća u nemoći, apstraktna osoba.
53. Spas čovječanstva.
54. Gospodar života.
55. Priroda.
56. Svemogući.
57. Ne zna.
58. Ne zna.
59. Nešto u što vjerujem da postoji ali nisam vidjela.
60. Nešto u što se vjeruje.
61. Naš otac.
62. Svemogući koji upravlja nama, dobro čini čovjeku, sve što imamo.
63. Najveće na svijetu, imenom Jehova.
64. Ne zna.
65. Jedini.
66. Nešto što je iznad svih i svega.
67. Nešto što onima koji vjeruju pruža veliku nadu.
68. Nisam o tome razmišljao.
69. Opća savjest.
70. Netko tko brine o svemu.
71. Biće iznad nas koje je stvorilo čovjeka i sve.
72. Univerzalni red i pravda.
73. Svemogući koji je stvorio svijet.
74. Ljubav.
75. Bit svega.
76. Nešto konačno, početak i kraj.
77. Ljubav.

78. Lijepa ideja.
79. Najveće dobro.
80. Oslonac.
81. Utočište za vjernike.
82. Sigurnost.
83. Instrument vladajuće klase.
84. Moralni autoritet.
85. Zaštita od zla.
86. Viša sila.
87. Uzvišeno biće.
88. Ljubav, naš otac koji sve oprašta.
89. Snaga koju dobiva vjernik kroz vjeru.
90. Nada, nikada te neće napustiti.
91. Ne vjerujem da postoji Bog, možda postoji neka nadnaravna sila.
92. Nemam pojma, ne zanima me.
93. Bog je nešto nesvakidašnje i nedohvatljivo.
94. Čovjek treba u nešto vjerovati, bez obzira na njegovo postojanje, vjera oplemenjuje čovjeka.
95. Bog je vrhunsko božanstvo koje se treba brinuti o ljudima.
96. Ljubav.
97. Vjera.
98. Nevidljivo biće koje je prisutno.
99. Sudac.
100. Energija, sveprisutnost.
101. Vjera i nada.
102. Viša sila.
103. Spomen, to je samo tumačenje.
104. On je jedini čuvar svijeta.
105. Bog je neka nevidljiva sila, dao nam je slobodnu volju.
106. Prirodna pojava koja je moćna.
107. Bog je za mene životno usmjerenje, pravilo po kojem bi se trebalo živjeti.

- 108. Bog je ravnatelj svijeta.
- 109. Bog je vječno blaženstvo. Bez njega nikud.
- 110. Ljubav.
- 111. Sve.
- 112. Svemogući.
- 113. Vječni poglavar svijeta.
- 114. Nešto najviše.
- 115. Svemogući.
- 116. Viša sila.
- 117. Najveći, vječni vladar.
- 118. Vječni vladar i čuvar svijeta.
- 119. Najviše blaženstvo svijeta.
- 120. Visina
- 121. Sve.
- 122. Bog je nepojmiljivo što čovjeku daje volju i ljubav za život.
On čovjeka učvršćuje, daje više ljudskosti u razumijevanju za drugoga.
- 123. Dobrota i veličina.
- 124. Čovjekovo objašnjenje prirode.
- 125. Sve.
- 126. Bog je sila koju on najviše provodi kroz ljubav.
- 127. Veličanstvo svijeta.
- 128. Dobro oko nas.
- 129. Bog je nešto više od nas. Bog je naš spasitelj. Bog je dokaz da život ima smisla.
- 130. Stvoritelj.
- 131. Jedini pravednik.
- 132. Ne zna.
- 133. Stvoritelj nema i zemlje.
- 134. Stvoritelj svijeta.
- 135. Bez Boga nema ništa.
- 136. Svemogući Stvoritelj.

- 137. Stvoritelj neba i zemlje.
- 138. Jedina nada.
- 139. Spasitelj svijeta.
- 140. Svemogući.
- 141. Sve.
- 142. Vječnost.
- 143. Sveto biće.
- 144. Ljubav.
- 145. Ne zna.
- 146. Više biće.
- 147. Stvoritelj neba i zemlje.
- 148. Sve.
- 149. Nisam siguran da postoji. Ne znam.
- 150. Put, istina i život.
- 151. Stvoritelj neba i zemlje i svakog čovjeka i dobrih djela.
- 152. Sve. Bog je za mene sve. U njemu vidim cijeli život.
- 153. Stvoritelj neba i zemlje koji ima utjecaj na čovjekov život.
- 154. Nešto izvan mene.
- 155. Vrhovno biće.
- 156. Sve u životu.
- 157. Vjera, izvor života.
- 158. Sve.
- 159. Nešto veliko.
- 160. Nedefinirano pitanje.
- 161. Viša sila koja upravlja čovjekovim bićem i postupcima.
- 162. Ne zna.
- 163. Ne zna.
- 164. Ne zna.
- 165. Stvoritelj.
- 166. Nešto u što vjerujem.
- 167. Savršenstvo.
- 168. Sila koja nas održava.

- 169. Stvoritelj neba i zemlje.
- 170. Bog je ono što volim i on je svemoguć.
- 171. Utjeha, duhovni mir, unutrašnja snaga.
- 172. Stvoritelj neba i zemlje.
- 173. Ljubav.
- 174. Čuvar, daje sreću, nalazi se u sreći, zdravlju,svemu.
- 175. Sve na svijetu.
- 176. Vjera, ufanje, nada.
- 177. Viša sila.
- 178. Nadčovjek, viša moć.
- 179. Nešto veliko.
- 180. Snaga.
- 181. Stvoritelj svijeta.
- 182. To je za mene život.
- 183. Nadnaravno biće u koje ljudi vjeruju - početak svega.
- 184. Izvor svega.
- 185. Ne zna.
- 186. Vjera u ispravnost i moral.
- 187. Stvorio nebo i zemlju, nevidljiva osoba.
- 188. Sila koja je sveprisutna, u koju vjerujemo i osjećamo i daje smisao života.
- 189. Svemogući Stvoritelj.
- 190. Pastir koji me čuva na putu.
- 191. Sve oko mene što me usmjerava, daje nadu.
- 192. Ne zna.
- 193. Sve oko nas, priroda, svemir.
- 194. Stvoritelj svemira, zemlje i ljudi.
- 195. Bez odgovora.
- 196. Bez odgovora.
- 197. Bez odgovora.
- 198. Nešto vrlo važno.
- 199. Utjeha i oslonac u mom životu.

- 200. Svetinja.
- 201. Nešto nevidljivo, svemoguće.
- 202. Nešto u što ja vjerujem i što poštujem.
- 203. Ne zna.
- 204. Nešto u što vjerujem.
- 205. Nešto uzvišeno.
- 206. Uzor, veličanstvo.
- 207. Sredstvo pritiska i zastrašivanja za lakovjerne i amoralne.
- 208. On je neki kriterij, neka moralna vrijednost, idealan oblik života kojemu svi trebamo težiti.
- 209. Sveobuhvatno dobro.
- 210. Stvoritelj, Bog Otac i Bog ljubavi.
- 211. Bog je Bog.
- 212. Ljubav, život, utjeha.
- 213. Nada.
- 214. Nešto veliko.
- 215. Bog je svemoguć.
- 216. Pravi Bog i pravi čovjek.
- 217. Najmiliji na svijetu.
- 218. Viša sila.
- 219. Ne zna.
- 220. Vladar neba i zemlje.
- 221. Pravda.
- 222. Apsolut.
- 223. Vjera koja mi daje snagu.
- 224. Život, vjera, ljubav.
- 225. Bog je život. Bog je vjera i život.
- 226. Bog je za mene sve.
- 227. Sve.
- 228. Bog je svemoguć.
- 229. Neka sila koju ne možemo dokučiti.
- 230. Psihologija mase.

- 231. Svevišnja osoba.
- 232. Biće koje vlada, upravlja, pred koje ćemo na kraju doći svi.
- 233. Ništa.
- 234. Ne zna.
- 235. Najviša sila.
- 236. Navodno stvoritelj svega živoga na ovom svijetu.
- 237. Ne zna.
- 238. Nešto apstraktno.
- 239. Stvoritelj neba i zemlje.
- 240. Stvoritelj.
- 241. Sve na svijetu, stvoritelj neba i zemlje.
- 242. Stvoritelj svega na zemlji.
- 243. Svemoguć.
- 244. Izmišljotina naroda.
- 245. Stvoritelj neba i zemlje.
- 246. Ne zna.
- 247. To se ne može opisati.
- 248. On je stvorio sve ovo, ne da se opisati.
- 249. Nebeski kralj.
- 250. Ne zna.
- 251. Neka viša sila.
- 252. Ne zna.
- 253. Ne zna.
- 254. Ne zna.
- 255. Stvoritelj neba i zemlje.
- 256. Više biće.
- 257. Velika nadmoćna sila, duševna utjeha.
- 258. Ne zna.
- 259. Sve na svijetu, nada i pomoć.
- 260. Stvoritelj.
- 261. Nešto u što čovjek mora vjerovati.
- 262. Viša sila koja upravlja.

- 263. Izvor života.
- 264. Bog je svemoguć, svugdje.
- 265. Sve što god vidim.
- 266. Vrijednost koju poštujem.
- 267. Bog je sve.
- 268. Sve.
- 269. Svjetlost, nada, sigurnost, zaštita, utočište.
- 270. Vjera, razlog postojanja, dobrota.
- 271. Mjera dobra i zla.
- 272. Svemogući, sve zna.
- 273. Zaštita, nada.
- 274. Nisam siguran.
- 275. Nepojmljiva sila.
- 276. Sve.
- 277. Život.
- 278. Istina.
- 279. Ideja.
- 280. Čovjek (bio nekad).
- 281. I nada i utjeha.
- 282. Život, smisao života, sve.
- 283. Sve.
- 284. Ono što osjeća ne može se izraziti riječima.
- 285. Dobrota.
- 286. Poštujem Boga.
- 287. Sve dobro.
- 288. Vladar svog naroda koji vlada nama svima, a tko ne vjeruje može se uvjeriti.
- 289. Opća dobrota u svemu oko sebe.
- 290. Ono dobro u svakom čovjeku.
- 291. Sve.
- 292. Stvoritelj.
- 293. Nešto veliko.

294. Posebna stara osoba posebnog izgleda.
295. Neka sila.
296. Nešto nadnaravno, veliko i jako.
297. Netko tko nas je stvorio, biće koje brine za nas.
298. Sila koja svime upravlja.
299. Viša sila.
300. Dobra sila koja pokušava pomoći ljudima, odvesti ih na pravi put.
301. Nešto nadnaravno.
302. Kao netko tko me gleda i prati, ali ga ja ne mogu vidjeti, kao nevidljiva osoba.
303. Stvoritelj, on nas čuva i pazi kao da je naš tata, star i dobar.
304. Dobar, stari čovjek kojega mi ne možemo vidjeti, on nas vidi i čuje sve.
305. Moć, sila koja vlada svime.
306. Pravedna osoba koja sve vidi.
307. Ne zna.
308. Nešto, ali dok to ne vidim, ne znam.
309. Nešto, nisam još načistu što.
310. Neka sila.
311. Religijska ideja.
312. Jedan jedini, teško je to opisati riječima.
313. Ne zna.
314. Ne zna.
315. Ne zna.
316. Ne zna.
317. Ne zna.
318. Nešto sveprisutno u cijeloj prirodi.
319. Teško je to riječima opisati.
320. Nešto neopisivo.
321. Prijatelj, pratioc u životu.
322. Isus Krist.

323. On je sve, život, ovaj svijet, ljudi.
324. Savršenstvo, dobro.
325. Sve.
326. Otac.
327. Bog je čudo koje je više puta dobro, a više puta nije.
328. Bog je sila koja je stvorila svijet i sve u njemu.
329. Nešto nedokučivo, ali sveto.
330. Sila koja djeluje na čovjeka i usmjerava ga. On postoji iako neki kažu da ga nema. Bog se pokazuje ako je čovjek dobar.
331. Bog je nešto najveće.
332. Bog je nešto što je najvažnije i u što treba vjerovati.
333. Uzvišena osoba koja sve zna, sve vidi, svima pomaže i nikoga ne zaboravlja.
334. Ne zna.
335. To je osjećaj da nisam sama, netko kome se obraćate i u dobru i u zlu.
336. Sila nad ljudima, viša sila kojoj ti ne možeš ništa.
337. Energija.
338. Onaj tko pazi na nas.
339. Ono u što vjerujem.
340. Nešto što postoji i treba postojati.
341. Život.
342. Svemogući - Duh Sveti.
343. Moć.
345. Više biće. Sveznajući.
346. Svemoguć.
347. Svemoguć.
348. Milosrdan Otac, Stvoritelj.
349. Nešto čega se često sjetim.
350. Najjača sila što postoji.
351. Stvoritelj i dobročinitelj.
352. Stvoritelj neba i zemlje i gospodar.

- 353. Onaj koji ima moć nad svim.
- 356. Gospodar neba i zemlje.
- 357. Ljubav. Otac.
- 358. Ne zna.
- 359. Ne zna.
- 360. Ljubav, moje utočište i sve moje.
- 361. Prijatelj.
- 362. Ljubav, otac čovječanstva.
- 363. Stvoritelj svijeta, Otac ljudi.
- 364. Kreator svega.
- 365. Sve, život bez njega ne bih mogla živjeti.
- 366. Čuvar ljudi.
- 367. Nadnaravna moć.
- 368. Ne zna.
- 369. Ne zna.
- 370. Ne razmišljam o Bogu na taj način da je on nešto.
- 371. Ne zna.
- 372. Lijepa tradicija.
- 373. Ono što mi daje nadu u vječni život.
- 374. Ljubav.
- 375. Svemogući otac.
- 376. Nešto iznad svega.
- 377. Idol koji je potreban da čovjek vjeruje u mir i da ima straha pred Bogom i da se razlikuje od stoke.
- 378. Područje našeg neznanja koje na nas utječe.
- 379. Nešto što mi daje snagu i vjeru.
- 380. Pojam.
- 381. Sve, najveća nada.
- 382. Svemogući Stvoritelj neba i zemlje.
- 383. Stvoritelj.
- 384. Sve ono što je dobro.
- 385. Početak i kraj.

386. Ne zna.
387. Stvoritelj neba i zemlje.
389. Bog je svemoguć, on je potreban ljudima.
390. Smisao života.
391. Nešto vanzemaljsko, utješno, osoba koja se moli.
392. Savršenstvo.
393. Svemoćna osoba, nešto neopisivo.
394. Ne zna.
395. Čovjek u koga vjerujem i koji nas štiti.
396. Ne zna.
397. Svevišnji otac svih ljudi, trebamo ga poštovati i moliti.
398. Stvoritelj.
399. Bog je svemoguć i treba ga poštovati i plašiti se.
400. Stvoritelj.
401. Ne zna.
402. Svemir, nukleus.
403. Sve.
404. Ne zna.
405. Sve ono što nas okružuje.
406. Sve.
407. Svemoguć, stvorio nebo i zemlju i sve ostalo na njoj.
Stvoritelj.
408. Svemoguć.
409. Nadnaravni pojam, više nego biće.
410. Um.
411. Ono dobro u svakom čovjeku i probudito u svakom čovjeku.
412. Ono što sam učio na vjeronauku "da živi na nebu".
413. Čuvar ljudi i mene.
414. Ne može se odlučiti.
415. Nadnaravna sila.
416. Pomoć u nevolji, čuvar.
417. Vjerovanje.

- 418. Nadnaravna sila.
- 419. Svemoćni.
- 420. Sve. Stvorio svijet.
- 421. Sveopće dobro.
- 422. Dobrota.
- 423. Ne može riječima izraziti što osjeća.
- 424. Nadnaravno biće.
- 425. Uzvišenost.
- 426. Ne zna.
- 427. Nešto Svemoćno.
- 428. Promatrač.
- 429. Ljubav, istina, život.
- 430. Sila, nadnaravna volja.
- 431. Ne zna.
- 432. Fikcija.
- 433. Nešto što je dobro, neshvatljivo kod većine ljudi.
- 434. Stvoritelj neba i zemlje.
- 435. Savršenstvo.
- 436. Sudbina.
- 437. Stvoritelj neba i zemlje, pun milosti i ljubavi.
- 438. Sve najljepše, nada i utjeha.
- 439. Nadahnuće, život.
- 440. Utopija, zabluda.
- 441. Bezličan, nevidljiv, nedodirljiv.
- 442. Stvoritelj neba i zemlje.
- 443. Moralnost, požrtvornost.
- 444. Bog je nešto posebno, uzvišeno.
- 445. Nešto u što vjerujem.
- 446. Vjerovanje.
- 447. Ljubav.
- 448. Ne zna.
- 449. Nešto sveto.

- 450. Ljubav.
- 451. Ono što ljudima daje vjeru.
- 452. Vjerovanje.
- 453. Nešto čisto. Ljubav. Nema definicije.
- 454. Vjerovanje. Pozitivna energija.
- 455. Stvoritelj.
- 456. Ne zna.
- 457. Ne zna.
- 458. Blaženost. Smirenost.
- 459. Sreća.
- 460. Pravda i poštenje.
- 461. Vrlo važan dio života.
- 462. Cilj.
- 463. Ishodište života.
- 464. Ne zna.
- 467. Priroda i njena snaga.
- 468. Ljubav i svemoć.
- 469. Apstraktni motiv.
- 470. Sve.
- 471. Bog je nevidljiv, a osjećam ga u sebi.
- 472. Snaga i život i ljubav.
- 473. Nadnaravno biće koje strogo i pravedno brine za sve.
- 474. Bog je nešto najviše.
- 475. Bog je za nas sve na svijetu, i za loše i za dobre.
- 476. Sve na svijetu, u njega vjerujem i njega poštujem.
- 477. Gospodar neba i zemlje.
- 478. Uzvišeni Stvoritelj.
- 479. Ljubav.
- 480. Nešto najviše i najljepše i najbolje na svijetu.
- 481. Puno stvari osim onog što crkva striktno određuje.
- 482. Svetinja.
- 483. Energija ili sila.

484. Neopisiva moć.
485. Sve.
486. Nešto nevidljivo.
487. Vjera, istina, ljubav i sve najljepše kaj si morem zamisliti na svetu.
488. Stvoritelj neba i zemlje.
489. Ne zna.
490. Za mene je sve Božja milost.
491. Ne zna.
492. Svemogući zakon.
493. Bog je neizmjereno savršen duh, gospodar neba i zemlje od koga nam je svako dobro.
494. Svetinja.
495. Mislim da bi Bog trebao biti putokaz svim ljudima.
496. Svemogući.
497. Sve.
498. Bog je najveći.
499. Nešto najveće.
500. Bog.
501. Fikcija.
502. Ljubav.
503. Ljubav.
504. Neka svemirska sila - energija.
505. Sila koju su ljudi metaforički prenijeli na biće jer im je lakše spoznavati život.
506. Nadnaravno, nada da će biti bolje.
507. Ništa.
509. Cilj.
510. Bog je dobrota.
511. Sila.
512. Snaga, moć.
513. Sve.

- 514. Sila.
- 515. Dobrota.
- 516. Nisam siguran.
- 517. Gospodar svijeta i ljudi, onaj koji pomaže.
- 518. Ne zna.
- 519. Ne zna.
- 520. Dobro.
- 521. Sila i vjera.
- 522. Nada.
- 523. Ne zna.
- 524. Viša sila.
- 525. Ne zna.
- 526. Bog je vjera u bolje ili nada u bolje.
- 527. Ne zna.
- 528. Bog je život.
- 529. Ljubav, istina.
- 530. Bog je Stvoritelj.
- 531. Nešto što nas budnim okom prati i čuva.
- 532. Nešto veliko.
- 533. Ljubav.
- 535. Ne zna.
- 536. Svemogući.
- 537. Otac naš.
- 538. Ne zna.
- 539. Otac života.
- 540. Svjetlo života.
- 541. Poticaj života.
- 542. Sve najljepše.
- 543. Sve sveto.
- 544. Utjeha.
- 545. Sve.
- 546. Bit postojanja.

- 547. Ne zna.
- 548. Ne zna.
- 549. Relaksacija u dobru i zlu.
- 550. Svemogući.
- 551. Svemogući.
- 552. Stil odgoja.
- 553. Savjest.
- 554. Svetost.
- 555. Sve na svijetu.
- 556. Svevišnji.
- 557. Nisam ga vidio, ali vjerujem.
- 558. Misterij.
- 559. Život.
- 560. Vjera.
- 561. Sveti Otac.
- 562. Sve.
- 563. Bez njega se ne bi moglo živjeti.
- 564. Stvoritelj.
- 565. Sveznajući.
- 566. Ne zna.
- 567. Ne može reći.
- 568. Najveća svetinja.
- 569. Sve najbolje.
- 570. Smisao života.
- 571. Ne zna.
- 572. Moć koja nas okružuje.
- 573. To je sve što postoji.
- 574. Stvoritelj.
- 575. Nadnaravno biće.
- 576. Ne mogu izraziti.
- 577. Stvoritelj neba i zemlje, ljubavi i utjehe.
- 578. Uvjerenje da ljudi ne moraju umrijeti - da imaju nade u

život poslije života.

579. Neopisiva snaga, stvoritelj, pastir.

580. Neopisivo.

581. Otac, prijatelj, izvor ljubavi i milosti.

582. Moralni autoritet.

583. Nedokučivo i apstraktno.

584. Ne zna.

585. Nedodirljiva osoba.

586. Svevišnji Gospodar dobra i zla.

587. Jedan jedini. Nedodirljiv je.

588. Sve.

589. Volim ga.

590. Nešto više.

591. Apsolutno sve dobro na svijetu, izvor ljubavi.

592. Stvoritelj neba i zemlje.

593. Ne zna.

594. Biće koje postoji, ali ga nisam vidio.

595. Vjerujem u nešto nadnaravno, što mi zovemo Bogom.

596. Sila.

597. Ne zna.

598. Najveće dobro.

599. Stvoritelj neba i zemlje.

600. Sve sveto.

601. Bog.

602. Sve.

603. Oličenje pravde.

604. Bog je Bog.

605. Otac Božji.

606. Stvoritelj.

607. Svjetlo života.

608. Natprirodno biće.

609. Ništa.

- 610. Vladar cijeloga svijeta.
- 611. Otac svemogući.
- 612. Sve.
- 613. Apstrakcija.
- 614. Sve.
- 615. Država.
- 616. Biće koje utječe na život.
- 617. Ljubav, mir, blagostanje.
- 618. Priroda.
- 619. Ne zna.
- 620. Spoznaja preko Isusa.
- 621. Duhovna sila.
- 622. Biće koje upravlja.
- 623. Nešto neopisivo, najveće.
- 624. Život.
- 625. Glupost.
- 626. Sve ono što ne mogu razumski objasniti.
- 627. Sve.
- 628. Dobro.
- 629. Spasitelj i Gospodin.
- 630. Duh.
- 631. Nepoznanica.
- 632. Svevišnji.
- 633. Svemoguć.
- 634. Stvoritelj.
- 635. Sve.
- 636. Ljubav.
- 637. Stvoritelj neba i zemlje.
- 638. Netko tko me čuva, mene i familiju.
- 639. Ne može objasniti.
- 640. Stvoritelj.
- 641. Stvoritelj.

642. Filozofski smjer.
643. Stvoritelj neba i zemlje.
644. Stvoritelj svijeta.
645. Stvoritelj.
646. Dobročudna moć. Spasitelj svijeta.
647. Viša sila.
648. Nevidljiv, slika i prilika čovjeka i moć sile i pravednosti i odlučivanja.
649. Najsvetije za čovjeka, najbitnije.
650. Najveća sila dobra.
651. Bog je najveći.
652. Dobrostivi, vječni vladar svijeta.
653. Ako ga ima onda je sigurno dobar.
654. Svetinja.
655. Ne zna.
656. Svemogući vladar.
657. Bog je dobar.
658. Bog je moje dobro djelo.
659. Sila koja ne znam što je, nadnaravna sila.
660. Ne zna.
661. Veličina.
662. Najveće blaženstvo.
663. Visost.
664. Bog je za mene svemoguć, sve.
665. Natprirodna sila.
666. Nada.
667. Bog je iznad svega.
668. Bog je za mene sve i izvan Boga stvarno nema ništa na Zemlji ni na nebu, nema dešifriranja Božje moći bez obzira na veliki hod znanosti.
669. Svemoguć.
670. Svemoguć.

671. Nešto posebno, sveto.
672. Stvoritelj neba i zemlje i svih nas ostalih.
673. Smisao života, vjera u postojanje, vjera u ljude.
674. Ideja.
675. Bog je priroda, ne postoji kao osoba.
676. Bog je u svakom od nas, samo ga treba prepoznati.
677. Nešto veliko.
678. Najviše što može biti.
679. Ne zna.
680. Moj otac nebeski, svemoćna zamjena, inteligentna energija.
681. Nešto najsvetije, najmoćnije.
682. Svetinja.
683. Nešto daleko iznad svega.
684. Stvoritelj i vladar svijeta.
685. Bog je uzvišeni Gospodin.
686. Stvoritelj svijeta.
687. Svetost.
688. Vrhovna vlast.
689. Bog je onaj koji može sve stvoriti i dati, on je svemoguć.
690. Bog je sve, onaj koji upravlja nama, koji je početak i kraj svega, gospodar i gospodin.
691. Nadnaravna moć.
692. Sve na svijetu.
693. Svemogući vladar.
694. Nešto što nas čuva, što je pravedno.
695. Ne zna.
696. Najviše blaženstvo.
697. Sve.
698. Stvoritelj neba i zemlje.
699. Sveobuhvatna bit.
700. Svemoguća osoba u koju treba vjerovati.
701. Bog je onaj koji vidi sve i vodi sve.

Mistički vidik teizma

U odgovorima na otvoreno pitanje (u predhodnom tekstu spomenutom upitniku): Što je za Vas Bog, bez obzira vjerujete ili ne?, u širokoj lepezi različitih odgovora (od teologijskoga i filozofijskoga teizma, preko panteizma i agnosticizma, do ateizma i indiferentizma, uz shvaćanje Boga kao temelja, stvoritelja, zakonodavca svega što jest, kao istine, dobra, pravednosti, ljubavi i oslonca), dobiveno je i nekoliko postotaka zanimljivih mističkih odgovora, odnosno, bolje reći, odgovora koji su blizu mysticismu, a koji Boga smatraju neshvatljivim, nespoznatljivim transcendentnim bitkom. Primjerice, "Bog je nešto više od svega", "nešto iznad svih nas", "nešto najveće na svijetu", "jedini", "sve", "nešto nedohvatljivo", "nešto nepojmljivo", "sila koju ne možemo dokučiti", "ono što se osjeća, a ne može se izraziti riječima", "misterij".

S odgovorima o Bogu i Božjoj egzistenciji koji su bliski s mističkim, sličan je u osnovi i znatno veći broj odgovora na pitanje o doživljaju Božjega postojanja ili, općenito, nekog nadnaravnog iskustva: "Ima trenutaka u kojima osjećam da postoji Bog", "Osjećam da s Bogom mogu biti u dodiru", te nešto manji, ali ipak značajan broj odgovora: "Doživio/la sam nadnaravno iskustvo koje ne mogu objasniti", "Doživio/la sam čudesno iskustvo koje me učvrstilo u vjeri". Mnogo je manji broj negativnih odgovora: "Nisam doživio/la Božju prisutnost ni na koji način".

Pitanje o odnosu čovjeka prema Bogu, Boga i svijeta, transcendencije i imanencije, bitka i bića, nedeterminiranoga, transcendentnog, sebi identičnoga, jednog, nepromjenljivog, neograničenog, vječnog bitka i mnoštva posebnih, pojavnih bića, jedan je od temeljnih problema teologije i filozofije.¹

Sam termin "teologija" (*theos-logos*) kao "govor o Bogu" prvi su uporabili grčki filozofi Platon i Aristotel. Platon je to učinio u kontekstu kritike mitologijskih kazivanja u kojima su riječi o bogovima, prema njemu, "nerazumne" i "neistinite".

Nasuprot tome, filozofija treba utvrditi principe "govora o Bogu" (ne o bogovima) te je u tom smislu ona u osnovi teologija, odnosno, teologija je bitni dio filozofije.

Jednako je i u Aristotela, budući da filozofija ima najviši predmet - prvoga "nepokrenutog pokretača", osnovno načelo svega bića, odvojenu samodostatnu bitnost, "mišljenje mišljenja" (*noesis noeseos*).

Od Klementa Aleksandrijskoga teologija je u kršćanstvu sustavno učenje o "pravom Bogu" i o vjeri (ne božanskom uopće, već o kršćanskom Bogu), dakle, kršćanska crkvena disciplina koja je podložna crkvenom vrhovnom učiteljstvu.

Ovaj "govor o Bogu" tvori predaja Svetoga pisma i crkvene dogme koje su nastale kasnije, a što važi kao nesumnjiva i neupitna istina. Tako teologijska racionalizacija vjerovanja ulazi u službu vjere, što ostaje glavna značajka teologije.

Njezin je predmet ono što se može samim umom, bez nadnaravne Objave, spoznati o Bogu i njegovu odnosu prema svijetu.

Time se naravno bogoslovlje razlikuje od objavljenoga, koje se zasniva na nadnaravnoj božanskoj Objavi, (o kojoj se uopće ne može raspravljati na način *ratia* i razložnosti).

Prema tradicionalnoj je teologijskoj interpretaciji objavljeno

¹ Usp. Cipra, M., *Ontološka diferencija bitka i bića*, Marulić, Zagreb, 2/2002.

bogoslovlje iznad naravnoga, budući da je riječ Božja neprevarljiva, a ljudski je um ipak prevarljiv.

Ali, među naravnim znanostima i filozofijskim disciplina-ma, naravno je bogoslovlje zbog svoga predmeta najuzvišenije, jer ljudski um u spoznaji najviše istine - Boga - postiže svoj cilj i svoju uzvišenu svrhu.

Prema tom uvjerenju, znanost o religiji i filozofija religije ne mogu čovjeka približiti autentičnom vjerovanju u Boga, dok ga izvorna teologija neizbježno uvodi u transcendentno događanje, budući da ona slijedi trag darovane Riječi, za razliku od znanosti o religiji i filozofije religije, koje nastoje shvatiti i protumačiti značaj fenomena religije u prostoru i vremenu, odnosno bit religije uopće.

Filozofija pred-meće religiju, prilazi joj kao obliku duha koji je i povijesni fenomen, pitajući se o njenome podrijetlu, temelju, smislu i sudbini (slično filozofijskom ispitivanju umjetnosti npr.).

Filozofiju zanima religija uopće, napose pak transcendentno, božansko biće kao njena okosnica, te pristup njemu, dok druge aspekte i dijelove strukture religije (religijsku praksu) ostavlja donekle u drugom planu.

Pitajući se o biti religije, filozofija se mora oslanjati na povijesno samosvjedočenje religije, ali ne prelazi u neku opću povijest religija, nego je tematizira na sebi svojstven, tj, upravo filozofijski (gore skiciran) način.

Dakle, mogućnosti filozofije u dohvaćanju religije kreću se u granicama uma. Filozofija religije jest otvoreno, umsko ispitivanje (koje ne isključuje ni intuiciju) religije, religijskih sadržaja i svijesti.

Filozofija ne poriče stanovit dualizam ili barem razliku između vidljivoga i nevidljivoga, duha i tijela, svijesti i materije, već to tematizira tražeći iskon, počelo kao i religija. Znači, "pred-

met" im je zajednički, samo mu različito prilaze i različito ga izražavaju. Filozofija to pokušava racionalno, pojmovno, religija u biti a-racionalno, predožbeno, vjerovanjem (G.W.F.Hegel).

Pitanje o mogućnosti i dometu ljudskoga umovanja (znajanja) i vjerovanja, a pogotovo u odnosu spram nadnaravnog, božanskog bića kao počela, temelja, demiurga, vrhovnoga zakona svega što jest, a otuda i problem odnosa filozofije spram religije i teologije, staro je filozofijsko pitanje koje se nametnulo već i ranoj kršćanskoj teologiji u njenoj potrebi da novu vjeru, njenim racionaliziranjem s pomoću filozofijskih kategorija, učini razumljivom i prihvatljivom. To se pitanje poput crvene niti provlači kroz povijest filozofije (a i teologije), da bi i ostalo trajnim izazovom ljudskom duhu i njegovoj pustolovini neposustaloga divljenja (*thaumazein*) i nastojanja na pronicanju tajne, zagonetke, čuda bitka.

U kršćanskoj teologiji je odnos bitka i bića postavljen kao Božje stvaranje *ex nihilo*, odnosno iz samoga Božjeg duha. Bog je rekao: "Fiat!" (Neka bude!). Iz Božje Riječi tako nastaje sve što jest, cjelokupno mnoštvo bića, tj. stvorenja, čiji je vrhunac u hijerarhiji bića - čovjek, stvoren na sliku i priliku Božju, a koji je onda, kao takav, i Božji su-stvaratelj, suodgovoran za svijet što mu ga je Bog povjerio. Bog je osobni duhovni bitak koji je iz svoje bezgranične slobode, dobrote i ljubavi stvorio svijet i čovjeka. U kršćanstvu Bog je trinitarno jedinstvo, jedan i trojstven, što sam ljudski um ne može shvatiti, već samo s pomoću Božje Objave kojom se Bog objavljuje čovjeku po svojem sinu Bogočovjeku *Isusu Kristu*. Prema tome, um i vjera nisu suprotni, nego vjera pomaže umu da spozna ono što svojim mogućnostima ne može dohvatiti (sv. Toma Akvinski, papa Ivan Pavao II u enciklici *Fides et ratio*). Stoga i čovjek ima mogućnost da u sretnom spoju uma i vjere sve više i bolje spoznaje istinu, tj. apsolutni Božji bitak.

Najznačajniji kršćanski mislilac *Sv. Toma Akvinski* označuje novo poglavlje u kršćanskoj misli. On je u tu misao uveo Aristotelovu filozofiju, pomoću koje je objašnjavao i argumentirao svoje postavke utemeljene na naučavanjima proroka i apostola, na kanonskim knjigama Svetoga pisma (tj. *sacra-e doctrinae*) koju jedino smatra kompetentnom i razlikuje je od kasnije "teologije teologa", a što se poslije previđa i ovoj drugoj pripisuje mjerodavnost prve, tj. Božje znanje.

Dakle, ta su dva oblika duha (filozofija i teologija), prema Akvincu, spojiva te, iako različita, među njima nema nikakvoga proturječja. On je razlučio filozofiju od biblijske poruke, filozofijsko shvaćanje od teologijskoga prihvatanja. Teologija je zapravo rezultat nastojanja vjere za razumijevanjem. A da bi to uzmogla, ona se mora svakako služiti i filozofijom kao nastojanjem za razumijevanjem svega postojećeg i iskona. Tako filozofija kod *Sv. Tome* ulazi u okvir i službu teologije (*ancilla theologiae*).

Znači, razlikujući racionalnu spoznaju (koja je područje filozofije) i objavljenu istinu i Sveto pismo (što je tlo teologije) on ih ne suprotstavlja. Naprotiv, one tvore jedinstvo u kojemu je filozofija naravna predhodnica i pomoćnica teologije, koja se bavi nadracionalnim sferama.

Iako vjerske istine (dogme o svetom trojstvu, o uskrsnuću, besmrtnosti duše itd.) nadilaze mogućnosti uma, one ga ne blokiraju, nego su mu stalan izazov, čime on služi vjeri.

Objava i vjera istovremeno su umske i nadumske. Objavljena istina ima jedan meta-logički ostatak do kojega se umom ne može doprijeti, ali mu se ne protivi, te se može po Akvinčevu mišljenju *post-festum* shvatiti (što je problematično).

Mistička teologija, međutim, povezana s negativnom teologijom, drži da je pravi put prema Bogu - ekstaza (*ex-stasis*), napuštanje svakoga osjetilnog i duhovnoga određenja i mistično sjedinjenje duše i srca s nadspoznatljivim, neodredivim apsolu-

tom koji nadilazi svako mišljenje, predočivanje, govor i spoznaju (Plotin).

Pod Platonovim je utjecajem Plotin zauzeo poziciju o temeljnoj razlici između realnoga i nadrealnoga svijeta i o bitnoj zavisnosti i izvedenosti materijalne stvarnosti od metafizičke zbiljnosti, bića od bitka.

Ono prvotno, počelo i izvor svega jest Jedno (koje u sebi sadrži sve). Sve što postoji jest po Jednom iz kojega nastaje stupnjevitim njegovim isijavanjem (*emanacijom*). Isijavanje preobilja ne umanjuje Jedno, već samo ono emanirano što je od Jednog dalje to manje jest, tj. slabije je obasjano njegovim iskonskim sjajem.

Iz Jednog najprije isijava um, koji misli samoga sebe, a ne vanjski svijet, ali je poslije Jednog koje je najviše.²

Prema tome, Jedno i um nisu identični, već se radi o odnosu isijavanja i isijanog. Um (kao i sve drugo) jedinstven je s Jednim samo dok iz njega nije emaniran.

Slijedeći stupanj nastajanja emanacijom iz Jednog jest duša koja još spada u ideelni svijet. Uz ljudsku dušu postoji i svjetska duša koja upravlja kozmosom.

Najniži stupanj u redu nastajanja, najudaljenija od Jednog i zato mračna jest materija, tj. mnoštvo pojedinačnih tjelesnih stvari. Takvo određenje naravi Jednog upućuje i na mogući način prilaza prema njemu što ukazuje na bitnu povezanost svakoga pristupa s onto-theo-logijskim.

Dakle, budući da je Jedno najviše, prvotno, predhodi svemu, od čega je različito, pa i umu, te da mu se ne može dati nikakva određena oznaka, ne može ga se ni dohvatiti pojmom, mišljenjem. Stoga se o jednom ne može ni govoriti ni pisati. Ali, ako to i činimo, onda je to zato da misaono samo naznačimo put kojim

² U *Eneadama* VI,9,2 Plotin kaže da je Jedno prvotno, a um i ideje nisu.

treba prema njemu stremiti.

“Poteškoća se javlja najviše zato što se Jedno ne može dokučiti ni znanjem ni mišljenjem, kao ostali predmeti mišljenja, nego pomoću prisutnosti (susreta, op.N.S.), koja je vrednija od znanja... Mi ipak govorimo i pišemo upućujući na nj, i potičući od pojmova na gledanje, kao da pokazujemo put i polazak, a promatranje je posao onoga, koji želi da nešto vidi”.³

To govorenje i pisanje nije lak, ali ipak ne i nemoguć posao. Iako se tu operira i alegorijama i poetskim slikama, i sami pojmovi kojima se služi mistička teologija i filozofija, kao npr. mistično sjedinjenje, Jedno, božanstvo i sl. nisu posve određeni i razgovjetni, oni su ipak nezaobilazni. Cjelokupno mističko i religiozno iskustvo uopće ne može se, naime, prepustiti samo estetičkom doživljavanju i vizijama (*Sv. Tereza od Akvile*), budući da svako istinsko i iskreno bogotražanje i čežnja za Bogom zahtijeva nužno i postavljanje (filozofijskoga) pitanja o njegovoj biti i naravi, kao i pitanje njegova odnosa sa svijetom i čovjekovim opstankom.⁴

Pravi je put Jednom za Plotina mistička ekstaza, izlaženje iz sebe, napuštanje svijesti, izvanredno stanje i dar zanosa, kada se neposrednim “gledanjem”, “promatranjem” približujemo, uranjamo i sjedinjujemo s Jednim.

No usprkos tome, kako je već prije rečeno, Plotin nije umu i filozofiji odrekao svako značenje.⁵ Njihova je uloga, ali i granica da čovjeka teorijski pripreme, da mu ukažu na najviši cilj i sredstva toga cilja, tj. da se oslobodi od svega osjetilnoga, ali i misaonoga, da bi se tek mističnim doživljajem uzdignuo do Jednog.

³ *Eneade*, VI,9,4

⁴ Usp. Buterin, D., *Filozofski izvori kršćanskog misticitizma*, Filozofska istraživanja br.47,4/1992.

⁵ Ova ideja potječe od *Filona Aleksandrijskoga*, a nalazimo je i kod srednjovjekovnoga mistika *Meistera Eckharta*.

Na tom putu u transcendentnu bitnost, za razliku od Platona, Plotin značajnu ulogu daje umjetnosti koja u pojedinačnom pomiruje ideju i materiju, pokazujući kako se u umjetničkom djelu ideja spustila i zaustavila u stvari (tvari) a stvar uzvisila do ideje. Lijepo je za njega nešto unutarnje, duhovno, što ima formu, a ne objektivna simetrija, proporcija dijelova i cjeline i sl. Izvor je ljepote lijepa, pročišćena duša, a uzdizanje do najviše ljepote ozbiljuje se prevladavanjem svega izvanjskoga, osjetilnog. Umjetnost ne oponaša vidljivo i prirodu, već je usmjerena na iskonsko prajedinstvo (Jedno) kao vrelo iz kojega proizlazi priroda i ljepota kojom ona (umjetnost) dopunjuje i oplemenjuje samu prirodu. Lijepo i umjetnost tako su bitno povezani u mističnoj ekspresiji duha. Ta mistična emanacija ljepote i zanos umjetnosti put su i svojevrsno sudjelovanje u višem, transcendentnom svijetu, savršenstvu i vječnosti.

Zbog toga Plotin je filozof i mistik koji je postavio takav predmet o kojem mišljenje ne može reći ono bitno, već je mogući način odnosa prema njemu i postizanje identiteta s njim - mističko promatranje, ekstatičko doživljavanje.

Mistička filozofijska teologija, kao i mistična vjera, jest tako mogući odgovor na pitanje o ontologijskoj diferenciji, o odnosu bitka i bića, tj. mogući način kako biće dolazi do bitka.

O pridavanju primata pravoga vjerovanja i doživljavanja nadnaravnog nad umskom spoznajom božanskog, ima još dosta primjera u povijesti filozofije i teologije.

Već ranokršćanski apologeti (*Tertulian*: "Credo quia absurdum"), primjerice, naglašavaju strogu razliku između vjere i uma. Vjera potječe iz apsurdnog, vjeruje se u ono što je umu neshvatljivo (smrt sina Božjega i uskrsnuće apsurdno je i zato se u to vjeruje). Ekstremno se razlučuju istina Božanske Objave i ljudska racionalna spoznaja. Dogmu o Objavi smatraju potpuno nezavisnom od razumijevanja i dokazivanja.

Jedan od najznačajnijih mislitelja patristike, platoničar *Sv. Augustin* smatra da je vjera dana prije uma.

Vjera ipak potiče razum na razumijevanje i dokazivanje, pa je osnovna zadaća filozofije spoznaja Boga i duše, vječne ideje koju duša prima od Boga.

Ali, Bog je neshvatljiv do kraja, bez ostatka. ("Si comprehendis, non est Deus").

Dakle, autoritet je Objave i vjere neupitan, riječ je samo o racionalnom otkrivanju njene mudrosti, omogućenom i uvjetovanom voljom i vjerom. To je blaža varijanta kompromisa između objavljene istine i umske spoznaje u kojoj je vjera uvjet i kriterij misaone aktivnosti.

I realist *Anselmo* daje primat vjeri nad umom da bi se razumjelo bitno, mora se najprije vjerovati ("Credo ut intelligam"), a ne obrnuto kao kod *Eriugene* i *Abelarda*.

Sveto pismo je najviši autoritet i njemu treba vjerovati bez obzira na to je li se razumije.

I *F.E.D.Schleiermacher* je religiju smjestio u sferu i djelokrug osjećajnosti.

Religija, dakle, nije sustav, teorija, znanje, već spontano doživljavanje, neposredno promatranje, osjećanje svemira. Budući da je osjećanje individualno, za svakoga pojedinca karakteristično, religija je stoga beskrajna, pa treba biti tolerantna, a ne jednostrana i isključiva.

Svojim učenjem da svijet kao cjelinu treba osjećati i neposredno promatrati, a ne racionalno tumačiti, te da je rješenje čovjekova postojanja u sjedinjenju s apsolutom, *Schleiermacher* je religiozni mistik (poput *Plotina* i *Meister Eckharta*), ali i pomalo pjesnik kozmosa. Time je on predstavnik romantizma, što je reakcija na suhi i kruti racionalizam prosvjetiteljstva. Religija je za njega u srži mistika kojoj je primjerena intuicija, neposredno opažanje i osjećanje, a strano kritičko

rasuđivanje. Doduše, on dopušta umovanje o beskonačnom, ali to ne pripada biti religije nego je područje metafizike koja se prema univerzumu odnosi racionalno, tražeći razloge svemu, klasificirajući ga, što je kao konstrukcija za Schleiermachersa neadekvatan odnos prema kozmosu.

Miguel de Unamuno u osnovi stoji na Schleiermacherovoj poziciji i o religiji govori kao osjećanju zavisnosti prema nečemu što je iznad nas i želi da se s tom tajanstvenom moći stupi u dodir.

Ta sveza, što je zapravo religija, postiže se neposrednim, intenzivnim individualnim doživljavanjem, osjećajem koje prožima svo ljudsko biće i dopire do njegove srži.

U tome se očituje strasna životna težnja za besmrtnošću kojoj se suprotstavlja skeptik - razum koji je onda kao takav "neprijatelj života" (*Tragično osjećanje života*).

Iz te žudnje za beskonačnim životom preko nade i ljubavi rađa se vjera u Božje postojanje i u ljudsku posmrtnu, nadosobnu egzistenciju koja je u sjedinjenju s vječnom, božanskom, imanentna već i u ovostranosti.

Jer Bog ide u susret onome tko ga traži s ljubavlju i zbog ljubavi, a krije se od onoga tko ga traži strogo razumom i bez ljubavi. Do Boga se, dakle, prema de Unamunu, ne može stići racionalnim putem (već samo osjećanjem, ljubavlju). Racionalnim putem dolazi se samo do ideje o Bogu. Tako i klasični dokazi Božje egzistencije ne dokazuju drugo nego samo postojanje ideje o Bogu.

Paradoksalna je situacija ljudskoga uma (*S. Kierkegaard*), što mu se postavljaju i uznemiruju ga neka pitanja na koja ne može odgovoriti (već može imati samo neke ideje), budući da ona po svojoj naravi nadilaze njegovu moć. Ta, za teorijski um antinomična pitanja o Iskonu, Smislu i Eshatonu, rješavana su na svoj

način u religiji, u osnovi a-racionalno, vjerovanjem u nadnaravno biće kao ključ svih odgovora.

Apsolutno, transcendentno biće, naime, aporično je za ljudski teorijski um (*I. Kant*) i u krajnjoj konzekvenciji "stvar" je intuitivnoga, a-racionalnog (ili nadracionalnog) prihvaćanja ili neprihvaćanja, praktičkoga doživljavanja kozmosa kao samonikloga procesa s imanentnim zakonitostima, ili, pak, kao stvorenoga i uredenoga savršenim umom (i ljubavlju) Božanskoga demiurga, dakle, "stvar" je vjerovanja ili nevjerovanja, a nadilazi mogućnosti i okvire teorije kao takve (*theoría*), tj. kao umskoga motrenja. Svaka teorija religije koja hoće te okvire probiti, bilo apologija religije, bilo kritika religije, zapada nužno u nereflektiranu meta-fizičku pretpostavku koju ne može dokazati (već je samo postulirati) i koju uzima za svoj zadnji argument. Stoga se u tim pitanjima umski najprimjerenijim i teorijski najdosljednijim čini naznačeni oprezan, agnostički pristup.

Religijske promjene i vrijednosti

I

Socio-kulturne promjene su kategorija socijalne dinamike, općenit pojam pod koji su supsumirani pojmovi: napretka, razvitka, dakle, progresivnoga razvoja, ali i regresivnoga ili nazadovanja. Najopćenitije se definiraju kao procesi (nagli ili sporiji) što rezultiraju promjenama u društvenoj strukturi i društvenim odnosima, društvenoj organizaciji, kulturnim promjenama, promjenama vrijednosti i simbola, za razliku od društvenih procesa koji se odvijaju unutar jednoga (stabilnog) društvenog stanja.¹

U tom kontekstu socio-kulturnih promjena nešto više ćemo se osvrnuti na, i u nas najaktualnije promjene, koje se, bez obzira na različita osporavanja, mogu podvesti pod zajednički imenitelj - *tranzicija* (postkomunizam).

U ovom tekstu pod pojmom "tranzicija" pomišlja se društvena zbilja, socio-kulturne promjene i procesi što se događaju poslije gospodarskoga i političkoga raspada onoga povijesno-društvenog realiteta koji se zvao "realni" ili pak "samoupravni" socijalizam u zemljama Srednje i Istočne Europe

¹ Usp. Fanuko, N., *Socijalna teorija i društvena promjena*, Kulturni radnik 3/85, Zagreb

i u bivšoj Jugoslaviji. Te promjene još nisu posve određene, procesi su proturječni, s još dosta elemenata staroga društva, ali svakako imaju tendenciju kretanja od monističkoga autoritarnog, etatičkog, birokratskog društva prema novom demokratskom, pluralističkom, civilnom, gospodarski i socijalno efikasnom društvu koje ozbiljuje i ljudska prava i slobode, i koje je kao takvo teorijska paradigma razvoja.

U kontekstu društveno-političkih promjena u Hrvatskoj događaju se i društveno i kulturno značajne religijske promjene. Naime, religija i religioznost (koja može biti i sekularna) kao jedna od mogućnosti čovjekova odnosa spram svijeta i načina egzistencije, kao jedan od mogućih odgovora na bitna čovjekova metafizička pitanja, te kao praktično-vrijednosna orijentacija u životu, integralni je i nezaobilazan sastavni dio kulture u užem i širem smislu kao univerzalnoga ljudskog fenomena, kao oplemenjivanja čovjekova svijeta, ozbiljenja ideje humaniteta.

Poput ostalih oblika ljudskoga duha, religija je djelatna sastavnica svakoga socio-kulturnog konteksta (što znači i čovjekova osobnoga, društvenoga i kulturnoga življenja), na oblikovanje i funkcioniranje kojega svojim vrijednostima utječe, povijesno gledano, više ili manje (preko školstva, umjetnosti i neposredno svojom religijskom praksom u svakodnevlju), ali i sama podliježe njegovim utjecajima.

Religija sa svojim vrijednostima aktivna je sudionica razvoja duhovne i materijalne kulture i naših prostora što se temelji na judeokršćanskim, biblijskim zasadama.

Religija i vjerske zajednice, naime, na temelju svojih svjetonazornih, moralnih i socijalnih doktrina i vrijednosti nastoje djelovati i djeluju na vjernike u ukupnim društvenim i kulturnim uvjetima i promjenama. To znači da ne zadovoljavaju samo uže vjerske potrebe, nego prožimaju, osim individualnih, moral-

nih, i društvene aspekte života ljudi, tj. očituju se u cjelokupnoj životnoj praksi.

Na toj crti u kontekstu naše teme, naravno nije društveno irelevantno jesu li neke društvene pojave i gibanja, vrijednosti i norme "blagoslovljene" ili nisu od službene Crkve ili vjerske zajednice, budući da time one postaju regulativom ponašanja velikoga dijela vjernika u društvu. Zato i demokratsko društvo treba biti zainteresirano za doktrine i vrijednosti crkava i zajednica, a radi boljšega međusobnog sporazumijevanja i suradnje ljudi različitih svjetonazora, u svrhu doista humanijega njihova društvenog suživljenja.

Mogućnosti su religije u suvremenom, složenom i dinamičnom društvenom okružju višestruke. Ona u tom sklopu može značiti ponajprije duhovno sabiranje, moralnu katarzu i psihičku obnovu, tj. u susretu s nadnaravnim - transcendiranje puke svakidašnje empirijske datosti, prolaznosti i konačnosti.

Te meta-fizičke, moralne i psihičke (i društvene) funkcije religije i religijskih vrijednosti, naravno, može obavljati crkvena, obredna religioznost, prije svega kultom i molitvom, i kao takva može biti zbiljska (i svakodnevna) potreba vjernika. Ali, ona može biti i običajna navika, pa čak određena društvena kurtoazija i konformizam.

Dakle, religija kao moguća moralna i psihička obnova jest jedan od mogućih odgovora na društvenu krizu (bar za neke, i to ne malobrojne ljude), a čime ona, naravno, ne iscrpljuje sve svoje dimenzije i funkcije.

Osim spomenutih, religija ima i, već implicate naznačenu, društvenu (i određenu političku) funkciju, bez obzira na odvojenost crkve i države i sve što iz toga proizlazi.

Radi se, dakle, o složenom aktivnom uzajamnom odnosu religije, religijskih vrijednosti i socio-kulturnoga sklopa.

Zbog naznačene neraskidive, strukturalne povezanosti cje-

line socio-kulturnoga sklopa i njezinih sastavnih dijelova, od kojih je neizostavna i religija, u uskoj su svezi i promjene i razvoj povijesno-društvenoga ustrojstva i religijske promjene.

O društvenoj (i političkoj) funkciji religije i religijskih vrijednosti, može se ovdje općenito reći: ako se religija uspije inkorporirati u proces promjena i prevrednovanja povijesno neadekvatnih vrijednosti u nove, potrebama vremena primjerenije vrijednosti, onda ona ne generira ni krizu društva ni vlastitu krizu, nego je, naprotiv, društveno integrativna i kao takva društveno korisna.² Kao konkretan primjer možemo navesti hrvatsku Katoličku crkvu, njezinu prilagodbu imperativima vremena i (bar deklarativno) nastojanje na temelju službene doktrine (zauzimanje za mir, praštanje, toleranciju, socijalnu pravdu i red, oslobođenje rada, dijalog, suradnju, solidarnost) u domovini i, prije svega, u hrvatskoj katoličkoj dijaspori na očuvanju njezina identiteta i integriteta u nacionalnom, kulturnom i vjerskom biću. Ali, ako se religija, odnosno crkve postavljaju na pozicije povijesno regresivnih, vremenu neprimjerenih, za razvitak kontraproduktivnih ideja i vrednota, onda su društveno dezintegrativne i pridonose produbljivanju društvene krize.

Eklatantan je primjer za to SPC, njezin prinos raspadu bivše Jugoslavije podrškom velikosrpske osvajačke politike i rata, te s time povezana uloga u Hrvatskoj.

U kontekstu ovoga raspravljanja ne smije se previdjeti ni uloga vrijednosti sekularne religioznosti u kojoj se također na eminentno parareligijski način odnosi prema nekom, ne transcendentnom, već naprotiv, imanentnom "objektu", npr. prema partiji, klasi, naciji, vođi, športu.³ Ovdje se zapravo radi o određenoj "Ersatzreligiji" koja ne nadomješta adekvatno, nego

² Usp. Ćimić, E., *Sveto i svjetovno*, HFD, biblioteka Filozofska istraživanja, Zagreb, 1993.

³ Usp. Dugandžija, N., *Svjetovna religija*, Mala edicija Ideja, Beograd, 1980.

pervertirano, izvornu religiju i religioznost kao *religio* (vezanost za nadnaravno) pa ona za složeno, nehomogeno društvo homogenizacijom vlastitih redova i pripadnosti, gledano humanistički, može imati negativne, dezintegrativne posljedice za pojedince i društvo (slijepa potčinjenost autoritetima, isključivost, netrpeljivost, fanatizam sa svim njihovim reperkusijama), kao i ekskluzivne, autoritarne konfesionalne i nacionalne religije i crkve.

Pod integracijskim društvenim procesima podrazumijevaju se, naime, oni procesi i odnosi u kojima su različiti, ali međusobno ovisni dijelovi neke društvene cjeline, u osnovi harmonično povezani, što omogućuje i njihovu uklopljenost u šire društvene okvire, i skladno djelovanje, a time i uspješan opstanak te društvene cjeline ili sustava (globalno društvo, društvena skupina, ustanova).

Dezintegracijski društveni procesi jesu procesi raspadanja, ili slabljenja neke društvene cjeline na račun njezinih dijelova (grupa, pojedinaca), nestajanjem ili odstupanjem od zajedničkih društvenih interesa, vrednota, organizacija, ustanova, "mi osjećaja".

S pojavom spomenutih društveno-političkih promjena u Srednjoj i Istočnoj Europi i u nas, u ime demokracije i pluralizma, prava i sloboda čovjeka i njegove savjesti, formalnopravno je proglašena potpuna sloboda vjere, što znači i sloboda njezinoga javnog očitovanja (za razliku od prijašnjega formalnog, zakonskog tretiranja religije kao "privatne stvari" pojedinca, a praktično, kao društveno i politički negativne i neprihvatljive), ali s neupitnom odvojenošću od crkve, odnosno vjerskih zajednica od države, kao demokratskom tekovinom i jednim od uvjeta demokratskoga političkog i društvenoga života.

Rezultat i komponente svega toga jesu, s jedne strane (u nas), naglašene (i u medijima istaknute) javne vjerske mani-

festacije, što su u velikoj mjeri oslobađale zatomljene religijske osjećaje, a što se rabi i za aktualne političke potrebe (ali se ne radi o klerikalizaciji društva u cjelini iako su se neki pojedinci i grupacije unutar Crkve previše politizirali, a što im službeno nije dopušteno). To je uočilo i službeno crkveno učiteljstvo i hijerarhija. Oni opetovano podsjećaju i upućuju na transcendentne vrijednosti, ljubav i mir među ljudima i narodima, te da upravo na taj način kao i svojim moralnim autoritetom i podrškom društveno vrijednim činima i idejama, uz čuvanje kulturne baštine, Crkva bitno služi čovjeku, narodu i društvu i njihovom napretku.

U tom kontekstu poručuju da nema straha od javne, inače u svijetu uobičajene, nazočnosti vjerskih obreda i obećaju čuvanje dostojanstva obreda od profaniranja.

Radi se, dakle, o stanovitoj, uvjetno rečeno, desekularizaciji, povratku tradicionalne, pučke, običajne religioznosti,⁴ koja sada nije lišena i određene manifestne socio-kulturne i nacionalno-političke identifikacije.

S druge strane, u nekim tranzicijskim zemljama (bivši DDR npr.) neuspjeli pokušaj zamjene potisnute religije ("znanstvenim", a u biti ideologijskim) sustavom svjetonazora i vrijednosti, nije urodio novim oživljavanjem religijsko-crkvenoga života, nego, kao nasljeđem, gubljenjem zanimanja i ravnodušnošću spram svakoga transcendiranja postojećega činjeničnog svijeta.

U tom kontekstu valja, metodologijski primjereno, utvrditi i razlučiti, koliko se u ovom "povratku svetoga" doista radi o oslobađanju ljudskoga duha i savjesti, što je bilo potisnuto, te otvorenosti za temeljne religijske vrijednosti: transcendentnost, kršćansku ljubav, humanost, moral itd., a kada o oportunizmu, odnosno konformizmu društvenim i političkim promjenama

⁴ Usp. Jukić J., *Povratak svetoga*, Crkva u svijetu, Split, 1988.

uspostavljenom, promijenjenom sustavu vrijednosti.

Ovdje svakako treba pokazati koje je mjesto i važenje temeljnih religijskih vrijednosti u promjenljivoj hijerarhiji društvenih vrijednosti i njihovo uzajamno djelovanje, kao i njihovo pozitivno usmjeravajući utjecaj na duhovni život i društveni razvoj.

II

Vrijednosti, kao složen i slojevit fenomen čovjekova svijeta, nije lako posve adekvatno odrediti, niti bez ostatka empirijski istraži(va)ti. Upravo zato što je teško dati jednu općevažeću definiciju vrijednosti, postoji i mnogo (filozofijskih, sociologijskih, psihologijskih i različitih operacionalnih) njihovih određenja i shvaćanja.

Već su stari grčki filozofi (od Sokrata, preko Platona i Aristotela i dalje) u kontekstu svojih promišljanja prije svega etičkih pitanja (budući da se aksiologija kao posebna filozofijska disciplina koja se bavi vrijednostima još nije osamostalila) naslutili i naznačili problem vrijednosti.

Tako su, primjerice, kinici kao najviše dobro i vrijednost shvaćali dosezanje sreće i blaženstva (*eudaimonia*), a stoici kao postignuće vrline. Humanisti kao vrhovnu vrijednost, svrhu i cilj (a ne sredstvo!) ljudskih nastojanja smatraju čovjeka samoga, razlikujući *instrumentalne* i *terminalne* vrijednosti, sredstva i ciljeve. Također i u vrijednosnom univerzalizmu (*Kantov* apriorni kategorički imperativ) čovjek kao umsko i autonomno (slobodno) biće temeljna je vrijednost i samosvrha. Uz slobodu, i istina, dobro i lijepo shvaćaju se kao "vječne" vrijednosti, a njihovi povijesno kulturni varijeteti kao ovisni samo o vidiku zrenja (W.

Windelband, M. Scheler). U religiji (*religio*) transcendentno i sveto vrhovne su i apsolutne vrijednosti iz kojih izviru sve ostale ljudske vrijednosti kao regulativni čimbenici čovjekova ponašanja i djelovanja.

Psihološki i socijalno gledano, religijske, moralne, estetske, društvene, političke i sl. vrijednosti i vrijednosni sustavi imaju značajnu dvojaku funkciju: integrativnu, stabilizatorsku, na pojedinačnoj i grupnoj razini, te transcendirajuću, mobilizatorsku, u smislu nadilaženja, prevladavanja postojeće, još nezadovoljavajuće empirijske ljudske situacije i prelaska u obzorje poželjnih, individualnih i društvenih ciljeva, ideala, novuma.

Sintetizirajući i sistematizirajući različita nastojanja u definiranju vrijednosti, općenito ih možemo odrediti kao značajne, stožerne ideje, stavove (i emocije) iz usvojenoga simboličkog sustava, kao koncepte pozitivnih, poželjnih ciljeva i motiva, kao uzore i ideale kojima se teži, a što onda utječe na izbor mogućih sredstava i načina djelovanja pojedinaca i društvenih skupina na njihovu ozbiljenju.

U ovom kontekstu valja reći nekoliko riječi i o aksiologiji (*aksios*, grč. vrijedan), tj. filozofijskom učenju o vrijednostima.⁵ To je jedna od najmlađih filozofijskih disciplina. Za osnivača uzima se, uz *F. Brentana*, *H. Lotze*, iako je problem vrijednosti star gotovo kao i filozofija, samo što je obrađivan, kako je već rečeno, u drugim filozofijskim disciplinama, u etici prije svega. Lotze, jedan od osnivača aksiologije kao filozofijske discipline, razlučio je područje bića (*Sein*) od važenja (*Gelten*), tj. vrijednosti, čiji je način postojanja važenje. Područjem bića (činjenicama) bave se posebne znanosti, čiji je instrument razum (*intellectus*, *Verstand*), koji samo analizira, sistematizira, razumije postojeće,

⁵ Usp. Životić, M., *Aksiologija*, Naprijed, Zagreb, 1986.

a područjem važenja bavi se um (*ratio, Vernunft*), koji je osjetljiv za vrijednosti i ima sposobnost *ideacije* - stvaranja, proizvodnje novih ideja.

Vrijednosti, dakle, ne egzistiraju realno, nego važe, one su irealne, a tek ljudskim aktima nastaju zbiljska dobra u kojima su realizirane vrijednosti. Ta dobra tvore ono što se zove kultura, a ona se od prirode razlikuje po tome što u njoj (prirodi) ne važe vrijednosti, nego vladaju zakoni. Po *Schelerovu* mišljenju vrijednosti spadaju u ono što je dano u dobrima kao bit u stvari.

Hijerahija (ljestvica) vrijednosti mijenja se ovisno o kulturi, ali i o egzistencijalnom a-priori pojedinca. Kako je rekao *J. J. Rousseau*, vjerojatno je teško naći pojedinca koji bi bio apsolutno ravnodušan, slijep i gluh za razlikovanje dobra i zla, smisla i besmisla. Smislenost se doživljava kao nešto vrijedno angažiranja (sloboda, npr.). Značajka je vrijednosti da nas one, više ili manje, ovisno o kulturama, obvezuju, pozivaju na izbor i akciju da ih realiziramo ili, pak, spriječimo zlo. Stvar je onda naše odluke (savjesti) djelujemo li u skladu s tim ili se o taj poziv oglušimo. Riječ je, dakle, o sustavu vrijednosti koji određuje naš način života. Priznati i poštovati čovjeka kao čovjeka, kao vrijednost, kao svrhu a ne sredstvo, bez obzira na bilo koje empirijsko određenje (kao npr. društveni status, ugled, imovinsko stanje itd.) uvjetuje onda i određeno ponašanje i djelovanje. Socijalitet, dakle, društvena organizacija može prinositi, ali i dovoditi u pitanje priznavanje i poštivanje vrijednosti i dostojanstva svakoga čovjeka.

Društveni (pisani i nepisani) i univerzalni moralni zakoni, politika i etika, nisu uvijek usklađeni, a pitanje je kada će to biti, što bi značilo prevladavanje jedne i druge sfere općim humanitetom u ljudskoj zajednici.

Veliki bi optimizam bio, zapravo utopija, očekivati kao sigurno ozbiljenje ideje o prevladavanju etike i politike kao takvih u

obzorju humanoga, novog i slobodnoga društva i čovjeka. No, valja se ipak na njihovu usklađivanju kao na ljudskoj zadaći i idealu, ali i mogućnosti slobode, uistinu djelatno zauzeti.

Sloboda, naime, nije samo spoznata nužnost i usklađivanje čovjekova života s njom, već i sloboda od prinude ("sloboda od" npr. od grijeha, tzv. "negativna sloboda") i sloboda vlastitog izbora između različitih mogućnosti ("sloboda za", primjerice za ljubav, dobro - "pozitivna sloboda"), tj. sloboda kao samoodređujuća djelatnost.

Uopćavanjem te ideje, tj. ideje o slobodi savjesti, mišljenja i vjeroispovijesti kao vrijednosti, nastala je maksima o jednakosti svih ljudi u pravima i slobodi kao najvišoj vrijednosti, bez obzira na sve razlike: u vjeri, politici, naciji, rasi, spolu, profesiji, imetku, a ona je temelj svakoga civiliziranog i humanoga političkog poretka.

Na tome se onda temelji sloboda svakoga pojedinca i u religioznim pitanjima, tj. sloboda vjerovanja (ili nevjerovanja), kao vrijednosti, sloboda shvaćanja i doživljavanja svijeta, kozmosa (i čovjeka u njemu): ili kao samonikloga prirodnog reda i procesa (physis), uređenoga prirodnim zakonitostima ili kao nadnaravnim umom transcendentnog tvorca stvorenoga i upravljanoga poretka.

Općenito je prihvaćeno da osnovna prava i slobode, kao i vrijednosti: urođeno pravo na život, zdravlje i nepovredivost proizlaze iz opstanka čovjekova kao ljudskoga bića, iz jednakoga trajanja (rođenja i smrti). U svim prirodnopravnim teorijama od stoika nadalje, a s druge strane i u katolicizmu, ljudska prava i slobode izvode se iz svrhovitoga prirodnog (božanskog) poretka u kojem je svakom biću dano njegovo mjesto sukladno njegovoj naravi. Taj svrhoviti poredak i svoje mjesto u njemu čovjek poima svojim umom kao temelj i izvor za istinsku ljudsku egzistenciju.

U toj koncepciji u fokusu je čovjek kao slobodno prirodno, društveno i duhovno biće, kao autonomno i odgovorno biće unutar i u susretu njegovih ontičkih (božanskih), antropoloških, prirodnih, povijesnih i socio-kulturnih determinanti i mogućnosti.

Ozbiljenje naznačene ideje slobode religioznoga vjerovanja ili nevjerovanja kao vrijednosti, odnosno za vjernike sloboda očitovanja njihove vjere kao odnosa spram svijeta i načina života, ali i odvojenost crkve i države, znači svakako pozitivan civilizacijski pomak u oslobađanju čovjekova duha i savjesti i u njegovoj društvenoj emancipaciji. To je značajan korak naprijed prema uistinu humanom demokratskom, pluralističkom, civilnom društvu kao razvojnoj paradigmi.

III. ČOVJEK I SVIJET U NOVOM TISUĆLJEĆU



Čovjekova trajno aktualna pitanja

Čovjek, njegova pojavnost i položaj u kozmosu i povijesti uopće, tj. pitanje o čovjekovoj biti i naravi, pitanje o smislu i vrijednosti njegova života, društva, povijesti, predmet je filozofijske antropologije (s aksiologijom).

Ta trajna čovjekova onto-antropologijska pitanja vremenom se različito manifestiraju kao urgentno pitanje ili pitanja određenoga povijesnog trenutka. Svaka epoha ima tako neka svoja središnja pitanja kao aspekte spomenutoga temeljnog čovjekova pitanja.

Tako se i u novom tisućljeću, u društveno-povijesnim uvjetima nesagledivoga napretka znanosti i tehnike, planetarne informatizacije i politike (kompjutorizacija, globalizacija, ekološki i bioetički problemi, demokratizacija, dominacija, sukobi itd.), i opasnosti koju one, uz korisne mogućnosti za čovjeka, sobom donose, dramatično nameću čovjekova trajna, svagda aktualna filozofijska pitanja i traženje filozofijskoga (i znanstvenoga) odgovora na pitanja - kamo, čemu, kako i dokle?, tj. odgovora na pitanje o mogućnosti ili nemogućnosti očuvanja i oplemenjivanja čovjekova svijeta i opstanka u tom povijesno-društvenom sklopu.

U ovom tekstu tematizirani su čovjek i svijet u njihovim mijenama i (bar relativnim) konstantama. Uvodno je, logički i metodologijski, elaboriran odnos mišljenja i zbilje, teorije i

prakse. Zatim se promišlja čovjek, njegova narav i bit, smisao njegove povijesti i stvaralaštva sa stajališta filozofijske antropologije, te društvo i kultura u njihovim procesima (takoder i sa suvremenim problemima) u vizuri socio-kulturne antropologije.

I

Samo mišljenje je shvaćeno filozofijski - kao težnja i hod prema istini, kao put i nastojanje razumijevanja i spoznaje iskona svijeta, temelja i logosa svega što jest, bitka bića.

Nauk o načinima i mogućnostima spoznaje zbilje (metodologiju) određujemo kao logičku kritičku analizu metodskih postupaka i cjelokupnoga stanja znanosti i filozofije.

Metodologija je, dakle, po definiciji dio logike. Kao filozofijska disciplina, ili propedeutika, logika se bavi proučavanjem oblika valjane misli (formalna) i primjenom tih oblika misli u procesu spoznaje (metodologija).

Metodologija je, naime, nauk o metodama spoznaje (načinima mišljenja i istraživanja) u svim znanostima i disciplinama duha. Opća metodologija sadrži filozofijske pretpostavke i logičke okvire umske spoznaje uopće, a posebne metodologije bave se još i istraživačkim metodama (postupcima, sredstvima) i rezultatima koje pojedine discipline primjenjuju i postižu u svojim istraživanjima, da bi došle do spoznaja u određenim područjima zbilje (prirodnom, društvenom, duhovnom).

Kao takva metodologija se, naravno, susreće s filozofijom, prije svega s onom njezinom disciplinom koja ispituje porijeklo i izvore, mogućnosti i granice ljudske spoznaje uopće - s gnoseologijom, odnosno epistemologijom kao užim njezinim dijelom

koji je usmjeren na istraživanje osnovnih načela i mogućnosti znanstvene spoznaje kao jednoga oblika ljudske racionalne spoznaje.

Znanstvena spoznaja kao metodički organiziran oblik objektivne racionalne spoznaje s empirijskim odnosom, razlikuje se od "zdravorazumske spoznaje", naravne inteligencije kojom se snalazimo u svakodnevnom životu, zatim od filozofijske spoznaje koja je također u osnovi umska (ali ne isključuje i intuiciju), a čiji je pristup njezinom predmetu - biću, svemu što jest i cjelini, temelju bića, bitku bića - otvoren, pretpostavan, i na kraju od umjetničkoga i religijskoga doživljaja, koji su subjektivni, a-racionalni (ili nad-racionalni) te od teologijske spoznaje, koja je dogmatska, deduktivna.

Naime, granice znanstvenoga razuma i znanstvene metode nisu i granice ljudskoga duha uopće, koji obuhvaća i slojeve nadempirijske (nadosjetilne) zbilje, a koja se doživljuje i kojoj se pristupa drukčije - a-racionalno, intuitivno.

Metodologija i gnoseologija, dakle, tijesno su povezane, međusobno se nadopunjuju i zajednički daju cjelovit odgovor na pitanje o ljudskoj spoznaji -o njezinim oblicima, uvjetima, mogućnostima i granicama. Ove discipline mogu se razvijati samo uz stalnu suradnju, jer, kako smo vidjeli, logička i metodologijska pitanja nisu odvojena od filozofijskih. Budući da je logika s metodologijom oruđe (*organon*) za otkrivanje odnosa ljudske misli i zbilje, da mišljenje što bolje shvati što se u zbilji zbiva i time prinosi promicanju ljudske stvaralačke prakse kojom se zbilja mijenja, onda je i logično da se logika i metodologija (kao njezin dio) ne mogu osnovati bez filozofijskih pretpostavki o postojanju zbilje koja se hoće spoznati i o mogućnostima te spoznaje (tj.postoji li ona neovisno o čovjeku i je li, i u kojoj mjeri, spoznaja te zbilje moguća).

U metodologiji društvenih i humanističkih znanosti, naime, implicirana su kao supozicije najopćenitija shvaćanja o biti čovjeka, društvenih pojava i povijesti uopće, te o mogućnostima njihove spoznaje.

No, ove osnovne onto-gnoseologijske pretpostavke nisu jedini prostor susreta metodologije i opće logike s gnoseologijom. Spoznajnoj teoriji, iako je njezino područje šire od bavljenja znanstvenom spoznajom, potrebna su iskustva metodologija različitih znanosti i ona se danas u prvom redu razvija na temelju tih iskustava te se ovdje uspostavlja sveza metodologije i epistemologije kao dijela gnoseologije koja se bavi znanstvenom spoznajom.

I na kraju ovoga metodologijsko-filozofijskog uvoda valja reći, kada je riječ o odnosu metodologije sa spoznajnom teorijom, da se radi samo o različitom stupnju općenitosti, različitom naglasku u prilazu zajedničkim problemima.

Kada je, pak, riječ o odnosu *teorije i prakse* općenito¹, onda u tom kontekstu treba najprije razmotriti pojam nositelja ili bar inicijatora toga dijalektičkog, međusobno prožimajućega odnosa.² To su znanstvenici, filozofi, teolozi, umjetnici, u jednu riječ intelektualci.³

Differentia specifica po kojoj se intelektualci razlikuju od drugih ljudi, pa i vrhunskih stručnjaka različitih profesija, jest *naravni dar uma* (spособnost koja se odgovarajućem human-

¹ Odnos teorije i prakse (odnosno empirije) u samoj znanosti odnosi se na sretan spoj polaznoga teorijsko-hipotetičkog okvira i empirijske evidencije u istraživanju.

² To znači, kako ćemo vidjeti, da svaka teorija mora biti praktična, a praksa teorijska.

³ K. Mannheim (Ideologija i utopija, Eseji o sociologiji kulture) smatra da je društveni položaj inteligencije besklasan, izvanklasan. To proizlazi iz njezina habitusa po kojem je duhovno (kontemplativno) usmjerena na dinamičnu cjelinu, društveni totalitet, a što je nemoguće s određenoga posebnog klasnog položaja. Stoga je ona "društveno lebdeće" (*sozialfreischwebende Intelligenz*). Što se tiče njezinoga društvenog podrijetla, ona dolazi iz različitih klasa i slojeva, pa ne može biti posebna klasa. Stoga i nju ujedinjuju duhovni interesi i sposobnosti, naobrazba itd.

ističkom izobrazbom samo kultivira), jest moć razabiranja *bitnoga od nebitnoga, istine od zablude*. To će reći da sama (viša ili niža) inteligencija kao antropološko-psihološka datost, ni najviša formalna naobrazba, socijalno porijeklo, položaj itd. nisu kriterij pripadanja intelektualcima, već je to *duhovna usmjerenost (theoría, idein) na ono iskonsko (ousía)* što omogućuje sve zbiljsko, na ono skrovito sveobuhvatno (cjelinu bića i totalitet društva), što transcendirá svagdašnji, pojedinačni, neposredni iskustveni fakticitet, pa je prema tome pristupačno (i to ne do kraja) jedino *začudnom (thaumázein) umskom motrenju, duhovnom zrenju (theoría) i proizvodnji (poíesis)*, a koje je (opće) u temelju svega posebnog, pojedinačnog, svega svjetovnoga i društvenoga. To je, dakle, i upućenost u bitne mogućnosti i smjerove kretanja svijeta i društva, na ono što još nije, već je moguće u budućnosti, ali što treba, prevladavajući opstojeće, sadašnje, etablirano, teorijsko-praktički izboriti, odnosno čemu kao idealu treba neprestano stremiti. A to je stvar svih ljudi, dakako, s čovjekom i *humanitas* kao izvorištem, središtem i ciljem svih povijesnih nastojanja. To dalje znači i bitnu, dijalektičku povezanost intelektualaca ne samo s *teorijom* i *poíesis*, nego (po dijalektičkoj svezi teorije i stvaralaštva s praksom) i s *povijesnom praksom*.

Naime, povijesna misao tendira činu, praktične ideje i stvaralaštvo svom odjelotvorenju, a praksa njihova ozbiljenja nemoguća je bez zamisli i vizija teorije koje se, međutim, iako iz životne prakse izviru i u nju uviru, u njoj bez ostatka ne iscrpljuju. Iako su praktičke ideje, ako su doista životne, bitno povezane s društvenim životom, njegovom strukturom i dinamikom, one zadržavaju i svoju samostalnost, imaju svoju vlastitu logiku.

Stoga se one mogu mijenjati i razvijati i kada društvena struktura ostaje ista, mogu biti veoma razvijene i u nerazvijenim

društvima. Osim toga, kada bismo socijalne ideje sociologistički protumačili kao puki izraz ili odraz društvene stvarnosti, onda ne bismo mogli objasniti duhovno stvaralaštvo kao proizvodnju bitnoga *novuma* i ulogu ideja u njemu. Prema tome, svaka se istinska teorija vremenom prelijeva u praksu, ali se u njoj ne rastače. Teorija i praksa napajaju se iz istoga izvora - iskona, bitka, temelja svijeta i povijesti, uzajamno se posreduju, ali se nikada međusobno potpuno ne ukidaju i prevladavaju. Upravo se u tome crpi životnost i trajna aktualnost teorije i ideja. Još dok se jedne ozbiljuju, ljudski duh već proizvodi nove.

Iz biti svake teorije, znači i socijalne i antropologijske, shvaćene izvorno kao *theoriá* (duhovno promatranje, zrenje biti pojava, metodologijski reperkutirano kao *transcendentalna metoda*), proizlazi da u njoj uvijek preostaje jedan nadempirijski socijalno-filozofijski i filozofijskoantropologijski ostatak koji se ne može do kraja iskustveno provjeriti.

I naposljetku, u konstrukciji socijalne i antropologijske teorije sudjeluje i "osobna jednadžba" znanstvenika (*A. Gouldner*), njegov personalitet, dakako, situiran u određenom povijesnom i kulturnom sklopu, tj. filozofijska, politička itd. shvaćanja i uvjerenja, teorijsko-metodologijske sposobnosti i sprema, invencija i imaginacija.

Stoga će i uvijek biti ljudi koji će ne samo bolje znati od drugih, nego i prodornim duhovnim pogledom na svijet, život, čovjeka, društvo, povijest "vidjeti" (*idein, idéa, eidos*) dublje u bitno (bitak, počelo, temelj) i dalje (u budućnost, mogućnost).

To "gledanje" i "viđenje" fluidne dijalektičke naravi povijesne prakse i moguće buduće zbilje koje je obistinjeno u povijesnom mišljenju (prije svega u socijalnoj filozofiji i znanosti o društvu s njom povezanoj), kao takvo u prijeporu je s ideologijom kao iskrivljenom, mistificiranom sviješću. Iako oni koji u duhu "promatraju" bitnosti, zbiljnosti i mogućnosti (intelektual-

ci) ne moraju biti kadri *eo ipso* to i odjelotvoriti, oni će, tj. njihove ideje, ipak biti vazda povijesni svjetionik, luč, pred-sjaj, orijentacija, putokaz, a slobodna teorijska kritika svijeta svagda primaran akt nadilaženja onoga što već jest, prvi korak hoda u otvoreni povijesni obzor.

Otuda, i samo u tom smislu, proizlazi avangardna uloga intelektualaca u svijetu, dakle, ne kao posebne političke avangarde, budući da inteligencija nikada nije ni bila homogena društvena grupa, posebna društvena klasa, iako se vezala za razne klase, lavirala između klasne, prosvjetiteljske i revolucionarne elite, intelektualnoga proleterijata, individualističke, nedisciplinirane, nihilističke boemije, ali i bila slobodno-lebdeća (*freischwebende Inteligenz*),⁴ budući da se teorija nikad do kraja ne rastvara u praksi, ideje u ideologiji i instituciji.

Znači, uloga duhovne avangarde koja uvijek nanovo mora pronositi i svjedočiti avangradnu svjetovnu ulogu ideja, promicati svjetovni dignitet teorije. Naravno, ne na taj način da se sama rastvara u sivilu prosječnosti bezličnoga suvremenog mnoštva i bezidejnosti svijeta, već tako da zbilju usremljuje ideji i teoriji, tj. poziva je da bude umnija i humanija.

Praktične ideje, naime, povezane s društvenim interesima, očekivanjima i potrebama ljudi i društvenih grupa, i bez obzira na njihove kognitivne i sadržajne dimenzije, te osim drugih njihovih funkcija, u određenom povijesno-društvenom i socijalno-psihičkom sklopu, pokretačka su snaga ljudskih čina i akcija, *movens* i moć mijenjanja svijeta.

Teorijsku i filozofijsku osnovanost i uvjetovanost društvenih promjena ne treba posebno naglašavati. Valja samo podsjetiti da je socijalnofilozofijska i antropologijska misao

⁴ A. Gouldner (Ličnost, društvena teorija i tragična dimenzija) i zajedno s njim Đ. Šušnjić (Cvetovi i tla) intelektualne činovnike, najamnike koji žive "od ideja" zovu "inteligencija", za razliku od istinskih kreativnih intelektualaca koji žive "za ideje".

aktivna sastavnica i osnovica društva i kulture. Ona je s njima bitno (dijalektički) povezana. Ako je doista zbiljska, ona iz životne, društvene prakse izvire i u nju, kao orijentacija i putokaz uvire, što će reći da bitno utječe na zbivanja i promjene ljudskoga svijeta.

Svjesni svega toga, tj. i mogućnosti manipulacije idejama, praktične uspješnosti i povijesne moći i nehumanih ideja i ideologija, intelektualci, ako hoće biti "svijest i savjest" svijeta, društva i vremena, ne mogu ostati neutralni i prepustiti tako sudbinu društva voluntarizmu moćnika i upravljača, već treba da su vrijednosno humano opredijeljeni i angažirani za istinsku ljudsku zajednicu.

Intelektualci su, dakle, sloj ljudi koji po svojem habitusu (dakako i u društvenoj podjeli rada) proizvodi, tumači i širi ideje i duhovne vrednote kojima nastoji svijet prije svega shvatiti i osmisliti, znači i mijenjati.

I na kraju, da rezimiramo shvaćanje svjetovnoga položaja teorije i mislilaca i uloge ideja i intelektualaca u društvenim promjenama. Socijalna filozofija i teorija, svjesna svoje pretpostavnosti i nezavršenosti svojega hoda u otvoreni obzor prema onome što je Heraklit nazvao "svjetlom", a Platon "suncem" (istine), nije uvjetovana zadanom, konačnom "istinom".

Prema tome, povijesna je i humanistička zadaća humanističkih intelektualaca kao prožetih takvom teorijom da, uronjeni u povijesnu zbilju, ostanu oprezni i budu svjesni mogućnosti, bolje reći opasnosti da se mitologijom budućnosti ("svijetle budućnosti"), dogmatski anticipirane ili futurološki programirane, obzorje budućega mogućeg "carstva slobode" zatvara, ideologizira. Ako ne žele biti bornirani, samo dogmatski ili pak pozitivistički, humanistički intelektualci trebaju buditi smisao za osmišljenu povijesnu praksu (*praxis*), za iskonsko *poiesis*, permanentnu, svrhovitu, mišlju i vizijom vođenu proizvodnju

humanoga društva, čovječnoga čovjeka i doista ljudskoga svijeta koji nije, dakle, konačan, dogotovljen, već mu se približuje i osvaja se dijalektičkim, upravo teorijsko-praktičkim putom, neprestanim napredovanjem u otvorenom obzorju povijesne istine i smisla.

II

Čovjekov svijet i život oduvijek je bio zagonetan, složen, neizvjestan, a time i izazovan. Čovjekovo kretanje u povijesti neprestani je hod po usponima i padovima, napredovanje u otvorenim obzorima, ali i spoticanje po stranputicama i bespućima, stalna razapetost između neograničenih njegovih stremljenja i ograničenih mogućnosti njihova ozbiljenja.

Pitanje o čovjeku, čini se, nije ništa manje složeno od problema Boga (boga). Bog ostaje za čovjeka "neizreciva tajna" (*K. Rahner*), antinomija teorijskoga uma i predmet vjerovanja ili nevjerovanja, doživljavanja svijeta (*kosmos*) kao samonikloga procesa uređenoga imanentnim zakonitostima (*physis*), ili pak stvorenoga i uređenoga savršenim umom božanskoga demiurga.

Za čovjeka nema na ovome svijetu ničega upitnijeg nego li je on sam, njegovo društvo i povijest, pogotovo buduća. Ni etimologija riječi "čovjek" nije posve jasna i jednoznačana (grč. *anthropos* i lat. *homo*, indoeu. *men*, *khem*, praslav. *čel+vek*). Sintetizirajući sva etimologijska značenja riječi "čovjek" može se reći da je čovjek zemaljsko biće koje potječe iz zemlje i završava u zemlji, kao prah (*Biblija*), ali i transcendirajuće, nadilazeće biće puke empirijske činjeničnosti i datosti da je slobodno, duhovno, radno i rodno biće.

I za sve poznate odredbe čovjekova bića i njegove biti, od *Aristotelovih* kao "zoon politikon", "ehon logón" te kao teorijskoga, praktičnog i poetičkoga bića, preko određenja čovjeka kao prirodnoga bića, božanskoga bića, tragičkoga bića, kao simboličkoga, kulturnog bića, slobodnoga bića, bića u mogućnosti itd. možemo reći, da ni jedno od njih nije totalno, sveobuhvatno, već ukazuje samo na neke od strana čovjekovih, budući da je čovjekovo biće daleko kompleksnije i suptilnije dijalektično, jedinstvo svih tih određenja i njihovih suprotnosti.

Može se npr. nabrojiti sedamdesetak poznatih odredaba čovjeka (koja se, doduše, mogu smjestiti u određene tipove od kojih smo većinu bar dodirnuli), ali koja isto tako ne mogu iscrpiti čovjeka u cjelini, obuhvatiti čovjeka bez ostatka, pa on ostaje u biti zagonetan neznanac.

Međutim, o čovjeku toliko toga znamo, toliko je znanja o njemu stečeno i sistematizirano u različitim znanostima. Pa ipak, čovjek i dalje ostaje u osnovi tajna, misterij i kao takav permanentni izazov umovanju i svagda novim pustolovinama duha (umjetnosti, filozofiji, znanosti o društvu i čovjeku, također).

Uz tzv. "vječna" onto-antropologijska i aksiologijska pitanja koja se tijekom povijesti postavljaju u različitim aspektima, čovjeku se javljaju i uvijek novi problemi i nova goruća pitanja povijesnoga trenutka.

Sve to još više aktualizira svagda aktualna čovjekova pitanja o *iskonu*, *smislu* i *eshatonu* koja ne može bez ostatka riješiti niti znanost i njezina tehnička primjena, niti materijalno blagostanje i društveni napredak. Čovjeku, prema tome, i kao generičkom biću i kao pojedincu ostaju pitanja o smislu života, povijesti, društva, o njegovoj sreći i sudbini, pitanja kako čovjek živi i čemu, odakle dolazi, kamo ide?

Jedna od značajki ljudskoga mišljenja, bez obzira na raznolikost polazišta i pravaca, jest, da se uranja u antropologijska i

aksiologijska pitanja, tj. pitanja o smislu, vrijednosti, svršishodnosti ljudskih djelatnosti i tvorevina, kako materijalno-proizvodnih i ekonomsko-tehničkih, tako i socijalno-političkih i kulturno-duhovnih. U okviru te tematike ponovo se onda aktualiziraju i stara pitanja o smislu čovjekova svijeta i o besmislu u ljudskom životu, te o mogućnostima njegova osmišljavanja.

In summa: sva postojeća znanja o čovjeku i svi odgovori na pitanje - što je ili tko je zapravo čovjek, koji je njegov smisao u kozmosu i u povijesti? - ne iscpljuju to pitanje, ne zadovoljavaju čovjekovu znatiželju (*thaumazein*), tj. čuđenje čudu bića koje je čovjek sam, a koje je izvor beskrajnoga traganja i odgonetavanja te zagonetke koju možemo neprestano, uvijek nanovo otkrivati, ali je nikada do kraja odgonetnuti.

U pravu je stoga bio *Max Scheler*, kojega držimo utemeljiteljem i glavnim predstavnikom suvremene filozofijske antropologije, kada je u svojem kapitalnom djelu: *Položaj čovjeka u kozmosu*, rekao: "Ni jedno vrijeme nije tako mnogo znalo o čovjeku kao današnje. Ali ni jedno vrijeme nije znalo manje što je zapravo čovjek".

Pitati bitno pitanje o čovjeku, dakle, ne znači pitati samo o jednoj osnovnoj njegovoj značajci koja ga razlikuje od svih drugih bića, niti o svim njegovim osobinama kao zbroju (budući da čovjek nije samo suma ili konglomerat svojih svojstava), već upravo pitati o njemu kao cjelovitom, jedinstvenom biću koje se kao takvo razlikuje od svih ostalih bića, tj. o onom po čemu čovjek jest čovjek. To znači pitati o biti (*essentia*, *Wesen*) njegova bića i opstanka (*existentia*, *Sein*).

To se, dakako, ne može u okviru pojedinih posebnih znanosti i struka, već samo u filozofijskoj antropologiji koja se ne u-stručava (ne zadržava u granicama samo jedne struke).

Potiskivanje filozofijskoga pitanja o cjelini, iščezavanje totaliteta kao predmeta filozofije u pozitivizmu i scientizmu

očituje se, općenito, kao pretpostavljanje novovjekovne pozitivne znanosti filozofiji, a u nekim antropologijskim koncepcijama, kao tumačenje čovjeka samo na temelju rezultata posebnih znanosti o čovjeku.

Filozofijska antropologija promišlja čovjeka u cjelokupnosti njegova opstanka. No, čovjek i njegov opstanak, upozorava *E.Fink* u knjizi: *Osnovni fenomeni ljudskoga postojanja*, ne postaju "objektom" mišljenja na isti način kao i vanjske stvari. Čovjek ne susreće i ne doživljava sebe izvana, naknadno kao fenomene, stvari iz svoje okoline. Budući da našim predmetom može biti samo ono što je izvan nas, što je "po sebi" pa tek opredmećivanjem postaje nešto "za nas", samotumačenje prema tome spada u samu bit ljudskoga opstanka. Ljudska egzistencija u njezinim povijesnim mijenama i konstantama interpretira se iz sebe same. Egzistencija i samointerpretacija u svim varijacijama jesu u uzajamnoj povezanosti.

Čovjeku, dakle, ostaju svagda otvorena, trajna i goruća, njegova pitanja - pitanje *Faustovo* i *Hamletovo*.

Naime, hodom povijesti mijenjaju se svjetovni uvjeti i s tim u vezi čovjekove preokupacije. Tako su u pojedinim epohama u prvom planu filozofijskoga zanimanja pojedini aspekti, uz tzv. "vječna" filozofijska pitanja koja se u povijesti manifestiraju u različitim vidicima, javljaju se i uvijek nova urgentna pitanja dana. Znači, ako je izvor čovjekovih pitanja primarno praktični, čovjek će uvijek dok mu život bude upitan i pitati i težiti da nađe odgovore na fundamentalna pitanja života.

Zbog toga su onda legitimna, otvorena i aktualna stara antropologijska pitanja: je li moguća eliminacija dominacije, sile, grupnoga i pojedinačnoga egoizma i fanatizma iz ljudskih odnosa? Je li ljudska priroda isključivo povijesna, pozitivno promjenljiva u vezi s progresivnim promjenama društvenih odnosa, kako je optimistički i sociologistički shvaća dogmatsko

marksistička antropologija i ideologija, ili je, pak, u nekim aspektima postojana, žilava i otporna na povijesne promjene društva?

III

Baveći se ljudskim društvom i njegovim povijesnim razvojem, međusobnim utjecajem organizacije društva, društvenih i kulturnih tvorevina i vrijednosnoga sustava, mentaliteta, odnosa prema svijetu te načina života uopće, znanost o ljudskom društvu i kulturi polazi nužno od nekih onto-antropologijskih i socijalno-filozofijskih pretpostavki o naravi čovjekova bića (kao stvaralačkoga bića, kao proizvođača i proizvoda kulture npr.), zatim o biti ljudske društvenosti i kulture, odnosa pojedinac-društvo te od shvaćanja smisla i svrhe čovjekova svijeta ozbiljenjem kulturno-duhovnih vrednota, a što se nikada ne može do kraja i bez ostatka empirijski verificirati, nego svagda u osnovi ostaje filozofijskom vizijom i dinamičnim utopijskim idealom.

Humanistička znanost o društvu i kulturi u svojem pristupu društvu - bilo kao konkretnoj cjelini i njezinim promjenama, bilo pojedinim društvenim pojavama u toj cjelini, pojedinim društvenim odnosima, procesima i promjenama - polazi prije svega sa stajališta čovjeka i ljudske društvenosti, ljudskih potreba uopće i u određenoj organizaciji društva, pa otuda njezina upućenost i na filozofijsku antropologiju.

No, valja ovdje napomenuti da znanost, društvena i humanistička, ako ne želi biti rutinska, teorijski neosmišljena sociografija, ne smije ni mehanički preuzeti gotove statičke pretpostavke i shvaćanja o biti ljudske društvenosti i o cilju povijesti, nego o tome i sama mora (dakako, svagda povezano s društvenom zbiljom) razmišljati (*theoria*). Znači, i ona se služi, i treba se

služiti, *transcendentalnom metodom* koja kao “predložak” ima iskon, smisao i svrhu društva, društvenih i kulturnih procesa i promjena te čovjeka kao društvenoga bića, a što se ne može do kraja empirijski obuhvatiti i potvrditi.

Društvena i humanistička znanost u sprezi sa socijalnom filozofijom i filozofijskom antropologijom, da bi odgovorila potrebama našega kriznog vremena, a da i sama ne ogrezne u vlastitoj krizi, u tom povijesno-društvenom sklopu, treba rasvijetliti suvremene društveno i kulturno značajne promjene.

U tom kontekstu njoj se stoga (i zbog društvene zatvorenosti spram nje) nadaje potreba i zadaća veće odvažnosti i napora od postojećega, da se prošire područja mogućeg znanja te nove teorijske *paradigme* (budući da stare, “klasične”, zbog visokoga stupnja općenitosti kao takve nisu *hic et nunc* posve primjenljive i poticajne), kako bi se objasnile suvremene društvene promjene i civilizacijski tijekovi.

Stoga se, osim pitanja o biti društva, društvenih fenomena i promjena, moramo pitati i o biti ljudske spoznaje društva, tj. je li i koliko, čovjek, kao praktično i spoznajno biće, mijenjajući svoju okolinu, mijenja i sebe te tako utječe na svoju spoznaju, svoje spoznajne mogućnosti i način spoznavanja?

Zanimljivo je otvoreno suvremeno pitanje, primjerice, potiskuje li moderni racionalizam mitsko-poetski oblik i način duha - u religiji i umjetnosti - i stavlja li time u pitanje način spoznaje tih oblika duha i kulture?

Za proučavanje ljudskoga svijeta i kulture potreban je interdisciplinaran pa i transdisciplinaran pristup i integracija svih znanja o čovjeku i njegovu društvu u svim društvenim i humanističkim (a i prirodnim) znanostima. Zato socio-kulturna antropologija i jest i treba biti i povijesna i filozofijska.

Da bi sve to uzmogla, antropologija mora proučavati i uspoređivati razne oblike čovjekove društvene i kulturne djelat-

nosti i tekovine, ispitivati što mu one povijesno znače i donose, kako se u njima ozbiljuje (ili ne ozbiljuje) njegova ljudskost, tj. kako se i koliko u njima očituje i realizira čovjekovo ljudsko biće i stvaralačka bit, odnosno što ga u tome sprečava.

Antropologija mora stoga skupiti veliki komparativni materijal, i o objektivnim stranama i manifestacijama ljudskoga života, ali i obraditi individualitet i subjektivitet, što se držalo znanosti neprimjerenim.

Čovjek je u toj humanističkoj koncepciji antropologije shvaćen kao stvaralačko biće, čija djelatnost proizvodi ljudsku povijest i kulturu, ali i sebe samoga kao rezultat procesa povijesnoga razvitka i kulture. On je, usavršavajući svoj rad i um, stvarao i razvijao nove kulturne djelatnosti i potrebe, iz kojih proizlazi kultura, a čija dostignuća rađaju nove potrebe.

Čovjekove kulturne aktivnosti i tekovine ne postoje izvan povijesno-društvenoga okvira, ali ni izvan čovjeka. One su u čovjekovu posjedu kao zbir i kontinuitet svih ljudskih dostignuća (dostignuća svih generacija), pa i istinske kulturne vrednote i dobra transcendiraju svoje vrijeme i prostore i svjetionicima su novim generacijama u njihovim spoznajama i pregnućima.

Što se tiče postojećih teorija socijalne i kulturne antropologije, one su više teorije društvene organizacije i kulturnih sustava nego pojmovni okvir za tumačenje čovjekova opstanka i ljudskoga svijeta. Zato ih je potrebno kritički modificirati i dopuniti upravo ovim koncepcijama orijentiranim na čovjeka, njegovu povijesnu ljudsku situaciju i svijet kao teorijsko-hipotetičkim okvirima antropologijskih istraživanja. U tu novu antropologijsku teoriju svakako moraju ući filozofijski aspekti - ontologijsko pitanje i shvaćanje čovjekove biti, aksiologijsko: o smislu i vrijednosti života i stvaralaštva i gnoseologijsko: o mogućnosti utvrđivanja univerzalnih ljudskih značajki i njihove povijesne manifestacije. Tek na temelju toga socio-kulturna

antropologija može pristupiti istraživanju i rješavanju svojih ključnih problema, npr. o kulturnom univerzalizmu ili relativizmu, ili utvrđivanju zakonitosti ili bar pravilnosti kulturnih procesa itd.

Gornji pojam antropologije, dakle, uključuje spomenute filozofijske aspekte i s time u vezi i potrebu za uspostavljanjem (humanističke) teorije čovjeka i kulture. Uključuje, naravno, i iz toga proizlazeće metodologijske reperkusije. To je, prije svega, uporaba filozofijskoantropologijske metode - *transcendentalnoga zrenja* biti fenomena i bića "čovjek", budući da je to eminentno metafizičko, transempirijsko područje, koje se ne može nikada teorijski do kraja iscrpsti ni bez ostatka iskustveno, znači ni znanstveno verificirati.

Znanstveni smisao i teorijsko-metodologijska vrijednost transcendentalne metode kao *transeuntne kritike*, interteorijskoga i interdisciplinarnoga dijaloga, i jest u tome da se neprestano propituju i time izoštravaju i korigiraju polazne pretpostavke svake teorijske koncepcije. Naime, te polazne pretpostavke, kao i teorijski koncept uopće, nisu i ne smiju biti fiksni i nedodirljivi, jer bi se tada radilo o neživotnom, skolastičkom, statičkom teorijskom konstrukt, a ne o aktivnom, s fluidnom povijesno-društvenom zbiljom povezanom, dijalektičkom teorijsko-praktičkom metodologijskom procesu.

I da na kraju pokušamo koncizno odgovoriti na pitanje: koje su zbiljske mogućnosti društvene i humanističke znanosti spram društvenih tijekova i promjena? Ponajprije, ona ih treba detektirati i distinguirati, otkriti zakonitosti ili barem pravilnosti njihova zbivanja, uzroke i posljedice njihova pojavljivanja te na temelju toga, uz sav potreban metodologijski oprez, predvidjeti moguće tendencije njihova događanja. Predviđanje je imanentno čovjekovoj naravi, ali budućnost ljudskoga društva i njegovih promjena, budući da se radi upravo o čovjekovoj intervenciji i

stvaralaštvu, namjerama, volji, strasti, emocijama, što nije do kraja racionalno, nije ni moguće bez ostatka programirati i predviđjeti. Pretpostavka je, naime, znanstvenoga predviđanja uređen, zakonomjeran svijet koji se temelji na određenom broju zakona ili pravilnosti, što se znanstvenim metodama može spoznati, otkrivati i na osnovi toga onda i predviđati.

Međutim, neke društvene i povijesne pojave su jednokratne, neponovljive u istom obliku i u jednakim uvjetima (za razliku od prirodnih), ili se pojavljuju u ograničenom broju, pa je indukcija veoma nesigurna.

Prema tome, budućnost koja je unaprijed posve poznata gubi svoju bitnu dimenziju i zapravo je reducirana na postavrenu budućnost, a predviđanje povijesne dinamike i društvenih promjena nužno je ograničeno i fragmentarno, kreće se u području veće ili manje vjerojatnosti.

I na prijelazu stoljeća i tisućljeća, u uvjetima prevalentne primjene znanosti, informatizacije i politike, i opasnosti kojima one, uz neke mogućnosti za čovjeka, prijete, čovjeku se urgentno postavljaju stara, ali svagda aktualna i suvremena filozofijska pitanja i traženje odgovora na pitanja: odakle, kamo, čemu, dokle i kako?, tj. odgovora na pitanje o mogućnosti, ili nemogućnosti osmišljavanja čovjekova svijeta i opstanka u tom civilizacijskom okružju.

Istinska filozofija i teorija čovjeka, društva i kulture ima u tom sklopu, kao i uvijek, bitnu ulogu i zadatak da čovjeku budi smisao za Smisao, htijenje da bude Čovjek. (da to zvuči gordo), da mu bude luč i svjetionik na dugom putu u otvoreno obzorje budućnosti prema njegovom humanom i uljudbenom činu - smislenom ljudskom življenju.

Uzajamni poticaji suvremene biologije, bioetike i antropologije

I

Velika i značajna otkrića biologijske znanosti o čovjeku i ogromne, još nesagledive, pa i humano zabrinjavajuće mogućnosti njihove primjene nisu mogle ostati bez odjeka, osim u bioetici, i u društveno-humanističkoj znanosti o čovjeku (socio-kulturnoj antropologiji), i u filozofijskoj antropologiji, zbog njihove bitne i nezaobilazne međusobne povezanosti i upućenosti.

Čovjek, naime, nije strogo razdijeljen na tjelesno, društveno i duhovno biće, budući da svako ljudsko društvo osigurava uvjete svojega biološkog opstanka nizom različitih socio-kulturnih pravila (npr. zabrana incesta, egzogamija, poligamija, poliandrija), te određenim podržavanjem i primjenom sustava različitih normi (društvenih, ekonomskih, estetskih, moralnih). Zato ni biologijska antropologija, iako se osniva na spoznajama dobivenim metodama prirodnih znanosti, nije strogo odvojena i nepovezana sa socio-kulturnom i filozofijskom antropologijom (naprotiv, jer se bavi anatomske i fiziološke promjenama, koje su rezultat i društvenoga života i razvoja kulture).

Socio-kulturna antropologija, pak, između ostaloga, bavi se i utjecajem spola, dobi (starenja), nadarenosti za čovjekovo

mjesto i položaj u društvu. Zatim, istražuje i promjene u čovjekovu ponašanju, uvjetovane okruženjem koje on stvara i mijenja, čime se i razlikuje od životinjskoga ponašanja (npr. u pogledu seksualnoga i obiteljskoga života, odnosa instinkata i institucija, teritorijalnoga ponašanja i sl.).

Iz rečenoga je, dakle, vidljivo da ne valja oštro lučiti biologijsku antropologiju kao prirodnu znanost i socio-kulturnu te filozofijsku antropologiju kao društveno-humanističke, odnosno duhovne znanosti, budući da, kako je rečeno, nije moguće oštro i potpuno odijeliti biologijsku i ontičku stranu čovjekovu od društvene i kulturne, tj. ono što je naslijeđeno od stečenoga u različitim uvjetima društvenoga i kulturnoga života.

Kultura je, naime, univerzalan ljudski fenomen, antropološka datost i bitna generička značajka čovjeka kao društvenoga i individualnoga, duhovnoga i stvaralačkoga bića.

Od prvotnoga značenja pojma kulture (*cultus, colere*) kao gajenja i obrađivanja zemlje (*cultus agri*), kultura kasnije (od *Cicerona*) dobiva značenje njegovanja duha (duhovna kultura, tj. kultura u užem smislu).

U novom vijeku, njemački teoretik prirodnoga prava *S. Pufendorf* određuje kulturu kao nešto bitno različito od čovjekova "prirodnoga" stanja, a klasik *J.G. Herder* pridaje joj i društveno-povijesni značaj.

Bitne su, dakle i najopćenitije dvije značajke i dimenzije kulture. Prvo, to je njezin odnos spram prirode (tzv. "prve prirode") koja se ljudskom intervencijom, radom i stvaralaštvom mijenja, prilagođuje, preobrazuje, uljuđuje, pa je kultura, prema tome, povijesna, dinamična kategorija (tzv. "druga priroda"). Kultura je istovremeno i nastojanje čovjekovo da razvije i uljudi, socijalizira i personalizira svoje date i urođene sposobnosti i mogućnosti (individualne i generičke), pa je ona rezultanta uzajamno povezanoga individualnog i društvenoga stvaralaštva,

odnosno cjelina duhovnih i materijalnih dostignuća, cjelokupan način života određenoga povijesnog vremena i prostora.

S tim je u vezi i premošćivanje prijepora između "prirode" i "kulture", budući da se radi o stanovitom njihovom interakcijskom odnosu, tj. o prirodnoj, generičkoj sposobnosti i mogućnosti čovjekovoj za kulturu i kulturnu proizvodnju (materijalnu i duhovnu), s jedne strane, te o kulturnoj otvorenosti ljudskoga bića za razvijanje prirodnih, urođenih dispozicija i potencijala pod utjecajem kulture i društvenih uvjeta.

II

U različitim povijesno-društvenim razdobljima, još od helenskoga, pojedina čovjekova goruća pitanja, zbog njihove humane i društvene relevantnosti i urgentnosti, u prvom su planu filozofijskoga i znanstvenoga interesa. Tako se i suvremena civilizacija susreće napose s problemima bioetike i ekologije¹, tj. praktičke, moralne refleksije i ponašanja spram čovjekova i svekolikoga života (bios) u uvjetima ugrožavajućega znanstvenotehnološkog razvoja, u čemu se i očituje povezanost bioetičkih, ekoloških i filozofijskoantropologijskih pitanja i rješenja.

Bioetika, kako je i naznačeno u njezinu nazivu, kao određena posebna etika za područje života (*bios*), osobito za područje ljudskoga života i zdravlja, novija je akademska disciplina, odnosno transdisciplinarna integracija različitih pristupa². Ona je u osnovi refleksija, promišljanje o moralnim, društvenim, pravnim i medicinskim pitanjima biologijskoga sustava života.

¹ Usp. Cifrić, I., *Bioetika i ekologija*, Matica hrvatska, Zaprešić, 2000.

² Usp. Kimura, R., *Bioetika kao interdisciplinarna znanost*, Društvena istraživanja, Zagreb, br.3-4 (23-24), 1996.

Budući da je etika kao mišljenje, refleksija i orijentacija (ne propis, norma) o moralnom, ispravnom ljudskom djelovanju, odnosima i življenju bitno povezana sa shvaćanjem čovjekova položaja i smisla u kozmosu i u povijesti, te naravi i biti ljudskoga bića uopće (prirodnoga, društvenog i kulturno-duhovnoga), to je na djelu i "pupčana" sveza bioetike kao posebne etike s filozofijskom, ali i biologijskom i socio-kulturnom antropologijom, odnosno s promišljanjem onto-antropologijskoga i socio-kulturnoga ustrojstva čovjekova bića i života.

U etičkom, filozofijskom zasnivanju bioetike raspravlja se o moralnim problemima povezanim sa životom u svrhu dobivanja valjanih konkretnih odgovora i rješenja, i tu se nameću neka bitna pitanja, kao npr. o valjanosti i vjerodostojnosti etičke tradicije, teorije i načela u utemeljenju bioetike i u njihovoj primjeni na konkretne situacije.³

Bioetika i njezina pitanja, naime, nisu nastala iz te filozofijske etičke tradicije, nego su se rodila iz moralnih problema prije svega suvremene medicine i očuvanja tehnologijom ugroženoga čovjekova prirodnoga okoliša.

Ona se pojavila u Sjedinjenim Američkim Državama ipak pod utjecajem američkoga utilitarizma i pragmatizma u etici i filozofiji, odakle se kao takva proširila svijetom.

Stoga je i potrebno povezivanje bioetike i s europskom filozofijskom etičkom tradicijom.

U bioetici je sadržana moralna i vrijednosna problematika i uključena moralna refleksija, prosudba i djelovanje. Filozofijska etička tradicija ovdje ne mora biti *conditio sine qua non*, ali nije isključena, već korisna i dobrodošla kao orijentacija i usmjerenje (a ne jednostavna mehanička primjena).

³ Usp. Chadwick, R., *Bioetika, etičke teorije i granice medicine*, Društvena istraživanja, Zagreb, br.3-4(23-24), 1996.

Mogu li se opće etičke teorije i načela jednostrano mehanički primijeniti na pojedine slučajeve i koje su metode moralne odluke i provjere? Što se tiče samo deduktivističke primjene određene etičke teorije na posebne problemske situacije upozorava se na mogućnost pukoga "inženjerskog modela". No, to ne znači da se bioetika ne osniva na nekim temeljnim moralnim načelima kao općim standardima i pretpostavkama moralnoga djelovanja i postupaka u praksi, a koja načela proizlaze iz određenih filozofijskih, aksiologijskih, religijskih i svjetonazornih stajališta i pristupa (i povijesno-kulturnih matrica). Radi se, naime, o tome da se ona moraju distinguirano, kazuistički (a ne mehanički i dogmatski) interpretirati i koristiti u danim specifičnim okolnostima.

Ovdje treba napomenuti da ima stanovitih mišljenja, osobito u nekim deontologijskim etikama, o etici kao normativnoj disciplini.

Međutim, tu se precizno ne razlikuje između predmeta etičke refleksije i etike kao filozofijske refleksije same. Predmet etičkoga promišljanja je, naime, ljudska moralna praksa (koja uključuje i moralnu prosudbu i odluku), različite moralke i moralni kodeksi, što jest normativno, budući da sadrži moralne norme i propise, obvezatne za moralno djelovanje i ponašanje u različitim konkretnim situacijama. A etičko, dakle, filozofijsko promišljanje biti, cilja, svrhe i smisla uopće te moralne prakse i prosudbe i njezine normativne dimenzije, pa i onda kada nudi opće moralne kategoričke imperative, nema snagu norme i propisa kojih se nužno i sigurno treba pridržavati, nego samo upute i usmjerenja za konkretne moralne odluke i djelovanja. Prema tome, spomenuta deontologijska i druga shvaćanja koja etiku smatraju normativnom disciplinom, bliže su *moralkama* nego etici kao filozofijskoj disciplini i njezinoj tradiciji.

No, i konkretna moralna praksa i profesionalni moralni kodeks određenoga poziva nužno sadrži u sebi, u svojim temeljima i polazištima, i određene moralne refleksije i prosudbe, i etičke i aksiologijske pretpostavke i shvaćanja o biti, smislu i vrijednosti toga poziva i djelovanja.

Pretpostavka svake etike, dakle i deontologijskih etika i bioetike, kao i etike poziva uopće, pa i medicinskoga, shvaćanje je da je čovjek moralno biće!

Danas su, primjerice, aktualne bioetičke rasprave o bioetičkim i antropologijskim vidicima početka ljudskoga individualnog života, moždanoga života, kliničke i moždane smrti⁴, pobačaju, eutanaziji, zatim o problemima genskih tehnika ili genetskoga inženjeringa i terapijskoga kloniranja, te *društvene i moralne* opravdanosti njihovih mogućih rezultata. Genske tehnike, naime, mogu činiti ono što nije učinila priroda, i to promjenama i kombiniranjem gena različitih vrsta. Problem je, kako to bez opasnosti (koje postoje, primjerice, moguće manipulacije, gubitak kontrole, malformacije i genetičke diskriminacije, komercijalizacije u različitim društvenim situacijama i mogućnostima) uporabiti za dobrobit ljudskoga života i zdravlja?

Radi se o ulazu u ljudsku genetsku strukturu, dešifriranju genoma, a u svrhu otkrivanja tajne života, tj. bitne funkcije ljudskoga organizma i korigiranja "genetičkih pogrešaka" ili naprosto genetskoga stanja. Problemi koji se s tim u vezi javljaju metodologijske su i, kako je već rečeno, moralne i socijalne naravi. Jesu li spoznaje genetike dovoljne i sigurne? Je li moguće uz genskotehničku savršenost očuvati humanost?

Jedno od aktualnijih pitanja u ovom problemskom sklopu je i pitanje o mogućnosti genskoga inženjeringa u objašnjenju i uklanjanju teških bolesti (genetske mutacije) i produženju ljud-

⁴ Usp. Matulić, T., *Biomedicinska i bioetička diskusija o moždanom životu*, Bogoslovska smotra, Zagreb, br.4/1999.

skoga života. Naime, po svojoj biti i naravi čovjek je kao biološko biće - prolazno, propadljivo, konačno biće. Kako se suočiti s tom ontičkom determinantom, koliko čovjek može na to utjecati, popraviti i uopće mijenjati svoju biološku i onto-antropološku strukturu? Tu se, u krajnjoj konzekvenci, postavljaju etička i filozofijskoantropologijska pitanja: kakav bi to bio genski promijenjen, "novi" čovjek (čovjek "po mjeri", transgenetski čovjek) i bi li to još uopće bio čovjek? Imaju li znanstvenici i u kojoj mjeri pravo mijenjati čovjekovu genetsku šifru što rezultira promjenama, mutacijama svojstava organizma i ljudske prirode? Kamo to vodi i što to čovjeku donosi, a što odnosi?

Podloga je, naime, i genetskoga inženjeringa novovjekovni odnos spram prirode kao objekta čovjekova gospodstva nad njome, tj. neprestanoga razvoja i napretka, a čije je sredstvo znanost, njezin stalan napredak i primjena.

Spoznaja i znanje (*episteme*) nisu više samo teorijski (*bios theoretikos*), samosvrhoviti i slobodni (Aristotelova "prva" i "druga" filozofije), filozofija nije više *philo-sophia*, težnja za otkrivanjem prapočela (*arhé*) i temelja (*ousia*) svega što jest, bitka bića, nije ni *ancilla theologiae*, već postaje znanje o bićima (posebne znanosti) u svrhu ovladavanja svijetom.

Sada se, pak, nameće pitanje mjere i granica toga razvoja i ovladavanja.

III

Suvremena globalna i strukturalna ekološka kriza prijeti čovjekovu planetarnom biofizičkom opstanku i aktualizira nužnu potrebu očuvanja čovjekova okoliša.

Čovjek, naime, mijenjajući i bezobzirno iskorišćujući prirodu, sukobljuje se s njom, s njezinim (božjim), društvenim i moralnim zakonitostima, ugrožava i sebe sama i život uopće. No, s druge strane, čovjek kao svjesno i moralno biće, uspostavlja i refleksivan, kritički odnos spram svega toga, on vrednuje znanstveno-tehnički razvoj i njegove posljedice za život na Zemlji iz vidika društvenih i moralnih vrednota i normi.⁵

Stoga se i raspravlja o odgovornosti za okoliš, o biofilijском duhu ("kulturi života") i nekrofilijском duhu ("kulturi smrti") u povijesti i u suvremenom čovječanstvu te o njihovom permanentnom sukobu i borbi, o ljudskim pravima i pravima prirode, o ljudskom dostojanstvu i dostojanstvu svih stvorenja.

Čovjek je odgovoran za vlastiti generički život i raznolikost prirodnoga i kulturnoga života. Samo poštivanjem prava svih bića i prirode u cjelini ozbiljuju se temeljna ljudska prava na život i zdravlje te prava mjere potreba i punina ljudskoga dostojanstva i života.

Ta situacija, pak, zahtijeva urgentno ponovno promišljanje prirode i čovjeka kao prirodnoga bića, tj. jednu novu antropologiju, bitno povezanu s filozofijom prirode i biologijom. Tom zahtjevu počela je već odgovarati antropologija 20.stoljeća (*H.Plessner, A.Gehlen* npr.), da bi u nekih suvremenih mislitelja (*H.Smitz, G.Böhme*) čovjekova prirodnost i tjelesnost u bitnoj ovisnosti i sprezi s prirodnim okolišem, bila postavljena u središte filozofijskoantropologijskoga zanimanja i diskursa.

Nadalje, čovjekovu generičku sposobnost i antropološku datost, urođenu sposobnost da se služi simbolima i značenjima te da se putem njih u svojoj okolini snalazi, djeluje u zajednici s drugima i svoj svijet permanentno oplemenjuje i uljuduje, kao uvjet njegova biološkoga opstanka i kulture, temeljito i na ose-

⁵ Usp. Cifrić, I., op.cit.

bujan način, potaknut rezultatima biologije, promišlja poznati filozofski antropolog i filozof kulture E.Cassirer.⁶

Valja naglasiti da Cassirer (suprotno od teorije odraza) smatra da znanost ne može neposredno "odraziti" stvarnost, budući da je njezin predmet povijesno fluidan, promjenljiv (a ne neka stalna činjenična struktura), pa mu treba pristupati s različitih stajališta, iz različitih kutova gledanja (npr. prirodi sa stajališta fizičkoga, kemijskog, biologijskog).

Raznolikost predmeta i načina ljudskoga spoznavanja i raznolikost odnosa prema zbilji, kao i ljudskoga duha uopće, upućuje nas, kaže Cassirer, da se pitamo što je, usprkos razlikama, svima zajedničko i jedinstveno, odnosno, koje je to osnovno čovjekovo svojstvo i funkcija što omogućuje sve ostale?

Po Cassireru, to je *simbol* (tj. čovjek kao simboličko biće). Naime, svi idealni sadržaji duha mogu se izražavati (i razumjeti) samo ako imaju odgovarajući konkretan supstrat, određeni znak kao nositelja njihova značenja. U pokušaju odgovora na pitanje: Što je čovjek? (Tko je čovjek?), Cassirer se oslanja na modernu biologiju (*Johannes von Uexküll*), po kojoj je bitna značajka svakoga organizma tzv. "funkcionalni krug", koji se sastoji od dva međusobno povezana sustava - receptorskoga, s pomoću kojega prima podražaje okoline i efektorskoga, s pomoću kojega na njih reagira.

Čovjek se razlikuje od svih ostalih živih organizama po tome što je taj njegov funkcionalni krug proširen ne samo kvantitativno, već preobražen i kvalitativno, trećim članom između spomenuta dva, nazvanim "simboličkim sustavom". Čovjek nije samo u fizičkom svijetu, on živi u simboličkom svemiru. Jezik, mit, umjetnost, religija, dijelovi su toga svemira. On se ne može suočiti neposredno sa zbiljom (nego preko simbola), kaže

⁶ Usp. Cassirer, E., *Ogled o čovjeku*, Naprijed, Zagreb

Cassirer. Čovjek je, dakle, simboličko biće!

Prijelaz od samo praktičnoga ponašanja na simboličko ponašanje, od uporabe pojedinačnih znakova - signala do uporabe riječi - simbola (univerzalnih imena stvari i pojava kao instrumenata misli koja se, međutim, mogu i varirati) vidljiv je samo u čovjekovu mentalnom razvoju.

Prema tome, specifičnost je čovjekova u tome što se na specifično ljudski način služi simbolima koji se razlikuju od simboličkoga ponašanja životinja, a koje se također služe nekim znakovima i signalima. Međutim, ti signali nisu simboli u pravom smislu riječi. Signali su dio fizičkoga svijeta, zadržavaju određeno fizičko obilježje (glasanje, pokret), dok simboli pripadaju ljudskom svijetu značenja.

Kod životinja, i najrazvijenijih, međutim, nema nikakva znaka s objektivnim smislom, i upravo je razlika između referencijalnoga, propozicijskog (objektivnog) govora i emocijskoga glasanja, granica između ljudskoga i životinjskoga svijeta.

Govor je eminentno antropologijski pojam (svaka ljudska skupina ima svoj govor), te se ne može aplicirati na zoopsihologiju.

U pokušaju odredbe čovjeka, odnosno simboličkoga temeljnog sloja kao onoga jedinstvenog u svekolikom kulturno-duhovnom stvaralaštvu, Cassirer kaže da je to jedinstvo nije supstancijalno, nego funkcionalno. Znači nastoji kazati da se ne radi o nekakvoj metafizičkoj(nadnaravnoj) biti kao čovjekovu određenju. Ona ostaje skrivena, a što je čovjeku dostupno, to je da jest dijalektičko jedinstvo, koegzistencija suprotnosti, "dina-mička ravnoteža", "napetost između stabilizacije i evolucije". S time se u osnovi možemo suglasiti, no s napomenom, da pri pokušaju odredbe čovjeka i njegove biti teško možemo mimoći meta-fizičku dimenziju. Točno je da filozofijski ne možemo otkriti i fiksirati čvrstu metafizičku točku (kao u religiji npr., koja

sve određuje i uređuje) kao ključ rješenja problema čovjeka.

Međutim, sve pretpostavke od kojih polazimo u definiranju čovjeka, njegove naravi i smisla, ne mogu se do kraja empirijski verificirati (iako ljudsko iskustvo i najšire shvatimo), pa im, prema tome, ostaje jedan meta-fizički ostatak, a s druge strane, pak, ima u tim odredbama čovjeka, usprkos svim razlikama i povijesno-društvenim promjenama, nešto što je konstantno, univerzalno, opće i trajno (pa i Cassirerovo "funkcionalno simboličko jedinstvo").

To kompleksno i osjetljivo područje urgentna je zadaća za kritički interdisciplinarni ili transdisciplinarni i komplementaran znanstveni pristup i svestrano osvjetljenje za biologijsku i kulturnu ili socijalnu suvremenu antropologiju (u vezi s filozofijskom).

Ta zahtjevna zadaća suvremene holističke antropologije, upućena je, kako je rečeno, na novo promišljanje prirode i tijela, te, s time povezano, očuvanje prirodnoga čovjekova okoliša, tj. da se tako prevlada zaborav prirodnosti i tijela koji potječe od kartezijanskoga rascjepa i dominacije *ratia*.

IV

Uočavanje sveze (bio)etike (preko medicine) s razumijevanjem čovjeka (znači s antropologijom) potječe još od antičkih filozofa, od *Hipokratova* učitelja *Demokrita*. Oni su čovjeka poimali kao psihofizičko jedinstvo, a bolest onda kao izraz tjelesne i duševne neravnoteže. Stoga je potrebno skrbiti za dušu i tijelo, a to je moguće tek ako se spozna što jest čovjek i njegova narav, njegov onto-antropologijski ustroj. Ta spoznaja i samospoznaja (*gnothi se authon*), štoviše, moralna je obveza čovjeko-

va. *Aristotelova ta anthropina* (filozofija o onom napose ljudskom, o "ljudskim stvarima") kasnije nazvana *humana philosophia* postavlja temeljna teorijska načela (dvanaest vrlina), koja se praktično primjenjuju u medicini.⁷

I u srednjem vijeku ističe se potreba istinske duhovne i tjelesne spoznaje čovjeka kao pretpostavke medicine, uz, dakako, kršćansku, evanđeosku ljubav i vjeru (*Paracelsus*), budući da i filozofijom i medicinom Bog ozbiljuje duhovno i tjelesno čovjekovo spasenje. Zato je i studij filozofije bio uvjet stjecanja doktorata iz medicine.

U novom vijeku, prirodne znanosti (fizika, kemija, biologija i s njima medicina) postupno se odvajaju od filozofije. Na tragu kartezijskoga racionalističkog i dualističkoga te unutar toga mehanicističkoga shvaćanja, novovjekovna se pozitivna znanost (celularna i molekularna biologija) ograničila na objašnjenje biologijskih mehanizama, zanemarujući u osnovi nebiologijske utjecaje na biologijske procese. Antropologija se, pak, bavi čovjekom "u pragmatičnom pogledu" (*I. Kant*). No, i taj "pragmatični pogled" izvodi se iz metafizičke, onto-antropologijske odredbe čovjeka kao slobodnoga, autonomnog bića, s time, kako je već rečeno, da se samozakonodavstvo ne shvaća kao samovolja i proizvoljnost, nego kao djelovanje sa svrhom uljuđenoga društvenog življenja.

Poslije tradicionalnih konzistentnih shvaćanja čovjeka javljaju se različiti nazori, sve do egzistencijalističkih i postmodernih, u kojima se ontička cjelina čovjekova bića narušava i ističe neodredljivost, mnoštvenost, podvojenost, itd. njegova života i tijela, neusklađenost odnosa tijela kao organizma i njegovih dijelova.

⁷ Usp. Čehok, I., *Filozofija i medicinska etika*, Društvena istraživanja, Zagreb, 3-4(23-24), 1996.

Radi se, dakle, o nasušnoj potrebi prevladavanja hijatusa između razumijevanja prirode kao nečega samo vanjskoga, kao puke samoniklosti, i poimanja čovjeka, odnosno ljudskoga tijela samo kao nekoga vlastitog tijela kojemu je primjereno jedino unutarnje, izolirano iskustvo-samoiskustvo. Spona koja premošćuje taj prijepor jest shvaćanje ljudskoga tijela kao prirode, kao prirode koja smo mi sami.⁸ Ona nam je dana na način našega samoiskustva kao vlastita priroda koju kao takvu znamo "iznutra", o kojoj imamo iskustvo neposredne zadešenosti i sudionništva, bilo ono negativno (kao ugroženost eko-krizom) ili pozitivno (kao radost ispunjenja života), za čije ozbiljenje mogućnosti smo onda bitno zainteresirani, odgovorni i angažirani.

Pristupe prirodi u prirodnoj znanosti koji govore o sustavu i tvorbi entiteta u prirodi, kao i o onom kontigentnom u prirodi (teorija samoorganizacije, teorija kaosa npr.), svakako nam valja uvažavati.

No, ovdje se priroda pred-meće kao nešto samo "po sebi", a ne kao priroda "za nas". Čovjek se spram prirode odnosi višestruko. Osim poetskoga odnosa - divljenja čudu prirode, njezinoj ljepoti, iskonskoj snazi i bogatstvu, čovjek se prema prirodi odnosi i teorijski (*theoría*), promišljajući i istražujući njezina počela, principe, svrhovitost, uzročnost, zakonomjernost (u filozofiji prirode, a kasnije u temeljnim prirodnim znanostima), te, prije svega, praktično kao proizvođač (*productor*) iz prirode u povijest (ali na temelju znanja i primijenjenih znanosti), proizvođač, omogućujući i olakšavajući iz nje i njezinih resursa svoj društveni i humani opstanak. Zbog toga je ogromno i presudno značenje znanosti, njezina razvoja i primjene na život

⁸ Usp. Böhme, G., *Priroda koja mi sami jesmo*, Filozofska istraživanja, Zagreb, br.3/58, 1995.

društva i čovjeka, za rješavanje njegovih urgentnih ekonomskih, tehnologijskih, informatičkih itd. problema.

Filozofija (*philo-sophia*) kao težnja prema mudrosti, prema spoznaji istine, tj. prapočela (*arhé*), temelja (*ousia*), cjeline svega što jest (bitka bića), pojavila se zapravo kao filozofija prirode.

Prvi (grčki, dakle zapadni) filozofi od *Talesa i Miletske škole do Sokrata*, svijet, prirodu i kozmos (*kosmos* - uređen svijet nasuprot prvotnom *kaosu*) počinju tumačiti na prirodan način, iz njih samih. Oni razmišljaju o elementima: vodi, vatri, zemlji i zraku kao počelima, o prirodnom redu i zakonomjernom prirodnom događanju (*Heraklitov Logos*), s kojim i čovjek treba, kao prirodno biće, uskladiti svoj život da bi bio harmoničan.

U filozofijskoj tradiciji spomenuti entiteti: priroda, čovjek, odnosno tijelo, razumijevali su se kako je prije naznačeno. Priroda i tijelo se, naime, osim kod predsokratovaca, kod kojih je *physis* značilo cjelinu bića, od sofista nadalje, uglavnom razumjelo kao nešto što nismo mi, ili bar kao nešto izvanjsko, zadano, suprotstavljeno umu, duši (besmrtnoj), duhu (*G.W.F.Hegel*, priroda kao drugobitak ideje) i kulturi, te kao u odnosu spram svega toga, nešto "niže" (animalno) i manje vrijedno, što treba potisnuti (*M.Scheler*, duh kao asketsko načelo treba onom nagonskom reći - ne!).

Za suvremenu filozofijsku antropologiju nije problem podvojenost tijela i duše (ili duha), odnosno njihova posredovanja, kakvi su kao problem postojali prije, od *R.Descartesa* do *M.Schelera*. Ali, radi se o tome, kako se čovjek odnosi spram sebe ili što za sebe (ili sebi) čini. Nasuprot samo objektivirajućem bavljenju sobom u znanosti, tijelom samo kao protežnošću, te samozaboravu i zabacivanju čovjeka kao prirode koja jest on sam (u metafizici i teologiji), nova antropologija (i bioetika), ne zaboravljajući ni čovjekovu duhovnu dimenziju, nastoje obrnuti taj odnos. One znanje i svijest o čovjeku usmjeruju i na njegov

biološki opstanak, na njegovo biće kao modus bitka prirode. U to je, naravno, uključeno priznavanje određene samodjelatnosti tijela, u kojoj je na djelu vlastita priroda te, suprotno dosadašnjem negativnom shvaćanju, pozitivno njezino vrednovanje i, u svrhu uljudživanja i obogaćivanja ljudskoga života, uspostavljanje s njome "partnerskoga" odnosa.⁹

Kako je već rečeno, to nije nimalo lak posao, jer tijelo nije nešto jednostavno, samo po sebi razumljivo i spoznatljivo lakše od uma. Za to je potrebno, prije svega mijenjati neke uvriježene predodžbe o čovjekovoj tjelesnoj naravi, a što se reperkutira i na naše razumijevanje duševnoga i umskoga, te procesa spoznaje u kojem sudjeluje i tijelo u sprezi i uzajamnosti s psihom.¹⁰

Prema tome, područje djelatnosti, djelokrug tijela jest simbolički kao i biološki, kulturni kao i prirodni, pa otuda to simboličko, socio-kulturno, duhovno i moralno, povratno utječe i na funkcioniranje tijela.

...

Zaključimo kratkim osvrtom na ovu reafirmaciju tijela kao prirode koja mi jesmo u suvremenom mišljenju, ili, bolje reći, povodom nje.

Čovjek, nedvojbeno jest prirodno, tjelesno biće. U biološkoj znanosti postoje različita shvaćanja čovjeka kao biološke vrste, iako se uglavnom svi slažu da je u tom pogledu i čovjek jedan, iako najviši, član velikoga životinjskog carstva. Prirodne,

⁹ Usp. Smitz, H., *Izraz kao dojam u tjelesnoj komunikaciji*, Filozofska istraživanja, Zagreb, br.3(58), 1995.

¹⁰ Usp. Radman, Z., *O tjelesnoj dimenziji značenja i o značaju tijela*, Filozofska istraživanja, Zagreb, br.3(58), 1995.

tjelesne potrebe su nezaobilazan dinamički čimbenik ljudske aktivnosti i ponašanja, ali nisu jedine ni dovoljne. Čovjek jest i nešto više - društveno, duhovno, moralno biće, biće kulture u smislu proizvodnje (*poiesis*) svojega svijeta i uljuđivanja, unapređivanja svojih prirodnih datosti i života.

Čovjek je, dakle, vrlo složeno biće, ne samo prirodno, niti primarno duhovno, kulturno ili društveno i moralno, nego rezultat uzajamnosti, interakcije prirodnih, tjelesnih te duševnih, duhovnih, kulturnih, moralnih i društvenih načela njegove generičke datosti i određenosti, po čemu je i bioetika kao posebna etika (i specijalna antropologija) uzajamno i poticajno upućena i povezana s antropologijom kao filozofijskim govorom i kao holističkom znanošću o čovjeku.

Znanost i mediji

(Ethos duhovne znanosti)

U ovom konspektu, raspravljajući odnos znanosti i medija (s vidika znanosti), odnosno prezentaciju znanosti u medijima, prvo ćemo opširnije izložiti temeljna načela znanosti i znanstvene metode općenito te predmetno - metodologijske posebnosti društveno-humanističkoga područja, a zatim odnos društvene i humanističke znanosti spram politike i ideologije, gdje se i očituje (ili ne očituje) njezin *ethos* i bitni značaj, a što je značajno i za objektivnost medija u odnosu spram znanosti.

Samo uzgred, ali valja ipak napomenuti da se ovdje ne držimo striktno postojeće, u nas važeće, u osnovi pozitivističke klasifikacije znanosti, koja oštro dijeli društvene i humanističke znanosti, već humanističke klasifikacije, temeljene na klasiku društvene (duhovne) znanosti *M. Weberu*, koja ne dijeli strogo društveno i humanističko (duhovno) područje, budući da su čovjek, njegovo društvo i kultura dijalektički povezani i nedjeljivi pojmovi.

I, naposljetku, nastojat ćemo samo načelno (ne u pojedinostima) naznačiti o čemu mediji (novinari) trebaju voditi računa, odnosno o čemu se sastoji zadaća medija i njihova obveza u predstavljajnju znanosti, njezina značaja i značenja i njezinih rezultata. A to je, općenito rečeno, etika poziva i etika

odgovornosti za svoje djelovanje, konkretno za moralno i objektivno tretiranje znanosti i njezinih dostignuća zbog njihove iznimne društvene i humane relevancije.

I

Dakle, znanost općenito određujemo kao sustavan skup metodički stečenih znanja u određenom području zbilje: prirodi, društvu, ljudskome duhu (predmet), kao i djelatnosti kojom stječemo i sređujemo ta znanja i spoznaje (metoda, od *methodos* - dosljedno ostajanja na započetom putu).

Znanost uopće kao u osnovi racionalan, logički (i empirijski) oblik duha, ne može se zamisliti i osnovati bez nekih filozofijskih, onto-gnoseologijskih i ostalih pretpostavki (postulata) o zbilji koju hoće spoznati (o objektivnom postojanju "vanjskoga svijeta", o postojanju određene uzročno-posljedične povezanosti, zakonitosti ili bar pravilnosti, zatim o mogućnosti spoznaje te zbilje itd.), bez kojih ne bi ni imala *raison d'être*, ali koje pretpostavke svojim vlastitim mogućnostima i metodama ne može dokazati, budući da svijet doživljavamo na jedan mogući način koji je određen organizacijom i mogućnostima naših osjetila i uma, našega spoznajnog aparata.

Kao racionalna djelatnost koja se osniva na logici i njezinim načelima, znanost o svojem predmetu (određenoj regiji bića) mora steći *objektivne, općevažne i provjerljive, sustavne i precizne* (egzaktne) spoznaje, (tj. na taj način prikupljati, opisivati, klasificirati, mjeriti, definirati, objašnjavati, predviđati, kontrolirati empirijske činjenice). To su bitne značajke objektivne znanstvene metode i *konstitutivni principi* znanosti bez kojih znanost nije znanost.

Načelo objektivnosti je bitno i opće načelo znanosti. S njim

kao osnovnim načelom znanosti usko je i nerazdvojno povezan metodologijski postupak *provjeravanja* znanstvene spoznaje. U znanosti nema mjesta za empirijske podatke koje nije moguće objektivno i javno (u znanstvenoj i društvenoj zajednici) provjeravati. Ovo bi načelo trebalo važiti i za sve teorijske stavove. U tome se, po definiciji, i sastoji otvorenost i demokratičnost znanosti.

Međutim, neka od teorijskih znanstvenih shvaćanja su po svojoj naravi i biti empirijski neprovjerljiva (filozofijska). No, mogu se pokazati kao plodne znanstvene hipoteze i naslućivanja, koja onda usmjeruju daljnja istraživanja. Upravo se tu znanost susreće sa spekulacijom (filozofijom), bilo toga ona svjesna ili ne.

Princip objektivnosti znanosti (znanstvene spoznaje) uključuje, po mišljenju nekih značajnih znanstvenika (*M. Weber* u poznatom predavanju: *Znanost kao poziv*)¹, i *načelo etičke neutralnosti* znanosti. Znanost bi po njemu trebala izricati samo *činjenične*, a ne i *vrijednosne* sudove. Stoga i, prije svega društvene, duhovne znanosti, drži on, moraju ostati *vrijednosno neutralne* i baviti se *samo činjenicama*. Po njegovu mišljenju, znanost ne može utjecati na vrijednosne stavove iracionalnih vrijednosnih opredjeljenja (volju, emocije), za koje činjenična i teorijska spoznaja nije odlučujuća.

No, takav objektivizam, neutralnost, "čista" znanost, a pogotovo društvena i humanistička (duhovna), gotovo je nemoguća. I to, prije svega zato što je i sam znanstvenik čovjek sa svojim svjetonazorom, ljudskim opredjeljenjem pa i emocijama, s pripadnošću određenom povijesnom prostoru, vremenu i kulturi, čega se ne može posve osloboditi. Zatim, postoji još jedan moment koji ide na uštrb objektivnosti, a taj je, da u svim znanostima, a

¹ Weber, M., *Nauka kao poziv, Politika kao poziv*, u: Sociološka hrestomatija 6, Zagreb, Matica hrvatska, 1964.

poglavito u društvenim i humanističkim, i samo istraživanje mijenja zbilju (onaj njezin dio) koju istražuje. To je tzv. *načelo neodređenosti*, što ga je formulirao glasoviti fizičar W.K. Heisenberg. (On je utvrdio da se u fizikalnom mikro-svijetu ne može istraživati, a da se u onaj dio koji se istražuje samim istraživačkim postupkom ne unose neke promjene.) To se odnosi pogotovo na društvena istraživanja.

I konačno, sama je znanost *povijesna kategorija*, povijesno određena, jedan od oblika *duha i društvene svijesti* koji je kao takav determiniran i društvenim odnosima i potrebama, što je, bez sumnje, realna prepreka njezinoj apsolutnoj objektivnosti. Tu se krije i opasnost od ideologijske instrumentalizacije znanosti i manipuliranja njome kao vrijednosno neutralnom. Stoga i znanost i znanstvenici (u dodiru s filozofijom, koja se pita o biti i smislu svega, pa i o humanom smislu znanosti), trebaju biti etički i humanistički angažirani!

Objektivnost, dakle, jest jedno od konstitutivnih načela znanosti. No, pitanje je: što je doista znanstvena objektivnost? Naime, kako vidjesmo, znanost je povijesna kategorija, ona se mijenja i razvija, osim po svojoj vlastitoj logici (epistemologici), i u vezi s društveno-povijesnim uvjetima i mogućnostima.

Mijenjajući svoj svijet, čovjek mijenja i sebe te tako utječe na svoju spoznaju, svoje spoznajne mogućnosti i način spoznavanja. Uz gnoseologijsko pitanje: kako čovjek spoznaje svoj svijet, trebamo postaviti i ontologijsko pitanje: kako svijet (koji se mijenja) utječe na spoznaju?

Pogotovo na društvenom i duhovnom području valja imati na pameti povijesnu dimenziju, tj. činjenicu da je odnos *subjekt-objekt* relativno promjenljiv, da je izložen povijesnim promjenama, da se u njemu pojavljuju i nove nepredvidljive situacije koje utječu na ove relate, a time i na njihovu relaciju.

Max Weber, klasik društvene misli, dobro je uočio i ocrtao

razlike između *prirodne i duhovne (društvene) znanosti*, što proizlaze iz različitosti njihova predmeta - prirode i društva i kulture, što je, naravno, i metodologijski značajno. Te razlike proistječu iz biti ljudskoga ponašanja koje ima neke specifičnosti u odnosu spram prirode.

Čovjek živi u društvu i mijenja svoje društvene odnose i organizaciju u skladu sa svojom praktično-proizvodnom djelatnošću te ciljevima koje sebi postavlja. Dakle, čovjek ima kulturu i povijest, čiji je on aktivni subjekt. To znači da stvara i društvene situacije i odnose koji su jedinstveni i neponovljivi. Dok se prirodni procesi *mogü ponavljati* mnogo puta prema određenom redu, socio-kulturni su procesi *jednokratni*. Društvene pojave izložene su većoj *individualizaciji* (ne postoje dva identična društva), za razliku od *univerzalnosti* prirodnih procesa.

To dalje znači da, izučavajući socio-kulturne procese, ne možemo doći do zakona koji bi imali trajno važenje kao u prirodnim znanostima, nego dolazimo do zakonitosti koje važe samo relativno, samo za određeno vremensko razdoblje, ili samo za određenu prostorno-vremensku organizaciju društva. Društvene i kulturne su pojave mnogo *neodređene* u svojim zakonitostima, čak su izložene raznim vrstama zakonitosti- psiholoških, ekonomskih i sl. (*polideterminizam*) u svojem razvitku. Također, i čimbenik *indeterminizma* (ne postoji strogo određena kauzalna sveza) ima znatno veću ulogu. Osim toga, i čimbenik *slučajnosti* koji proizlazi iz ljudske volje, namjera i intervencija u društvene i povijesne tijekove, mnogo je veći nego u prirodnim znanostima.

Prema tome, prirodne znanosti bave se činjenicama koje *objašnjavaju*, uglavnom s pomoću otkrivenih općih prirodnih zakona. Zbog toga su *nomotetske*. Društvene i humanističke znanosti bave se *značenjima* društvenih, kulturnih, duhovnih pojava, a osnovna im je metoda *razumijevanje i tumačenje ljud-*

skoga smisla tih pojava koje su jedinstvene i osebuje. Te su znanosti *idiografske*, budući da pretežno opisuju pojedinačne, osebuje događaje koje je teško zahvatiti nekim općim zakonima kao pojave u prirodnim znanostima.

Razlika između prirodnih i društvenih, duhovnih znanosti, međutim, ne može se, po *M. Weberu*, izraziti isključivo kao suprotnost između “kvantitativnih” i “kvalitativnih” ili “generalizirajućih” znanosti, jer jedne i druge mogu biti i jedno i drugo, već je značajna razlika među njima u tome do kakvih rezultata dolaze svojim metodama, a s obzirom na specifičnost svojega predmeta. U području prirodnih znanosti radi se o *objašnjavanju* pojava, tj. pronalaženju njihovih uzroka i zakonitosti ili pravilnosti zbivanja u kojima sudjeluju. Na polju društvenih, duhovnih znanosti ne radi se samo o kauzalnom objašnjavanju, nego i o *razumijevanju*, tj. otkrivanju *smisla i značenja društvenih i kulturnih pojava*. Kultura je, naime, onaj dio beskonačnoga svjetskog zbivanja koji je s ljudskog stajališta smislen, ima značenje, kaže *M. Weber*.

Znanost je svagda uklopljena u određeni povijesni sklop, o smislenosti kojega ovisi hoće li ona biti primijenjena i angažirana humano ili destruktivno. Prema tome, i znanstvena je objektivnost povijesna, i ona se s novim spoznajama i uvjetima mijenja i razvija. Znači, ona se pogotovo u društvenoj i duhovnoj znanosti ne može izvesti samo iz nekih općih i apriornih načela koja bi imala važiti za svagda (pozitivizam).

Nema jedne, apsolutne metodologije u svemu važeće za sve društvene prilike, već samo u određenim povijesnim uvjetima (i odnosima moći). Nadalje, u društvenim istraživanjima nije moguće posve apstrahirati samo pojedine socio-kulturne čovjekove značajke (uloga, status itd.) u čistom obliku, a ne uzimati u obzir općedruštveni okvir i uvjete (npr. društvenu slojevitost, privilegije, dakle nejednakosti). Prema tome, društveno i

kulturno istraživanje je *društvena djelatnost* koja mora voditi računa o ukupnosti društvenih odnosa, čiji je i ona dio.

S druge strane, valja biti oprezan da se ne zapadne u ideologičnost i pragmatizam, kamo bi odvelo inzistiranje na stajalištu određenoga društvenog interesa, sloja, skupine itd. (kao u dogmatskom marksizmu). U suvremenom uzburkanom trenutku povijesti i društva npr. jedino je izvjesna neizvjesnost, i to je njegova objektivnost, o kojoj onda mora voditi računa društvena i humanistička znanost², ostalo je futurologija - predviđanje kraja povijesti, ili daljnjega napretka i sl.

In summa: objektivnost u znanosti očituje se u nepristranosti u obradi empirijskih podataka (metodi), bez unaprijed podešenih rezultata. To znači da uvjerenja i vrednote znanstvenika ne smiju predodrediti njihove rezultate i zaključke, zane-marujući skupljenu i obrađenu iskustvenu evidenciju (a ne etičku, vrijednosnu neutralnost). Znanost, tj. znanstvenici trebaju biti moralno (humanistički) angažirani, da se njihovi rezultati ne zlorabe za izvanznanstvene i nehumane ciljeve.

Nadalje, valja napomenuti da i velike teorijske sustave, osobito u znanosti o društvu i kulturi nije moguće do kraja empirijski verificirati, što i proizlazi iz biti teorije kao teorije (*theoria*), već tu ostaje jedan nadiskustveni (filozofijski) ostatak.

Jasno je i to da se znanstvene teorije ne kreiraju *ex nihilo*, već da one imaju svoj predložak i osnivaju se na aktivnom odnosu mišljenja sa zbiljom, iskustvenim činjenicama i njihovim uopćavanjem, tj. njihovim svezama koje su (bar relativno) stalne, koje se redovito ponavljaju, pa nisu slučajne, nego opće.

Ali, valja još naglasiti da znanstvene teorije imaju još neke dimenzije i determinante. Uz onto-antropologijske, epistemološke i povijesno-društvene, te su odrednice *subjektivne*, *person-*

² Gilli, G., *Kako se istražuje*, Zagreb, Školska knjiga, 1974.

alne naravi.³ Znači, one što proizlaze iz znanstvenikove osobnosti kao subjekta, dakako, unutar određenoga povijesnoga, društvenoga, kulturnoga sklopa. To je tzv. "osobna jednadžba" znanstvenika.

U tu "osobnu realnost" znanstvenika ulazi cjelokupno njegovo životno iskustvo, njegov položaj, shvaćanje i doživljavanje svijeta, života, društva, čovjeka, njegova svjetonazorna uvjerenja, stavovi vrednote, teorijsko-metodologijska spremna i imaginacija, ljudski, moralni angažman. Upravo ta i takva, društvenoj zbilji i činjenicama pridana "realnost" (budući da i znanstvenici kao i drugi ljudi smatraju da ona sadrži neke opće značajke i određenja) ulazi u konstrukciju socijalne teorije, i to kao *paradigma* za koju se misli da je relevantna, da važi i za još nepoznate i neistražene pojave.⁴

Kao takva i "osobna realnost" ("jednadžba"), uz ostale spomenute determinante i razine pristupa društvu i kulturi, izvorište je i odrednica teorije i heurističkih ideja znanosti o društvu i kulturi i njezinoga istraživanja.

II

U ovom kontekstu raspravljanja odnosa znanosti (o društvu) i medija, zanima nas spomenuta socijalnofilozofijska (empirijski neproverljiva) dimenzija znanosti o društvu, i upravo njezin odnos s političkom ideologijom.

U svojem negativnom značenju (od *Napoleona*), ideologija je shvaćena kao *sustav ideja* (stavova), *vrijednosti i ciljeva*, u kojem

³ Supek, R., *Zanat sociologa*, Zagreb, Školska knjiga, 1983.

⁴ Gouldner, A., *Ličnost, društvena teorija i tragička dimenzija*, u: Supek, R., *Zanat sociologa*, Zagreb, Školska knjiga, 1983., str. 133-140.

se uopćavanje, tj. sudovi i zaključci ne donose primarno logičkim putem, već su rezultat, prije svega *racionalizacije* (u psihološkom značenju te riječi) određenih skupnih interesa i egoizma i opravdanja njihova nedruštvenoga ponašanja. Njezina je osnovna namjera da posebne, partikularne grupne interese podigne na razinu općenitosti (tj. društva u cjelini) te da ih tu konzervira, a osnovni je odnos *izvanracionalan*, što znači neupitan i nesumnjiv spram pretpostavki ideologijskoga sustava. To, pak, za sobom povlači isključivost, dogmatizam - do fanatizma.

Svojom isključivošću, stavom o koncentraciji istine na jednome mjestu, autoritarnošću, totalitarizmom i nedemokracijom, ideologija je pritisak na slobodno, otvoreno mišljenje i kritičnost, budući da svojim stereotipima i dominacijom u svim sferama života sputava ljudsku duhovnu znatiželju i kreativnost. (Istini za volju, nekim strukturama osobnosti to upravo i odgovara.) Kao takva, ideologija ima tendenciju da prodiere u sve pore društvenoga i kulturnoga života, znači i u znanost i filozofiju, da se onda njima služi kao sredstvima za svoje ciljeve, za ovladavanje društvom u cijelosti. Stoga i znanost i filozofija kao i kultura općenito trebaju biti oprezne da ih takova ideologija ne prevlada!

No, ideologija se, valja napomenuti, ne mora uvijek shvaćati nužno s negativnim predznakom, kao iskrivljena svijest, već politička ideologija može u određenom povijesno-društvenom kontekstu imati i pozitivan vrijednosni predznak: kao djelatni nacionalno i socijalno emancipatorski sustav ideja, tj. program koji je kao takav u određenom povijesnom trenutku većini prihvatljiv.

Zaključimo! Humanistička, teorijski osmišljena znanost o društvu, ako ne želi biti ograničena - dogmatska (ideologizirana) ili pozitivistička disciplina, mora, u sprezi s humanističkom soci-

jalnomo filozofijom, biti i ostati oprezna, svjesna mogućnosti, bolje reći opasnosti da se dogmatski predviđeno i futurološki programirano obzorje mogućeg povijesnogo cilja i smisla, tj. ozbiljenje ljudske slobode, zatvara, znači ideologizira (kao u dogmatskom marksizmu, primjerice).

Prema tome, povijesna je moralna i humanistička zadaća znanosti o društvu (u sprezi sa socijalnom filozofijom) da se, svjesna svoje nezavršenosti, uronjena u povijesnu i društvenu zbilju iz koje treba izvirati i u nju uvirati kao njezin putokaz, ne ispljujući se u njoj bez ostatka, zauzima i budi smisao za neprestano promicanje i zbiljsko napredovanje, humaniziranje i oplemenjivanje čovjekova svijeta i života u otvorenom obzoru povijesne istine i smisla.

Kao zbiljski napor (*eros*) za otkrivanje i dohvaćanje iskona i smisla svijeta, društva, povijesti, čovjeka kao društvenoga bića, humanistička znanost o društvu i društvena teorija je u tom sklopu shvaćena kao s njima dijalektički povezana, ali i kao autonoman oblik čovjekova duha i stvaralaštva, te kao takva slobodna od svih mjerila izvan sebe i sama sebi sudac, svjesna svojega hoda u otvoreni obzor povijesne istine i smisla, a ne kao zadana obvezatnom, neupitnom "istinom".

Time smo sada izravno otvorili problem odnosa i razlike društvene, humanističke, duhovne znanosti (povezane sa socijalnom filozofijom) spram politike i ideologije. Ukratko, bitna je razlika između njih u tome, što se politika vazda služi sredstvima moći, pa i sile (jer nemoćna politika je *nonsens*). Ali sredstvo politike je i uvjeravanje, i sposobnost utjecaja na ljude da se poistovjete s ciljevima politike (tj. upravo politička ideologija). Znanost se ne služi takvim sredstvima, nego racionalnom spoznajom, racionalnom argumentacijom. Ona služi društvu, narodu, čovjeku sredstvima *znanstvene istine i znanstvene etike*, a čim to napusti, iznevjeruje svoju bit i svrhu, instrumentalizira se kao

sredstvo u izvanznanstvene ciljeve, u jednu riječ, prestaje biti znanošću.

No, razumna demokratska politika to ne čini, nego obrnuto! Uvažava rezultate znanosti i ravna se prema njima. Ne falsificira ih i ne čini nasilje nad njima kako bi opravdala svoje postupke.

I naposljetku, što je zajedničko znanstvenoj etici i mediji-ma? To je *etika poziva i etika odgovornosti* (o čemu govori *M. Weber* u spomenutim paradigmatiskim predavanjima: *Znanost kao poziv i Politika kao poziv*).

Etika odgovornosti, kaže on, za razliku od evandeoske etike čiste volje i apsolutnoga zahtjeva, nalaže čovjeku da misli o učincima i posljedicama svojih stavova i djelovanja. Značenje i važnost etike poziva i sastoji se u tome da uvijek nanovo propituje i promišlja smisao našega poziva i poziva nas da se odgovorno postavljamo prema posljedicama našega profesionalnog (i uopće) djelovanja, prema njegovoj ljudskoj vrijednosti i humanom angažmanu. Konkretno, u medijima i novinarskoj etici upućuje na to da se vodi računa o objektivnom, moralnom tretiranju svih ljudskih pitanja, djelatnosti i dostignuća, pa tako, zbog njihove osobite društvene i humane važnosti i relevantnosti, i onih u znanosti.

Globalizacija i kulturni identitet

Fenomen globalizacije kao višedimenzionalan (gospodarski, politički, komunikacijski, informatički itd.) svjetski proces aktualan je i urgentan problem naše današnjice i budućnosti. Kao takav, u središtu je zanimanja suvremene, prije svega društvene i humanističke znanosti u svijetu, a i kod nas ulazi u obzorje znanstvene pozornosti. Društvena teorija je, naime, po svojoj naravi, refleksija i konceptualizacija objektivnih društvenih procesa i odnosa. Globalizacija je tako kao diskurs nezaobilazan sastavni dio suvremene zbilje.¹ Napose se postavljaju pitanja o društvenim, gospodarskim, političkim i kulturnim vidicima, pozitivnim i negativnim posljedicama globalizacije za nacionalni i kulturni identitet.² Svijet kao cjelina postaje "globalno selo", u kojemu je utjecaj zemljopisnih udaljenosti i civilizacijskih razlika sve manji. U pesimističnim shvaćanjima, koja naglašavaju negativne strane globalizacije, govori se o svjetskom društvu bez svjetske države, o globalizmu kao ideologiji koju zastupaju i provode svjetski "igrači" kao globalizatori, tj. najrazvijeniji i najmoćniji kao subjekt globalizacije prema svojim interesima, dok su nerazvijeni samo objekt, budući da je pokretač takve globalizacije profit i moć.

¹ Usp. Robertson, R., *Globalizacija kao problem*, u: *Globalizacija* (ur. A. Milardović), Pan liber, Osijek-Zagreb - Split, 1999.

² Usp. Smelser, N., *Kultura i integracija nacionalnih društava*, op.cit.

Pozitivna je njezina strana, upozoravaju drugi, da će globalizirano svjetsko gospodarstvo bez neučinkovitih ograda biti produktivnije, da nudi izvjesnu stabilnost i sigurnost.

Kao pozitivni primjeri navode se globalna zalaganja na ekološkom i bioetičkom planu. Primjerice, protiv globalnoga zatopljenja, jer pojedine zemlje, pogotovo male i siromašne, izdvojeno mogu malo učiniti, zatim, da se ne zlorabe neslućene mogućnosti genske tehnike i genetskoga inženjeringa i sl.

Za razliku od internacionalizacije u kojoj su nacionalni identiteti više očuvani, kao i suradnja između nacionalnih entiteta, u globalizaciji te se posebnosti sve više izjednačuju.

Rasprave o globalizaciji i prosvjedi protiv nje u Seattle-u i Davosu upozorili su na njezine negativne, nedemokratske aspekte, zanemarivanje društvenih, ekonomskih i kulturnih razlika, naglasivši da svjetskim gospodarstvom upravljaju materijalni i strategijski interesi bogatih zemalja, a na štetu interesa zaštite prirodnoga okoliša, ljudskoga zdravlja i interesa zemalja u razvoju općenito.

Paradoksalno je, međutim, da i antiglobalistički pokreti postaju globalnima. I oni se umrežuju, imaju svoje skupove npr. kao i globalisti.

Stoga se s pravom kao bitna i goruća (pa i *hic et nunc*) postavljaju pitanja: je li globalizacija ozbiljno ugrožava nacionalne i kulturne identitete, kulturni pluralizam i vodi li odista monokulturnoj paradigmi?

Identitet je, naime, istovjetnost sa sobom (lat. *id(em)*- isti), to je, dakle, (z)bivanje istosti bića (*ens*) sebi i svojoj biti (*essentia*), jednakost onome po čemu nešto i netko jest što jest, odnosno, preneseno, odgovor na pitanje: tko smo, i po čemu to što jesmo, kamo i kome individualno i kolektivno pripadamo, odakle dolazimo, kamo idemo?

Kulturni identitet je sinteza (struktura, ne puki zbroj ili kon-

glomerat) svih materijalnih i prije svega duhovno-kulturnih tvorevina, djelatnosti i procesa, ukupnost danih i traženih odgovora na bitna ljudska pitanja i potrebe određenoga socio-kulturnog i nacionalnoga prostora i vremena, a što ga i čini posebnim, vlastitim, autohtonim i autentičnim.

Pod tim, dakako, pomišljen je skup (sinteza) svih konkretnih čovjekovih materijalnih i duhovnih tvorbi: svjetonazora, vrednota, simbola, oblika duha i modela ponašanja, kao i procesa (što znači da je povijestan) kao rezultata čovjekova zahvata u prirodi, društvu i duhu, a čiji je osnovni smisao (za razliku od nekulture) - održanje i napredovanje čovjekova opstanka, njegovih prirodnih datosti i društvenih značajki i dostignuća, njihovo humaniziranje i oplemenjivanje (*cultus*, lat., *tropos*, grč.).

Stoga se i može reći da nema ni jednoga društva u povijesti bez određenoga stupnja kulture u najširem smislu te riječi, tj. kao organizacije i načina opstanka.

U 18. st. javlja se i nov termin - civilizacija. U Francuskoj i Engleskoj on dobiva značenje višega stupnja u razvoju čovječanstva koji nastupa poslije divljaštva i barbarstva (*L.Morgan*), a karakterizira ga pojava pisma (pisana povijest), otkrića materijala i oruđa itd.

Razlika između civilizacije i kulture u njemačkoj znanosti, za razliku od francuske i engleske uporabe, shvaća se kao razlika između područja tehnike (materijalne kulture) te političko-pravne nadgradnje i sfere duha, umjetnosti, religije, filozofije, tzv. "više", ideacijske kulture, s druge strane. Ta razlika temelji se na, kod Nijemaca izraženoga dualizma materijalnoga i duhovnoga, osjetilnoga i idealnoga, empirijskoga i vrijednosnoga.

Kulturni antropolog *A.L.Kroeber* našao je oko dvjestopedeset definicija kulture. No, sve one mogu se svrstati u određene tipove. Jedna prihvatljiva tipologija definicija kulture sažima ih u

pet tipova: 1. pozitivističke, 2. normativističke, 3. metafizičke, 4. kulturalističke, 5. naturalističke.

Jedna sintetička definicija kulture koja nastoji prevladati i izbjeći nedostake i jednostranosti svih navedenih tipova definicija glasila bi: Kultura u modernijem značenju te riječi kao univerzalan ljudski fenomen jest njegovanje, usavršavanje čovjekovih naravnih (urođenih) datosti i svojstva, oplemenjivanje njegova svijeta, uljudivanje cjelokupne organizacije njegova života, u jednu rečenicu, ozbiljenje ideje humaniteta. Preneseno, to je cjelokupnost i rezultat materijalne i duhovne proizvodnje i stvaralaštva (*poiesis*) i njihovih rezultata i tvorevina, kojima čovjek u povijesti namiruje svoje složene potrebe, osmišljuje, tj. kultivira svoje življenje.

Ova sintetička definicija obuhvaća i materijalnu i duhovnu kulturu, a isključuje one procese i tvorevine koje ne prinosе (ili škode) održanju i napretku ljudskoga roda i života, (tj. nehumane, nekulturne). Znači kultura je bitno povezana s progresom čovječanstva i konkretnih društava. Ona ima humanistički vrijednosni predznak!

Kultura je istovremeno i nastojanje čovjekovo da razvija i uljudi, socijalizira i personalizira svoje date i urođene sposobnosti i mogućnosti (individualne i generičke), pa je ona rezultanta uzajamno povezanoga individualnog i društvenoga stvaralaštva, odnosno cjelina intelektualnih, moralnih i materijalnih dostignuća, cjelokupni način života određenoga povijesnog vremena i prostora.

Općenito se može reći da, usprkos povijesnom značaju kulture i kulturnim razlikama što su s time povezane, kulture određenih kompaktnih društvenih zajednica imaju nešto posebno, karakteristično, pa se može govoriti i o nacionalnim kulturama i njihovim osobitostima (jezik, religija, itd.), ali koje su aspekt, sastavnica kulture šire ljudske zajednice, širega kul-

turnog kruga, kulture čovječanstva te, usprkos povijesnim razlikama i nacionalnim osobitostima, sadrže i i neke zajedničke, univerzalne kulturne oznake i značajke.

I konačno, u ovoj definiciji kultura se shvaća kao povijesna, razvojna i dinamična kategorija koju treba promatrati u svjetlu vremenskih i prostornih (povijesnih) promjena, na koje, s druge strane, i sama utječe.

Rečeno je da su kultura i kulturni identitet povijesni, da se uvijek nanovo, dakako, na postojećim temeljima stvaraju i oblikuju zbog uvijek novih uvjeta i potreba. Ti novi uvjeti sada se mogu podvesti pod zajednički imanitelj - globalizacija kao "nova paradigma", kao planetarni, transgranični gospodarski, društveni, politički, kulturni, komunikacijski, ekološki proces, čiji su nositelji transnacionalne kompanije, medijske organizacije, transnacionalne nevladine i međuvladine organizacije i pokreti.

Globalizacija je kao takva nastavak projekta modernizacije. Moderni projekt svijeta osniva se na racionalnosti, metodičnosti, napretku, rastu koji još nije dovršen (*J.Habermas*).

Modernizacija društva i života uopće povijesno počinje s građanskim revolucijama XVII. i XVIII. stoljeća, a sama modernizacija kao opći i ubrzani društveni razvitak, posvemašnja racionalizacija života i osuvremenjivanje svijeta, javlja se kao posljedica industrijske revolucije na Zapadu, a i cjelokupnoga novovjekog pogleda na svijet.

Pod osuvremenjivanjem i suvremenosti ne pomišlja se tek puka sadašnjost, puka egzistencija i trajanje u određenoj sadašnjosti, već istinsko vremenovanje, hod "u korak" s vremenom, društveno i individualno življenje "u duhu" vremena svijeta (s povijesnim promjenama, inovacijama, razvitkom).

Suvremenost, znači, nije samo sadašnjost kojoj pripadamo i koja nam je stoga aktualnija, bliža i poznatija od nekih

prijašnjih, prošlih vremena, nije niti samo suprotstavljanje novog tradiciji, već je to permanentna proizvodnja novog (*poiesis*), otvorenost za novo, moguće, što uključuje i pretpostavlja neprestanu (samo)kritičnost spram postojećega i prekoračenje onoga sadašnjeg, uspostavljenog.

Sam pojam "moderno" (*modernus*) potječe još iz V.stoljeća. Značenje ove riječi povijesno se mijenjalo.³

U prvotnom smislu (*Kasidor*) znači prije "suvremen" nego "nov" i upotrebljava se u sklopu nastavljanja i nadilaženja dovršenoga svijeta poganske antike tada aktualnim (modernim) vremenom, epohom kršćanstva. Takvo poimanje modernoga potrajalo je gotovo cijeli srednji vijek.

Kasnije, osobito s prosvjetiteljstvom, sukob "stari" - "moderni" se relativizira shvaćanjem da svaka epoha ima svoj ukus, što je teško uspoređivati, i na svoj način implicira mogućnost savršenstva.

U novijoj fazi povijesti pojma modernoga u XIX. i XX. stoljeću (prije svega u umjetnosti, dok je modernizacija, sociologijski gledano, kao društveni proces opsežniji pojam), zadržava se načelno apstraktno suprotstavljanje današnjice tradiciji i prošlosti, ali se rađa i svijest da se i suvremenost mijenja i nadmašuje (*Ch. Baudelaire*). Po tom shvaćanju modernost nije suvremenost samo po tome što je različitost i oporba historicističkoj prošlosti, već prije kao najava novog svijeta, vjesnik napredovanja u obzoru nadolazeće budućnosti, za koji (obzor) se optimistički vjeruje da će se doseći.

Modernizacija je, pak, iz vidika znanosti o društvu, složen, cjelovit, svjetski društveni proces u kojem je na djelu niz međusobno povezanih društvenih, ekonomskih, kulturnih,

³ Usp. Torres, F., *Post? Oblici i suština novog spora starih i modernih*, u: *Postmoderna*, Naprijed, Zagreb, 1988.

religijskih i političkih promjena i razvitak u smjeru od tradicionalnoga prema modernom društvu.

Za strukturalnu promjenu tradicionalnoga društva u moderno eklatantan je primjer nastanak i razvoj kapitalizma koji, osobito nakon industrijske i građanske revolucije, neograničenim razvojem proizvodnih snaga, osnovanim na znanju i primjeni znanosti, kida tradicionalne okvire, vrijednosti i norme oličene u religiji i moralu, mijenja bitno način življenja.

Modernizacija se, znači, osniva na racionalizaciji, racionalnoj organizaciji života uopće, ne samo na ekonomskom području, već na ciljno-racionalnoj djelatnosti u svim područjima društvenoga života (u upravi - birokracija kao najracionalniji oblik, u organizaciji rada, komunikaciji, socijalnim službama), koja kao takva, tj. kao proračunatost, bez obzira što je u suprotnosti s humanističkom etikom (etikom čiste volje) koju sve više nadvlađuje (sekularizacija), postaje nužnost, usud suvremenoga čovjeka i društva, koji, zanemarujući metafizički i poetski odnos, gubi sve više na svojoj spontanosti i ljudskosti (*M. Weber*).

Racionalnost, jedna od temeljnih novovjekih i modernih vrijednosti, vrijednosti građanskoga društva i modernoga doba uopće, uzdrmana je u posljednje vrijeme, osobito od kraja šesdesetih godina XX. stoljeća. Kao reakcija na posvemašnju racionalizaciju života i ekonomski rast javlja se "ludistički duh" (*R. Dahrendorf*) u novim "socijalno-romantičarskim" (*J. Habermas*) pokretima protiv tehnologije i destruktivnih njezinih aspekata i dehumanizirajućih reperkusija primjene znanosti, u pokretima za mir, zaštitu čovjekova okoliša itd. u zapadnim zemljama s demokratskom tradicijom i javnošću.

Osim toga, uz konzervativne odgovore na krizu (nova desnica) sa stajališta reda i poretka, ima i tendencija "povratka svetom"

i mističkim pogledima, čime se nastoji zaobići determiniranost materijalnim i ekonomskim uvjetima te živjeti uopće u drukčijem vrijednosnom sustavu (postmoderna).

Kada je riječ o modernizaciji, radi se o totalitetu društvenih inovacija i promjena na globalnoj razini, ali koje sve imaju i svoje prostorno-vremenske specifične značajke i ritam.

Modernizacija je, dakle, složen proces i tvore ga posebni, ali uzajamno povezani društveni procesi i pojave: pojava i razvoj tržišnoga gospodarstva, univerzalizacija tržišta i novca, razvitak obrazovanja na svim razinama, povećanje broja zanimanja i uže specijalizacije, birokratizacija, otvoreniji stratifikacijski sustav i viši stupanj društvene pokretljivosti, demografski rast, ali i smanjenje (planiranje) broja članova obitelji, individualizam, opadanje utjecaja religije i crkve (sekularizacija).

Moderni procesi odvijaju se u neobičnoj igri i napetosti između produktivnosti i destruktivnosti, individualizma i integracije, liberalizma i totalitarizma, slobode i represije. Stoga moderna epoha nije neprijeporna i neproblematična, nego ima svoje unutarnje suprotnosti, probleme i prepreke.

Sekularizacija je jedan od konstitutivnih socio-kulturnih procesa modernoga društva. Općenito se može odrediti kao proces slabljenja društvene uloge religijskih vjerovanja i organizacija, odnosno oslobađanje društvenih institucija i pojedinaca od dominantnoga utjecaja religije i religijskih ustanova. Ta desakralizacija društva i života prouzročena je, ili bar povezana s modernom racionalizacijom života i, s tim u vezi, pogleda na svijet.

Valja ovdje naglasiti da sekularizacija ne znači jednostavno odumiranje religije i religioznosti, budući da, bar za neke psihokonstitucije, pogotovo u uvjetima strukturalne društvene krize, i dalje ostaje potreba za religijom, za Cjelinom i Smislom, za transcendiranjem pukoga empirijskog fakticiteta na religijski način, tj. upućenošću i vezanošću za nadnaravno biće. Stoga

dolazi i do obnove i revitalizacije tradicionalne religije te do novih oblika religioznosti: sekte, pokreti, privatna neinstitucionalizirana religioznost, sekularna religioznost, u kojoj se na religijski način, tj. obožavanjem, odnosi spram nekog imanentnog, (ne transcendentnog!) objekta: politike, estrade, sporta npr.

Politologijski rečeno, rezultat modernizacije i globalizacije je (odnosno, bit će) dovršetak oblikovanja građanskoga društva, započetoga građanskim revolucijama, s tendencijom stvaranja stanovitoga svjetskog saveza, što, naravno, uključuje i moralnu dimenziju toga procesa.

One se očituju u nastojanju da znanost, tehnika i moć ne instrumentaliziraju totalitarnim težnjama, potčinjavanju i iskorištavanju manjih i sironašnijih, da se očuvaju ljudska prava, sloboda, civilno društvo, pa i u tranziciji kao dijelu globalizacijskoga procesa.

Sa svime time značajnim za modernu u bitnoj je vezi i pojava i shvaćanje post-moderne⁴. Postmoderna se, suptilnijim, tolerantnijim i širim pristupom iracionalnom, anomiji, tradiciji, povijesti, revoluciji, totalizaciji te dekompoziciji i dematerijalizaciji (u umjetnosti), može tumačiti bilo kao prirodni produžetak (*F.Torres*), ili kao (pre)nagli nastavak moderne (*B.Schmidt*). U svakom slučaju kao rezultat modernoga programa, nova faza moderne u novim uvjetima i zahtjevima života, u kojima je i ona sama (moderna) dospjela u slijepu ulicu, u stanovit zastoj, u krizu, pa i nju samu stoga treba obnoviti, osuvremeniti, modernizirati. To znači, i dalje biti moderan, samo na drugi, novom vremenu primjereniji način, biti moderan i poslije modernih i avangardnih (u umjetnosti npr. poslije *P.Picassa* i *Le Corbusiera*). Postmoderna, dakle, nije ireverzibilno vraćanje natrag, povratak

⁴ Usp. Schmidt, B., *Postmoderna - strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.

prošlosti nije povratak u prošlost, već renoviranje prošlosti u sadašnjosti. Staro, samo obnovljeno, nastavlja se u novom. No, nema pretenzije da se konačno prevladaju sve proturječnosti, zablude, mitovi i ograničenja moderne.

I naposljetku, u pokušaju odgovora na urgentna prije postavljena pitanja o kulturnim identitetima u procesu globalizacije, čini se nespornim da se opstanak i razvitak nacionalnih i kulturnih identiteta, osobito malih zemalja kakva je Hrvatska, treba osnivati na stalnom promišljanju vlastitoga identiteta u uvjetima neprestane promjene svjetskoga okruženja.

Hrvatski povijesno utemeljen kulturni identitet treba naći svoje mjesto u širem socio-kulturnom okviru, danas u globalnom, u kojemu će se potvrditi i opstati kao vlastitost i vrijednost. Za to je, pak, potrebna prava, aktivna komunikacija sa svijetom, menadžment i na kulturnoj razini. To znači ni zatvaranje od svijeta, niti utapanje u njemu, nego susret i dijalog s njim koji obostrano obogaćuje i oplemenjuje.

Integriranost i umreženost u svjetske procese, prije svega gospodarske i informatičke (digitalne), ali i u komunikacijske i kulturne procese, jedina je mogućnost za ravnopravan opstanak u tom svijetu. U tržišnom sustavu, naime, sve je proizvod, ponuda-potražnja, pa i informacije, znanje, kultura.

Politički gledano, unutarnja politika ne može više ne voditi računa o vanjskoj, tj. o uklapanju u svjetske tijekove. Globalizacija traži pravnu državu kao civilizacijsku stečevinu na nacionalnoj razini, sa svim instrumentima za provedbu i regulaciju globalnih procesa. Ona pretpostavlja i socijalnu državu (bar relativnoga) blagostanja kao branu totalitarizmu, čija je podloga materijalna i društvena bijeda.

Jasno, i Hrvatska se treba izboriti za siguran položaj u međunarodnom gospodarskom, političkom, vojnom, informatičkom i komunikacijskom poretku, vodeći računa o glavnim

trendovima općega svjetskog razvoja te o potrebi za uključivanjem u integracijske procese, ali i o kulturnom pluralizmu u tom kontekstu, o vlastitim kulturnim korijenima, tako da razlike budu prevladane i očuvane (*G.W.F.Hegel*). Hrvatski nacionalni identitet, primjerice, oblikovao se, osim pod utjecajem određenih političkih razloga, prije svega na temelju kulturnih čimbenika. To su, uz tradicionalnu narodnu kulturu, i standardizirani narodni jezik, izobrazba i katolička vjera kao osnovni integrativni čimbenici. Slikovito rečeno, teško se oduprijeti onome što je *G.Ritzer* nazvao "mekdonaldizacijom" društva, Coca Coli i tome sličnom, ali treba očuvati i dobru zagorsku puricu s mlincima, i plodove mora, i domaću graševinu i plavac.

I konačno, teško je ne suglasiti se s *M.Kunderom*, kada u knjizi *Tragedija Srednje Europe*, kaže: "Identitet nekog naroda i neke civilizacije odražava se i sažima u onome što je stvorio duh, u onome što je poznato kao kultura. Ako tom identitetu prijeti uništenje, kulturni život postaje jači, važniji, sve dok sama kultura ne postane živa vrijednost oko koje se sabiru svi ljudi".

Ako je, dakle, tako, onda je odgovor na postavljena pitanja o odnosu kulturnoga identiteta i globalizacije, da globalizacija u biti ne treba značiti negaciju ili brisanje nacionalne kulture, kulturnoga identiteta i kulturnoga pluralizma, već prije, općenito rečeno, širenje i usvajanje nekih civilizacijskih procesa, fenomena, stila života i obrazaca ponašanja, prije svega na razini gospodarstva, medijskih i prometnih komunikacija, informatike, turizma, športa.

Globalizacija je, kako je rečeno, nastavak projekta moderne, ponajprije na znanstveno-tehničkom i gospodarskom planu, što se odlikuje ciljnom racionalnošću, organiziranošću, efikasnošću, zajedništvom, napretkom. Ona bi u jednoj realističnoj (ali ipak idealtipskoj) projekciji (onoj između krajnosti njezina idealiziranja i katastrofizma, kao spoznata nužnost dopustivoga

razvoja da bi se stabilno opstalo), trebala biti dijalektička, nerepresivna integracija u kojoj su očuvane i posebnosti, tj. prava sveza općega i posebnoga⁵. Kao takva, ona nije nužno gubljenje identiteta, suvereniteta i denacionalizacija, osobito u duhovnoj kulturi.

Za očuvanje i budućnost humanuma presudan je upravo takav odnos prema duhovnosti, tj. uvažavanje svih njezinih ljudskih dimenzija i vrijednosti, općih, posebnih i osobnih.

Postmoderni diskurs razlike i kulturnoga pluralizma suprotnost je nasilnoj monokulturalnoj paradigmi, i kao takav dobrodošao u procesu globalizacije. Globalizacija je, dakle, civilizacijski fenomen i proces, u kojemu se središta i akteri mijenjaju⁶. U suvremenosti prevladavaju gospodarski, tehnologijski, informatički komunikacijski, a manje autentični kulturni, jer duhovna kultura je oduvijek po svojoj biti i univerzalna i posebna, otvorena za sve posebnosti i specifičnosti koje pokazuju na koje je sve dramatične i stvaralačke načine čovjek u različitim prostorima i vremenima nastojao ne samo preživjeti, nego svoj život i osmisлити i oplemeniti.

Duhovna kultura, naime, (umjetnost, religija, filozofija, također i društvena i humanistička znanost), uz svoje opće, univerzalne ljudske vidike, sadrži i autohtone, prostorno-vremenske i osobne stvaralačke vidike i izvore, fiksirane prije svega u jeziku i stvaralačkom rukopisu uopće, pohranjene i očuvane u kul-

⁵ Robertson u gore citiranom tekstu piše: "... baveći se problemom totaliteta *Dumont* je priznao da ga je nadahnuo središnji član Durkheimove škole, *Marcel Mauss*. *Dumont* tvrdi da se antropologija kao disciplina treba istovremeno baviti suprotstavljenim idejama "jedinstva" čovječanstva i jedinstvenosti pojedinačnih društava. On tu kontradikciju pokušava razriješiti tvrdnjom da svijet u cjelini, svijet u svom totalitetu, treba shvatiti kao globalnu mrežu sveza između društava, s jedne strane, te samostalnih "besprozorskih monada" na drugoj."

⁶ Usp. Spybey, T., *Zapadna kultura kao prva doista globalna kultura*, u: Globalizacija, Pan liber, Osijek - Zagreb - Split, 1999.

turnoj tradiciji (ne tradicionalizmu!) i već oblikovanom kulturnom identitetu (pa tako i u hrvatskome) kao čvrstom temelju novih stvaralačkih dostignuća (to je ono što se u kulturologiji naziva *enkulturacijom*). Ukratko, to je stvaralaštvo u svojoj biti stvaralac kao proizvođač i proizvod određenoga socio-kulturnog kruga kao jamčevina povijesnoga kontinuiteta njihova identiteta.

IV. OSVRTI I RAZGOVORI O ANTROPOLOGIJI

U potrazi za čovjekom (Razgovarao: Stanko Bašić)

Deseta po redu knjiga prof. dr. Nikole Skledara, profesora socio-kulturne antropologije na Filozofskom fakultetu u Zadru i ravnatelja Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu: *Čovjek i kultura (Uvod u socio-kulturnu antropologiju)*, predstavlja zapravo prvi udžbenik socio-kulturne antropologije u Hrvatskoj.

• Posve je jasno da ova knjiga spada još u "pionirska" nastojanja i prinose na naznačeni način koncipiranoj socio-kulturnoj antropologiji u nas. U Hrvatskoj, naime, osim neznatnoga broja prijevoda već klasične (kulturno)antropologijske literature i odnedavno hvale vrijednoga časopisa *Collegium anthropologicum* koji se bavi uglavnom problemima biologijske i medicinske antropologije, postoji samo jedan cjelovit domaći opći pregled, odnosno udžbenik socijalne antropologije: *U društvu s čovjekom*, Vere St.Erich, koji nije strogo disciplinarno koncipiran i ograničen, nego sadrži srodne etnologijske i sociologijske teme. Za razliku od ovoga djela uvažene prof. Erlich, koja s velikom akribijom i mnogobrojnim relevantnim referencijama izlaže veoma opsežnu antropologijsku i ostalu spomenutu građu i metode, ali bez posebnoga filozofijskog fundiranja, nastojao sam prije svega teorijsko-metodologijski utemeljiti socio-kulturnu antropologiju kao društvenu (i eminentno humanističku!) znanost, u njezinoj komplementarnosti sa srodnim znanostima

i u bitnoj "pupčanoj" svezi s filozofijskom antropologijom, ne zabacujući ni biologijsku, budući da je čovjek ne samo kulturno, duhovno, nego i tjelesno, biološko biće.

Knjiga počinje temeljnim pitanjem što je ili tko je zapravo čovjek?

• I ne samo tim pitanjima nego i pitanjem što znači biti čovjek, koja je svrha njegova pojavljivanja u kozmosu, koji je smisao njegove povijesti, društva i kulture. To su veoma složena i prijepona, individualna i generička, bitna i svagda aktualna čovjekova pitanja. Ta pitanja trajan su izazov čovjekovu umu i svim oblicima njegova duha i kulture: umjetnosti, religiji, filozofiji i znanosti o čovjeku također, od kojih svaka na svoj način i iz svojega prilaza osvjetljuje i odgonetava tu zagonetku. Puno je znanja o njemu sistematizirano u različitim prirodnim i duhovnim znanostima. No, unatoč svemu tome, čovjek sebi u osnovi i dalje ostaje tajnom i kao takav neprestanim poticajem vazda novim promišljanjima i pustolovinama duha. U pravu je bio *Max Scheler*, rodonačelnik suvremenoga antropologijskog pravca u filozofiji, kada je, u svojem kapitalnom djelu *Položaj čovjeka u kozmosu*, rekao da ni jedno vrijeme kao sadašnje nije tako mnogo znalo o čovjeku, a tako malo - tko je zapravo čovjek i što bi trebao biti.

U knjizi je, među ostalim, naglašen i odnos između socio-kulturne i biologijske antropologije.

• Socio-kulturna antropologija je kao "znanost o čovjeku" društvena i humanistička znanost. A biologijska antropologija, koja se bavi razvojem čovjeka, razlikama u anatomske i fiziološke značajkama različitih rasa i slično, prirodna je znanost. No, čovjek nije strogo razdijeljen na tjelesno i društveno biće, budući da svako ljudsko društvo osigurava uvjete svojega fizičkog opstanka nizom različitih društvenih pravila (zabrana incesta, egzogamija, poligamija, poliandrija), te određenim

podržavanjem i primjenom sustava različitih normi (društvenih, ekonomskih, moralnih, estetskih).

Stoga ni biologijska antropologija, iako se zasniva na spoznajama dobivenim metodama prirodnih znanosti, nije strogo odvojena i nepovezana sa socijalnom antropologijom, jer se bavi anatomskim i fiziološkim promjenama koje su rezultat i društvenoga života i razvoja kulture. Tako je i nemoguće strogo lučiti tjelesnu stranu čovjekovu od društvene i kulturne, tj. ono što je naslijeđeno od stečenoga u različitim uvjetima društvenoga i kulturnoga života.

Kako je ova knjiga nastala i komu je namijenjena?

• Ova je knjiga plod dvaju desetljeća dugoga proučavanja i promišljanja u okviru kojih sam, među ostalim, objavio i knjige *Čovjekov opstanak* i *Osnovni oblici čovjekova duha i kulture* (I i II), a knjiga *Čovjek i kultura*, nastala je primjenom i obradom onih njihovih dijelova koji tvore temeljnu građu socijalne (kulturne) antropologije, te u biti jedinstvene znanosti. Najnovija moja knjiga na jednome mjestu sadrži i obrađuje osnove osebnoga predmeta socio-kulturne antropologije i može, prvenstveno, poslužiti studentima koji je imaju u svojem nastavnom programu, a i širemu, duhovno znatiželjnom čitateljstvu kao određeni nesstandardni kompendij i uputa u tu, u svijetu poznatu i priznatu, a u nas još malo razvijenu i afirmiranu znanost i u njezin neizmjerljivo složen i izazovan predmet - čovjekov svijet i njegovu kulturu u najopćenitijem smislu riječi, kao organizaciju i načina njegova materijalnoga i duhovnoga stvaralaštva i opstanka.

Čovjek i njegov svijet

(Razgovarao: Josip Brkić)

Za svakidašnju svijest, profesore Skledar, antropolog je, recimo, netko tko se bavi istraživanjem oblika života i običaja, primjerice Hoppy Indijanaca, dakle nečim što bi se moglo uvjetno nazvati arheologijom života i običaja, mitologije starih naroda i vjerovanja, govora... koliko su se suvremeni antropologijski pravci, i filozofijski i znanstveni, pomaknuli od tog stava?

• Da, točno je to što ste nabrojili. Međutim, dobro ste naznačili da je to tek dio antropologijskih istraživanja. Jedan dio ovih istraživanja obavljala je zapravo etnologija u europskoj tradiciji, a u angloameričkoj tradiciji to su nazivali antropologijom. Antropologija se u tim istraživanjima služila i drugim znanostima, kako ste rekli, arheologijom i pogotovo lingvistikom i povijesnom znanostima. Suvremena antropologija koju smo ovdje nazivali socio-kulturnom antropologijom bavi se svime ovime, ali i suvremenim oblicima duha, od mita koji još živi, preko religije, umjetnosti, filozofije i znanosti i njihovim utjecajem na oblikovanje ljudske osobnosti i uljudbe. Suvremena antropologija, za razliku od ovih tradicionalnih istraživanja, nastoji se baviti suvremenim mentalitetima, suvremenom kulturom, suvremenim odnosom čovjeka i kao generički shvaćenoga i čovjeka kao pojedinca i kulture. Čovjek jest po jednoj od odredaba eminentno biće kulture, dakle kao proizvođač, ali i proizvod kulture. Taj odnos,

čovjeka kao proizvođača i proizvoda kulture, jest - da tako kažemo - suptilno dijalektičan i jednoga bez drugoga nema.

U dvadesetak godina rada vaša su nastojanja bila usmjerena na konstituiranje i utemeljenje socio-kulturne antropologije. Premda sam termin koristite i prije, u vašoj knjizi koja je netom objavljena pod naslovom "Čovjek i kultura" (Uvod u socio-kulturnu antropologiju), riječ je o konačnoj sintezi znanstvene i filozofijske antropologije. Zašto taj posao nazivate pionirskim?

• U vašem pitanju već ste naznačili moj pristup ovoj temi u knjizi *Čovjek i kultura*. Da, u ovoj je knjizi riječ upravo o filozofijskom, teorijsko-metodologijskom utemeljenju socio-kulturne antropologije kao eminentno duhovne znanosti. Pionirski taj posao u nas jest stoga, što mi do sada zapravo i nemamo takvoga udžbenika iz antropologije, osim jednoga, udžbenika uvažene pokojne profesorice Vere St. Erlich: *U društvu s čovjekom*, u kojemu je ona dala veliki pregled, s mnogo akribije, socio-kulturne antropologijske građe, međutim bez ovoga filozofijskoga i teorijsko-metodologijskoga utemeljenja.

U nas je studij antropologije počeo tek ove školske godine pri Odjelu za etnologiju Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, a prije toga postoji Institut za antropologiju. Međutim, taj se institut uglavnom bavi biologijskim i medicinskim čovjekovim aspektima, a ne i socio-kulturnim.

U tom smislu ova je knjiga, upravo u svom filozofijskom i teorijsko-metodologijskom utemeljenju te znanosti, u svijetu poznate i priznate, a u nas još i danas slabo razvijene - pionirski posao.

No ipak, koliko mi je poznato, socijalna i kulturna antropologija u svijetu se tretiraju kao posebne duhovne discipline.

• Da, u jednoj pozitivističkoj klasifikaciji znanosti učinjen je zapravo *nonsens*. Socijalna se antropologija klasificira kao

društvena znanost, a kulturna antropologija kao humanistička znanost. Tu smo klasifikaciju, paradoksalno, uveli mi, još dosta davno. U jednoj humanističkoj klasifikaciji znanosti antropologija, pa ni sociologija nikako ne mogu biti samo društvene znanosti, nego su eminentno i humanističke znanosti, budući da se bave čovjekom, ljudskom društvenošću, ljudskom kulturom, čiji je autor i akter čovjek. Prema tome, ta je podjela na društvene i humanističke znanosti veoma uvjetna.

A što se tiče mogega prijedloga naziva te znanosti, socio-kulturna antropologija, mogu reći da je on na tragu velikoga antropologa *C. Levi-Straussa*, koji je rekao da se socijalna i kulturna antropologija razlikuju samo u naglascima, socijalna više naglašava proizvode ljudskoga duha, običaje, vjerovanja, a kulturna više načine proizvodnje života, više shvaća čovjeka kao *homo faber-a*, od *E. Tylora* nadalje. Međutim, ispravno kaže *C. Levi-Strauss*, zvala se ona socijalna ili kulturna, riječ je zapravo o jednoj znanosti koja nekada naglaske stavlja na jedne aspekte čovjekove, drugi put na druge, međutim, i jedna i druga ili sintetizirana socio-kulturna antropologija bavi se totalnim čovjekom, čovjekom kao cjelinom i njegovom kulturom. U ovoj orijentaciji socio-kulturna antropologija nije, dakle, shvaćena kao nekakva empiristička ili pozitivistička znanost, nego kao znanost koja je u uskoj svezi s filozofijskom antropologijom. Zašto? Zato što nema nijedne teorijske orijentacije u socijalnoj ili kulturnoj antropologiji, bilo da je riječ o evolucionizmu, difuzionizmu, strukturalizmu, funkcionalizmu i nekim novijim orijentacijama u teorijama kulture, koje ne polaze već od jedne filozofijske pretpostavke ili filozofijskoga shvaćanja, prije svega biti i naravi ljudskoga bića, njegova stvaralaštva, njegove kulture, njegove povijesti...

Eto, i sada se ta teorijska pupčana sveza i metodologijski reperkutira, što znači da se socio-kulturna antropologija, uza sve

znanstvene metode, treba služiti i temeljnom filozofijskom metodom, a to je *transcendentalno* promatranje, *transcendentalna metoda*, a ne da čeka da joj to dode izvana i da onda to mehanički spaja sa svojim istraživanjem.

I još nešto, temeljna je metoda, osim ovoga transcendentalnoga promatranja, i s njome povezana, i metoda *tumačenja* i *razumijevanja* upravo ljudskog smisla i značenja kulturnih pojava, a koju je metodu, kao što znamo, inaugurirao klasik društvene misli *Max Weber*.

Tko god se danas bavi promišljanjem sustava vjerovanja, njegova razumijevanja, obreda, običaja, odnosa prema sebi i nadnaravnom mora na neki način početi upravo od sebe, čovjeka. Antički dictum: "Upoznaj samoga sebe!" - uspostavlja svrhu, izaziva mišljenje i znanje kao znanost. No, ako u filozofiji nema napretka, ne može se, primjerice, reći ni da je čovjek sebi danas poznatiji negoli prije, da zna svrhu svojega opstanka, osim što ga možda pokušava rastvoriti u znanosti i afirmirati u Povijesti Spasenja.

- Naravno da svako antropologijsko razmišljanje, pa i šire filozofijsko, polazi od čovjeka. Ova maksima - "upoznaj samoga sebe" - koja potječe još iz antičke Grčke i koju na neki način u sebi ugrađuju i sve religije jest i temeljni poticaj i temeljno vrelo razmišljanja o čovjeku, pa, dakako, i o njegovoj kulturi.

A što se tiče napretka u filozofiji i pitanja je li čovjek danas sebi poznatiji nego prije, bio bih sklon odgovoru - da u osnovi nije, bez obzira na svu silnu količinu stečenih znanja o čovjeku samom, koja su sistematizirana u prirodnim i duhovnim znanostima. To ne znači *eo ipso* da je čovjek do kraja i bez ostatka otkrio zagonetku ili tajnu i misterij koji se zove - čovjek. Stoga je bio u pravu *Max Scheler* koji je rodonačelnik jednoga suvremenoga pravca u antropologiji, kad je rekao, da nijedno vrijeme kao današnje nije toliko znalo o čovjeku, ali nijedno nije znalo

manje tko je zapravo čovjek, što hoće reći da ova posebna znanja jesu dobra i korisna, ali često vode zaboravu cjeline čovjeka, njegove biti i smisla, svrhe njegove pojavnosti u kozmosu i povijesti.

Naravno, religija nudi svojim, prije svega vjerskim i moralnim doktrinama, a onda na širem planu socijalno-političkim doktrinama, rješenja za čovjeka. Dakako, ključ svih tih rješenja je Bog kao Tvorac. Bog kao moralni kriterij i Bog, odnosno u kršćanstvu Isus Krist kao Ljubav, dakle kao Istina, Put i Život.

U području religijske kulture i vjerske prakse zbile su se znatne promjene. Reaktualiziran je odnos vjere i uma u izmijenjenom svijetu, Bog novovjekovne metafizike sveden je na zrenje, gledanje vlastita djela ili je "skriveni Bog". Novi religiozijski pristupi otvorili su očitu kritičnu distancu prema tradicionalnom teologijskom mišljenju. Crkva također traži dijalog o svojem položaju u izmijenjenom svijetu. Kakvo je stajalište socio-kulturne antropologije prema tim kretanjima?

- Socio-kulturna antropologija nema neki poseban odnos prema problemima postavljenima u pitanjima. To je više stvar i filozofije i suvremenih teologijskih kretanja. Socio-kulturnu antropologiju religija zanima kao jedan od mogućih ljudskih odnosa prema svijetu, s time da ona čak ne ulazi u to je li religija božanskoga podrijetla ili nije. To je stvar teologije, je li religija potaknuta ili posredovana Bogom ili nije, jer znanstveno to nije moguće utvrditi. To je stvar ili filozofije ili teologije. Prema tome, socio-kulturnu antropologiju religija zanima kao antropogeni i kulturni entitet koji onda čovjeku donosi to i to, ili odnosi to i to.

Što se pak tiče novih strujanja u teologijskoj misli, dakako da su ona znatan odmak od tradicionalne tomističke teologije i da ta kretanja sve više konvergiraju s filozofijskim odgovorima, da se čak temelje na nekim suvremenim filozofijskim pravcima,

na fenomenologiji primjerice. Najveći, prema mojem mišljenju, kršćanski teolozi, *Rudolf Bultmann* i *Karl Rahner*, *Heideggerovi* su učenici. Heideggerov utjecaj primjetan je i u njihovoj teologiji. Ili uzmite, primjerice, jednu pojavu kao što je Novi katekizam. Holandski Novi katekizam znatan je pomak od klasičnih tradicionalnih katekizama i upravo ta strujanja i kretanja, budući da, kao što sam rekao, konvergiraju prema filozofiji, nose sa sobom i mogućnost jednoga otvorenoga filozofijsko-teološkoga dijaloga.

No religija je i sastavni dio kulturološke, školske i društvene prakse...

- Naravno, religija čini velik dio kulture. Ona utječe na duhovni i društveni život, ona je aktivna sastavnica svakoga socio-kulturnoga sklopa, pa je stoga posve prirodno da se mladež na našim kulturnim prostorima treba i mora s njome upoznati. U tu svrhu uveden je u našim školama jedan opći predmet koji se zove vjeronaukom. Prema mojem mišljenju, međutim, trebalo bi tu materiju izlagati u dva školska predmeta: jedan je religijska kultura, znanstveno religiološki utemeljena sa stajališta sociologije, filozofije, psihologije religije i povijesti religija. Taj bi, dakle, predmet na znanstveni način upoznao učenike s religijom kao oblikom duha. Kao što učimo umjetnost, kao što učimo filozofiju, tako bi trebalo učiti i religiju. Takav bi predmet, prema mojem mišljenju, trebao biti obvezatan predmet. Vjeronauk je nešto drugo, vjeronauk je katehezis. To je uvođenje, inicijacija i rast katekumena u vjeri. To je religiozna kultura. Njega bi trebali predavati iskusni katehete. Taj je predmet strogo konfesionalan. Nema općega vjeronauka, recimo, za islam i za kršćanstvo... To bi, dakle, bio vjeronauk, dakako, kao izborni, a ne predmet obvezatan za sve. Za vjeronauk svoje konfesije djeca bi se slobodno opredjeljivala.

Religijsku bi pak kulturu trebali predavati religiolozi. Mi sada već imamo studij religijske kulture pri isusovačkom Filozofskom fakultetu. Njome bi ljudi dobili interdisciplinarnu naobrazbu, gdje se religija tumači kao oblik duha i kulture.

Prema mojem mišljenju, teško se ovo dvoje može spojiti u jedan predmet i da se to onda naziva recimo vjeronaukom. Vjeronauk i religiologija dva su posve različita pristupa. Dakako, ideja o kojoj govorim nije nova, iznosio sam je već prije, ali moram reći da ljudi iz Crkve nisu skloni takvom konceptu. Oni misle da se vjeronaukom može obuhvatiti sve o čemu smo govorili, što je prema mojem mišljenju veoma teško.

Ne bi li onda bilo prirodnije, pa i filozofijski prihvatljivije, ako je riječ o upoznavanju s oblicima kulture, pa i religijske kulture, taj sadržaj obuhvatiti postojećim predmetima, ako je već riječ o kulturologiji.

- To što sam rekao da bi religijska kultura trebao biti jedan poseban znanstveno koncipiran predmet ne isključuje to da se pojedini sadržaji inkorporiraju u druge predmete, recimo u književnost, povijest, umjetnost...

U Hrvatskoj, recimo, prevladava gotovo nepodijeljeno, ali i istraživanjima potvrđeno uvjerenje da smo otprilike 90 posto katolička zemlja. Danas se takvo stajalište dovodi u pitanje i iz crkvenih krugova. Kako tumačite to da kao takva katolička zemlja nemamo, primjerice, u političkoj praksi jaku stranku demokršćanske provenijencije?

- Da, točno je. Podaci, imam uvida u to i u najnovija istraživanja, potvrđuju da smo pretežno - je li baš riječ o devedesetak posto, to je pitanje - katolička zemlja. Poslije promjena političkoga sustava, kada su se ljudi slobodno izjašnjavali s jedne strane, a s druge, kad je to na neki način značilo i određenu nacionalnu identifikaciju u uvjetima agresije i rata, broj je vjernika, i to katoličkih, znatno porastao.

Odnos same katoličke vjere i religije, jer to nisu sinonimi, prema politici je prilično jasan. Crkva nikada nije bila, niti je htjela biti institucija koja se bavila dnevno-političkim pitanjima. Nju zanima opće dobro ljudi. Utoliko onda ona više nastupa kao moralni autoritet u svrhu istine, općega dobra i tome slično.

Što se tiče stranaka demokršćanske provenijencije, one imaju jaku tradiciju u zapadnim zemljama, dok u nas takve tradicije nema. Bilo je nekih pokreta prije Drugoga svjetskog rata, primjerice pokret Križara, koji je bio i politički obojen, ali on je s ratom 1945. godinom prestao djelovati. Demokršćanske se stranke žele baviti politikom na temelju kršćanskih načela. Mi nemamo jake demokršćanske stranke možda upravo zato što nemamo gotovo nikakve demokratske tradicije s jedne strane, a s druge zato što i sama Crkva sada, barem službena, ne želi nikakav politički angažman. Koliko se politika uvijek može povezati s kršćanskim načelima, to je stvar rasprave. No, budući da se tim pitanjem posebno ne bavim, nema ni smisla govoriti o njemu.

Ja mogu govoriti o drugome. Crkva se s Drugim vatikan-
skim saborom otvara prema svijetu, ona stupa u dijalog sa svijetom, ona ima svoju socijalno-političku doktrinu koja je sada stara 110 godina, od enciklike pape *Leona XIII. Rerum novarum*. Jedan zaokret u osuvremenjivanju Crkve, u njezinom otvaranju prema svijetu, kao što sam rekao, jest papa *Ivan XXIII.* i Drugi vatikan-
ski sabor glavnim dokumentom *Gaudium et spes*, konstitucija *Crkva u suvremenom svijetu*, gdje se Crkva želi otvoriti tako da posuvremeni svoju socijalnu i moralnu doktrinu. U enciklikama, počevši od pape *Ivana XXIII.* pa do *Pavla VI.* i *Ivana Pavla II.* tretirani su najjurgentniji socijalni problemi suvremenoga svijeta, recimo, radničko pitanje, koje se tretira već u *Rerum novarum*, pa onda pitanje zemalja Trećega svijeta, pitanje mira, pitanje dostojanstva rada, solidarnosti, ekologije...

Naime, cijela se katolička doktrina osniva na vjerovanju u Božje stvaranje svijeta u koje spada i društveni poredak. Kršćanska, odnosno, uvjetno rečeno, koncilska antropologija izvodi se iz teologije. Čovjek je Božje stvorenje, čovjek je prema Objavi stvoren na sliku i priliku Božju. Čovjek je sustvaratelj Božji, pa prema tome se i njegov rad mora visoko vrednovati i dati mu pravo dostojanstvo.

U predgovoru knjizi *Čovjek i kultura* najavili ste daljnje bavljenje osnovnim fenomenima ljudskoga opstanka kao što su ljubav i smrt, igra i stvaralaštvo... Tim je fenomenima filozofija i dosad, osobito filozofija dvadesetoga stoljeća, posvećivala iznimnu pažnju. U socio-kulturnim vidicima očito je da se vaše promišljanje kreće prema interdisciplinarnim i transdisciplinarnim nastojanjima! Što za vas osobno znači ta pustolovina duha?

• Da, najavio sam bavljenje ovim fenomenima ljudskoga opstanka ili osnovnim egzistencijalima kao što su stvaralaštvo i igra, ljubav, borba i smrt. Dakako da se filozofija, osobito fenomenologija njima prilično bavila. Spomenuo bih samo jednoga i iznimnoga filozofa, to je *Eugen Fink*, osobito poznat kao fenomenolog igre. Tim ću se egzistencijalima od sada baviti ne disciplinarno, rubricirano, ne udžbenički, nego slobodnije, transdisciplinarno prije svega sa stajališta filozofijske i socio-kulturne antropologije. To je ono što na neki način i jest nastavak ove knjige, jer osim ovih osnovnih oblika ljudskoga duha kao što su mit, magija, religija, umjetnost, filozofija i znanost, mislim da ovakvim interdisciplinarnim antropologijskim pristupom treba obuhvatiti i ove egzistencijale.

Naravno, da je to velika pustolovina duha i za mene izazov. Nadam se da će mi vrijeme na tom putu biti naklonjeno. Uostalom, svaki je put mišljenja, teorijskoga promišljanja (*theo-*

ria), već duhovna pustolovina, put na kojemu su moguće i stranputice i prazan hod, put čiji se konačni cilj ne može nikada do kraja postići, već mu se kao svjetioniku na otvorenom obzorju, neprestano i s različitih strana, samo približavati.

Izvori individualnosti

Pod gornjim naslovom objavljena je knjiga zanimljivih antropologijskih eseja poznatoga biologa i genetičara *Tvrtka Švoba*. Autor nekim ključnim temama i problemima inače disciplinarno svrstanima u biologijsku i sociokulturnu antropologiju, pa i psihologiju, nastoji prići interdisciplinarno, iako je svjestan da se antropologija kao holistička znanost o čovjeku, ipak dijeli na neke posebne discipline po kojima se i konstituirala i razvijala. U Predgovoru izlaže jednu podjelu, po kojoj se antropologija dijeli na *fizičku (somatsku)* i *kulturnu*.

Fizička antropologija se dalje dijeli na *filogenetsku, povijesnu* i *biologijsku* (u užem smislu riječi). Filogenetska proučava evoluciju čovjeka (antropogenezu), povijesna se bavi *homo sapiens-om* od neolitika do danas, tj. nastankom i razvojem današnjih ljudi, a biologijska antropologija ljudskom populacijom i rasama, čovjekom kao jedinstvenom vrstom, usprkos polimorfnosti njegove rasprostranjenosti na Zemlji. Tu spada proučavanje čovjekove konstitucije, genetike, morfologije i fiziologije. U tom kontekstu može se govoriti i o medicinskoj antropologiji koja se treba baviti bolesnim čovjekom u njegovoj cjelini.

U vezi s ovom podjelom antropologije, valja reći da postoji, kao temeljna i objedinjujuća, i filozofijska antropologija koja se bavi biti i naravi čovjeka kao totaliteta pojedinačnoga i društvenokulturnoga, biološkoga i duhovnoga bića.

U svom tematiziranju čovjeka filozofijska antropologija služi se rezultatima svih znanosti o čovjeku, tj. znanjima o svim aspektima čovjekova bića kao gradom za njezina univerzalna sintetička razmišljanja kojima obuhvaća čovjekovu egzistenciju i njezin smisao u svijetu, čovjekovu poziciju u cjelini kozmosa i povijesti. Pitanja o biti i naravi čovjekovoj, njegovoj povezanosti i ulozi u ljudskoj zajednici, kao i o njegovom položaju i svrsi njegove pojavnosti u kozmosu uopće, pitanja su koja čine predmet i zadaću filozofijske antropologije.

Osim toga, uz *kulturnu antropologiju*, uvriježen je i termin *socijalna antropologija*. U jednoj američkoj pozitivističkoj klasifikaciji znanosti (koju prihvaćamo i kod nas) čak, paradoksalno, socijalnu antropologiju svrstavaju u društvene znanosti, a kulturnu u humanističke.

Kao znanost (humanistička, ne samo empiristička, pozitivistička), antropologija je moguća kada metodički istražuje organizaciju, načine i oblike čovjekova opstanka u povijesti, tj. njegovu materijalnu kulturu i kulturu u užem smislu riječi: jezik, mitove, vjerovanja, svjetonazore, znanja, umjetnost. To je socijalna ili kulturna antropologija. Iako među njima po *C. Levi-Straussu* postoji suptilna razlika s obzirom na njihove naglaske (socijalna ga stavlja na organizaciju društva i oblike duha, a kulturna na načine proizvodnje za opstanak zajednice), riječ je u osnovi ipak o jednoj znanosti, pa predlažemo zajednički imenitelj: socio-kulturna antropologija.

Kao društveno-humanistička znanost, dakle, ona ostaje u "pupčanoj" svezi s filozofijskom antropologijom, budući da se ne može utemeljiti bez nekih filozofijskih, onto-antropologijskih polazišta, tj. određenih pretpostavki i shvaćanja o biti i naravi čovjekova bića, smislenosti njegova svijeta, društva i kulture, te o mogućnostima njihova racionalnoga, teorijskog dohvaćanja i spoznavanja.

Ako ne želi biti puka bornirana, faktografska, samo deskriptivna i kvantitativna disciplina, socio-kulturna antropologija mora biti svjesna da zbog njezina predmeta, tj. oblika duha i kulturnih tvorevina, čiji je autor i akter čovjek sa svojom voljom, emocijama i potrebama, njezine spoznaje i rezultati često ostaju fragmentarni i hipotetički, te da se ne mogu bez ostatka verificirati, tj. da joj u osnovi ostaje svagda jedna imanentna filozofijskoantropologijska razina.

Ta neraskidiva povezanost socio-kulturne antropologije s filozofijskom ima i neke nužne metodologijske reperkusije. O teorijskim (*theoría*, grč. umsko motrenje biti pojavnoga), filozofijskoantropologijskim polazištima zavisi cijeli tijek istraživanja, odnosno problemi koji se fokusiraju.

Te metodičke reperkusije zajedništva nekih teorijskih pretpostavki i shvaćanja, očituju se prije svega u zajedničkoj uporabi nekih općih metoda mišljenja i spoznavanja (analiza, sinteza, indukcija, dedukcija i sl.), uz napomenu da, osim toga metodologijskog zajedništva, postoje i neke osnovne metodologijske razlike između filozofijske i socio-kulturne antropologije, koje proizlaze iz razlika između filozofije i znanosti uopće.

No, valja dodati da socio-kulturna antropologija ne preuzima mehanički gotove statičke pretpostavke o ljudskoj naravi i smislu, nego da o tome i samo treba razmišljati (kao i na temelju svojih istraživanja), znači i ona se služi i *transcendentalnom metodom* (koja kao "predložak" ima čovjeka kao fenomen u kozmosu i u povijesti koji se ne može do kraja empirijski obuhvatiti).

Iako autor, kako je već rečeno, nastoji izbjeći strogo disciplinarno razvrstavanje tema sadržanih u knjizi i prići im interdisciplinarno, ipak ih, bar uvjetno, možemo disciplinarno rubricirati. Tako eseje: *Antropogeneza i populacija*, *Individualni tjelesni razvoj*, *Spolnost*, *Konstitucija*, *Bolest i malformacije*, možemo

svrstati u fizičku antropologiju u gornjem najopćenitijem smislu riječi, dok u socio-kulturnu spadaju: *Religije, mitovi, ideologije, Običaji i rituali, Nacionalnost i simbolička komunikacija, Ekološki faktori, Kultura, znanost, klase, Odgoj i naobraženost*. Tekstovi *Ličnost, Nagoni i intelekt, Podsvjest, Ličnost u budućnosti*, disciplinarno gledano, spadali bi u psihologiju. No, budući da se bavi čovjekom, njegovim psihičkim procesima i svojstvima, psihologija je kao takva neka vrsta specijalne antropologije (kao primjerice, etika koja se kao teorija, refleksija ljudske moralne prakse, bavi biti, izvorima i načelima ljudske moralnosti moralnoga djelovanja).

Sve spomenute rasprave nastoje odgovoriti na bitno ljudsko pitanje: Što je, ili tko je, zapravo čovjek, koja je njegova bit, što ga čini subjektom, osobom, što ga očekuje u budućnosti?, pa bar neke od njih, sadrže nužno i jednu filozofijskoantropologijsku dimenziju. To se prije svega odnosi na raspravljanje problema odnosa ljudske sudbine (nekih bioloških i društvenih determinanti) i slobode, te pitanja mogućnosti koje stoje pred čovjekom u civilizaciji budućnosti. Pod sudbinom (*moira, fatum*) se ovdje pomišljaju sve čovjekove datosti izvan njega na koje on ne može ni kao pojedinac, niti kao vrsta utjecati, okviri iz kojih on ne može izići, a koji bitno utječu na njegov život. To su determinante "odozdo" i "odozgo", odnosno, one biološke i povijesno-društvene naravi. To da je čovjek rođen kao smrtno biće sa svojim biološkim i genetskim značajkama (spolom, rasom, bojom očiju, visinom, intelektualnim predispozicijama i sl.), da je rođen kada je rođen, tj. da je star toliko koliko jest, da je rođen u određenom povijesnom trenutku kao pripadnik određenoga društva, kulture, naroda, da živi u određenom "vremenu svijeta" (*M.Heidegger*), na to on ne može utjecati, niti to promijeniti.

No, to još nije i fatalizam, kaže ispravno autor, budući da postoji i prostor čovjekove slobode koji se nalazi unutar

spomenutih determinanti i u njihovom dodiru, pa i sukobu. Sloboda nije samo spoznata nužnost i usklađivanje čovjekova života s njome, nego i samoodređujuća djelatnost, tj. mogućnost biranja između različitih mogućnosti i, valja naglasiti, i proizvodnje novih mogućnosti. U tom je smislu onda čovjek i sam "kovač svoje sreće", te o njemu i ovisi što će sa sobom, svojim društvom i prirodnim okolišem kao uvjetom svojega opstanaka učiniti u budućnosti. Autor je svjestan velikih mogućnosti napretka i poboljšanja (i produljenja) ljudskoga života, ali kao genetičar, i opasnosti koje sobom nosi ogroman razvitak biološke znanosti i teoretski moguća zlouporaba genskoga inženjeringa, te globalizacija kao moguća i prijeteca monokulturalna paradigma. Sam autor se kao humanist zalaže, dakako, za humanu i moralnu alternativu ljudske budućnosti, za čovjekovo trajno nastojanje prema onome što je *E.Fromm* formulirao: "Ljudska bi bića trebala biti tako strukturirana da se žele ponašati onako kako se treba ponašati."

Spomenute aktualne teme, pogotovo biologijskoantropološke, obrađene su veoma eruditski i upućeno, ali i popularno i pristupačno svakom, za ta pitanja zainteresiranom čitatelju.

Kultura i povijest

U osvrtu na značajnu i u nas iznimnu studiju *Kultura i povijest* (Socio-kulturno antropološki aspekti hijerarhizacije kulture) *Snježane Čolić*, počet ćemo od naslova koji je, dakako i uz podnaslov, izvrsno pogodan, budući da odnos naslovljenih relata veoma dobro i precizno navješćuje ono "što je pisac htio reći". to je - uska međusobna povezanost i isprepletenost pojmova "kultura" i "povijest". Između njih se, doduše, ne može staviti znak jednakosti, ali jedan bez drugoga nije moguć.

Kultura (*cultus, colere*, lat.), naime, shvaćena i u najopćenitijem smislu te riječi, kao cjelokupna organizacija i način života određene ljudske zajednice, tijekom vremena se mijenja i razvija, što znači da je povijesna.

A povijest (praslav. *vedeti* - povijedati, vijest, pripovijest redom priopćavati poznato, što se saznalo) kao vremenito zbivanje ljudske društvene zbilje (*zgodovina*, slov., *Geschichte* njem.), nezamisliva je bez te organizacije i kultiviranja čovjekova življenja. Zato i nema nijedne društvene zajednice u povijesti koja nije na bar nekom stupnju kulturnoga razvoja.

Što se, pak, sintagme "socio-kulturna antropologija" tiče, ona je nastala na tragu *C. Levi - Straussove* utemeljene integracije tradicionalnoga shvaćanja pojmova "socijalna" i "kulturna antropologija".

Iako među njima postoji neka suptilna i fluidna razlika, kaže Levi - Strauss, s obzirom na njihove naglaske (socijalna ga stavlja na oblike čovjekova duha i organizaciju društvenoga života, a kulturna na načine prizvodnje opstanka zajednice), obje obuhvaćaju i tematiziraju cjelovitoga čovjeka i njegovu kulturu, pa se radi zapravo o jednoj znanosti, koju je onda opravdano imenovati socio-kulturnom antropologijom.

Već u uvodnom dijelu, a osobito u drugom dijelu, autorica korektno iznosi teorijsko-metodologijski okvir socio-kulturnoga istraživanja tematiziranoga problema hijerarhizacije kulture, te postavlja problemski okvir i cilj istraživanja. A to je, primjerenim teorijsko-metodologijskim prilazom ustanoviti implikacije hijerarhijskoga shvaćanja i pristupa kulturi na intra-kulturnoj i globalnoj razini.

Na intra-kulturnoj razini ovaj pristup očituje se određivanjem kulturnih podijeljenosti unutar pojedinih društava i kultura. U teorijskim analizama na toj razini riječ je o tzv. "visokoj" i "nižoj", odnosno "elitnoj" i "narodnoj" (tradicijskoj) kulturi te o kulturi masovnoga društva, tj. o kulturnim obrascima koji su se često istraživali izolirano i kao nepromjenljivi. Ta statična vrijednosna optika, ograničena na sadašnjost, kulturne je promjene i dinamiku smatrala devijacijama i propadanjem kulture te previdala interakciju među spomenutim kulturnim obrascima.

Na globalnoj razini hijerarhijski pristup kulturi izražava se vrijednosnim odredbama kultura različitih od naše, zapadne, određenjima kulturnih stupnjeva tih kultura i društava, konkretno postavkama o inferiornosti kultura koje ne poznaju pismo i supripadnih naroda "bez povijesti". Takav proširen hijerarhijski koncept kulture fokusira suprotstavljenost između "rafiniranoga" i "neuglađenoga" načina življenja.

To se, kako upozoravaju različite antropologijske orijentacije (fukoovske, poststrukturalističke, neomarksističke) reperkuti-

ra i u stanovitoj ideologijskoj zapadnjačkoj uporabi pojmova "progres" i "primitivan". Progres se sve više shvaća kao ekonomski i tehnologijski napredak i kvantitativan rast društvenih oblika, a zanemaruju se svi ostali (duhovni, moralni) njihovi vidici. Naime, upravo je takav pojam napretka uvjetovao i iskustvo drugoga kao "primitivnoga".

(Valja ovdje samo usput pripomenuti da etnocentrizam isključivost nije ni nov, niti samo europski i zapadni fenomen, od helenskoga razdoblja u kojemu su svi koji nisu Heleni-barbari, nego postoji i na Orijentu i drugdje, primjerice, u Kini, Japanu, Iranu itd. Bilo bi zanimljivo i to pomnije istražiti.)

Taj se pristup osniva na evolucionističkoj teoriji modernizacije, temeljenoj na racionalnosti, linearnom napretku kumulativnom rastu kao paradigmi globalnoga razvoja kojoj trebaju težiti sva društva i kulture (sva tri, odnosno četiri svijeta).

Globalizacija, pak, kao gospodarski, politički, informatički itd., naravno, i kulturni svjetski proces danas zamjenjuje kulturni imperijalizam modernoga razdoblja do šezdesetih godina 20. stoljeća, od kojega je, međutim, manje koherentan, a više eklektičan proces, s "konstruiranom" univerzalnom kulturom.

Globalni procesi što ih je pokrenula zapadna ekspanzija dio su povijesti i "središta" i "periferije", smatra autorica, i ne pristaje na globalističke i univerzalističke koncepcije kulturnoga razvoja koji partikularne interese podižu na razinu općih načela, zabacujući "druge" kulturne identitete (naroda "trećega" i "četvrtoga" svijeta) kao subjekte univerzalne kulturne baštine. O tome dobro kaže i njezin motto: "Nijedna se kultura ne može prihvatiti kao konačna i najbolja za sve narode" (*L.K.Frank*).

Ona se zalaže za antropologijski koncept kulture koji treba obuhvatiti totalnu čovjekovu egzistenciju, kao i kulturu *per se*, i priklanja se stajalištu da se kultura kao dinamičan i promjenljiv dakle, kao povijesni fenomen ne može ograničiti na statične

hijerarhijske podjele, jer bi to zapravo značilo nerazumijevanje i njezine povijesnosti i povijesti općenito.

S. Čolić dakle, pledira za povijesni i interaktivan koncept kulture. Time ne osporava sam pojam kulturne hijerarhije i potrebu razlikovanja unutar kultura i među kulturama. Ona samo upozorava na moguće ograničavanje razumijevanja kulture konstrukcijom strogih hijerarhijskih razlika kultura, o čemu suvremena antropologija svakako mora voditi računa da ne bi ponovila te pogreške.

U ovome radu posebno bismo naglasili autoričinu kritičku analizu znanstvenih, epistemologijskih, teorijsko-metodologijskih rezultata i zadaća socio-kulturne antropologije. Ona ističe da socio-kulturna antropologija posjeduje dvostruko, proturječno nasljeđe.

Naime, proistječe iz zapadne humanističke tradicije, ali i iz nekih imperijalnih i kolonijalnih potreba, iz čega, pak, proizlazi i određena ideologijska crta te narav (i problemi) njezinih analitičkih, eksplanatorskih i razvojnih pravaca.

Toga je svjesna tek novija antropologija u nekim svojim holističkim varijantama, naglašavajući s time povezani problem objektivnosti antropologije, tj. promatranja kulture "iznutra" i "izvana". Problem doista jest, kako iz jedne kulture objektivno predočiti i istraživati drugu, a da na to ne djeluju vlastita kulturna i povijesno-društvena pripadnost. Kao moguće rješenje nadaju se "historizirana" post-moderna nastojanja u antropologiji u zadnja tri desetljeća koja, za razliku od modernih naglašavanja promjena u sadašnjosti nasuprot statične prošlosti, podcrtavaju da ni prošlost nije bila statična, već da "mijena stalna jest", čime i pobijaju tradicionalnu zapadnjačku tezu da "mi" imamo povijest, a oni "drugi" ne.

Ta novija antropologijska nastojanja pomiču zanimanje istraživanja od samo unutarnje logike i funkcionalnosti kul-

turnih sustava na sinkronijskom planu, i na njihove promjene u promjenama socio-ekonomskih uvjeta. Njima je jasno da je za proučavanje povijesnih mijena bitan koncept vremena. Budući da taj koncept, osim nekog osnovnog osjećaja za vrijeme, nije jednak svuda i u svih naroda, to i povijesti različitih društvenih zajednica nisu rekonstruirane na jednak način.

Stoga i u pristupima različitim povijestima treba utvrditi čije su one konstrukcije (kojih društava i društvenih skupina) kako se u njima konceptualizira vrijeme i određuje odnos prošlosti, sadašnjosti i budućnosti te kakva je u njima konstelacija moći.

Različite i suprotstavljene društvene skupine, naime, ovisno o njihovu društvenom položaju i moći, imaju svoje povijesne "istine" i sjećanja, što se onda očituje kao službene i neslužbene povijesti, sjećanja i sl.

Spomenuta nova epistemologijska i metodologijska nastojanja uočuju važnost i nezaobilaznost hermeneutičkoga pristupa (*H.G.Gadamer* npr.) kulturi koji se pita i odgonetava značenje smisao kulturnih tvorbi i stvaralaštva, njihova dubinskoga, simboličkoga sloja, a sastoji se, dakako, od filozofijske refleksije (a ne konačnih, statičnih "istina"), kvalitativne analize i dijaloske metode istraživanja (*dia-logos*, *legein*-razabiranje i sabiranje mogućnosti zajedništva u traženju istine, na putu prema njoj).

Naime, svaka valjana znanstvena socio-kulturnoantropologijska pozicija i teorija, pa bila toga svjesna ili ne, priznala to ili ne, implicira već i polazi od određenih filozofijskih pretpostavki i shvaćanja o biti i naravi čovjekova bića i stvaralaštva, o smislu i svrsi ljudske kulture, društva i povijesti.

U protivnom, antropologijsko proučavanje svodi se i reducira na puki, bornirani, samo kvantitativni i deskriptivni etnografski i sociografski empirizam, bez teorijske imaginacije, osmišljenosti, bitnosti i univerzalnosti.

Ovdje se radi upravo o potrebi sretne, dijalektičke sinteze teorije kao *theoria* (grč.-umsko promatranje bitnoga u pojavnom) i empirije u istraživanju, s napomenom da u svakoj pravoj znanstvenoj teoriji kao takvoj, a osobito u antropologijskoj i socijalnoj, uvijek ostaje stanovit meta-fizički, nad-empirijski ostatak kojega nije moguće do kraja iskustveno provjeriti. Taj nad-iskustveni ostatak, međutim, nije u istraživanju neuporabljiv, već ima bitno heuristički značaj.

Na gore opisani način, smatra (ispravno) autorica, antropologija izlazi iz krize u kojoj su se našli neki njezini tradicionalni koncepti i ideje i zauzima svoje nezamjenljivo mjesto u korpusu društveno- humanističkih znanosti.

I na kraju, ovaj rad Snježane Čolić elaborira veoma aktualnu antropologijsku i sociologijskokulturnu temu hijerarhizacije kulture. To je prvi sustavan rad o njoj kod nas, izveden veoma upućeno i teorijsko-metodologijski vrlo korektno te kritički referiran na impozantan broj relevantne literature.

Kao takav znatan je znanstveni prinos obradi spomenute važne teme, a osobito u nas. Kao takav će i koristiti prije svega stručnjacima i studentima koji u svojem programu imaju socio-kulturnu antropologiju i sociologiju kulture, kao i svima duhovno znatiželjnim čitateljima.

Summary

ABOUT PLAY, LOVE AND DEATH (ANTHROPOLOGICAL ESSAYS AND DIALOGUES)

This book, which is now being sent into the world, first transdisciplinary questions the ever amazing and not entirely graspable essence and the sense of man's basic way of living (*modus vivendi*), i. e. the basic ways and phenomena of man's survival, particularly play, love and death, what gave this book its title.

Then, from the holistic anthropological point of view, the book approaches the ever current relation of man as a surpassing being of empirical facticity to the mysterious transcendent being itself and to the structure of religion (*religio*) as man's crucial connection with the supernatural being.

At last, it thematizes from the philosophical anthropological and social anthropological point of view some of the pressing problems and phenomena of the contemporary world, as well as the constant and urgent man's issues in the new century and the new millennium, such as, above all, the interrelation of biology (and its results significant for man), bioethics as an ethical reflection about life (*bios*) as a biological system in general and anthropology as a philosophical deliberation of man's essence and nature and as a holistic science of man, then the moral respon-

sibility in the relation of the science and the media, and the especially present relation of globalization and the cultural and national identity.

And, as a supplement, interviews with the author have been included, which were published in *Slobodna Dalmacija* and *Fokus* on the occasion of the publishing of his book *Man and Culture (An Introduction to Social Cultural Anthropology)*.

At the end, in this context of anthropological conversations and deliberations, it seemed plausible to review the exceptional and valuable social cultural anthropological study by Snježana Čolić *Culture and History*, and the anthropological essays *The Sources of Individuality*, by the known biologist and geneticist Tvrko Švob.

Due to various occasions of origin of these texts, some published, some unpublished, certain repetition of some conceptual ideas could not be avoided. However, this always occurs in new contexts, so that it does not seem superfluous.

Translated by Ana Skledar

Kazalo imena

A

Abelard, P. 67, 103

Adam, 30

Afrodita, 25

Akvinski, T. 45, 46, 56, 67, 98, 99

Anselmo, C. 103

Aristotel, 13, 30, 64, 65, 66, 99, 112, 128, 142, 147

Sv. Augustin, 24, 28, 45, 46, 56, 67, 103

Axelos, K. 25, 32

Ayer, A.J. 58

B

Bašić, S. 179

Baudelaire, Ch. 168

Beethoven, L. 39

Bellah, R. 59, 60

Berger, P. 59

Blondel, M. 69

Böhme, G. 143, 148

Bonhoeffer, 68

Bošnjak, B. 69

Brentano, F. 26, 113

Brkić, J. 182

Bultmann, R. 46, 47, 48, 49, 187

Buterin, D. 101

C

Caillois, R. 21

Carnap, R. 58

Camus, A. 38, 39

Cassirer, E. 144, 145, 146

Cicero, M. T. 137

Cifrić, J. 138, 143

Cipra, M. 96

Chadwick, R. 139

Corbusier, Le 171

Č

Čolić, S. 8, 197, 200, 202, 204

Ć

Ćimić, E. 52, 109

D

Dahrendorf, R. 169

Davies, B. 57

Demokrit, 146

Denisović, I. 38

Descartes, R. 149

Diemer, A. 44

Dostojevski, F. M. 39

Dugandžija, N. 109

Dumont, 174

Durkheim, E. 174

E

Eckhart, M. 101, 103

Eriugena, S. 103

Erlich, V. St. 179, 183

Eva, 30

F

Fanuko, N. 106

Faust, 130

Feuerbach, L. 66

Filon Aleksandrijski, 101

Fink, E. 6, 11, 14, 20, 34, 130, 190

Frank, L.K. 199

Freud, S. 55

Fromm, E. 54, 196

G

Gadamer, H.G. 69, 201

Galović, M. 26

Gehlen, A. 12, 143

Gilli, G. 158

Gouldner, A. 124, 125, 159

Grumelli, A. 47

H

Habermas, J. 167, 169

Hamlet, 130

Hegel, G. W. F. 16, 20, 39, 64, 65, 66, 70, 98, 149, 173

Heidegger, M. 14, 47, 49, 69, 187, 195

Heraklit, 126, 149

Herder, J. G. 137

Heisenberg, W. K. 155

Hipokrat, 146

Holbach, P. 66

Hölderlin, F. 39

Huizinga, J. 18, 20, 21

Hulin, M. 36

I

Isus Krist, 29, 82, 92, 98, 186

Ivan Pavao II, 98, 189

Ivan, XXIII, 189

J

Jaspers, D. J. 48

Jukić, J. 111

Juvenal, 20

K

Kant, I. 57, 67, 70, 105, 112, 147

Kierkegaard, S. 47, 67, 104

Kimura, R. 138

Klement Aleksandrijski, 96

Krešić, A. 68

Krleža, M. 39

Kroeber, A. L. 165

Kundera, M. 173

L

Ladan, T. 25

Leon, XIII. 189

Lotze, H. 113

Luckmann, T. 58, 59, 60, 61

M

Mannheim, K. 122

Marechal, J. 69

Matoš, A. G. 35

Matulić, T. 141

Mauss, M. 174

Meissner, W. W. 55, 56

Morgan, L. 165

Morin, E. 36

Mozart, W. A. 39

N

Napoleon, B. 159

Nietzsche, F. 35

O

Ošlaj, B. 46

P

Paracelsus, 147

Pascal, B. 28, 57

Pavle VI. 189

Petrić, F. 24, 30

Pfister, O. 55

Piron, 67

Picasso, P. 171

Plating, A. 58

Platon, 26, 30, 37, 39, 64, 65, 66, 96, 100, 102, 112, 126

Plessner, H. 143

Plotin, 64, 66, 100, 101, 102, 103

Pufendorf, S. 137

R

Radman, Z. 150

Rahner, K. 46, 48, 49, 50, 65, 127, 187

Ratzinger, J. 45, 54

Ritzer, G. 173

Robertson, R. 163, 174

Rorty, A. 58

Rousseau, J. J. 114

S

Scheler, M. 12, 24, 26, 29, 68, 113, 114, 129, 149, 180, 185

Schmidt, B. 171

Smitz, H. 143, 150

Schleiermacher, F. E. D. 67, 103, 104

Schopenhauer, A. 46, 53

Skledar, N. 179, 182

Smelser, N. 163

Sokrat, 112, 149

Solženjicin, A. 38

Spybey, T. 174

Strauss, C. L. 184, 193, 197, 198

Supek, R. 159

Š

Šušnjić, Đ. 125

Švob, T. 8, 192, 204

T

Tales, 149

Sv. Tereza od Akvile, 101

Tertulian, 67, 102

Thomas, L. U. 36

Tillich, P. 46

Torres, F. 168, 171

Tylor, E. 184

U

Uexküll, J. 144

Ujević, T. 39

Unamuno, M. 67, 104

V

Vernon, G. 45, 50

Ž

Životić, M. 113

W

Weber, M. 152, 154, 155, 157, 162, 169, 185

Welte, B. 69

Windelband, W. 113

Winnicot, D. 55



5

BIBLIOTEKA znanost i društvo

Nikola Skledar_O IGRI, LJUBAVI I SMRTI
Antropologijski ogledi i razgovori

IZDAVAČ

institut za društvena istraživanja - zagreb
institute for social research - zagreb
e-mail: idiz@idi.hr
Amruševa 11/Zg

ZA IZDAVAČA

Nikola Skledar

GLAVNI UREDNIK

Mladen Labus

UREDNIŠTVO BIBLIOTEKE

Petar Bezinović

Mladen Labus

Katarina Prpić

Dušica Seferagić

Nikola Skledar

RECENZENTI

Hotimir Burger

Esad Ćimić

KOREKTURA I KAZALO

Mladen Labus

OBLIKOVANJE

I. Kuduz_M. Anićić

PRIJELOM

pinhead_ured

TISAK

tiskara KRATIS

500 primjeraka

ZAGREB, '03

KNJIGA JE TISKANA UZ FINANCIJSKU POTPORU
MINISTARSTVA ZNANOSTI I TEHNOLOGIJE RH

© 2003 institut za društvena istraživanja - zagreb
institute for social research - zagreb

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica - Zagreb

UDK 316:572

SKLEDAR, Nikola

O igri, ljubavi i smrti :
antropologijski ogledi i razgovori /
Nikola Skledar. - Zagreb : Institut za
društvena istraživanja, 2003. -
(Biblioteka Znanost i društvo ; 5)

ISBN 953-6218-10-0

430224150

NIKOLA SKLEDAR rođen je 1942. u Zaprešiću. Gimnaziju je završio u Zagrebu, diplomirao na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu (filozofiju i psihologiju), odslušao poslijediplomski studij *Teorije religije i ateizma* pri Institutu za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, doktorirao na Fakulteti za sociologiju, politične vede i novinarstvo u Ljubljani.

Redoviti je profesor u trajnom zvanju Filozofskoga fakulteta u Zadru, znanstveni savjetnik u trajnom zvanju i ravnatelj Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu. Predaje i na poslijediplomskom studiju *Sociologija* Filozofskoga fakulteta u Zagrebu te na poslijediplomskom tečaju *Future of Religion* Međunarodnoga interuniverzitetskog centra u Dubrovniku (IUC).

Bio je predsjednik Hrvatskoga filozofskog društva i član Upravnoga odbora Hrvatskoga sociološkog društva u više mandata, član uredništva *Radova* Filozofskoga fakulteta u Zadru, i časopisa *Društvena istraživanja*, a sada je predsjednik Uredničkoga odbora Matice hrvatske u Zaprešiću i član uredništva biblioteke Znanost i društvo Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu.

Aktivni je sudionik brojnih domaćih i međunarodnih znanstvenih skupova, voditelj više znanstvenih projekata.

U zemlji i inozemstvu objavio je preko sto znanstvenih i stručnih radova, od kojih su neki prevedeni na engleski, njemački i slovački jezik, te knjige: *Dijalog kršćana i marksista* (1984.), *Um i religija* (1986.), *Čovjek i transcencija* (1988.), *Razgovori o religiji* (1990.), *Zbilja religije* (1991.), *Obzorje suvremenosti* (1994.), *Čovjekov opstanak* (1996.), *Osnovni oblici čovjekova duha i kulture* (1998.), *Umsko i nadumsko* (1999.), *Čovjek i kultura* (2001.), *Osnove znanosti o kulturi* (2002.).

ISBN 953-6218-10-0



9 789536 218103