

BITNE ODREDNICE SIMBOLIČKOGA GOVORA U STVARANJU LITURGIJSKOGA PROSTORA

Ivan Šaško
Katolički bogoslovni fakultet Zagreb

UDK 264.01
Izvorni znanstveni rad

Polazeći od činjenice da čovjek trajno traži i koristi simbolički način izražavanja, Autor u prvom dijelu razlaže opseg i obilježja simbola s posebnim osvrtom na mjesto i vrijeme u odnosu na otajstvo. U drugom dijelu raspravlja o obredu i simbolu što je uvod u simbolički govor liturgijskoga prostora s naglaskom na nužnosti liturgijske teologije u ostvarivanju liturgijskoga prostora.

Koliko god optuživali neko vrijeme da nije osjetljivo za simboličku zbilju i za simbol općenito, toliko nas čovjek iznenađuje svojom trajnom potrebom za simbolom, bez obzira za koju se životnu opciju opredijelio i bez obzira kojemu nasljeđu pripadao. Možda će suvremena razmišljanja, pa čak i izrazi u umjetnosti bježati iz neposredne figurativnosti, ali neće, ukoliko ne žele zanijekati svoju bitnu odrednicu, nikada moći pobjeći od simboličkoga.¹ Zacijelo bi iz naslova ovoga doprinosa savjetovanju više trebala proizići filozofijska razmišljanja, no prvi dio naslova ovisi o drugomu, te će barem u drugomu dijelu, a treba ju pretpostaviti stoga i u prvomu stajati riječ *kršćanskoga liturgijskoga prostora* i to u svojoj katoličkoj specifičnosti. Iz te je perspektive otvoreno polje susreta umjetnosti i kršćanskoga govora o sebi.

¹ Redovito se u tumačenjima umjetnosti pokušava pronaći određena autonomija umjetnosti, pri čemu se u umjetničkoj formi traži 'formalno', katkad u suprotstavljenosti ili u nepodudarnosti i nepripadnosti simboličkomu, a sve to u odnosu prema značenju: "Within the framework of contemporary semiologies, which constantly attempt to define the association of signifier and signified, form without signification is inconceivable, signification being then considered as not formal. Focillon, however affirms that "the fundamental content of form is a formal content." Three of four species of the genus "sign" are generally distinguished, taken in its largest sense: the index, the sign in its strict sense, the icon and the symbol. What these different species have in common is the presence, behind and beyond the sign's material aspect, of a signifying aspect [...] the sign transmits signification, the symbol gives rise to a signified that cannot be apprehended directly by thought. Artistic form is not, however, index, sign, icon or symbol; it can become any of these things, perhaps even unceasingly is, but signification is joined to form as an unnecessary addition" (Jean Molino u: H. FOCILLON, *The Life of Forms in Art*, Zone Books, New York 1992., 21).

Riječ *simbol* dolazi od grčkoga korijena *syn-ballo* = staviti zajedno i izvorno je to bilo sredstvo prepoznavanja, koje je postalo učinkovito kada se jedan od dijelova, na koje je predmet bio podijeljen, ponovno savršeno spojio s drugim dijelom. Činjenica da u tom smislu 'simbol' nosi u sebi značenje, dano spajanjem dvaju dijelova koji su međusobno upućivali jedno na drugo unutarnjom povezanošću, proširila je korištenje pojma na svaku stvar koja je u stanju ne toliko značiti neku drugu stvar različitu od sebe (što je oznaka 'znaka'), već ukazivati da je *označena stvar nazočna* - premda na 'skriven' način - u stvari koja znači (*significans*). U simbolu su, stoga važna dva elementa: biti znak 'koji znači' neke stvari i biti 'ispunjenje' iste označene stvari. 'Simbol' nije, dakle, tek 'znak', već je 'ispunjenje' znaka, zbog čega je *označena stvar nazočna u simbolu*. On je rezultat dvaju elemenata koji su upućeni jedan na drugoga i koji čine očitim, tj. stvarnim i prisutnim ono što znače.²

² U latinskom se području, *simbol* - koji se kao takav rijetko koristi - poistovjećuje sa znakom (latinski *signum* i još stariji oblik koji se veže uz Tertulijana, ali i uz Augustina - *signaculum*) koji kao što se naglasilo ima sasvim drukčiju vrijednost, ukoliko znak upućuje na neku drugu stvarnost, ali ju ne nosi u sebi. Sve se nalazi na spoznajnom i pojmovnom planu: iz nazočnosti znaka spoznaje se da iza njega postoji neka druga stvar.

Još se gore dogodilo kada je 'simbol' pomiješan s 'alegorijom', koja je samo *subjektivno tumačenje* neke stvari. Široko korištenje i zabluda koje se učiniše od alegorije bilo u čitanju Svetoga pisma bilo u tumačenju liturgije, bili su najvećim razlogom diskreditacije u koju je simbol pao u suvremenoj kulturi, u kojoj je simbol obično označivač nečega 'što nije stvarno', ili onoga što je plod osobne mašte.

Kod grčkih otaca i u istočnoj liturgiji pojam 'simbol' se koristi veoma često. No, činjenica da sam pojam k njima nije došao putem Novoga zavjeta, koji ga ignorira, vodi k razmišljanju da su u tom svojem izboru crkveni oci i liturgija bili pod utjecajem korištenja i značenja kojega je ovaj pojam imao u misterijskim kultovima, u kojima su *symbola* bili upravo tajne formule i predmeti preko kojih su inicirani dolazili u izravni dodir sa 'spasenjem' kojega su tražili u slavlju 'otajstava'.

Ipak, sigurno je da kod Otaca i u liturgiji 'simbol' ukazuje na sve one stvarnosti koje su ponazočene integracijom dvaju momenata: navještaja koji znači i označene stvarnosti. U tom smislu 'simbol' kod Otaca postaje ključem čitanja bilo *svetoga događaja* (Pismo) bilo *sakramentalnoga čina*.

Pretpostavljeno da simbol ne postoji ako ne u svojem drugom trenutku, tj. u 'ispunjenju', Stari Zavjet, koji je u čitanju židovstva mogao biti 'znak' budućnosti (*sacramentum futuri*) u kršćanskom čitanju koja u Kristu vidi ispunjenje i ostvarenje, tomu nasuprot postaje 'simbolom'. Samo *smrću Kristovom* (= prijelaz-prolaz-Pasha) stara činjenica Izlaska (= prijelaz-prolaz-Pasha) postaje 'simbolom' Krista. Za kršćane židovska pasha nije znak budućnosti, već je simbol istinske Pashke Kristove, jer se jedinom pashalnom stvarnošću (= prijelaz u spasenje i Savez) naziva 'biti nazočan u simbolu', ukoliko je takva bila u navještaju Staroga Zavjeta, takva je i u ostvarenju Novoga zavjeta.

Jednako se događa u euharistiji. Kruh i vino koji se stavljaju na oltar, mogu biti 'znakovi' naše nakane prinosa, ali samo su 'posvećeni' kruh i vino simbol tijela i krvi Kristove, tj. u preciznom smislu da postoji *stvarna prisutnost*, ali u simbolu, ukoliko se radi o prisutnosti koja se ostvarila (obistinila) ujedinjenjem (= simbolom) kruha i vina s posvetnom molitvom.

Simboličko nije nužno lingvističko, ali je nužno estetičko, budući da je vezano s tijelom koje (se) komunicira i koje se osjeća u svojoj izvornosti, jer simbolička veza s drugim poglavito je ukorijenjena u ustrojstvu smisla pojma 'osjećati'; budući da simbolički govor istovremeno u sebi sadrži i poštivanje različitosti i udaljenosti, tj. određenoga odmaka i nepripadnosti. S jedne strane simboličko posjeduje obilježje estetičko-senzibilne neposrednosti, ali s druge strane 'otvara' odnos s drugim, a taj odnos odbija dominaciju i posesivnost, nudeći na taj način mogućnost utemeljenja konkretnoga duhovnoga dijaloga.

Simbol u umjetnosti nije isključivo znak, a još manje proizvoljan znak, premda je onaj korijen komunikacijskoga smisla koji vodi u zajedničko 'osjećanje', a da se pri tom ne dokinu različitosti. Simbol će mnogi definirati kao *predkategorijalnu fenomenološku genezu smisla* koja se shvaća i kao element interkulturalnoga identiteta. Tako su na primjer i mitovi znakovi neke neposrednosti već dugoga hoda duha, oblici smisla i sudjelovanja u prostoru životnoga. Mit baš kao ni simbol ne traži dogmatsku sintezu, budući da živi i uvijek iznova očituje konstruktivnu napetost smisla u svojim narativnim, pripovjednim različitostima. Namjerno naglašavam mit, jer u sebi nosi simboličko obilježje koje je prisutno u svim kulturama kao znak zajedničkoga temelja, biti koja izranja iz samih stvari u odnosu čovjeka, prirode i drugih ljudi u njihovoj sakralnosti. To je istovremeno i prostor koji tvori estetičku analogiju između kultura, otvarajući mogućnost dijaloga uzajamne identifikacije. Očitovanja sakralnoga i umjetnosti nalaze se na razini simboličkoga koje je paradigmatičko koje pruža model za zajedničko doživljavanje utemeljeno na objektivnosti nekoga djela ili obreda u kojemu izraz postaje sposobnost izražavanja smisla. Sve to na razini cijelih kultura, te nije slučajno da su u procesu homologizacije urođenika bili uništavani simbolički predmeti pojedinih kultura, kako bi se onemogućilo shvaćanje te kulture koja je pretežito utemeljena na usmenoj predaji.

Simbolička dinamika nadalje djeluje u umjetnosti. Geneza umjetnosti je dijaloška geneza u kojoj zajedno žive različitosti, stvarajući specifičan identitet smisla. Umjetnost uvodi u simboličku i veritativnu perspektivu koja se nudi kao mogućnost pristupa smislu bez potrebe posezanja za diskurzivnim, ili dogmatskim ili monološkim pristupom. Simbol i umjetnost nude neposredno shvaćanje koje se ne može svesti na analizu, premda simboličke vrijednosti ne isključuju analitičko-opisnu obradu smisla. One očituju arheologiju smisla, čije zahvaćanje je

najstabilniji temelj za tu rekonstrukciju, a to je simbolička empatija nakon koje može uslijediti identifikacijski trenutak i njihov suživot. Zapravo se u dubokomu znaku susreta očituje veritativni smisao, u kojemu osjetilno priziva puninu kao napetost same svoje forme. Ta izvorna empatija je simbol zajedničkoga sudjelovanja.

Estetička paradigma ne poziva jednostavno na to da se točno određena, uokvirena i omeđena prosudba zamijene refleksivnom prosudbom poput nekog finalističkoga, svršnoga osjećaja; umjetnost ne očituje nikakvu teleologiju, već ono što je Spinoza zvao 'trećom vrstom' ili intuitivno znanje iz kojega provire najviši užitak duha koji postoji. Estetička je paradigma simbol toga intuitivnoga znanja, usmjerenoga prema jezgri duhovnoga smisla u kojemu je razumijevanje drugoga na prvomu mjestu pokušaj izgradnje onih vrijednosti u kojima se može potvrđivati duh i to unutar zajedničkoga rađanja smisla.

Ljudski je život označen uskom povezanošću između 'iskustva' i 'izričaja' (izraza). Čovjek je u odnosu sa stvarnošću koja ga okružuje, dajući joj određeno značenje i izričući to značenje *govorom*. Riječi, brojevi, geste, korištenje nekih predmeta, pjevanje i glazba, vizualne umjetnosti, to su 'govori' kojima čovjek čuva smisao svojih iskustava. Govor otvara stvarnost i različite razine govora otvaraju različite razine stvarnosti. Jedna od tih razina, možda najdublja jest religiozna kojoj je čovjek otvoren simboličkim govorom. Simbol, zapravo, ima dinamiku polariteta i neka obilježja koja ga čine srodnim religioznomu iskustvu. Ljudsko ponašanje koje definiramo kao slavlje temelji se upravo na toj srodnosti. Ono (ponašanje) tvori susretište između religioznoga iskustva i simboličkoga govora.

1. DINAMIKA POLARITETA SIMBOLIČKOGA GOVORA

'Religiozno iskustvo' sadrži polaritet već u svojoj formulaciji: 'iskustvo', kojim se želi ocrtati ljudski subjekt i 'religija' koja se odnosi na čovjeku nedohvatljivo, čitano kao božansko, što već po definiciji pripada druga glade čovjeka. I 'simbolički govor' posjeduje polaritet: govorom se smatra opća pojava koja zahvaća čovjeka u svim njegovim iskustvima i koja ima kao zajedničku strukturu *znak*. Simboličkim se smatra ona posebna uporaba govora kojim se modificira opći ustroj znaka, kako bi se pojavila različita i dublja značenja u odnosu na uobičajene u redovitom životu. Iz toga se već može naslutiti određena bliskost, srodnost između religioznoga iskustva i simboličkoga govora. No, ipak valja napomenuti da je slavlje njihovo najistinskije susretište.³

Odnosna dimenzija simboličkoga govora

Znak, sastavljen od nositelja značenja i značenja, ukazuje na samo jednu stvarnost. Tomu nasuprot simbol, sastavljen od jednoga označivača i dvije vrste značenja, ne može upućivati na samo jednu stvarnost. On ne može jednostavno niti upućivati na dvije različite stvarnosti, jer bi to razgradilo simbol na dva različita znaka, te bi zahtijevalo, kao posljedicu, ne samo dva značenja, već i dva nositelja značenja. Ukoliko posebnost simboličkoga govora leži u polaritetnomu odnosu između dvije vrste značenja tada će se njegova odnosnica trebati odnositi ne na prvo ili drugo značenje, već na njihov *odnos*.⁴

Simbol iznosi na vidjelo novu razinu stvarnosti, u kojoj se stvari više ne javljaju kao međusobno izolirane, već u međusobnom odnosu, i, još točnije u *odnosu na smisao*.⁵ Referencijalna dimenzija je odnosna (relacijska) i složena:

³ Predlažem antropološko-liturgijski na kojemu svoje gledište o liturgijskim pitanjima te i o liturgijskomu prostoru gradi: G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Ed. Messaggero, Padova 1996. (o liturgijskomu prostoru: str. 206-216).

⁴ Usp. S. ZECCHI, *L'evento come forma simbolica*, u: *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, izd. Nicolaci, Jaca Book, Milano 1990., str. 88.

⁵ Sposobnost simbola staviti u odnos različita ozračja stvarnoga ima bilo društvenu, bilo religioznu vrijednost: usp. P. L. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1973., str. 65; M. ELIADE, *Trattato di storia di religioni*, Boringhieri, Torino 1972., str. 269.

I budući da postoje mnogovrsni simboli, postoje također i mnogovrsni odnosi smisla koji tvore neku vrstu 'arhitekture smisla'⁶. Zahvaljujući toj arhitekturi, stvari, prirodne pojave i povijesna događanja povezani su na takav način da tvore ono što nazivamo 'svijet'. Svijet nije cjelina njihovih dijelova, već smisao njihovih međusobnih odnosa, a simbol je jedini govor koji to može izreći: simbol je 'slika samoga svijeta'.

Stare su *mitologije* veoma dobro shvatile ovu sposobnost simbola.⁷ Simbolički se govor spontano veže s religioznim iskustvom upravo zbog svoje sposobnosti nadilaženja izravno vidljivoga i opisivoga prema udaljenom prostoru iz kojega izranja smisao stvari i svijeta. Tako se, sveto, baš po svojoj transcendenciji ne može izreći, već samo shvatiti kao upućivanje iznad onoga što je rečeno; ono nije neka stvarnost 'pored' drugih koja se može opisati kao druge. Ono 'upada' u običan život kao stvarnost koja je posvema nedodirljiva i ne može se kontrolirati; javlja se čovjeku, ali ju čovjek ne može uistinu vidjeti. Njegovo je javljanje uvijek također i skrivanje u riječ, u pojavu ili događaj koji izabire za svoje očitovanje; ono je uvijek u simboličkom 'upućivanju' te riječi, pojave ili događaja. Sveto je pojava u simbolu.

Ova srodnost s religioznim iskustvom osobito je očigledna u neverbalnim simbolima kao što su: voda, drvo, vatra, sunce, mjesec, samo ljudsko tijelo.⁸ Riječ je o posebno važnoj srodnosti kada se ukaže potreba za određenim očitovanjem svetoga kada se ono završilo. Ako se sveto uvijek javlja u simbolu, još je uvijek simbol taj koji omogućuje *spomenuti se događaja u kojemu se objavilo sveto*.⁹ Isto vrijedi i za židovsko-kršćansku objavu. Vratimo se na biblijski primjer gorućega grma. Izvanredan događaj kojega je doživio Mojsije već je upisan u simbolički govor: grm nije više tek dana empirijska stvarnost, već simbol 'druge' stvarnosti, transcendentalne stvarnosti, koju mogu shvatiti *samo* u simbolu. Ako se nakon toga Mojsije i židovski narod žele vezati uz taj događaj, mogu to učiniti jedino pribjegavajući ponovno simboličkomu govoru.

Najklasičniji slučaj u židovskoj povijesti predstavlja izlazak iz Egipta. Pojave koje se vežu uz tu epizodu u svojem su temelju simboli

⁶ Usp. P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, str. 30.

⁷ Usp. C. JUNG - K. KERENYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1980.

⁸ Usp. M. DOUGLAS, *I simboli naturali. Esplorazione in cosmologia*, Einaudi, Torino 1979., str. 4.

⁹ Usp. M. ELIADE, *nav. dj.*, str. 462.

božanskoga zahvata. To jest oni ne vrijede za sebe same, već tek onoliko koliko očituju spasenjsku Božju volju koja ostaje nedodirljiva i nevidljiva. Jedini način povezivanja s tim događajima židovske vjere sastoji se od uključivanje u svijet simbola, tj. treba pribjeći simboličkomu govoru i povezati ga s povijesno-spasenjskim događajem koji je temeljan za narod Saveza. To se povezivanje događa u slavlju. Slaviti, zapravo, ne znači poznavati ili ukazati na neku prirodnu pojavu ili na kakav povijesni događaj, već *prepoznati* da ta određena pojava ili događaj iz prošlosti ima dubok i osobito važan *smisao* za društvo i zajednicu koja ga slavi. U središtu se nalazi ova ili ona činjenica, ali 'smisleni odnos' između toga događaja i povijesti jednoga naroda, između svetoga događaja i življenja određene vjerničke zajednice. Tu je znak, koji se ograničava na ukazivanje činjenica, bespomoćan. Ono što je potrebno ovdje jest simbol koji zahvaća odnose smisla.

Najvažniji vid koji proizlazi iz onoga što je gore rečeno sastoji se iz uske povezanosti između *svetoga događaja religioznoga iskustva i odnosa smisla simboličkoga govora*. Slavlje jamči taj vez. Slavlje je susretište između religioznoga iskustva koje se temelji na temeljnom događaju i simboličkoga govora koji objavljuje onaj događaj i zadržava mu smisao tijekom povijesti. Kršćanska vjera, ukoliko se temelji na događaju Kristova Vazma (Pashe) i u tom događaju prepoznaje ono što daje smisao svijetu i povijesti, u liturgijskomu slavlju pronalazi osnovni način svojega izrieka i svojega davanja.

Ne treba puno dokazivati da bi se uvidjela odnosna dimenzija simbola na razini međusobnosti. Međusubjektivnost i drugost (*alteritas*) od simbola čine govor transcendencije i zajedništva: govor transcendencije, jer uvijek uključuje ono što je *izvan/iznad* (s druge strane) mojega 'ja'; govor zajedništva jer uvijek uključuje jer, kao što se vidjelo gore, simbol polazi od *sporazuma* među sugovornicima.

Srodnost je između simbola i vjere već očita. No, potrebno je imati u vidu još jedan vid. Smisao na kojega upućuje simbolički govor, kao što smo naglasili, ono je što se ne može prereći u strukturu znaka, već to mogu shvatiti samo sugovornici: simbol postoji samo u međusobnoj razmjeni. Isto vrijedi i za vjeru. Smisao otajstva na koje vjera upućuje ne može se izgovoriti, već samo shvatiti u samom činu u kojemu vjernici međusobno komuniciraju. Kontekst ove komunikacije treba, očigledno, biti takav da u vjernicima pobudi sporazum koji vjera zahtijeva. Liturgijskim se slavljem podrazumijeva upravo takav kontekst.

Slavlje je susret između religioznoga iskustva koje uključuje svetu neizrecivu stvarnost i simbolički govor koji upućuje na tu stvarnost zahvaljujući međusobnom (intersubjektivnom) sporazumu. Kršćanska vjera ukoliko uključuje neizrecivo Božje otajstvo, i upućuje na to otajstvo u međusobnom i zajedničkom sporazumu, u liturgijskom slavlju ima nezaobilazno mjesto vlastitoga očitovanja i postojanja. Stoga trebamo potvrditi da vjera ili postoji kao slavlje ili je uopće nema.

Liturgijsko slavlje dosiže, ili bolje, dosegnuto je izvornim događajem, Kristovim Vazmom, upravo zbog toga što stvara prostore u kojima čovjek može pogledati na dublje i vjerodostojne vlastite izvore. No, ono uključuje kontekst u kojemu se 'ispunjavaju' simboli koji otvaraju tim prostorima. Simbolički vjerski govor nije raspršen na četiri vjetra, već živi skupljen u onom kontekstu kojega nazivamo obred. Tako se simbolički govor povezuje s obrednim činom.

Topos i kronos simbola u odnosu na otajstvo

Simbolizam je bez sumnje kulturalna konstanta, te kao takav tvori opći antropološki *topos i kronos*. Valenziano će reći da postoje aksiološke matrice koje su u međuzavisnosti kada je u pitanju religijska obredna praksa i antropološka kulturalna ('društvena') praksa.¹⁰ Kultura nije nikada protunaravna, već je pokazatelj ljudskoga gospodstva nad prirodom, svijest određene društvene skupine koja je organički autonomna. Simbol nije nipošto za antropologiju samo pitanje, već simbolizam unutar antropologije opravdava obilježje liturgičnosti čovjeka kršćanina.

Otajstvo i simbol dva su stožera na kojima leži liturgija kako kaže Chenu.¹¹ Povezani su tako da gotovo čuvaju jedan drugoga, pri čemu, ako se isprazni jedan, prazan je i drugi. Simbol nije stabilan i u slučaju teološkoga simbola, bit će potreban konceptualni homogeni izričaj koji će ga ustaliti. Simbol je neuhvatljiv i zarazan za maštu, te svoj vrhunac pronalazi tamo gdje je izričiti *tip* otajstva, jer je u tom slučaju njegov rast organički i plodonosan. Opterećuje i plaši kada se u povijesti filozofije i

¹⁰ On spominje npr. uskrсну svijeću odnosu na svijeću za slavljeničkim stolom; euharistijski nedjeljni kalež i bocu pjenušca u ponoć na Novu godinu. Ovdje nije riječ o jednakoj razini, već o jednakoj matrici, što se ne može tumačiti kao banalizacija. Misli u ovom zapisu znatnim su dijelom potaknute, a ponekad i preuzete iz kratkoga spisa ovoga autora. Usp. C. VALENZIANO, *Trattazione antropologica del simbolo*, u: IDEM, *Liturgia e Antropologia*, EDB, Bologna 1997., str. 109-119.

¹¹ Prema: M.-D. CHENU, *Anthropologie et liturgie*, u: *La Maison Dieu* br. 12 (1947.) 57-59.

teologije vidi kako se simbol svodi na pseudo-filozofijske kategorije i kako se dokida ona gotovo predteološka simbolička igra.

Čini mi se da se vraćamo u stare polemike, ali ovaj put čak ni polemike nisu polemike koje su obilježile vrijeme ikonoklazma prije Drugoga nicejskoga sabora. U trenutku kada simbol počnemo vrjednovati kao prislan objavi, shvatit ćemo da nam je potrebna i ponizna, ikonofilna teologija koja će uzeti u obzir antropološke datosti koje vode računa o tomu da je čovjek stvoren na Božju sliku. Katkad izgledaju pojednostavljena predstavljanja simbolizma koji bi bio neka vrsta kozmičke objave, hijerofanije numinoznoga, ali antropološka konstanta simbolizma pokazuje konstantu simbola u mnogostrukosti kulturalnih sinkroničkih i dijakroničkih inačica. Ono što određuje sam simbol (jer simbol u sebi ne znači ništa) proizlazi od filozofijskih ili teologijskih tumačenja, a ona proviru iz nečega trećeg. Osobno moram priznati da me ne smetaju oni koji se smiju simbolima ili plaču nad dekulturnacijom simbola u našem ozračju (što se u naše vrijeme često događa kada su kršćanski simboli u pitanju), budući da taj problem nedostatka simbola antropološki uopće ne postoji. Zanimljivo je područje 'novih' simbola kojima treba posvetiti više pozornosti, jer se na njihovu temelju može govoriti o rekulturaciji i akulturaciji. Pridružujem se razmišljanju onih koji zastupaju mišljenje da je nemoguća spontana kreativnost koja bi rodila autentične simbole. Jednako sam tako svjestan da se svi dekulturnirani simboli ne mogu rekulturirati.

Ovdje ne treba zaboraviti da samo simbol omogućuje potpuno kretanje prostorima ljudskosti. Neki će reći da u arhetipskoj podlozi, u praovisnosti ne vlada čovjek; arhetipi i nisu ljudska kreacija, budući da pripadaju ontičkomu polju sa svojim fenomenološkim pojavama punoga značenja koji je neizreciv, ali koji se može prenositi u različita područja i razine postojanja. Krićka bi simbolika trebala ići u smjeru traženja tih temelja. Vjerujem da tada neće iznenaditi da u građanskomu društvu, a ponajviše u umjetnomu pluralizmu simbolika gubi svoje duboko nutarnje gibanje i životnost posljedica toga simbolizma. Unutar ateističkoga ozračja simbolika je ilegimna i dopuštena samo u prostorima sna. Otvara se prostor simbolu koji je različit od oponašanja, od parabole, metafore, alegorije itd. Sa sviješću da čovjek ima povlaštenost da samo pomoću istinskoga simbolizma postaje svjestan vlastita udjela u kozmosu.

Simbolički je prostor uvijek prostor zamjene, prostor koji se može opisati sintagmom 'prisutnost umjesto nečega' ili reći će Evdokimov

'vidljivost nevidljivoga'. Simbol je kao takav spomen, *memoria*, a ne tek sjećanje. Na tom se tragu nalazi Božje ime u Bibliji: zazvana stvarnost koja se uprisutnjuje. U Staromu zavjetu pitanje odnosa Apsolutnoga i svijeta premošćuje se naukom o anđelima. Posrednici i glasnici uzvišeni izraz simboličke funkcije. Neki znak upućuje na nešto, ukazuje; njegov je sadržaj elementaran ali ujedno ne posjeduje prisutnost; između nositelja značenja i samoga značenja ne postoji odnos zajedništva i znakovitost nije epifanijske naravi. Simbol, tomu nasuprot sadrži prisutnost simbolizirane zbilje; on vrši objaviteljsku ulogu smisla, prisutnost u nekom obliku, figurativna, ali uvijek zbiljska; drukčija, ali stvarna.

Najveća borba oko umjetnosti u kršćanstvu koja se događa oko Sedmoga općega sabora vrti se oko nesposobnosti ikonoklasta da ikonama daju kvalitetu simbola, ostajući na portretističko-oponašajućoj razini. Ikona ne posjeduje sam život, već se odnosi na *hipostatsku prisutnost*. Slika vodi prema prototipu čija je slika, čiju prisutnost očituje: ikona nije prostor utjelovljenja prototipa. Ikonoklazam ima ispravnu ideju o simbolu, ali im odviše realističko poimanje umjetnosti kao oponašanja onemogućuje priznavanje prisutnosti nositelja značenja i značenja u simbolu. Ikona je *enhyposatos*, po njoj se zaziva prototip.

Može se postaviti i pitanje o mogućnosti filozofije simbola. E. Przywara odgovara preuzimajući smisao kojega nudi Nikola Kuzanski, na temelju estetike koja ljepotu veže uz magiju u svojem djelu *Zauber, Sinnbild und Geheimnis. Der Weg zur Seele*. S jedne strane povezuje simbol s mitom i otajstvom, a s druge strane sučeljava simbol neposredno s *logosom*. On ne samo da ga prevodi s osjetilnom slikom - te je sredstvo između slike i smisla kao *logos* - već svijetu *razuma (ratio)* sučeljava svijet simbola. Analogijska filozofija temelji se - i postaje *metron ton panton* - u smislu u kojemu ikona postaje kulturalnom kategorijom, tj. u području hipostatskih tema. *Logos* kršćanskih kultura; *Logos-ikona* nevidljivoga Boga; Vidljivo Nevidljivoga utemeljuje *ana-logiju*, simboličnost koja je *dia-logia*.

Ukoliko je utjecaj simbola ikonički utjecaj, tj. utjecaj *per praesentiam hypostaticam*, kategorija kauzalnosti trebat će biti mjerena prema utjecaju međusobne odnosnosti. Zanimljivo je kako njemački jezik za riječ *symbolon* koristi i riječ *Verkehr*, noseći sa sobom pojmovnost latinske riječi *commercium*: uzajamnost, razmjena... Na to bi se mogla nadovezati Gadamerova legitimacija metaznanstvenoga govora ili Goetheovo gledanje na simbol kao prostor u kojemu pojedinačno

uprisutnjuje opće kao 'živa objava'. Drugim riječima u našim kulturama živi uvjerenje da se otajstva spoznaju otajstveno i da se sve što se radi radi u simbolima.

Premda se u pristupu simbolima Istok i Zapad uvelike razlikuju, žive u dijakroniji, tj. Zapad skreće prema tehnici mnemotičkoga, a Istok ustrajava na mistagoškim produblјivanjima, treba reći da Zapad u postsrednjovjekovnomu dobu i u sebi poznaje dijakroničnost u odnosu na simbol; riječ je o filozofijama čistoga koncepta, pojma s poznatim *crescendom* koji svoj vrhunac dosiže od Descartesa do Hegela te o filozofijama čiste slike od augustinijanizma do romantičara. Ta se dijakronija ne može uvijek svesti ni dovesti na matricu teološkoga odnosa između katafatičnosti i apofatičnosti.

No, Istok za razliku od Zapada svoju institucionalizaciju provodi *doksološki*, riječ je o ritualizaciji ikoničke umjetnosti. Ako se promotri bilo koji priručnik o ikonama, lako se uviđa da je prvi subjekt ikona Preobraženje. Tu se nalazi i razlog zašto ikonoslikari mole za blagoslov, za zaziv Duha nad njima kada započinju slikati ikonu te da s njime pjeva himan preobraženja. Razmatranje Preobraženja poučit će ga da on slika svjetlom, a ne bojama. Zlatna pozadina koja dokida treću dimenziju ikonološki preoblikuje prostor i vrijeme; ta se pozadina zove *svjetlo*, dok se njegova tehnika naziva progresivnom iluminacijom. Dovršenje umjetničkoga djela je posveta koja ga čini *otajstvenim*, tj. ispunjenim prisutnošću.

Antropološki pristup se ne ograničuje na statičnost simboličkoga simbola. Sam je simbol više glagol negoli imenica i ne postoji niti jedna kršćanska kultura koja, bez obzira na sve, ne bi u korijenu bilo koje svoje simbolike čuvala 'aksiološko-sakramentalno' načelo. Kao ključ može se uzeti augustinovsko načelo: *Accedit verbum* - značenje - *ad elementum* (nositelju značenja) - *et fit sacramentum* (znakovitost) - *etiam ipsum tamquam visibile verbum* ('novo' značenje) (*In Johannis evangelium tractatus* 80). 'Prisutnost' u krugu značenja je ono što preoblikuje *kosmos noetós* u *kosmos aistetós*; no, ikonološko ponavljanje kozmogonije je antropogeneza; tj. u simbolici se nalazi *theanthropos* - Bogočovjek. Možda bi se antropološka obrednost mogla u tom slučaju povezati Shakespeareovim riječima: "[...] suit the action to the word, the word to the action; with this special observance, that you o'erstep not the modesty of nature" (Shakespeare, *Hamlet*, Act III, Scene II).

2. OBRED I SIMBOL

Religijski se obredi uvijek nalaze u situaciji prekida u odnosu na redovito, kontingentno i svakodnevno. Bilo da je riječ o crkvi, hramu, uzvisini ili o jednostavnom prostoru trga u selu ili gradu, religijsko se obredno mjesto smatra svetim, tj. odstranjenim, odijeljenim od svojega profanoga obilježja. Obredi su stvarnost koja je uvijek na granici, na rubu. Njihova je vlastitost upravo 'granični pojas' koji određuje heterogenost od redovitoga. No, treba pronaći pravu mjeru. Što se tiče sakramenata, problem leži u tomu što njihovo simboličko odvajanje treba smjestiti unutar dvije granice:

Prva je maksimalna granica preko koje obred ne može funkcionirati. Obred uvijek mora posjedovati nešto što se naziva čudnim, ali nikada ne smije prijeći u prostor posvemašnje otuđenosti. Obred ne funkcionira kada premalo zahvaća simbolički sustav razmjene, kada je previše marginaliziran u odnosu na postojeće skupinske, grupne kulturalne sheme, kada ne uključuje vrijednosti koje ispovijeda ili od kojih živi, društvene probleme, kada zapostavlja datosti u području gospodarskoga i političkoga života... Obred je u tom slučaju osuđen na regresiju prema individualističkoj imaginarnosti. Ta opasnost prijete onima koji su preosjetljivi na karakter svetoga u sakramentima; sakramenti postaju hijeratski, rigidni, nedodirljivi do te mjere da više ne dodiruju kulturu, a to znači da gube komunikacijsko tlo. Obredi, pod jakim konzervativističkim zakonima, postaju svrha samima sebi, vrteći se u začaranu krugu preživljavanja.

Određena je pogreška uvijek u odnosu na ključ, kodeks koji vlada obredom. Obred je govor i sve treba biti prepoznatljivo, ali ukoliko promijenite kodeks koji postaje ključem tumačenja, interpretacije, a upravo se to događa kada se modificiraju elementi - što s teološke strane ima veoma malu važnost - ulazite u opasnost da govor postaje nerazumljivim. Takva se pogreška može dogoditi u stajalištima koja ne vode računa o razlici, o redovitom i neredovitom; tj. ako se npr. zanemari razlika između hostije i običnoga kruha, između oltara i stola. Tada se više ne govori istim govorom i postaje se nerazumljivim. Prva djelotvornost, efikasnost obreda nalazi se u činjenici da se vjeruje u sam obred, pri čemu se vjerovanje pojedinca hrani vjerom svih. Obred vrijedi

onda kada se vjeruje da vrijedi. Vjeruje se obredu u mjeri u kojoj ga skupina može čitati, prepoznati ga prikladnim za svoj kulturalni sustav.

Druga je *minimalna granica*. U ime tzv. evanđeoske desakralizacije može se previdjeti najmanja, minimalna razina heterogenosti, pri čemu obredi ponovno ne mogu funkcionirati na simbolički način. Obredi koji su banalizirani, pod izgovorom da žele biti životni, blizi ljudima današnjice, obredi koji su protkani govorom, gestama, predmetima koji su smješteni na razinu najuobičajenije svakodnevne rutine, utopljeni u tumačeći i moralizirajući verbalizam, nemaju perspektivu uspjeha.

Sigurno je da vjera u Krista ima određenu averziju prema ostalim religijskim pokušajima podizanja zida između svetoga i profanoga, ali to ne znači da se kršćanstvo može odreći svoje utjelovljenosti u sveto. Sveto se u kršćanskom shvaćanju opravdava jedino kao simbolizacija posvete profanoga. I ta simbolizacija svoj vrhunac ima unutar sakramentalnih obreda. No, obredima je potrebna mogućnost obrednosti, tj. funkcioniranja kao obreda, tj. da budu poštovani u svojoj obrednoj naravi, a ona zahtijeva minimalni simbolički odmak, odvajanje (u govoru, gestama, držanjima...) od običnoga života.

Taj će odmak biti manji u manjim skupinama koje su iznutra homogenizirane, negoli je to moguće u velikim heterogenim ozračjima. Granično područje unutar kojega se može obredno djelovati nije uvijek isto. Odmah napominjem da se takozvanom spontanošću pod svaku cijenu ne može spasiti obrednost. Čini mi se da se mnoge liturgije panično trude biti spontanima i kreativnima; radi se o 'spontanosti po naredbi' što je lako uočljiva proturječnost.

Neovisno o našim izravnim nakanama i željama, pomoću vina, vode, modulacija glasa, geste i tijela, sakralnoga prostora, arhitektonskoga rasporeda i plastične dekoracije, oltarnoga kamena, plamena uskrsne svijeće, mirisa tamjana... sakramenti ostvaruju simbolički naboj naše pripadnosti zemlji i subritualnim shemama koje na nas utječu. No, ne postoji simbol u svojem ružnomu stanju: postoji samo simboličko iskustvo ili iskustvo simboličkoga, što je nužno kulturalna djelatnost, te se nikada ne može govoriti isključivo o prirodi i prirodnomu. U čovjeku su izmiješani ekološki, biološki, psihički i kulturalni sustavi.

Iz toga će gledišta biti jasno da je obred i 'društvena drama'. U religijskim je obredima uvijek prisutno društvo koje se izriče. U obredu se tumače društvene uloge, odražavaju se u simbolu, u gestama, u zapovije-

dima. Obred nudi sliku koherentnih odnosa u društvu, minimum ponašanja jednih prema drugima. Tako se simboličkim izražavanjem govori puno više od onoga što se čini; simboli su spremišta informacija o strukturalnim vrijednostima neke kulture, ne samo na razini religijske djelotvornosti. Tako obredi odražavaju gospodarske, društvene, političke, ideološke vrijednosti koje skupini daju njezin identitet.

U našem društvu koje je u trajnoj promjeni, liturgijski obredi očituju postojeće društvene odnose i prate njihove varijacije. Ti obredi nastavljaju ulogu pročišćavanja, pomirenja i društvene kohezije, ali s manje uspjeha negoli u stabilnim tradicionalnim kulturama. Ne samo to. U društvu u kojemu se vrednuju poglavito sukobi, napetosti među skupinama kao vrsta dominacije, službeni obredi lako dobe etiketu i sumnju da žele biti uključeni u igri za moć i vlast na temelju ideologije zajedništva koju podupiru.

Poezija nije jezik svakodnevice, umjetničko djelo nije tehničko djelo, liturgijski se obredi ne mogu poistovjetiti s drugim društvenim manifestacijama. Obred ima dva obilježja: on ne postoji osim unutar predstavljanja onoga živog tijela koje je čovjek i to arhi-simbolički. Religijski je obred utjelovljena riječ (dakle društveni i tjelesni govor). Čovjek je izgovoren u svojem tijelu i tjelesnosti, ali on to tijelo i tjelesnost isto tako i izgovara. Obred služi upravo zato da bi se pokazala neodvojivost tijela i riječi.

Nevjerojatna i čudna ljudska antinomija. Čini se da se tu nalazi potreba za simbolizacijom praisvorne antinomije unutar mita i obreda (mytus kao ritus in actu). Nema obreda bez legomenona, bez mita. Zapadna civilizacija nema konstitutivnu mitologiju, ali se mitogenizacija nije zaustavila. Novi su mitovi konzum, tehnički napredak, povijest. Mit je tu da bi se čovjek mogao identificirati, da bi mogao razlikovati da bi mogao konstruirati sebe samoga, gradeći kaos kao kozmos. Mit unosi diskontinuitet, a obred želi obnoviti kontinuitet; nešto slično sukobu u kojemu se nalazi živjeti i misliti.

Kod nas na Zapadu škrtost sredstava predstavlja problem u čitanju simbolike čitavoga čovjeka: tako malo gesta, materijala, predmeta. Zato je moguće optužiti tzv. psihologizam. Prema tom poimanju liturgija da bi bila izražajna mora biti melodramatička. Ali religijski obred ukoliko je čuvar neke norme, štiti od pretjeranoga posezanja za svjesnom

subjektivnošću. To je ambivalentna igra, jer obred se u tom slučaju može vrtjeti sam oko sebe. Ritual ekonomizira sredstva.

Simbolički govor i kršćanski liturgijski prostor

Mislim na liturgijsko slavlje koje je cjelovito na simboličkom planu: stvar koja se predstavlja obrednim simbolom, našoj se svijesti ne nudi kao stvar koja u svojoj objektivnoj stvarnosti ostaje pred nama, izvan nas, već nam se nudi kao stvarnost koja se poistovjećuje u nama, uvlačeći nas u naše postojanje i u naš bitak. Jasno je da stvarnost prisutnosti stvari u slici i dr. ovisi o stvarnosti koju stvar (događaj) ima u sebi samoj. U slučaju liturgijskoga kršćanskoga simbolizma, to se, u svojim različitim oblicima, uvijek odnosi na događaj povijesti spasenja, koja zbog činjenice da je, kao događaj spasenja, shvatljiv samo vjerom, ne prestaje biti povijesni događaj. Onaj koji je za stanovnike Nazareta bio tek "sin Josipa drvodjelje", vjerom je i u stvarnosti bio onaj koji je obnavljao genealogiju Božjih sinova na zemlji (*Lk 3,23-38*) u kojemu se 'danas' - tj. u nekom povijesnom vremenu - ispunjavalo Pismo pred njegovim slušateljima (*Lk 4,21*), odnosno pred jednako tako povijesnim ljudima.

No, simbolizam kojim smo povezani s nekim spasenjskim povijesnim događajem i sam je u povijesti, ukoliko djelo nekoga pojedinca ili zajednice koja uistinu postoji. Ona omogućuje da nas baš pomoću svojega simbolizma, sakramenti Crkve, dok unose događaj - otajstvo Krista - u našu povijest, ujedinjuju u Kristovu povijest. Simbolizam zapravo ne ponavlja, niti obnavlja događaj Krista, jer bi tada bio novi događaj, drukčiji od 'događaja Krista', već posadašnjuje nama onaj isti spasenjski događaj kojega je ostvario Krist u povijesti, jer je to jedinstven i jedincati događaj, dovršen jednom za sva vremena.

Događaj kojega je Krist izvršio 'onaj jedini put' onaj je događaj koji se posadašnjuje 'svaki put' kada se simbolički obred na njega poziva i kada ga priziva (usp. *Darovna molitva Druge nedjelje 'kroz godinu'*: "Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.").¹²

¹² Ovako to izriče sv. GRGUR VELIKI: "Na jedincati način ova nas žrtva [...] uprisutnjuje u otajstvu već dogođene Gospodinove smrti. On zapravo, uskrišen od mrtvih, više ne umire i u sebi je uvijek živ, besmrtn i neuništiv, a ipak biva ponovno žrtvovan za nas u otajstvu svete žrtve" (*Dial. 4,58 [PL 77,428]*)

Naravno, sve je ovo moguće i događa se ne simbolizmom kao takvim, koji je, kao potpuno sredstvo komunikacije stvarnosti simbolizirane stvari, po sebi, prenositelj sadržaja samo na psihološkoj i na emocionalnoj razini. Ta činjenica - povezana, uostalom, s poetskom snagom simbolizma - ne bi bila dovoljna za stvaranje 'sakramenta' u kršćanskom smislu koji želi biti stvarno-objektivna prisutnost one činjenice čiji je znak. Ta prisutnost, kako ćemo odmah vidjeti, proizlazi iz točno određenoga uzroka, tj. iz činjenice da 'sakrament' ovisi o Kristu i o ustanovljenju (*'institutio'*).

Liturgijski prostor u odnosu na građevinu veže uz sebe ljepotu i umjetnost u raznim estetskim oblicima, no, ipak, *Sacrosanctum Concilium* u broju 123 naznačuje problem ujedinjavanja zahtjeva liturgijskih čina s estetskom dimenzijom. Liturgijske knjige često inzistiraju na dostojanstvenosti mjesta, a ono se često podudara s *neuobičajenim*. Zgrada je vidljivi znak žive zajednice, odnosno posrijedi je odnos sličnosti arhitekture i zajednice koja slavi. Tako će arhitektura trebati voditi računa o imperativu zajedništva i transcendencije sa središtem u oltaru. Kakav temeljni oblik traži liturgijski prostor? Zahtjev zajedništva u prostornom će se planu trebati prevesti u mogućnost okupljanja oko oltara, te time u određeni kružni ili polukružni oblik. Tako se liturgijsko vrijeme nalazi u sintoniji s liturgijskim prostorom, no kao što cirkularnost (kruženje) vremena upućuje na vječnost, tako cirkularnost prostora upućuje na savršenost kao upućenost na božansku transcendenciju. Transcendencija pak u daljnjoj analizi (pro)izlazi iz zahtjeva zajedništva, zahvaljujući kružnom rasporedu.

Ipak, valja reći da cirkularnost nije posljednja riječ vjere i liturgije, premda govori o otvaranju parcijalnosti prema širini i transcendenciji. Bog nadilazi i tu cjelovitost. Bog lomi tu cjelovitost prema beskonačnosti. Taj je lom u arhitekturi označen longitudinalnim pravcem koji veže ulaz i apsidu. Ta je longitudinalna, manje ili više trajno prisutna. Kružni je oblik slomljen, a zajednica se poziva da iziđe iz toga prostora koji se može nadgledati, kontrolirati. Taj izlaz u beskonačno označuje transept.

Nije teško uočiti kako je arhitektura s jedne strane sklad geometrijskih pravaca, ali je ona i 'prelomljenost', određena različitošću oblika. To ne znači da postoje dva tipa crkava, već da mudri građevinarski pristup treba omogućiti raznolikost naglasaka, tj. interpretacije: omogućiti vidjeti dio u cjelini i cjelinu kao dio (vječnosti i beskonačnoga). Ako se želi doći do najšire pozadine u građevinarstvu, ona će, kao i svaka druga

umjetnost imati uvijek pred sobom ono što se naziva 'inkarnacijskim načelom' utjelovljenoga Boga ili načelom Bogočovjeka. Napetost inkarnacijaskoga načela ne smije biti nikada izbrisana te, koliko god ta napetost uznemiruje, svatko treba postati svjestan da je to nemir koji slavi 'već, i ne još'.¹³

Na tragu suprotnosti ili kršćanski drukčijega?

Ako se uzmu u obzir svetopisamski tekstovi: *Izl* 3,5; *Iv* 4,21-23 i *IPt* 2,5 jasno se vidi kristovski, kristološki i kršćanski otklon ili drukčiji pristup prostoru za bogoštovlje. Terminološka podudarnost zajednice koja se okuplja (Crkve) i mjesta gdje se ta zajednica okuplja (crkva) možda je najjasniji govor o kršćanskom tumačenju arhitekture. Crkva, tumačeći sebe, gradi zgradu u kojoj je to tumačenje vidljivo. Tako crkvena zgrada uvijek označuje eklezijalnu samosvijest. No, ako liturgija izgrađuje tu i takvu Crkvu, tada je jasno da arhitektura mora uzeti ozbiljno tu *lex aedificandi*. Ipak, temeljni je ključ za čitanje i tumačenje prostora za liturgijska slavlja uvijek inkarnacijski. Ulaskom u svijet Riječ počinje u vremenu ići prema cilju. U tom je hodu trajno nazočan *Christus totus* s kojim se poistovjećuje svako istinsko umjetničko kršćansko iskustvo, više negoli riječi.

U idealiziranom naturalizmu Krist je prikazan kao netko tko je dionik drame ljudskoga tijela u prostoru: jedna statička materijalna stvarnost koja zatvara dinamički ljudski život. Svaki umjetnički rad određuje čovjeka prema prostoru: gibanje i počinak, polazak i dolazak, jedan *prema* i dolazak *k*. Ta se dinamika nalazi i u kršćanskom doživljavanju prostora unutar onih okvira koje određuje krštenje, *inkristacija* - zajedništvo i poslanje. I crkva u svojim arhitektonskim izrazima živi upravo tu dvojakost: otajstvo zajedništva i hodočasničku napetost. U prostorno-vremenskim odrednicama vidimo baštinu svakoga krštenika: suukopani s Kristom u smrti, jer kao što je Krist uskrišen od

¹³ "La liturgia non può non rivestire un'espressione contingente legata alle forme concrete delle varie culture, per riuscire comprensibile ai fedeli contemporanei; e ciò perché ogni contenuto teologico deve necessariamente esprimersi in forme sensibili, deve 'incarnarsi'. [...] Si danno delle degenerazioni? È una possibilità inclusa nella stessa essenza divino-umana della Chiesa e delle sue istituzioni: cf. *Sc* 21. Viene a posteriori provata dal fatto stesso di numerosi tentativi di riforma" (B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, [= Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', 'Subsidia' 11] Seconda edizione riveduta e ampliata, Edizioni Liturgiche, Roma 1983., 12).

mrtvih slavom Očevom, da tako i oni hode u novosti života, uvijek svjesni da je stari čovjek raspet zajedno s Kristom (usp. *Rim* 6,4-6). Crkva je tu stvarnost živjela iznenađujućom konkretnošću kada je neke od svojih krsnih studenaca gradila u obliku groba s križnim tlocrtom u kojemu se novokrštenik preporuča u Kristu suoblikovan vazmenom otajstvu kako bi živio novim životom.

Centralizirana podijeljenost unutar prostora ostaje dugo prisutna u kršćanskoj arhitekturi kao samosvijest i samoodređenje. I u bazilikalnim crkvama u kojima postoji temeljni smisao hodočasničkoga usmjerenja, 'cilj' je redovito bio izoliran, izdvojen tako da je ostavljao konstrukciju idealiziranoga centralnoga prostora (ponegdje, kao u Firenzi, pojačan oktogonalnim prostorom).

Ograđivanje ili arhitektonska sugestija odvojenoga prostora seže u kršćansku prošlost i obično postaje 'pristupačna odijeljenost' koja je dramalizirala ulogu onoga koji se približavao ogradi. Tako je papa na neki način postajao čovjek-simbol zajedničkoga poziva na odvajanje u životnom zajedništvu sa svijetom, objava dostojanstva koje je pridržano 'čitavomu Kristu'. Konstantinovska ograda koja odjeljuje prezbiterijski prostor jest funkcionalna i pokušava spasiti dostojanstvo prezbiterijski i u onim trenucima kada je bazilika služila za neliturgijske aktivnosti.

Nužnost liturgijske teologije u određivanju liturgijskoga prostora

Tko želi graditi crkvu ne može izbjeći susret, ne može ne uzeti u obzir višetisućljetnu teologiju.¹⁴ Kada je Salomon gradio hram nije bilo dovoljno predstavljanje veličanstvenoga djela, već je, i to na prvom mjestu, trebalo i opravdanje. Na taj se govor osvrće i Isus u razgovoru sa Samarijankom. Pavao preuzima motiv hrama kao jedan od temeljnih

¹⁴ U prilično široku kontekstu Focillon piše: "[...] the art of architecture exerts itself in a *true space*, one in which we walk and which the activity of our bodies occupies. But only consider the manner in which an architect works, and how perfectly his forms agree with one another to utilize this space and perhaps to shape it anew. The three dimensions are not simply the *locus* of architecture; they are also, like weight and equilibrium, its very material [...] A building is not a collection of surfaces, but an assemblage of parts, in which length, width, depth agree with one another in a certain fashion, and constitute an entirely new solid that comprises an internal volume and an external mass" (*The Life of Forms in Art*, nav. dj., str. 70). Ono što se ovdje zove *true space* ili *certain fashion* ima i u kršćanstvu svoje određenje koje se može naći samo u liturgiji. Samo ona može ponuditi 'potpuni prostor - *complete space*, uključujući i simboličku snagu u dosljednosti ključa čitanja.

teoloških motiva pri čemu se pokušava naći zdrava sinteza duhovnoga bogoštovlja i materijalnoga prostora. Kritika 'svetoga' koju susrećemo u današnjemu društvu htjela bi dokinuti na površno-pojednostavljen način analogiju koja postoji između - kako se obično dijeli - poganskoga svetoga, naravnoga svetoga i kršćanskoga svetoga.

Kasnija razdoblja u crkvenom graditeljstvu pokazuju upravo trajno nastojanje Crkve određenoga vremena da iščita teološke i biblijske datosti, te da ih pretoči u eklezijalni govor.¹⁵ Možda je na tom planu najzanimljiviji odnos Svetoga pisma, ambona i oltara, odnosno Svetoga pisma i sakramenata inicijacije. Elementi liturgijskoga prostora vezani uz te datosti u povijesti i danas određuju položaje i izgled unutrašnjosti crkve. Dovoljno se prisjetiti mjesta na kojemu se nalazio baptisterij u pogledu na baziliku. I danas bi trebalo staviti jasnije na vagu nešto što tradicija poznaje pod imenima *baptisterium* i *consignatorium* u povezanosti s euharistijskim slavljem. Možda je inicijacijski ključ danas temeljni liturgijsko-teološki ključ za raspored arhitektonskih elemenata. Time se na površini javljaju dublja pitanja liturgijske prakse podjeljivanja sakramenata, a rekao bih da arhitektura može započeti proces preispitivanja čitave prakse sakramentalne zaživljenosti, što proširuje područje njezina užega zanimanja. Ali samo na taj način postaje na službu Crkvi.

Unutar trostrukosti sakramen(a)ta pristupa kršćanstvu osobito je izvorište za samodefiniranje Crkve bila euharistija, ali ona je jednako tako bila i jest ono slavlje koje pobuđuje najviše polemike. U euharistiji katoličke teologije najčešće se postavljalo pitanje unutar odnosa oltara i svetohraništa.

Poziva se na oltar kao jedino istinsko središte u crkvi. Ipak, i ta činjenica nikada nije umanjila različitost vidova od teoloških do arhitektonsko-praktičkih rješenja. Oltar bi teološki trebao vezati i žrtvu i večeru, i spomenčin i epiklezu. Ako se arhitektonski napravi sažetak koji će omogućiti takvo čitanje (osjećanje) liturgijskoga prostora, ne samo da će biti jasnija eklezijalna slika samodoživljavanja konkretne Crkve, već

¹⁵ U tom smjeru može se razmišljati na način na koji to čini EBENBAUER, P., *Gottesdienst und Gottesdienstraum im Wechelspiel. Theologische Gesichtspunkt*, u: *Heiliger Dienst* 52/3 (1998.) 156-163.

će u tomu izgovaranju same sebe postati komplementarna u sakramentalnoj diskusiji.¹⁶

Ako oltar definiramo i smatramo središtem čitavoga euharistijskoga događanja, a time i nosivim elementom za određivanje liturgijskoga prostora, logično je da se njime treba posebno pozabaviti kada se govori o rasporedu arhitektonskih elemenata i njihovoj teološko-liturgijskoj ovisnosti. Riječ je o elementu koji je u posebnosti i jedinstvenosti odnosa s nebom i za razumijevanje toga najtemeljnije što se može učiniti jest izgraditi ga na 'savršenomu brdu', te se na taj način spajaju stube koje konceptualno označuju uzdizanje, elevaciju. Ispravno je da se žrtvuje na vrhu nekoga brda, jer žrtva i nije ništa drugo (ako ju se gleda kulturalno-antropološki) doli *dokidanje*, *prestanak* žrtvovanja, a vrh brda je svođenje tijela na 'ništa' prema visini. Drugi način označavanja odnosa s nebom jest zvonik koji svojom vertikalnošću stvara napetost prema nebeskomu prostoru. U suvremenim se gradovima urbana slika predstavlja kao veliki kontinuitet, dok se u srednjovjekovnim gradovima nalaze katedrale kao prekid kontinuiteta. Osobito su značajni primjeri zvonika koji se uzdižu iznad oltarnoga prostora i koji su svojom oktogonalnošću sugestivni ključ za dovođenje žrtve na oltaru u vezu s uskrsnućem Kristovim.

U nekršćanskoj prošlosti žrtveni je oltar redovito izvan niše, često na stubištu. Tomu nasuprot kršćanski oltar nalazi se u zgradi i s katoličkoga gledišta mogu se raspoznati dvije oznake: 1. oltar je mjesto slavlja euharistijskoga blagovanja - spomenčin Posljednje večere; 2. oltar je mjesto ostvarivanja Kristove pobjede nad smrću i tako je žrtva otkupljenja u kojoj je Krist i svećenik i žrtva. Postoje, dakle, dva elementa koja treba povezati: blagovanje i žrtva. U arhitekturi oltara ta se dva elementa nalaze istaknuta pomoću dvije odrednice: *stipes* i *mensa*. Kada umjetnik planira, kada zamišlja svoj projekt treba pomiriti ta dva elementa koji su često i u teologiji dolazili u suprotnost, ili bolje nerazmjernost. No, nije li čitava umjetnost upravo usmjerena tako da pomiruje kontraste ili pojačava napetosti?

¹⁶ Sve to da se ne dogodi ona povijesna pogrješka koja je vidljiva u trenucima kada se na Zapadu napušta ciborij kao arhitektonski element koji upućuje na epikletički vid sakramenata, s čime je ujedno povezano umanjivanje prisutnosti Duha Svetoga u sakramentologiji u zapadnoj teologiji koja se otklanja od teološko-liturgijskih datosti..

Liturgijski je pokret naglašavao vazmeno otajstvo kao središte bogoštovlja, a istraživanjima izvora i primjenjivanjem na liturgiju, došlo se do poimanja oltara kao mjesta iradijacije božanskoga života. Ta nova vizija uključuje važne posljedice na polju graditeljstva. Zapravo, ako je prije oltar bio nešto što se stavljalo u sagrađenu zgradu, sada, zbog središnjosti i važnosti oltara, zgrada se gradi u funkciji oltara.¹⁷ No, ta je promjena toliko važna da iz nje proizlazi novo poimanje Crkve, budući da sudionici liturgije koji se nazivaju *circumstantes* dobivaju, poprimaju izravan odnos s oltarom. No, možda se odmah ne primjećuje u čemu je novost i što se dokida. Nestaje i ne postoji granica prijelaza iz vidljivoga u nevidljivo. Ta nova zbilja za graditeljstvo ne predstavlja na početku nikakvu poteškoću, štoviše, otvara nova obzorja. Tako, ako je oltar mjesto iradijacije (milosti), ne postoji potreba 'pozadinske podloge'. No, problem postaje složeniji kada se dodaju ostali elementi: sjedište, svetohranište itd. U tom se slučaju javlja i stvara ono što se naziva 'oltarni otok', gdje se sve raspoređuje prema kriteriju funkcionalnosti. No, tu se u isti mah rađa problem: tim se rasporedom sugerira ideja koja u sebi posjeduje previše kretanja, a ta je ideja u suprotnosti s idejom svetoga.

Kao bitne odrednice na širem planu za prostor općenito i za pojedine prostorne elemente u liturgijskomu prostoru iz simboličkoga govora proizlaze: sve dimenzije koje uspijevaju uprisutniti 'drukčijost' radi mogućnosti progovaranja religioznoga iskustva; komunikativnost (u kršćanstvu čitana unutar napetosti teantropijskoga događanja razmjene ili inkarnacijskomu načelu) s naglašenom otvorenošću odnosa s drugim; estetsko-senzibilna neposrednost; sposobnost rađanja smisla na razini zajednice; čuvanje određene pretkategorijalnosti; sposobnost uvođenja u veritativnu perspektivu; nesvodivost na analizu, premda ne isključuje deskriptivnu obradu smisla; odbijanje preangažirane umjetnosti; neprihvatanje teleologije poput obreda koji ima određenu *ne-korisnost* (u proizvodnomu smislu isplativosti); kulturalna konstanta antropološkoga toposa i kronosa; poštivanje povezanosti otajstva i simbola; verifikacija na matrici *ponazočenja Nevidljivoga* pri čemu ikona postaje paradigmom

¹⁷ "L'autel doit être ainsi placé dans le sanctuaire qu'il en soit réellement le centre, vers lequel, de manière idéale et spontanée, converge l'attention de toute assemblée [...] La place de l'autel a subi de nombreux changements au cours des siècles. Placé d'abord, du moins en certains lieux, dans la partie antérieure de l'abside, en axe avec la cathèdre, il fut ensuite appuyé au mur de l'abside. Aujourd'hui, il est demandé qu'il soit disposé de façon à ce qu'on puisse facilement tourner autour, soit pour l'encenser, soit parce que cela facilite la célébration face au peuple" (V. NOÉ, *L'espace liturgique dans l'Église postconciliaire*, u: LMD br. 193 (1993.) 132-133).

u odnosu na logos; utjecaj koji je uvijek *per praesentiam hypostaticam*; napetost dvojakosti u odnosu transcendencije i zajedništva.

I neka na kraju ostane zapisana i rečenica koja će kao sažetak ovoga promišljanja i kao otvaranje prostora za teološku doradu unijeti element koji kod nas, a ni u svijetu nije dovoljno prisutan - liturgijske knjige: *Nemoguće je izgraditi liturgijski prostor bez dobrog poznavanja liturgije i liturgijskih knjiga.*