

**Vlaho Kovačević**

Otešička 2, HR–10090 Zagreb  
vlaho3@yahoo.com

## Katolički ethos i umjetnost

### Sažetak

*U članku se kritički promišlja predaja katoličkog ethosa iz vlastitih pretpostavki. Tematizirajući katolički ethos iz mišljenja bitka suvremenog čovjeka na temelju umjetnosti u modernom i postmodernom dobu pokušava se razumjeti katolički ethos u horizontu ljudske egzistencije post-modernog doba. Time nam je otvoren prostor za njegovo razumijevanje iz postojanja umjetnosti u post-modernom dobu. Problematizirajući katolički ethos i umjetnost u post-modernom dobu iz njihovog ontološkog statusa unutar položaja u bitku suvremenog čovjeka bilo je potrebno distingvirati i naznačiti razliku i korespondenciju ova dva pojma kao jednih od temeljnih oblika ljudskog duha. Čovjek kao onto-antropološko biće logosa postoji jedino kao povijesno onto-antropološko biće koje ima potrebu za svetim koje određuje njegov izvorni odnos prema postojanju. Sveto kao sveto, naime, povezano je s egzistencijalnom biti čovjeka. Umjetnost se na temelju svetoga pruža kao otvoreno medijacijsko polje prema katoličkom ethosu, otvarajući mu istinu epohe, posredujući egzistencijalnu istinu s epochalnom istinom. Time umjetnost kao forma suvremenog čovjekovog duha, uz znanost, tehnologiju, filozofiju i religiju, otkriva i oblikuje jednu novu stvarnost, koja u svojim najvišem potencijalima korespondira s najdubljim pitanjima čovjekove povijesne egzistencije kao njegove istine.*

### Ključne riječi

katolički ethos, umjetnost, vjerničko iskustvo kršćanskog tipa, sveto, moralni čin

### Uvod

Katolički ethos sve više uviđa da ima nečeg zajedničkog s biti (suvremenog) povijesnog (bitnog!) mišljenja i događanja i to na razini umjetnosti. Problematiziranje katoličkog ethosa i umjetnosti opravdano je jer nijedan od ta dva relata ne može bez stanovitih kategorija: smisla, duhovnosti i duševnosti.

»Svijest o stvarnom i smislenom svijetu blisko je povezana s otkrivanjem svetoga.«<sup>1</sup> Sveto na temelju katoličkog ethosa ima intermedijacijsku funkciju između umjetnosti i egzistencije. U tom smislu se sveto shvaća na način prostora bitka slijedeći na ontološkoj i kategorijalnoj razini Martina Heideggera koji smjera ponovnome oživljavanju misli i mišljenja tu-bitka u egzistencijalnom prostoru u kojem umjetnost, uz ono sveto i mudro (dakle, prema Hegelu, uz filozofiju i religiju), igra važnu ulogu u oblikovanju čovjekova ethosa, tj. ethosa dobra.

Stvaranje *smisla* je povijesna i društvena činjenica koja se očituje ne samo kroz umjetnost u proizvodnji vlastitog djela nego i kroz djelovanje tog vlasti-

1

Claude Henri Rocquet. *Mircea Eliade: Ordeal by Labyrinth*. Chicago: Chicago University Press, 1982., str. 153–154.

tog djela na život. Kao što vjerničko iskustvo djeluje iz odnosa prema *svetom* i očituje se u tom svetom ili određeni *moralni čin* djeluje iz apsolutnog dobra i proizvodi dobro u sebi, tako i umjetnost ide iz apsolutne slobode djelujući na život. To su *tri različita oblika ljudskog duha* koja nisu moguća bez čovjeka kao istinskog i slobodnog bića. To je dostatno uporište za legitimitet etabliranja teorijskog odnosa kršćanskog katoličkog ethosa i umjetnosti.<sup>2</sup> I kao takvo ima ontološku moć koja kad-tad može prerasti u materijalnu snagu čovječanstva.

Positivna relacija katoličkog ethosa i umjetnosti time je uspostavljena jer je čovjek onto-antropološko biće logosa i bez toga ne postoji kao povijesno ontoantropološko biće, biće koje ima potrebu za svetim koje određuje njegov izvorni odnos prema postojanju. Ovaj odnos treba osmisliti. Aura kao pojava svetoga stvara taj novi odnos prema svijetu. On se očituje kao stopljenost s cjelinom tako što se katolički ethos i umjetnost ipak sudare u svojem cilju.

»Tako Grci govore o zakonu (nomos), pozivajući na poznavanje zakonitosti kozmičke cjeline u kojoj je čovjek samo dio (po svojem logosu).«<sup>3</sup>

Kod katoličkog ethosa ovaj se zakon naravi izjednačuje s blaženstvima. Time ovdje barem na pojmovnoj razini nalazimo jasno izraženu ideju autonomije, doslovce samozakonodavstva, dakle težišni pojam novovjekovne praktične filozofije<sup>4</sup> koja se povezuju u ideju teonomije. Upravo o toj povijesti bitka nam govori ovaj rad.

Time svakako možemo riješiti problem odnosa katoličkog ethosa i hoda »u korak s vremenom u duhu« vremena svijeta. I to na temelju autentičnosti katoličkog ethosa iako se autentičnost rješava kao i kod autentičnosti umjetničkog djela. Drugim riječima, katolički ethos koji je svoje mjesto pronašao u umjetnosti i koji želi to mjesto sačuvati slijedeći principe doba u kojem hodi, konfigurira, kreira i formira vrijednosno i moralni okvir ljudske egzistencije u perspektivi kršćanskog, tj. katoličkog ethosa.

Ovo traganje za autentičnim katoličkim ethosom nije jedinstveno s obzirom na različite konfesionalne zajednice unutar kršćanstva, štoviše i u samoj kršćanskoj konfesionalnoj zajednici kojoj pripadaju katolici. Zbog toga se pokušavamo odrediti prema autentičnom kršćanskom iskustvu koje kroz stvarnosno ishodište religioznosti, kao i ostalih oblika očitovanja duha, očituje se kao pojam katoliciteta.

Pod pojmom katoliciteta podrazumijevamo sveobuhvatni ortodoksni identitet Crkve, kako kaže H. Küng, koji svoj identitet ne nalazi u jednoj doktrini, vjeri, liturgijskom tekstu ili biblijskom tumačenju. Stoga ono u sebi može uključivati različite teologije, duhovnosti i izraze kršćanskog življenja.

Katolički ethos se temelji na *kršćanskom duhovnom iskustvu* koje je u svojem pristupu istini pluralističko zbog interakcije ovisnosti o pojedinačnom osobnom iskustvu objave svetoga<sup>5</sup> i prihvaćanja kršćanske objave utemeljene na Kristu, a prenošene tradicijom.<sup>6</sup> Iz navedenog proizlazi da kršćansko duhovno iskustvo nije samo stvar vlastitog traženja niti samo stvar deklarativnog prihvaćanja objave koju određena zajednica smatra istinitom. Otkrivajući se preko pojedinačnog osobnog iskustva objave svetoga i prihvaćanja kršćanske objave utemeljene na Kristu, a prenošene tradicijom, *vjerničko iskustvo kršćanskog tipa*<sup>7</sup> nas ne čini znatno fleksibilnijima i sposobnijima u participaciji bez autentične reakcije kroz refleksivnost i interpretaciju u određenom povijesnom kontekstu. To se događa jer vjerničko iskustvo kršćanskog tipa bez autentične reakcije kroz refleksivnost i interpretaciju u određenom povijesnom kontekstu preustrojava naša osjetila na poslušnost bez slobode i stvaralaštva,

raznorodnost umjesto na dubinu (simboliku), trajnost i intenzitet. Zbog toga nam je povijesno-ontološki potrebno *vjerničko iskustvo kršćanskog tipa* koje usvaja i interpretira iskustvo svetoga i proizvodi dobro u sebi što ne dovodi do gubitka autentičnog kršćanskog katoličkog ethosa.

U ovom prologu u katoličkom ethosu zbiva se nešto mnogo presudnije: zbiva se potpuni spoznajni i ontološki preokret. Mimetički princip oponašanja Krista postaje stvar prošlosti – stoga se govori o nasljedovanju Krista. Osvojeni prostor ne znači samo promjenu katoličkog ethosa ili načina percepcije samog navedenog ethosa. On je dublji, epohalniji: katolički ethos nema spoznajne (mimetičke) reference na stvarnost. Drugim riječima, dolazi do desupstancijalizacije tradicionalne metafizike odnosa subjekt–objekt.

U ovom radu se na primjeru stavova o filozofiji moderne umjetnosti koji svojim radikalnim destruiranjem tradicije otvaraju mogućnost obnove katoličkog ethosa kao »figure« profanog osvjetljivanja, promatra promjena bitka katoličkog ethosa, odnosa sa suvremenim bitkom. Ova nova čovjekova antropološka i duhovna struktura, s novim senzibilitetom jednog post-modernog, metahistorijskog oblika svijesti i percepcije svijeta, oblikuje katolički ethos u postmoderni. Ovu problematiku međutim nije moguće iscrpiti unutar »konvencionalnog okvira imitacijske teorije« pa tako i samoga razumijevanja katoličkog ethosa unutar same Crkve. Stoga je potrebna promjena shvaćanja katoličkog ethosa koja se neće temeljiti samo na teoriji mimeze nego će tu teoriju mimeze primjenjivati na svakovrsne situacije života u beskompromisnom traženju istine u kojima je potrebna određena autonomija u prosudbama i određeno odstupanje od onoga označenoga.

U odnosu među subjektima katolički ethos inkorporira stvarnost u sebe, a to je najautentičniji način stvaranja povijesnog bitka iz katoličkog bitka. Ono što konstituirao naše postojanje jest Sveto. Ono bitno mijenja čovjekovu poziciju u svijetu, ono zapravo traži silan, dramatičan obrat i poznavanje snage svetoga kao stvarnog, snažnog i punog značenja i svega što nema te osobine.<sup>8</sup> Ovaj odnos nije moguć na spoznajnoteorijskoj razini odnosa subjekta prema objektu, već kroz odnos dijaloga kao odnosa među subjektima. U tom smislu se objava utemeljena na Kristu počinje tumačiti s novim zahtjevnostima vjere, življene u okviru novih društvenih uvjetovanosti i izazova.

Zato sintagma 'katolički ethos' podrazumijeva kršćanstvo kao univerzalni ethos koji je u svojem pristupu istini pluralističan, a svoju univerzalnost zasniva

2

Zlatko Posavac. *Arnold kao estetičar. U kontekstu kontroverza hrvatske moderne*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1996., str. 211–212.

3

Ivan Čehok, Ivan Koprek. *Etika – priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga, 1996., str. 45.

4

Isto.

5

Možemo ga nazvati vjerničkim iskustvom jer je prvenstveno osobno iskustvo svetoga koje je inherentan način ima i crkvenu i društvenu dimenziju. Religiozno iskustvo je sinonim za vjerničko iskustvo.

6

Možemo ga nazvati vjerskim iskustvom jer je prvenstveno opće crkveno i društveno iskustvo svetoga. Religijsko iskustvo je sinonim za vjersko iskustvo.

7

*Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa* na jednak način svoj temelj treba imati u osobnom doživljaju čovjeka koji se susreće s Bogom što Biblija ponajčešće opisuje kao obraćenje ili promjenom srca (metanoja). To vjerničko iskustvo postaje *vjerničkim iskustvom kršćanskog tipa* u trenutku kada pojedinac »dotaknut« *svetim* prepoznaje da svoje doživljeno vjerničko iskustvo može najpravičnije prepoznati u kršćanskoj Objavi, tj. u Kristu.

8

C. H. Rocquet. *Mircea Eliade: Ordeal by Labyrinth*, str. 153–154.

na Kristu, a ne na nekoj specifičnoj instituciji. To ne znači da je katolički ethos izdvojen iz vremena i prostora, upravo suprotno – on se mora u njemu artikulirati, ali treba imati na umu da u njemu ne nalazi svoje posljednje utemeljenje.

Drugim riječima, kako je svaka zajednica uvjetovana povijesnim kontekstom, to znači da je i autentično kršćansko duhovno iskustvo usvojeno u određenom povijesnom i društvenom kontekstu, tj. da je u svome konkretnom izražaju obilježeno, između ostalih, i denominacijskim utjecajima. Međutim, čim to kažemo stvara se i pitanje: postoji li nešto što nadilazi te pojedine razlike i što je ono? Rekao bih da postoji – u nad-zajedništvu utemeljenom na Kristu. Prema tome, zaključujemo da se može govoriti o određenim univerzalijama koje se moraju očitovati na planu spoznaje, doživljaja i planu djelovanja.

Stoga sintagma 'katolički ethos' podrazumijeva kršćanstvo kao univerzalni ethos. Ova univerzalnost pripada samom Kristu, a ne kršćanstvu i Crkvi. To znači da katolički ethos jest sposoban na temelju pripadnosti Kristu uzdići se iznad samog kršćanstva i Crkve, da se povuče iz neposredne zbilje svijeta koji ga okružuje i da ne ostane zarobljen tom zbiljom. Točnije rečeno, on u svom temelju mora ostati otporan na različite društvene, političke, institucionalne crkvene utjecaje ukoliko ne želi izgubiti svoje metafizičko i moralno egzistencijalno osobno iskustvo bitka pripadnosti Kristu.

### **Katolički ethos i umjetnost**

Na samom početku treba posebno naglasiti da se katolički ethos »tematizira iz mišljenja bitka suvremenog čovjeka te pokušava sagledati iz uvjeta za moguću antropološki humanum.«<sup>9</sup> Time se problematizira mogućnost katoličkog ethosa u postmodernom dobu, kao i dijagnoza njegovog ontološkog statusa unutar položaja u bitku.<sup>10</sup> Raznolikost fenomena postmodernog doba više ne može iscrpiti tradicionalni kršćanski katolički ethos: »nužan je interdisciplinarni i multidisciplinarni pristup, kao i problematiziranje s onto-antropološkog i socio-kulturnog aspekta, kako bi se obuhvatio u svojoj složenosti i cjelovitosti.«<sup>11</sup> Suradnja teorija postaje neophodnom za njegovu razumijevanje. Pritom se katolički ethos dovodi u odnos s umjetnošću.

»Umjetnost je jedina u stanju problematizirati smisao ljudske egzistencije, i to svojim zbiljskim bićem (umjetničkim djelom), kroz najrazličitije svoje forme.«<sup>12</sup>

Umjetnost u postmodernom dobu ništa drugo ne prikazuje nego proizvodi ideje i forme. Time se umjetnost pruža kao otvoreno medijacijsko polje prema katoličkom ethosu. Da bi opstao, katolički ethos mora nositi ne samo svoju religioznu istinu nego i istinu epohe, povijesnog bitka.<sup>13</sup> Što znači da on ne može biti sveden u enklavu bilo koje Crkve i obredno činjenje podložno tradiciji. U suprotnom »podliježe zubu vremena i vjetru trošenja« premda bi bilo »suviše komotno (i naivno) tradicionalni element svoditi na puki 'ostatak' prošlosti.«<sup>14</sup> Podjednako tako katolički ethos ne može biti sveden niti u bilo koji individualizirani privatni oblik života. Drugim riječima, katoličkom ethosu prethodi razumijevanje ne samo spoznajnih i moralnih pitanja nego i estetičkih pitanja čovjekove povijesne egzistencije, i time mu se pruža otvoreno medijacijsko polje prema suvremenoj umjetnosti.

Premda je katolički ethos u postmodernom dobu uvučen u racionalni bitak modernog svijeta, on je izvan svakog epistemološkog zahvata. U svojoj nad-racionalnoj dimenziji katolički ethos se ne da uklopiti u objektivno-predmetni svijet, on dokraja odbija postati objektom spoznavanja. Otuda ovo nadracio-

nalno u katoličkom ethosu traži neku transepistemološku točku iz koje ono može biti viđeno. Ovaj pak ontološki skok jedino može izvršiti vjera koja nije subjektivno, nepriopćivo i osuđeno solipsističko ropstvo. Ono je istodobno iskustvo onog posve Drugog i samonastajanje naše najvlastitije osobnosti.<sup>15</sup> Ovo samonastajanje naše najvlastitije osobnosti ne može izbjeći posredovanje egzistencijalne istine s epohalnom istinom (bitka) o čemu nam govori umjetnost u postmodernom dobu.<sup>16</sup>

Događaj prijelaza ili obrata estetike umjetničkog djela u estetiku događaja uznemirujući je i uistinu prijelomni događaj u suvremenoj umjetnosti.

»Ali tim događajem nije pogođena samo umjetnost, već cjelokupni nabačaj svijeta iz kojeg se sva unutarstvjska, vansvjetska i nadsvjetska bića pokazuju kao dovršena nepredmetnost.«<sup>17</sup>

Suvremena umjetnost svoj odnos spram realnosti mijenja sukladno promjeni same realnosti.

»Svaki novi informacijsko-komunikacijski pronalazak postaje sredstvo-svrha njezine iskazivosti (od video-arta do danas vladajućeg cyber-arta).«<sup>18</sup>

Ovaj proces raspadanja predmetnosti u umjetnosti XX. stoljeća razračunava ne samo s figurativnim slikarstvom nego i s pojmovima ljepote i uzvišenosti.

»Ništa više ne potrebuje ljepotu i uzvišenost iz razdoblja estetike tradicije i umjetničkog djela. Te su kategorije zauvijek 'mrtve' upravo zato što su oživljene u znanstveno-tehničkome proizvodnji same zbilje.«<sup>19</sup>

Za Dietera Mersha događajna je umjetnost jednokratna i neponovljiva.

»Ona je bljesak 'trenutka' i stoga nužno traži mogućnosti tehničke reprodukcije (film, video, fotografiju, televiziju, cyber-space) kao svojevrsni jedini trag u vremenu.«<sup>20</sup>

I u takvom svijetu, pročišćenom od ljepote i uzvišenosti iz razdoblja estetike tradicije i umjetničkog djela, razotkriva se kategorija uzvišenosti kao postmoderne »prikazive neprikazivosti«<sup>21</sup> (Lyotard) koja umjetničkome događaju u vremenu podaruje ekstatični trag otvorenosti povijesnog svijeta. Za Dietera Mersha 'uzvišeno' u Lyotarda ima istu »funkciju« kao 'aura' u Benjamina,

9

Mladen Labus. *Filozofija moderne umjetnosti. Onto-antropološki i socio-kulturni pristupi*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2006., str. 7.

10

Usp. isto.

11

Usp. isto.

12

Isto, str. 18.

13

Usp. isto, str. 20.

14

Esad Ćimić. Religija kao integralni dio kulture. U: *Mediji, kultura i odnosi s javnošću*, 1 (2002) 1, str. 35.

15

Isto, str. 34.

16

M. Labus. *Filozofija moderne umjetnosti*, str. 20.

17

Žarko Paić. Svijet bez slike. Avangarda i ikonoklazam. U: *Nova Istra. Europski glasnik*, 7 (2002) 7, str. 420.

18

Usp. isto, str. 423.

19

Žarko Paić. Povratak aure u suvremenoj umjetnosti. U: *Nova Istra. Časopis za književnost, kulturološke i društvene teme*, 10 (2005) 1 (29), str. 129.

20

Isto.

21

Jean-François Lyotard, *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983.

odnosno kao izraz za neiskazivo.<sup>22</sup> Samim time estetika umjetničkog djela u granicama pojma postmoderne s obzirom na suvremenu umjetnost i granice estetike unosi Kantovu analizu uzvišenoga u samo središte promišljanja.<sup>23</sup> »Ono uzvišeno jest, kao i lijepo, nešto za-sebe.«<sup>24</sup> Ono nas postavlja u nekovrsno unutarnje gibanje pogođeno iskustvom strahotnoga. Samim time lijepo i uzvišeno nisu suprotstavljeni, nego čine unutarnje jedinstvo koje postmodernoj umjetnosti omogućavaju estetiku uzvišenoga. Pojam aure u novoj umjetnosti reprodukcije je pokušaj promišljanja mogućnosti onog »svetoga« kao otvorenoga bljeska bitka i vremena u desupstancijaliziranome svijetu života.<sup>25</sup> Suvremena umjetnost time postaje, kako je razvidno iz estetike uzvišenog, *par excellence* mjesto kršćanske duhovnosti u postmodernom dobu koja istovremeno nadilazi zbilju, ali je u njoj i prisutna. Samim time, možemo reći, brani se nesvodivost katoličkog ethosa poput same umjetnosti na društvo, politiku, ideologiju. Iz toga je razvidno da ono što jest »sveto« u samom umjetničkom događanju otkriva društvene, političke i ideološke obmane za središnji interes ideologijske moći društva/države, crkve.

Lyotard u razmatranju o uzvišenosti želi spasiti moment prikazivanja neprikazivoga, koji je Kant formulirao u odnosu konačnog prema beskonačnom u obzorju suvremene tvorbe društva na temeljima kulture post-modernog doba i postnacionalnih identiteta. Ovaj estetički protest koji je Kant izrazio u svojim razmatranjima u uzvišenom pokazuje da »svijet nije dat i zadat kao smisao, isto kao i sam život već prikazom/stvaranjem toga svijeta kroz umjetnost, postaje naš svijet.«<sup>26</sup> Samim time se umjetničko konstituira kao spoznajna samorefleksija subjekta kao procesa. »Otvora se prema svijetu činjenica, realnom svijetu.«<sup>27</sup> Umjetnost u postmodernom dobu time »nije ukinula bitak umjetničkog, ljepotu, dokle god se umjetnost može smatrati i doživljavati kao umjetnost, nego je promijenila njezino, da tako kažemo, stajanje u bitku, njezin odnos s bitkom.«<sup>28</sup> To znači da čovjek sam uistinu pravi svoj vlastiti bitak, a to znači »pomirenje njegove egzistencije i smisla.«<sup>29</sup> Umjetnost je time na temelju svojega osnovnog ontološkog temelja – po svojoj formi kao specifičan izraz ljudske egzistencije, a to znači doživljajâ, spoznajâ, izražavanja i traganja za smislom našeg postojanja – objektiviranje zajedničkog smisla stvarnosti.<sup>30</sup> U prvi plan dolazi njezina spoznajno teorijska i refleksivna problematika stvarnosti i ona svoju umjetničku stvarnost više uopće i ne može konstituirati izvan i bez ovog refleksivnog posredovanja i istraživanja same postojeće stvarnosti.<sup>31</sup> Katolički ethos time kroz umjetnost, premda fokusiran na problem metamorfoze karaktera svetosti tj. duhovnosti u umjetnosti postmodernoga doba, predstavlja svojevrsnu kritiku manire življenja, mišljenja i djelovanja postmodernog čovjeka kojemu nedostaje »aura«. Uzvišeno ili aura kao izraz za neiskazivo zahtijevaju prevladavanje »subjekta« u čovjeku, transcendenciju osjetilnosti. Uzvišeno nas pogađa s iskustvom strahotnoga što nam otkriva, kako to prikazuje Rudolf Otto u svojem djelu *Sveto*, ono što on naziva »numinoznom«. Time ono postaje bitno povezujuće između osjetilnosti (umjetnosti) i područja svetoga kao doživljaja duhovnosti. Ono samim time iziskuje neprestanu borbu koja se javlja s onim strahotnim »tremendum« koje iziskuje u moralnom smislu askezu od predmeta koji izazivaju naše interese, požude ili *ressentiment*.

U svojoj estetici Kant, uvodeći ovaj pojam uzvišenog u razlici spram lijepog kao pukog »dopadljivog«, »dražesnog«, definira ljepotu kao »svrhovitost bez svrhe«. Stoga ljepota može biti i ono čudovišno, strahotno i, dakako, ružno.

»Drukčije iskazano: ljepota počiva u bezinteresnome dopadanju, a uzvišenost se pokazuje u neprestanome suprotstavljanju 'interesa osjetila'.«<sup>32</sup>

Kant je time u pojmu uzvišenoga spojio dva pojma. Lijepo i strahotno nisu suprotstavljeni, nego čine unutarnje jedinstvo. Samim time iz Kantove »estetike uzvišenoga proizlazi kako ništa ne može biti načelno isključeno iz područja umjetnički lijepoga.«<sup>33</sup>

»Zato je 'estetika ružnoga' samo negativna estetika, koja nastaje kao reakcija na samozatvorene forme prikazivanja lijepoga u smislu pada vrijednosti, kad dražest i ornamentalni okvir motiva iz drukčijeg nabačaja svijeta postanu neprimjereni novome razumijevanju prirode i položaja čovjeka u svijetu.«<sup>34</sup>

Time umjetnost ne može prikazati apsolutno jer je ograničena samom formom »osjetilnosti«, prikazivosti u kojoj se pokazuju ideje i forme.

»Moderna umjetnost zato ništa drugo ne prikazuje negoli to što proizvođači ideje i forme upućuje na neprikazivost u ideji slike. Uzvišeno u neprestanome sukobu ideje apsolutnoga kojeg se ne može prikazati i forme koja u vlastitu ograničenju svjedoči (ne)mogućnost prikazivanja iziskuje drukčije utemeljenje pojma slikovnosti uopće.«<sup>35</sup>

Posrijedi je, može se kazati, jedna pozitivna kritika koja, heideggerovski mišljena, igra važnu ulogu u oblikovanju čovjekova ethosa, tj. ethosa dobra: *dottični ethos nije samo religiozni, povijesni, kulturni fenomen, već i egzistencijalni, životni fenomen koji se ostvaruje u povijesnom bitku*. Drugim riječima, time se daje primat egzistencijalnom aspektu katoličkog ethosa, a to znači da on mora hoditi u dobu u kojem postoji Egzistencija – život suvremenog čovjeka poput daha (»aure«) lebdi u spoznajnom prostoru u kojem potraga za »epohalnom istinom bitka«.

### Katolički ethos i modernitet

U odnosu prihvaćanja tradicionalnog katoličkog ethosa kako ga Crkva tumači i njegovog trajanja prisutan je određen paradoks. Katolički ethos traje i kada se ne prihvaća onako kako ga Crkva tumači. Svijet doživljava, spoznaje, izražavanja i traganja za smislom postojanja postmoderne ne izražava tradicionalni katolički ethos jer se on ne suočava s epohalnom istinom bitka.

22

Dieter Mersch. *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2002., str. 131–154.

23

Isto.

24

Ž. Paić. Svijet bez slike, str. 440.

25

Ž. Paić. Povratak aure u suvremenoj umjetnosti, str. 130.

26

Isto.

27

Mladen Labus. Estetička refleksija i moderna umjetnost. U: *Zaprešićki godišnjak*, 9 (2000), str. 423.

28

Isto, str. 403.

29

Isto, str. 404.

30

Usp. isto, str. 407.

31

Usp. isto, str. 415.

32

Žarko Paić. *Slika bez svijeta. Ikonoklazam suvremene umjetnosti*. Zagreb: Litteris, 2006., str. 53.

33

Konrad Paul Liessmann. *Philosophie der modernen Kunst: Einführung*. Wien: WUW, 1999., str. 26.

34

Ž. Paić. *Slika bez svijeta*, str. 55.

35

Isto, str. 54.

Stoga mu je potrebna jedna unutarnja preobrazba samospoznaje duha/refleksije cjelokupne stvarnosti, proizvedene po čovjeku u postmodernom dobu.<sup>36</sup> Načelno stoga možemo postaviti:

- katolički ethos se prvenstveno temelji na kršćanskom duhovnom iskustvu;<sup>37</sup>
- kršćansko duhovno iskustvo stvara kršćanski identitet koji je stvarnost utemeljena na kršćanskoj ontološkoj stvarnosti interakcije osobnog iskustva objave svetoga i prihvaćanja kršćanske objave utemeljene na Kristu, a prenošene tradicijom.<sup>38</sup>

Iz prethodnih bi teza slijedilo da katolički ethos samoga sebe utemeljuje na Božjoj riječi i iskustvu koje proizlazi iz te Božje riječi povijesno-ontološki kroz ethos koji se pojavljuje u obzorju svetoga i ostvaruje moralni čin. Prihvaćanje zajedničkog u zajednici kroz osobno uvjerenje preko osobnog angažmana nema alibi u nečemu drugome pa bila to i Božja riječ ili Crkva. Život kao ethos se mora događati svakodnevno i otuda proizlazi tradicija kao životno iskustvo življenja Božje riječi. Ono se neprestano treba preispitivati spram samoga sebe (spontanitet uma) kako ne bi postalo svrha samom sebi. Iz tog razloga katolički ethos sebe misli iz izvornog odnosa spram samoga sebe kroz osobno iskustvo svetoga koje korespondira s moralnim činom povjerenja i poštenja prema Božjoj riječi – Bibliji.

Katolički ethos kroz medij refleksije *vjerničkog iskustva kršćanskog tipa* postaje svoj vlastiti misaoni predmet. »Postaje pojam koji se objektivira u objektivno znanje (Hegel) i postavlja temelje jedne uistinu znanstvene refleksije o biti«<sup>39</sup> katoličkog ethosa. Time katolički ethos, »ne samo kronološki, nego ontološki korespondira s duhom (epohalno) suvremenosti, pa će se oni neprestano pojavljivati u međusobnom prožimanju«.<sup>40</sup> *Vjerničko iskustvo kršćanskog tipa* u obzorju duhovnog sazviježđa omogućuje da se iza zbnjujućih činjenica moralno-relativnih ljudskih radnji postmodernog doba, ali i institucionaliziranog kršćanstva, iznađe ćudoredna temeljna formula u neku ruku, po kojoj suvremeni čovjek moralno egzistira i živi. »Ontološki rez« u katoličkom ethosu znači prekid s »tradicionalnim institucionaliziranim kršćanskim ethosom« i otkrivanje jednog potpuno novog načina.<sup>41</sup>

Ovaj novi odnos prema stvarnosti nastaje iz novog značenja povijesnog bitka koje nastaje iz bitnog »ontološkog proloma« u bitku svetoga koje dovodi do »promjena koje se događaju u čovjekovoj perceptivno-antropološkoj strukturi«.<sup>42</sup>

»Postmoderna, kako mnogi označavaju sadašnje vrijeme, misli i živi u događajima. Događaji nisu ono predvidivo. Oni su nekauzalni, nešto izvan pukog racionalnog diskursa. Na njima se nitko ne ujedinjuje – oni se jednostavno događaju. Događaji stoga otkrivaju nepredviđenu stvarnost koja je izvan kategorija našega mišljenja – istinu života.«<sup>43</sup>

Oni su temelj za odnošaj čovjeka prema Bogu (»religija« u ontičkom smislu), odnosno *priznavanje* tog odnošaja i, prema tome, *praktična* provedba (»religija« u subjektivnom smislu, religioznost). Događaji stoga po svojoj strukturi nisu samo emocionalno-volitivni, a po svom objektu »imanentni«, kako ih prenose mediji, već otkrivaju na osobnom činu relaciju o samom biću religioznosti, o smislu religioznosti, o njezinom značenju za čovjeka za što mediji nisu prijemljivi. Time objektiviraju »znakove« od jednog bića.

Na ovom je primjeru vidljivo da se u postmoderni zbiva desupstancijalizacija tradicionalne metafizike odnosa subjekt–objekt. U prvi plan stupa dijalog kao odnos među subjektima, a ne spoznajnoteorijski odnos subjekta prema objektu. Oslanjajući se na Maxa Bensa, filozofa i estetičara, mogli bismo označiti



postmodernu »kao proces i funkciju znakova, koji dobivaju inter-medijacijski spoznajni karakter i omogućuju spoznaju koja se događa kroz pravljenje bitka«. <sup>44</sup> O tome Vilém Flusser kaže:

»Buduću će kulturu određivati dijalog, a ne diskurs. Ne više 'napredak', nego 'uzajamni susret'«. <sup>45</sup>

Kršćanski katolički ethos je jedan od oblika duhovnog života koji stvara izvorni novi odnos s bitkom sa svojim vlastitim jezikom.

»Riječ je o susretu s Heideggerovom mišlju događaja (Ereignis) kao otvorenosti povijesnog svijeta nakon kraja metafizike i kraja umjetnosti.« <sup>46</sup>

Time bi se katolički ethos tek iz događaja svijeta konstituirao kao nesvodivo područje jednodržavnosti i neponovljivosti kazivanja.

### Avangardna umjetnost i katolički ethos

Povijesni trenutak iskrsavanja avangardne umjetnosti za suvremenog njemačkog estetičara Dietera Mersha je bio dadaizam. Dadaizam kao posebno raspoloženje duha, krajnji čin antidogmatizma koji se za svoju borbu služi sredstvima. Njega više zanima čin, djelovanje, provokacija društvenog stanja, rušenje tabua, šok, komunikacija s okolinom, interakcija i inscenacija.

»Čin može biti izvršen u bilo kojem pravcu običaja, politike, umjetnosti, odnosa. Samo jedno je važno: taj čin uvijek mora biti izazov takozvanom zdravom razumu, moralu, pravilima, zakonu. Stoga je skandal omiljeno sredstvo izražavanja dadaista.« <sup>47</sup>

Otuda rasprave i skandali koji se vode oko isticanja vjerskih znakova i simbola, primjerice križeva, u javnim prostorima te njezino značenje za društvo u postmoderni u odnosu na katolički ethos. Wellmer to formulira ističući da se Adorno i Lyotard slažu kako se moderna umjetnost sastoji u progresivnom gubljenju smisla ili točnije »obojica određuju rastuću negaciju smisla – reprezentacije – kao principa moderne umjetnosti«. <sup>48</sup>

36

M. Labus. Estetička refleksija i moderna umjetnost, str. 415.

37

Kod kršćanskog katoličkog ethosa Božja riječ (Biblija) omogućuje ontologiju kršćanskog katoličkog ethosa, stoga se kršćanski katolički ethos temelji na vlastitoj vjeri u Božju riječ i iskustvo koje proizlazi iz te Božje riječi u svakodnevnom životu.

38

U kršćanskom katoličkom ethosu osim Božje riječi postoji i tradicija, životno iskustvo, koje je nastalo povijesno kroz povezivanje povjerenja u Božju riječ i života te time ostvarivalo odnos kršćanskog katoličkog ethosa i povijesti/društva.

39

M. Labus. *Umjetnost i društvo*, str. 16.

40

Isto, str. 17.

41

Usp. isto, str. 18.

42

M. Labus. *Filozofija moderne umjetnosti*, str. 57.

43

Damir Barbarić. *Zagonetka umjetnosti*. Zagreb: Demetra, 2003., str. 113.

44

M. Labus. *Filozofija moderne umjetnosti*, str. 58.

45

Isto, str. 59.

46

Ž. Paić. *Slika bez svijeta*, str. 121.

47

Mario De Micheli. *Umjetničke avangarde XX. stoljeća*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1990., str. 103.

48

Albrecht Wellmer. *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo, 1987., str. 60.

»Postmoderna kultura i teorija slave kraj povijesti, pa u neku ruku i kraj Razuma, odričući se naše sposobnosti razumijevanja i pronalaženja smisla, čak i u besmislu.«<sup>49</sup>

Izbor smisla u postmodernom dobu u biti je kulturni izbor.<sup>50</sup> On se izražava putem eksplicitnih (tisak, film, tehničke naprave, elektronski mediji), a ne samo implicitnih društvenih konstrukcija ili proizvoda kao što su vrijednosti, norme, vjerovanja, ustanove. U rastućoj plimi tehno-znanstvenog univerzuma ove potonje gube svoju legitimacijsku osnovu, a glavni pečat epohi globalizacije daju vrste »recorded culture« kao što su informacija, zabava, znanost, tehnologija, pravo, obrazovanje i umjetnost.<sup>51</sup> Ovo povijesno razdoblje obilježava opća razgradnja organizacija, gubitak legitimiteta institucija, nestajanje glavnih društvenih pokreta i prolazni kulturni izražaji.<sup>52</sup>

S tog kuta gledišta dopijevaju u krizu duhovne vrijednosti, sami znakovi i simboli koji ih posreduju, a avangarda postaje sam ethos, način življenja koji dovodi u pitanje tradicionalni katolički ethos. Time avangardna umjetnost svojim radikalnim destruiranjem tradicije otvara mogućnost obnove katoličkog ethosa kao »figure« profanog osvjetljivanja.<sup>53</sup> To se odvija promjenom u bitku katoličkog ethosa, odnosa s bitkom, »u kojoj se potpuno mijenja čovjekova antropološka i duhovna struktura, s novim senzibilitetom jednog postmodernog, metahistorijskog oblika svijesti i percepcije svijeta.«<sup>54</sup> Time se dovodi u pitanje jedna slika/viđenje katoličkog ethosa kao jed(i)ne istine, kao njegove negacije koja stalno i iznova stvara svoju istinu i našu životnu istinu. Tako se mijenja perspektiva gledanja i doživljavanje životne stvarnosti; kroz destrukciju, samoreferenciju i paradoks, upućujući na procesualnost, stalnu mijenu kršćanskog katoličkog ethosa unutar kulturalnih i društvenih okružja globalnog svijeta. Međutim, ovu problematiku nije moguće iscrpiti unutar »konvencionalnog okvira imitacijske teorije« pa tako i samoga razumijevanja tradicionalnog katoličkog ethosa unutar same Crkve. Crkve koja se još bavi temama prethodne moderne: organizacijom, ideologijom, uspješnošću, političkim oslobođenjem i društvenom pravdom.<sup>55</sup>

Imitacijska teorija znaka i značenja prebacuje se na način na koji znak promatramo, a ona pretpostavlja platonsko shvaćanje vidljivog svijeta:

»... on ima simbolički karakter, ukoliko je odsjev i sjena duhovnog, nevidljivog svijeta. U ovom vidljivom svijetu nam je naznačen onaj nevidljivi svijet i to je put kojim postizemo dioništvo u njemu.«<sup>56</sup>

Bila bi to linija koja ide od Parmenida, Platona, pa prema Russellu, ranom Wittgensteinu i u određenim varijacijama do predstavnika analitičke filozofije među kojima su najznačajniji Kripke, Donnellan, Putnam, Kaplan i Plantinga. Poimanjem znaka kao slike koja se potom određuje jednim imenom znak se izjednačuje sa stvari, što je platonska zaokupljenost koja nije svojstvena samo znanosti, nego i književnosti. No, u našem slučaju postavlja se pitanje: smijemo li se mi tog pristupa stvarnosti odreći?

Ta opreka koju su nam podarili stari Grci ostala je temeljnicom europskog odnosa prema svijetu.<sup>57</sup> Time se ne dopušta da se uspostavi izravan (doslovan, »realan«) odnos prema pojavnome osim u slici. Jezični znak postavljen je prema izvanjezičnoj zbilji pa je njegova semantička razina ponajprije rezultat odnosa njega samoga i onoga na što smjera.<sup>58</sup> Primjerice Antoine de Saint-Exupéry ovako to izriče:

»Za vas, koji isto tako volite Malog princa, kao i za mene, sve se na svijetu mijenja ako je negdje, Bog zna gdje, jedna ovca koju ne poznajemo, pojela – ili ne jednu ružu.«<sup>59</sup>

U ovom slučaju je jezični sustav u drugom planu, dok izvanjezična zbilja na koju se usmjerava iskaz izbija u prvi plan. Jezični znak ovdje se pojavljuje u

odnosu prema označenoj zbilji te krije u sebi značenje. Time sama stvarnost u sebi sadrži duhovni sadržaj koji po sebi upućuje preko svega osjetilnog. Čovjek više nije samo u fizičkom svemiru, on živi u simboličkom svemiru. Ne krije li se u tome objašnjenje teorijske tvrdnje P. Bergera o »ljudskom nomosu koji postaje božanski kozmos, ili barem zbilja koja svoje značenje ima izvan područja kulture, društvenih struktura ili društvenih djelatnosti«<sup>60</sup>

I upravo se u postmodernom dobu zbiva potpuni spoznajni i ontološki preokret. »Slobodom stvaranja života mimetički princip postaje stvar prošlosti.«<sup>61</sup> Sloboda je autentični nazivnik ethosa i umjetnosti kroz dijalektiku paradoksa.

»Osvojeni prostor ne znači samo promjenu principa stvaranja ili načina percepcije. On je dublji, epohalniji: u umjetnosti umjetnik sam stvara izvornu umjetničku zbilju, koja svojom gradbom predmetnosti nema spoznajne (mimetičke) reference na stvarnost: njezina predmetnost jest njezina sloboda, čistoća stvaranja.«<sup>62</sup>

Iz toga slijedi za katolički ethos: stvarnost treba religioznu zbilju inkorporirati u sebe, a to je najautentičniji način stvaranja povijesnog bitka iz religioznog bitka. Zbog toga život može poprimiti karakter teonomnog bitka čime se i odnos prema transcendentnom mijenja. Zbilja postaje središnji problem i zah-tjev.

»Pokazuje se poliperspektivnost, koja određuje novu ulogu subjekta, kojemu se u prikazanome više 'ne pruža viđeno (predmetno)', nego je on sam onaj koji gleda. Tu se očituje 'volja koja raspolaže'«<sup>63</sup>

To je dopuštanje pustošenja onog Svojega u vezanosti za mir i sigurnost svjetovnog i vjerničkog života s onu stranu svake nevolje zato što komada svekonstituirajuću subjektivnost koja je simptom vremena u kojemu živimo. Sama teorija mimeze time ne objašnjava do kraja način na koji se katolički ethos može nositi ne samo s religioznom istinom nego i istinom epohe povijesnog bitka. Stoga je potrebna promjena shvaćanja kršćanskog katoličkog

49

Isto.

50

Rade Kalanj. *Ideje i djelovanje. Oglеди o kulturnim promjenama i razvoju*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, 2000., str. 39.

51

Isto.

52

Manuel Castells. *Uspon umreženoga društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000., str. 39.

53

Ž. Paić. *Slika bez svijeta*, str. 119.

54

M. Labus. *Umjetnost i društvo*, str. 10.

55

Jakov Jukić. Socijalistički feudalizam, post-moderna i karizmatička religioznost (II). U: *Revija za sociologiju*, 22 (1991) 3–4, str. 253.

56

Vladimir Zagorac. *Kristova svećenička služba*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997., str. 122.

57

Gajo Peleš. *Priča i značenje. Semantika pripovjednog teksta*. Zagreb: Naprijed, 1989., str. 55.

58

Isto, str. 73.

59

Antoine de Saint-Exupéry. *Mali Princ*. Zagreb: Mladost, 1987., str. 91.

60

Peter Berger. *The Sacred Canopy*. Garden City: Doubleday, 1967., str. 89.

61

M. Labus. *Filozofija moderne umjetnosti*, str. 23.

62

Isto, str. 24.

63

Isto.

ethosa koja se neće temeljiti samo na teoriji mimeze nego će tu teoriju mimeze primjenjivati kroz svakovrsne situacije života u beskompromisnom traženju istine u kojima je potrebna određena autonomija u prosudbama i određeno odstupanje od onoga označenoga.

»Bit krize nisu dileme konstrukcije ili dekonstrukcije, figuracije ili apstrakcije, 'realizma' i nadrealizma, ludizma, fantastike, horora ili dadaizma, još manje pseudodileme avangarde«,<sup>64</sup> hoćemo li dopustiti na javnim mjestima vjerske simbole i znakove; »srž pitanja je filozofijski egzistencijalno i estetički esencijalno pitanje konkretizacije izvorne temporalnosti tu-bitka i njegove povijesnosti, pitanje o bitnom, tj. o smislu«. <sup>65</sup> To je sloboda, i čovjek stalno egzistencijalno treba sebe preispitivati je li njegov stav na razini moralnog čina, apsolutnog dobra, dobra same ljubavi.

Većina ljudi još uvijek živi u uvjerenju da odustajanje od imitiranja »voljne zbilje«, vezanosti za mir i sigurnost svjetovnog i vjerničkog života s onu stranu svake nevolje, za katolički ethos znači propast. Zbog toga sa strahom gleda na sve promjene koje se događaju unutar katoličkog ethosa. Pa ipak zahtjevi za otkrivanjem, osvjetljenjem, generiranjem, stvaranjem i produkcijom smisla zbiljski su zahtjevi, konkretni, određeni: društveni, politički, kulturni. Time je katolički ethos prisiljen da se uhvati u koštac sa suvremenim svijetom ili da postane potisnut iz suvremenog svijeta. Zato on spoznaje smisao bitka tako da ga stvara produkcijom smisla.<sup>66</sup> A za to nema garancije sve dok se ne počne djelovati u tom smjeru, stvarajući određene događaje kroz koje se možemo preispitati o ispravnosti prihvaćenog stava.

### **Katolički ethos kao izraz čovjekove egzistencije**

Zakoni katoličkog ethosa su već obuhvaćeni i uhvaćeni u tehnološki/racionalni bitak suvremenog čovjeka. Čovjek time uistinu pravi svoj vlastiti bitak.<sup>67</sup> Tradicionalni katolički ethos, premda je još prisutan u zbilji, nije i prihvaćen kao uzor u pravljenju bitka. Razlog tome je njegova navezanost na tradiciju čime se želi za sebe osigurati povratak u zavičaj, »pomirenje čovjekove egzistencije i smisla«. Pa ipak,

»... vezanost je proizvođač iluzija, pa se onaj tko želi zbilju, mora osloboditi. Čim znamo da je nešto zbiljsko, ne možemo više biti vezani za to. Vezanost nije ništa drugo doli nepotpun osjećaj za zbilju.«<sup>68</sup>

Moderni bitak »više nije 'privid' ('Schein'), nego postaje 'zbilja', 'smisao bića' ('Sein').«<sup>69</sup> Katolički ethos se ne može prihvatiti kao »osjetilni privid ideje« ili »subjektivni odraz objektivne stvarnosti« kroz koju prosijava aura,<sup>70</sup> već se prihvaća kao zbilja »objektiviranjem subjektivnosti«. <sup>71</sup> To znači da vlastita subjektivna iskustva, dakako, valja uvijek iznova provjeravati/ovjeravati pred sobom i pred drugima. Zadržati im naime ljudski trag a istodobno ne upasti u utopijske koncepcije i idealističko stremljenje romantike odustajući od progovaranja samoga bića u fenomenologiji licemjerja da smo drugačiji nego što jesmo.

Iz tog razloga dotični ethos nije samo religiozni, povijesni, kulturni fenomen već i egzistencijalni, životni fenomen koji se ostvaruje u povijesnom bitku. Zato bi kršćanski katolički ethos trebao »podijeliti sudbinu s modernom znanošću i tehnikom, istovremeno ih obogatiti svojim bitkom, slobodom«, <sup>72</sup> oslobođenjem od svoje navezanosti na tradiciju i tako ući u otvoreni »projekt« stvaranja smisla, objektivirajući svoj religiozni bitak u povijesni bitak.

»Prije se radilo o tome hoćemo li bolje ili slabije odraziti stvari, danas se radi o samim stvarima: postoje li (onakve kako izgledaju) i kako da postoje?«<sup>73</sup>

Danas se katolički ethos mora otvoriti krugu u kojem egzistencije nastaju, traju i nestaju; on danas mora rješavati egzistencijalno pitanje. Radi se o suštini našeg, duhovnog bića. Katolički ethos mora sebe otvoriti kroz odnos s (postojećom) povijesnom stvarnošću, što znači da mora problematizirati sebe u jednoj povijesnoj, realnoj, »objektivnoj« perspektivi. On kao religiozna forma ne samo da objektivizira povijesnu stvarnost nego i sama povijesna stvarnost ulazi u njegov stvaralački subjekt, koji se ne zadovoljava svojom zatvorenosti, nego problematizira svoju egzistenciju u povijesnoj (zbilji) i time ontološki ponovno čini rez u biću religije. Time postaje spoznajno teorijski hermeneutički organon jedne povijesne stvarnosti.

Katolički ethos je po svojoj formi specifičan izraz ljudske egzistencije, što znači izraz doživljaja, spoznaja, izražavanja i traganja za smislom našeg postojanja. Tek u odnosu prema ovoj temeljnoj odrednici katoličkog ethosa možemo ispitivati sve mijene i ontološke rezove koje kršćanski katolički ethos povijesno prolazi.<sup>74</sup> Nije okamenjena forma, nego kao i objektivirana forma on je živi život duha. I kao takav je bliži umjetnosti nego religiji jer je poput umjetnosti sposoban »da zaroni u beskrajno bogatstvo pojedinačnosti u svijetu i u ljudske sudbine, jedini istinski problematizirati smisao ljudske egzistencije«.<sup>75</sup>

Ovaj prijelaz religioznog bića u formu apsolutne znanosti predstavlja najveći »problem« u bitku katoličkog ethosa postmodernog doba. Time on gubi auru religioznog romantičkog privida i »privatnosti« u ontološkom smislu, iako zadržava cijeli perceptivno-emocionalni svijet doživljavanja. Takva je primjerice umjetnosti koja je po svojoj prirodi izraz vedrine, užitka, radosti, ukratko života, što nažalost religija primarno nije jer je preokupirana nadzemaljskim, a kod katoličkog ethosa poprima jedan sasvim novi sadržaj. Ovaj sadržaj se pokušava pronaći u novom identitetu katoličkog ethosa u pojavi nove religioznosti, koja pristaje na karizmatičku obnovu vlastita bića.

Tek s bezuvjetnom i u najmanju ruku prisilnom vezom religije i umjetnosti i njezinim nestankom ili gubitkom aure uskrsava mogućnost aure. Time povratak aure moguć je u odnosu na religiju antinomijski kroz stvaranje novog katoličkog ethosa. Povratak aure ima svoje mjesto i vrijeme tek ako socijalno-

64

Isto.

65

Isto, str. 333–334.

66

M. Labus. *Umjetnost i društvo*, str. 25.

67

Usp. isto, str. 27.

68

Simone Weil. Težina i milost. U: *Evropski glasnik*, 7 (2002) 7, str. 184.

69

M. Labus. *Filozofija moderne umjetnosti*, str. 16.

70

Aura je ono što određujemo kategorijom sveto; »ona je u svijetu stvari ono što je u me-

đuljudskim zbivanjima misterij, a u sferi pojedinačne egzistencije karizma.« Vidi Danko Grlić. *Izazov negativnog*. Zagreb–Beograd: Naprijed–Nolit, 1988., str. 243.

71

M. Labus. *Umjetnost i društvo*, str. 26.

72

Isto, str. 27.

73

Isto.

74

Usp. isto, str. 30.

75

Isto, str. 30–31.

kritički i angažirano katolički ethos odgovara na perverzije globalnog kapitalizma<sup>76</sup> kao i svake druge vrste.<sup>77</sup> Ipak, taj određeni normativni aspekt katoličkog ethosa ne smije slijediti samo moralizirajući pravac već mora imati svoju samostalnost. Ova samostalnost se događa upravo kada se prisiljava katolički ethos da bude slugom religiji, a on to odbija biti. To je moment pojavljivanja aure, uzlet k uzvišenom i božanskom, ma kako to paradoksalno bilo. Time katolički ethos ne pristaje biti u službi ideolojske obrane i znanstveno-teoretskog opravdanja programa povijesne avangarde.<sup>78</sup> On ne želi ponavljati iste pogreške koje je učinila sama avangarda u manifestnome razaranju tradicije, već teži otvorenom procesu stvaranja novih pretpostavki za istinski suvremeni dijalog s tradicijom s onu stranu iščeznuća aure. Time je sprega katoličkog ethosa i religije posebna i samosvojna, povijesno dana zbilja, jedan od mogućih izraza nadahnutog i inspiriranog »bogoštovlja«, no i obratno, jedan od aspekta umjetnosti koja sama nije nužno religijska ili nije samo religija.

Aura je za Waltera Benjamina jedna od središnjih kategorija stare estetike na kojoj zapravo počiva cjelokupna dosadašnja umjetnička baština. Stoga je aura za Waltera Benjamina ono »što se u primitivnim društvima naziva svetim; ona je u svijetu stvari ono što je u međuljudskim zbivanjima misterija, a u sferi pojedinačne egzistencije harizma«.<sup>79</sup> Katolički ethos je aura tijekom postmodernog doba, a čini to i danas, usprkos tenzijama i »proturječjima« kulture u postmodernom dobu. On jest sama aura. On je ono dobro za kojim teži moralni čin. Razdoblje revizije koncepta odnosa prema katoličkom ethosu postaje samoizvjesnost drukčije postmoderne.

»Potreba za promjenom diskursa o modernoj i suvremenoj umjetnosti rezultat je potrebe za utemeljenjem nove znanosti o umjetnosti, koja neizbježno mora u sebi biti interdisciplinarna utoliko više jer figura suvremenog umjetnika pretpostavlja danas društvenog reformatora, kritičara estetika i reflektivnog sudionika prevratnih paradigmi prirodnih i društveno-humanističkih znanosti.«<sup>80</sup>

Time nam promjena diskursa o modernoj i suvremenoj umjetnosti govori o povratku aure. Povratku koji ne može zahtijevati tradicionalnu, specifično kulturnu, a po socijalnoj dimenziji hijerarhijsku strukturu recepcije koju je nađišla povijesna avangarda. Zbog toga tragamo za izmijenjenom recepcijom koja je nastala u odnosu na religiju antinomijski kroz stvaranje novog katoličkog ethosa kao mogućnost povratka aure. Ona se očituje kroz religiozno iskustvo koje rasvjetljuju vjekovni utjecaj katoličkog ethosa.

Ona ostaje u dosegu modernog svijeta zadržavajući temeljne vrijednosti postmoderne, ali odlučno osporava pretjeranost i neumjerenost obezbožene moderne.

»Te su vrijednosti individualizam, subjektivno iskustvo, obogaćivanje međusobnih odnosa, osjećajno ispunjenje, snošljivost i otvorenost prema najrazličitijim mišljenjima.«<sup>81</sup>

Ključne oznake kulture u postmodernom dobu kao što su čuvstvenost, tjelesnost, otklon razumskih razloga za vjerovanje, sloboda pristupanja u zajedništvo i ostvareni ekumenizam postaju dio katoličkog ethosa u postmodernom dobu. Time se katolički ethos u postmodernom dobu protivi eklezijalnoj organiziranosti što odgovara u najvećoj mjeri baš težnjama individualizma postmodernog doba jer se time sva skrb usredotočuje na ljudska prava, osobnu slobodu, idejnu neovisnost, traganje za vlastitom srećom, što se proširuje i na religioznost. Giuliano Amato primjećuje:

»Laicitet kao nužno obilježje demokracije nije više bijeg od religija, već kritička otvorenost u susretu s njima kao i u njihovu međusobnom susretu, traženju načela u kojima se sve i svi mogu prepoznati.«<sup>82</sup>

Ukratko, gubitak i povratak aure suprotne su strane istog postmodernog novčića. Povratak aure koju potiče katolički ethos mora se »zadržati« unutar struktura zajednice kao i kolektivni entitet ukoliko ljudski odnosi ne postanu izvrgnuti »stvaralačkom rušenju« postmodernog doba. Zbog toga postoji prijetnja potreba za svijetom »toplino«,<sup>83</sup> komunitarnosti, kako bi se uspostavila ravnoteža naspram sve te »hladnoće« izazova negativnog o čemu nam govori postmodernog doba. Obitelj, crkva, osobna prijateljstva, kao i slobodno stvorena udruženja osiguravala su doživljaj aure kao »'moć uzvraćanja pogleda', kao što nam osoba u koju gledamo i koja vjeruje da baš u nju gledamo – nužno uzvraća pogled«. <sup>84</sup> To čine i danas, usprkos tenzijama postmodernog doba. Oni koji isključuju doživljaj aure u svakodnevnim društvenim djelatnostima pogrešno percipiraju bitnu značajku društva kroz anarhiju hiperindividualizma ili u čitavom spletu sve više i više sputavajućih ovlaštenja.<sup>85</sup>

»Ono što čini bit takve umjetnosti više nije 'slika' u smislu prikazivanja zbiljskoga predmeta, nego bezbitna i nesupstancijalna umjetnost apsolutne slobode umjetnika kao 'subjekta' u nihilistički opustošenom svijetu.«<sup>86</sup>

I u takvom postmodernom svijetu događa se kulturalni obrat povratka aure koji se u umjetnosti događa u »slikovnom obratu«. To ide u prilog katoličkom ethosu koji pokazuje da čovjek nije prepušten pukom individualizmu ili konzumaciji koju nude institucije. On kao takav indicira izvornu snagu da paradigmatu globalnog kapitala, moći i vlasti preokrene.

»Slikovni obrat put je refleksije o slici kao retrospektivne povijesti nastanka svijeta kao iskonskog obitavališta bića nesvodivih na stvari, predmete, uporabnu vrijednost.«<sup>87</sup>

To je moguće tek onda kada se »probije začarani krug avangardne umjetnosti i njezine temeljne ideje – revolucioniranja društva«. <sup>88</sup> Potreba za biti u svijetu kao iskonskom obitavalištu bića, u smislu obnove katoličkog ethosa kao »figure« profanog osvjetljivanja bića u punom svjetlu, pokazuje se u tome što ono vidljivo i nevidljivo kao prisutno i odsutno, uvijek upućuje na događaj koji se otjelovljuje kao otvaranje svijeta u svojem da i tu.<sup>89</sup> U tom smislu ka-

76

Stendhal u *Crvenom i crnom*, svom romanu o Restauraciji u liku Vautrina koji izlaže Lucien de Ribenpréu: »Život je u društvu sličan igri karata. Tko hoće da igra, taj ne smije pitati da li su pravila igre ispravna, ili moralna, ili inače vrijedna«. Cit. prema: György Lukács. *Ogledi o realizmu*. Zagreb: Kultura, 1947., str. 94.

77

Ž. Paić. *Slika bez svijeta*, str. 120.

78

Isto.

79

Danko Grlić. *Misaona avantura Waltera Benjamina*. Zagreb: Globus, 1984., str. 44.

80

Ž. Paić. *Nova povijest umjetnosti?*, str. 19.

81

J. Jukić. *Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost (II)*, str. 256.

82

Giuliano Amato. *Che cosa vuol dire essere laici oggi*. U: *La Repubblica*. 31. 8. 2005.

83

Starogrčka riječ *αόρα* označavala je povjetarac, izdisaj zraka, odsjaj, vjetar koji je neopodan za sam život, dakle dah. Latinski *aura honoris* je zračak svjetlosti.

84

D. Grlić. *Izazov negativnog*, str. 43.

85

Peter L. Berger. *Kapitalistička revolucija*. Zagreb: Naprijed, 1995., str. 141.

86

Ž. Paić. *Slika bez svijeta*, str. 160.

87

Isto, str. 172.

88

Isto, str. 167.

89

Usp. isto, str. 171.

tolički ethos postaje dio povijesne zbilje ne odustajući od povijesnog procesa hoda s vremenom. U isto vrijeme on ne dozvoljava samom životu, u kojega se umjetnost avangarde svečano i herojski upustila, da preuzme moć nad svime što jest.<sup>90</sup> Prisutnost aure govori nam o životu u smislu iskonskog, jednokratnog, autentičnog života kao »vijeka iskustva biti« (Vanja Sutlić).

### Zaključak

Umjetnost je jedan od oblika kulture u postmodernom dobu u čijem ambijentu se može pratiti praktična realizacija katoličkog ethosa. Ova realizacija se očituje kroz »figuru profanoga osvjetljivanja« katoličkog ethosa primjenjujući socijalno-kritički i angažirani pristup. On se očituje u svojoj samostalnosti u odnosu na Katoličku crkvu i time omogućuje mogućnost povratka aure kao dodirne točke između katoličkog ethosa i umjetnosti u postmodernom dobu.

Katolički ethos kroz refleksiju vlastitog života u odnosu na Božju riječ i iskustvo koje proizlazi iz te Božje riječi te povijesno/ontološki kroz *vjerničko iskustvo kršćanskog tipa* utemeljuje i interpretira sebe samoga. To se događa u odnosu na različite oblike ljudskog duha u postmodernom dobu od kojih umjetnost svakako jest. Područje svetoga i čudorednoga je temelj svakog ethosa, pa tako i katoličkog ethosa, ima kriterij u sebi i na njegovo mjesto ne može doći Katolička crkva. To znači da je katolički ethos individualni čin koji svoje mjesto dobiva u Katoličkoj crkvi kao kolektivni entitet koji ne smije tražiti žrtvovanje individualnog etičkog čina ljubavi kao moralnog čina.

Zahtjev za mišljenjem događaja (*Ereignis*), povijesne dogodovštine, zgrade vlastite nam epohe kao stjecišta bitnog odnosa bitka i vremena nagoviješta put promišljanja nove povijesne situacije u kojoj se nalazi katolički ethos. Ukoliko katolički ethos želi nositi istinu epohe, povijesnog bitka, on mora posredovati religioznu istinu s epohalnom istinom (bitka). U tom smislu on mora uspostaviti pozitivnu relaciju s oblicima ljudskog duha u postmodernom dobu od kojih umjetnost u post-modernom dobu svakako jest kroz povratak aure. Tek se iz »događaja« svijeta katolički ethos konstituira kao nesvodivo područje jednokratnosti i neponovljivosti kazivanja i djelovanja. Katolički ethos koji se događa je jednokratan i neponovljiv. On razotkriva kategoriju uzvišenosti kao postmoderne »prikazive neprikazivosti« koja mu kroz događaje u vremenu podaruje ekstatični trag otvorenosti povijesnog svijeta.

Određenje sudbine katoličkog ethosa pokazuje se time kao pitanje o ontologijskome karakteru postmodernog doba djelovanja, događanja katoličkog ethosa. Ono se očituje kroz ontologijski karakter samog katoličkog ethosa i tradicije, ontologijski karakter postmodernog doba djelovanja i ontologijski karakter avangarde kao događaja povijesne dogodovštine, zgrade vlastite nam epohe. U tome se odigrava sva napetost katoličkog ethosa i suvremenog svijeta, a događaj sam postaje djelovanje i svoja navlastita »aura« izvan subjekt–objekt sheme. U prvi plan stupa dijalog kao odnos među subjektima, a ne spoznajno teorijski odnos subjekta prema objektu. Time se i sam etički čin ne temelji na odnosu subjekta i objekta (npr. subjekt se podvrgne naravnom zakonu kao čistom biološkom pravilu<sup>91</sup>), već na beskompromisnom traženju istine u međuljudskim odnosima kroz dijalog i susret koji je utemeljen na etičkom činu.

Dijalog kao susret dvaju subjekata u procesu interpretiranja i reflektiranja u odnosu prema drugom kao prema Ti postaje interpersonalni odnos. Kao takav uspijeva na temelju istine, vjere i tradicije kao egzistencijalnog odnosa nadići etički egoizam kao simptom vremena. I upravo se u postmodernom



dobu događa potpuni spoznajni i ontološki preokret. Slobodom stvaranja života mimetički princip postaje stvar prošlosti. Ne radi se više o oponašanju vlastite vjere i tradicije, nego o proizvođenju nove stvarnosti. U svakodnevnom životu katoličkog ethosa život poprima karakter teonomnog bitka kao kolektivni entitet čime se i odnos prema transcendentnom mijenja. Zbilja postaje središnji problem i zahtjev. To je dopuštanje pustošenja onog svojega u vezanosti za mir i sigurnost svjetovnog i vjerničkog života s onu stranu svake nevolje. To je pokušaj promišljanja katoličkog ethosa kao mogućnosti onog »svetoga«, kao otvorenoga bljeska bitka i vremena u desupstancijaliziranome svijetu života. U svijetu koji komada svekonstituirajuću subjektivnost koja je simptom vremena u kojemu živimo.

Katolički ethos je određeni poredak (načelo) koje se osobno prihvaća i usvaja i kao takav on ostaje individualna, ljudska, egzistencijalna forma poput umjetnosti. Stoga on poput umjetnosti nije metafizička i metahistorijska pojava, on je konkretni oblik ljudskog djelovanja.<sup>92</sup> Kao takav on postaje norma u praktičnom osobnom i društvenom djelovanju i usmjerenju kroz život, ali svakako ne kao postojeće forme »otudenog« svijeta kao što je to primjerice religija. Stoga je on prvenstveno poput umjetnosti – »živa forma«<sup>93</sup> duha.

Osim svoje spoznajne funkcije katolički ethos imanentno i imperativno ima i svoju, možda poput umjetnosti, najobuhvatniju i najsmisleniju moralnu funkciju. Ova moralna narav katoličkog ethosa očituje se u kolektivnom životu u zajednici vjernika, ali i šire. Dakle, on kao individualna, ljudska, egzistencijalna forma jest kolektivni entitet koji otkriva jednu novu stvarnost.

U svojoj otvorenosti kao još jednom novumu (post)moderne prepoznaje se novi odnos s bitkom. On se ne sastaje samo u svojem religioznom identitetu, nego taj identitet obuhvaća sve forme suvremenog čovjekovog duha (umjetnost, znanost, tehnologija, filozofija, religija itd.) i vodi prema *synthesisu* kao modernoj formi *poiesisa*.<sup>94</sup> Ovaj model otkriva i oblikuje jednu novu stvarnost koja u svojim najvišim potencijama korespondira s najdubljim pitanjima čovjekove povijesne egzistencije kao njegove istine.

## Literatura

### a) Knjige:

Barbarić, Damir. *Zagonetka umjetnosti*. Zagreb: Demetra, 2003.

Berger, Peter. *Kapitalistička revolucija*. Zagreb: Naprijed, 1995.

Berger, Peter. *The Sacred Canopy*. Garden City: 1967.

Čehok, Ivan, Koprek, Ivan i dr. *Etika – priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga, 1996.

Castells, Manuel. *Uspon umreženoga društva*. Zagreb: Golden marketing, 2000.

90

Usp. isto, str. 188.

91

Ivan Pavao II. *Veritatis splendor. Sjaj istine. Enciklika. O nekim pitanjima moralnog naučavanja Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998., str. 74–75.

92

Jerko Denegri. Što je teorija umjetnosti? U: *Plastički znak. Zbornik tekstova iz teorije vi-*

*zualnih umjetnosti*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka, 1981., str. 12.

93

M. Labus. *Umjetnost i društvo*, str. 30.

94

Isto, str. 34.

Denegri, Ješa. *Što je teorija umjetnosti?* U: *Plastički znak, zbornik tekstova iz teorije vizualnih umjetnosti*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka, 1981.

Grlić, Danko. *Izazov negativnog*. Zagreb–Beograd: Naprijed–Nolit, 1988.

Grlić, Danko. *Misaona avantura Waltera Benjamina*. Zagreb: Globus, 1984.

Ivan Pavao II. *Veritatis splendor*. Sjaj istine. Enciklika. O nekim pitanjima moralnog naučavanja Crkve. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.

Kalanj, Rade. *Ideje i djelovanje. Ogledi o kulturalnim promjenama i razvoju*. Zagreb: Biblioteka »Razvoj i okoliš«, 2000.

Labus, Mladen. *Filozofija moderne umjetnosti. Onto-antropološki i socio-kulturni pristupi*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2006.

Labus, Mladen. *Umjetnost i društvo. Ontološki i socio-antropološki temelji suvremene umjetnosti*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2001.

Lukács, Georg. *Ogledi o realizmu*. Zagreb: Kultura, 1947.

Lytard, Jean-Francois. *Le Différend*. Pariz: Minuit, 1983.

Mersch, Dieter. *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 2002.

Micheli, Mario de. *Umjetničke avangarde XX. stoljeća*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1990.

Paić, Žarko. *Slika bez svijeta. Ikonoklazam suvremene umjetnosti*. Zagreb: Litteris, 2006.

Rocquet, Claude-Henri. *Mircea Eliade: Ordeal by Labyrinth*. Chicago: University Press, 1982.

Velmer, Albrecht. *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo, 1987.

Peleš, Gajo. *Priča i značenje*. Semantika pripovjednog teksta. Zagreb: Naprijed, 1989.

Posavac, Zlatko. *Arnold kao estetičar. U kontekstu konververza Hrvatske moderne*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1996.

Saint-Exupery, Antoine de. *Mali Princ*. Zagreb: Mladost, 1987.

Scheler, Max. *Ideja čovjeka i antropologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996.

Zagorac, Vladimir. *Kristova svećenička služba*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.

## b) Članci:

Čimić, Esad. *Religija kao integralni dio kulture*. U: Mediji, kultura i odnosi s javnostima. Hrvatsko komunikološko društvo. 1 (2002) 1, Zagreb.

Jukić, Jakov. *Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost* (II). *Revi-ja za sociologiju*. 22 (1991), 3–4, Zagreb.

Labus, Mladen. *Estetička refleksija i moderna umjetnost*. U: *Zaprešički godišnjak*, Matica hrvatska Zaprešić. 9 (2000).

Paić, Žarko. *Nova povijest umjetnosti?* U: *Kontura art magazin*. 14 (2004), 82.

Paić, Žarko. *Povratak aure u suvremenoj umjetnosti*. U: *Nova Istra*. Časopis za književnost, kulturološke i društvene teme. 10 (2005), 1 (29), Pula.

Paić, Žarko. *Svijet bez slike. (Avangarda i ikonoklazam)*. U: *Europski glasnik*. 7 (2002) 7, Zagreb.

Posavac, Zlatko. *Hrvatska estetika i povijesno mišljenje*. U: *Filozofska istraživanja*. 12 (1992), 2 (45).

Weil, Simone. *Težina i milost*. U: *Europski glasnik*. 7 (2002) 7.

**Vlaho Kovačević**

**Catholic Ethos and Art**

**Abstract**

*The article critically reflects upon the tradition of Catholic ethos from its own assumptions. Considering the Catholic ethos from the thought of Being of modern man based on art in modern and postmodern age, we are trying to understand the Catholic ethos in the horizon of human existence in the postmodern age. Through this we have open space for understanding it from the existence of art in the postmodern age. In raising the issue of the Catholic ethos and art in postmodern age from their ontological status inside modern man's position in Being, it was necessary to distinguish and note difference and correspondence of these two notions as one of the ground forms of human spirit. Human as an onto-anthropological creature of logos exists only as a historical onto-anthropological creature which has the need for the sacred which determines his original relation towards existence. The sacred as sacred is connected to the human existential essence. Art grounded on sacred is extended as an open mediation field towards the Catholic ethos, revealing the truth of epoch, mediating the existential truth with the epochal truth. By this art as a form of modern human spirit, with science, technology, philosophy and religion, reveals and shapes a new reality which in its highest potentials corresponds with the deepest questions of human historical existence as his truth.*

**Key words**

Catholic ethos, art, religious experience of the Christian type, sacred, moral act