

Anton Šuljić

SAKRALNA UMJETNOST I BESKONAČNO

Anton Šuljić, prof.

Zagreb

UDK: 7.01[7.04 :246][291.3:264]: [111.852+159.964JUNG+232.8+236.97][282]

[0.000.251/.259]

Pregledni rad

Primljeno: 2. prosinca 2017.

Umjetnost je prikaz Beskonačnog u konačnom, općega u posebnom, kaže Friedrich W. J. Schelling i tvrdi da su umjetnost, filozofija i religija pojave duhovnog u vremenu i usko su uzajamno povezane upravo umjetnošću koja daje oblik onoga Beskonačnoga u konačnome. Ni filozofija ni religija ne mogu bez umjetnosti i zato estetski moment povezuje i čini srodnim sve tri duhovne potencije. Sakralna umjetnost jest umjetnost koja uprisutnjuje Sveto. Ona ga čini vidljivim, štoviše, ona ga tumači, interpretira ga i sluti. Sakralne umjetnosti nema bez njezina bitna sadržaja – vjere. Kršćanska je vjera vjera u jednog, svetog, vječnog i svemogućeg Boga koji je Stvoritelj. Stvoritelj nema ni početka ni kraja – on je jedno s našim pojmom Beskonačnog. Beskonačnost je pak filozofski pojam i nema svojeg ekvivalenta u Bibliji. Iskustva povezana s tim, međutim, jasno su opisana u Pismu i u teološkoj tradiciji: iskustvo Boga usko je povezano sa sviješću da postoje granice našega mišljenja i našega svijeta. Beskonačno se u judeokršćanskoj religioznoj tradiciji, a onda i u likovnim umjetnostima, najčešće naziva – Vječno. Premda etimologija hrvatske riječi „vječnost“ upućuje na vijek, a vijek je vremenski ograničeno razdoblje, vječnost je, kao tipično religiozan pojam, poprimala u stvarnosti izraz Beskonačnog. Kršćanski je nauk, osobito u prvim stoljećima, u srazu s helenističkom kulturom i grčkom filozofijom, izostravao svoje pojmovlje te je tako u poznatome Nicejsko-carigradskom simbolu vjere (325. – 381.), među ostalim formulirao vjeru u Boga „svega vidljivog i nevidljivog“ čijemu „kraljevstvu neće biti kraja“. Beskonačni i Vječni koji je Tajna ipak nije ostao skriven u beskonačnosti već se objavio. On u njoj postaje prvim i posljednjim razlogom. On je, konačno, i ime za to što nazivamo beskonačnim. Kršćanstvo je religija koja se temelji na Utjelovljenju – utjelovljenju Beskonačnog u osobi Isusa Krista. On je objava, očitovanje vječnoga Boga. Ta se vjera nedvosmisleno nadaje iz novozavjetne predaje, a posebice ju je jasno formulirao sv. Pavao u Poslanici Kološanima gdje on kaže da je Krist „slika Boga nevidljivoga“ (Kol 1,15). U izlaganju se polazi od tih premisa i zorno se, posebice na slikama Krista, analizira utjelovljena Beskonačnost koja i pored jasnih objava ipak ostaje Tajna (trinitarnost kao paradigma za Tajnu, a Tajna za Beskonačnost).

Ključne riječi: umjetnost, sakralna umjetnost, sveto.

Slikom onkraj slike

prozirnost

Jednote

(Miljenko Galić)

UVOD

Kad bismo se složili s Novalisom i njegovom izrekom da „duhu ništa nije dohvatljivije od beskonačnosti“, riješili bismo pitanje odnosa umjetnosti i beskonačnog, odnosno jasniji bi nam bio svaki trag beskonačnog u konačnome. Prema Friedrichu W. J. Schellingu, umjetnost je prikaz beskonačnog u konačnom i općega u posebnom. Štoviše, on tvrdi da su umjetnost, filozofija i religija pojave duhovnog u vremenu te da su usko uzajamno povezane upravo umjetnošću koja daje oblik onoga beskonačnoga u konačnome. Ni filozofija ni religija ne mogu bez umjetnosti i zato estetski moment povezuje i čini srodnim sve tri duhovne potencije. Caspar David Friedrich ide još dalje i tvrdi da je sama umjetnost beskonačna, ali da je ona ujedno i konačnost svih umjetnika, znanja i moći. Umjetnost tako u samoj sebi spaja beskonačnost iz drugog izvora koja se može naznačiti riječju nadahnuće – inspiracija – Spiritus, što će kršćanska, ali i druge duhovnosti povezati s Bogom, a s druge strane ona neminovno naznačuje konačnost kako samog umjetnika tako i svih ljudskih znanja i moći, tvrdi Friedrich. Stojimo pred tajnom. „U nama, kaže sv. Augustin, postoji učeno neznanje.“ Tome neznanju u pomoć priskače vjera, ali i umjetnost.

Taj je svojevrsan jaz osobito kušao prevladati poznati prirodoznanstvenik, filozof i teolog Nikola Kuzanski (1401. – 1464.). U Enciklopediji Leksikografskog zavoda „Miroslav Krleža“ stoji sljedeća natuknica: „Vremensku i prostornu beskonačnost univerzuma pretpostavlja postulatom Božje beskonačnosti i savršenosti. Bog je jedinstvo svih suprotnosti, *coincidentia oppositorum*, apsolutni maksimum kao i minimum, jer je i u onom najmanjem. Univerzum, makrokozmos, kao nešto savršeno, očituje se u svemu, poglavito u čovjeku. U beskonačnome dano je i konačno, ono ‘sve’ u ‘svemu’ je (*omnia ubique*), u općem sadržano je i ono posebno, čovjek se istražujući pojedinačno uzdiže do spoznaje beskonačnoga. Taj filozofski stav upućuje na identičnost individuuma i božanskoga bića. Spoznaja Jednoga moguća je samo svojevrsnom intuicijom, tj. učenim neznanjem (*docta ignorantia*).“¹ Umjetnost i vjera komplementarni su potporniji našem neznanju o beskonačnosti i našoj slutnji o vječnosti, odnosno o Svetom.

Piet Mondrian, doduše pod utjecajem teozofije Rudolfa Steinera, nastoji u svome slikarstvu predstaviti *auru* koja ovija sve snage i organskog i duhovnog života pa tvrdi kako sama „umjetnost, budući da je nadljudska, njeguje nadljudsko u čovjeku, pa tako predstavlja sredstvo evolucije čovječanstva, jednako kao religija“.²

Sakralna umjetnost jest umjetnost koja uprisutnjuje Sveto. Ona ga čini vidljivim, štoviše, ona ga tumači, interpretira ga i sluti. Kršćanska je vjera vjera u jednog, svetog, vječnog i svemogućeg Boga koji je Stvoritelj. Stvoritelj nema ni početka ni kraja – on je jedno s našim pojmom Beskonačnog. Beskonačnost je pak filozofski pojam i nema svojeg ekvivalenta u Bibliji. Iskustva povezana s tim, međutim, jasno su opisana u

1 Vidi: Enciklopedija Leksikografskog zavoda Miroslav Krleža; <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=43808>. (pristup 15.11.2017.)

2 Mirko JOZIĆ, Crkva i umjetnost. Drama vjere u umjetnosti dvadesetog stoljeća, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 4, 1025.

Pismu i u teološkoj tradiciji: iskustvo Boga usko je povezano sa sviješću da postoje granice našega mišljenja i našega svijeta. Beskonačno se u judeokršćanskoj religioznoj tradiciji, a onda i u likovnim umjetnostima, najčešće naziva – Vječno. Premda etimologija hrvatske riječi „vječnost“ upućuje na vijek, a vijek je vremenski ograničeno razdoblje, vječnost kao tipično religiozan pojam poprimio je u stvarnosti izraz Beskonačnog. To vječno i beskonačno neodvojivo je od Boga. Bog je u sebi vječnost i beskonačnost. No ti izrazi samo naznačuju nepojmljivu i nepoznatu stvarnost pa zato papa Benedikt XVI. u svojoj enciklici o kršćanskoj nadi *Spe salvi* kaže kako se riječju „vječnost“, odnosno „vječni život“ pokušava izraziti ta nepoznata stvarnost. „To je nužno neprikladan izraz, kaže on, koji unosi zabunu. Na spomen ‘vječnoga’, naime, automatski stvaramo predodžbu o nečem beskonačnom i to u nama budi strah, a kada se spomene ‘život’, odmah pomislimo na život koji poznajemo, koji volimo i koji ne želimo izgubiti, premda je često više muka no izvor radosti, tako dok ga s jedne strane hoćemo, s druge ga strane ne želimo.“³

Svoje tumačenje pojma „vječnost“ sadašnji Papa emeritus dao je, još kao mladi teolog u svojoj nenadmašnoj knjizi *Uvod u kršćanstvo*. „Vječnost nije nešto prastaro, nešto što je bilo prije vremena; ona je posve drugo, nešto što se prema vremenu koje teče odnosi kao njegovo danas, kao njegova zbiljska današnjost; a opet, za sebe, ona nije zatvorena u neko prije i poslije, već je ona, štoviše, moć sadašnjosti u svako vrijeme. Vječnost ne stoji nekako uz vrijeme, bez odnosa prema njemu; naprotiv, ona je stvaralačka moć svega vremena, moć koja vrijeme što otječe obuhvaća u svojoj jedinstvenoj sadašnjosti omogućujući mu tako postojanje. Ona nije bezvremenost, već mogućnost kojoj je svojstvo da vlada svakim vremenom. Kao ono danas koje je istovremeno svim vremenima, vječnost može djelovati unutar svakog vremena.“⁴

Kršćanski nauk osobito je u prvim stoljećima, u srazu s helenističkom kulturom i grčkom filozofijom, izostravao svoje pojmovlje te je tako u poznatome Nicejsko-cariogradskom simbolu vjere (325. – 381.), među ostalim formulirao vjeru u Boga „svega vidljivog i nevidljivog“, čijem „kraljevstvu neće biti kraja“. Beskonačni i Vječni koji je Tajna ipak nije ostao sakriven u Beskonačnosti već se objavio. On u njoj postaje prvi i posljednji razlog. On je, konačno, i ime za to što nazivamo Beskonačnim. A to je onda i temelj likovnosti u kršćanstvu. No ne bez teškoća i problema. Prema Ernstu Kitzingeru, „na području cjelokupne povijesti europske umjetnosti teško je uočiti značajniji fenomen od prihvaćanja kršćanske Crkve slikanih i rezbarenih slika“⁵ s obzirom na izričitu starozavjetnu zabranu prikazivanja Svetoga. Zaista je iziskivalo čudesan napor iz judaističkih korijena i tradicije iznjedriti lik svetog ili lik vječnog, Beskonačnog i Jednoga. To je mogao biti samo jedan lik – lik Isusa Krista. Krist je „slika Boga nevidljivoga“.⁶

3 BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 24, br. 12.

4 Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjosti, VII. izd., Zagreb, 2017., 318.

5 Usp. Pierguseppe BERNARDI, Trojstvena hipostaza Oca: koja vidljivost za nevidljivoga?, u: *Communio*, br. 121/2014., 68.

6 Kol 1,15.

No prva su stoljeća uložila ogroman napor da se kršćanska vjera i misao inkulturira u tadašnji antički svijet. Na području likovnih umjetnosti kao i na području filozofije temelji su već bili postavljeni u antičkim stožerima: istinitom, dobrom i lijepom (*verum, bonum, pulchrum*). To je trojstvo zapravo na neki način činilo jedinstvo. Upravo u stoljećima najvećih prijepora i kontroverzi oko definiranja najveće tajne kršćanske vjere – tajne Presvetoga Trojstva – ta antička *trijada* pokazala se nekom vrstom svjetovne dogme za prikazivanje onoga što se u kršćanstvu podrazumijeva pod pojmom svetoga, beskonačnog, vječnog. U pojmovima istinitog, lijepog i dobrog – u svakome posebno kao u onome koji tumači i ostale – i kršćanska je misao, kao i kršćanska umjetnost, našla svoj izraz. U daljnjem ćemo se tekstu zato najprije kratko posvetiti kršćanskoj teologiji slike, a potom i pojmu lijepoga kao objedinjujućem za odnos prema istinitom i dobrom, ali i prema vječnome, svetom i beskonačnom. U konačnosti umjetničkog djela, posebice u ljepoti kao temeljnome pojmu, naznačeni su atributi beskonačnog i svetog. To je bio put kojim je krenula, uvjetno rečeno, sakralna umjetnost.

1. TEOLOGIJA SLIKE

Temeljni je teološki argument za likovnost u kršćanstvu otajstvo Utjelovljenja. U vidljivosti Riječi koja je „tijelom postala“⁷ slika je u kršćanstvu dobila osobito značenje tako da se može reći kako je kršćanstvo postalo i ostalo – religijom slike. U svome *Pismu umjetnicima* sv. Ivan Pavao II. kaže: „To temeljno očitovanje ‘Boga-Otajstva’ postavilo se kao ohrabrenje i izazov za kršćane i na razini umjetničkoga stvaranja. Iz toga je proizišao procvat ljepote koji je upravo odavde, iz otajstva Utjelovljenja, crpio životni sok. Postavši čovjekom, Božji je Sin zapravo u povijest čovječanstva unio sve evanđeosko bogatstvo istine i dobra, a time je objavio i novu dimenziju ljepote: evanđeoska poruka puna je te dimenzije do samoga vrha.“⁸

Papa u sakralnoj umjetnosti vidi očitovanje Boga-Otajstva što postaje ohrabrenje umjetnicima, a Sveto je pismo, citira Papa P. Claudela, postalo nekom vrstom „beskrajnoga rječnika“ ili „ikonografskoga atlasa“, kako to kaže M. Chagall.⁹

Papa Beskonačno ili Božansko, odnosno Svemoguće i Nedokučivo, uvijek promatra kao Tajnu, a umjetnicima kojima je dano izraziti se o tome dana je „tek sjena onoga sjaja koji je zasjao samo na trenutak pred očima njihova duha“.¹⁰

Kršćanstvo je time na vlastiti način stvorilo kulturnu povijest slike. To se pak događalo u kontekstu vrlo raznolika i izrazito složena kulturnoga svijeta u kojemu je s jedne strane predominantna bila grčko-rimska umjetnost s izrazito bogato razvijenom likovnošću, u što nužno treba uključiti i grčku filozofiju koja je nudila precizno pojmovlje za predstavljanje i priopćivanje misli, a s druge strane kršćanstvo je u tim početnim desetljećima, pa i stoljećima, bilo usko vezano uz židovsko nasljeđe koje je

7 Usp. Iv 1, 14.

8 *Pismo pape Ivana Pavla II. umjetnicima*, Glas Koncila, Zagreb, 1999., 11.

9 *Isto*, 12.

10 *Isto*, 13.

zabranjivalo likovnost. Naime, Stari zavjet izričito je zabranjivao prikazivanje *nevidljivog i neizrecivog Boga* pomoću „klesana ili livena kumira“,¹¹ odnosno, kako to kaže Knjiga Izlaska: „Ne pravi sebi urezana lika niti kakve slike onoga što je gore na nebu, ili dolje na zemlji, ili u vodama pod zemljom. Ne klanjaj im se niti im služi.“¹²

Upravo je to bio razlog da su prva kršćanska stoljeća obilježena anikoničnošću – protivljenjem slikama, čak neprijateljstvom prema njima. Crkveni su se oci pribojavali toga da slike mogu dovesti do idolatrije, to više što su se već u tom razdoblju rađale različite dualističke, gnostičke i heretičke interpretacije koje su prilično ugrožavale cjelovitost kršćanskoga nauka. Otuda i praksa da se u prvih pet stoljeća najveća otajstva kršćanske vjere izražavaju jezikom simbola. To zorno kazuje izreka jednog od najpoznatijih kršćanskih autora s početka prvoga tisućljeća Klementa Aleksandrijskog (150. – 215.): „Neka naš znak bude ili golubica, ili riba, ili brod raširenih jedara, ili glazbalo lire, kakvu je koristio Polikrat, ili brodsko sidro, koje je sebi dao urezati Seleuk. Ako znak prikazuje ribara, podsjetit će nas na apostole i djecu spašenu iz vode. Mi ne prikazujemo lica idola, jer nam je zabranjeno vezivati se uz njih, niti prikazujemo mač ili luk, jer slijedimo mir. Ne prikazujemo niti čaše za ispijanje vina, jer smo umjereni.“¹³

Ne manje važnu ulogu u prvotnoj anikoničnosti u kršćanstvu imali su učestali progoni kršćana koji su okončani 313. godine. Činjenica je, međutim, da je upravo u tome ranokršćanskom razdoblju slika prolazila sličan razvojni, štoviše, upravo katarzični put u kontekstu trinitarnih i kristoloških sporova, a najeklatantnije su se ti sporovi pokazali u razdoblju ikonoklazma koje je trajalo preko stotinu godina (726. – 843.). Kontroverze oko slika poprimile su razmjere pravog vjerskog sukoba s teološkim i kristološkim implikacijama toliko značajnim da se njime bavio Sedmi ekumenski sabor 787. godine koji je zauzeo dogmatski stav u korist štovanja svetih slika.

Kao posljedica ikonoklastičkoga vala i odgovora teologije i nauka Ivana Damašćanskoga i Drugoga nicejskog sabora (787.), u nekoliko točaka sažimamo temeljna načela teologije slike:

Bog se utjelovio, postao je čovjekom i uzeo konkretnu ljudsku narav. Promatranjem Kristova ljudskog lica spoznajemo njegovo božanstvo.

Teološko i kristološko načelo tiče se i teološke antropologije: čovjek je stvoren na sliku i sličnost Božju. Slika označava Božji dah koji karakterizira čovjekova duhovna svojstva: razum, um, slobodu, vladalaštvo.

Psihološke i duhovne razloge koje nam nudi sveta slika treba integrirati u teologiju. Gledanje je osobito važno za ostvarenje dubljih duhovnih procesa spoznaje, etičke i mistične naravi (sv. Ivan Damašćanski). Zato su slike Krista, Bogorodice, svetaca i događaja iz povijesti spasenja najprikladniji put da osjetnim promatranjem dođemo do pravog temelja svega postojećega, do očitovanja Boga kao sadržaja kršćanske umjetnosti. Osjetno služi tome da vodi inteligibilnom.

11 Post 27, 15.

12 Izl 20, 4.

13 Pedagog. III, 59, 2.

Za integraciju slike u teologiju značajno je i svojstvo slike da je u njoj prisutna Božja milost i Božje djelovanje. Slika je mjesto iskustva Božje prisutnosti i blizine po njegovoj milosti i djelovanju.

U osnovici sakralna likovna umjetnost i teologija imaju dodirne točke i različitosti. Zajedničko im je polazište: objava i iskustvo Boga kao i cilj. Ipak, svjesne su i jedna i druga da su samo govor putem ogledala i zagonetki.

Makar i najkraće prikazana, teologija slike jasno pokazuje da je upravo ona bila taj most koji je otvorio prostor za prikazivanje Krista, njegovih djela i nauka – jer on je slika svih slika. Sveta slika bi, prema izvornoj teologiji slike, posebice prema mističkoj tradiciji, baš kao što to treba biti i s navještajem riječju, trebala zahvatiti srce i utisnuti se u dušu (gledatelja) i tako dušu izložiti djelovanju božanske ljubavi, piše Tomislav Zdenko Tenšek o stvarnim implikacijama dogmatskih odluka Drugog nicejskog sabora.¹⁴ A to je na tragu tradicionalnog nauka, posebice sv. Ivana Damašćanskoga, koji kaže da ljepota svetih slika može pripomoći kršćanskoj molitvi i kontemplaciji.¹⁵ Postoji, međutim, i spoznajna uloga slike. To znači da slika podsjeća, opominje, oživljava pamćenje. „To svojstvo slike on izriče pojmovima: spomen ($\nu\pi\omicron\mu\nu\eta\acute{\alpha}$, $\nu\pi\omicron\mu\nu\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma$), dozivanje u pamet, podsjećanje ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\nu\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma$), sjećanje, pamćenje ($\mu\nu\eta\mu\eta$). Ono se odnosi na prošle događaje. Međutim slika nije indiferentni likovni zapis bilo kakvih prošlih događaja. Budući da se slikom izražavaju povijesno spasenjski događaji, među kojima likovi Krista, Bogorodice i svetaca zauzimaju posebno mjesto, slike u promatraču čuvaju sjećanje, jednako kao što su starozavjetni predmeti (Mojsijev štap, ploče Zakona, posuda s manom, kovčeg saveza) čuvali sjećanje Židova na Božju prisutnost. U procesu pamćenja Damašćanin pravi razliku između sjećanja ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\nu\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma$) i pamćenja ($\mu\nu\eta\mu\eta$). Sjećanjem se, kaže, naziva vraćanje pamćenja izgubljena u zaboravu (...) a zaborav je gubitak pamćenja. Iz uporabe ovih pojmova proizlazi da slika pomaže pamćenju nečega i to pamćenje održava svježim. Slika vraća iz zaborava ono što smo jednom promatrajući sliku zapamtili. Damašćanin donosi primjer Kristove muke. Gledajući sliku Kristova razapinjanja, veli on, sjećamo se njegove spasonosne patnje, padamo na tlo i klanjamo se ne materiji već Onome koji je na njoj naslikan (...). Slika, dakle, reduciranim prikazom jednog događaja oživljava pamćenje toga događaja u svim njegovim elementima i značenju. Ona u jednom trenu čini ono što knjiga ostvaruje u sukcesivnom slijedu. Razapinjanje podsjeća na sve elementa Kristove patnje i za značenje te patnje za ljudsko spasenje.“¹⁶

Drugi vatikanski koncil to usvaja i, ne razvijajući dalje tu teologiju, kaže da umjetnici na takav način „svojim djelima u najvećoj mjeri pridonose pobožnome obraćanju ljudskih srdaca prema Bogu“.¹⁷ Duga povijest borbi oko slika imala je svoje teške posljedice po svete slike, ali je konačna pobjeda zagovornika slika imala i svoje vrlo

14 Usp. Tomislav Zdenko TENŠEK, Teologija slike, s posebnim naglaskom na patrističko razdoblje, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 4, 1043-1078.

15 Usp. *Isto*, 1054-1058.

16 *Isto*, 1064.

17 *SC*, 122.

važne posljedice ne samo za teologiju, pobožnost i duhovnost, nego i za samu likovnu umjetnost. Sagledavajući posljedice proizišle iz ikonoklastičkih borbi, Mirko Jozić zaključuje: „Iz teološke argumentacije proizlazi da se spor oko slika tiče također same biti umjetnosti jer postavlja pitanje o mogućnosti predstavljanja nepredstavljivoga.“¹⁸ To „nepredstavljivo“ dobiva „tijelo“ u slikama Krista, Bogorodice i svetaca i na takav način Sveti ili Beskonačni, zaodijevajući se u konačnost, odgovara ljudskoj čežnji da u konačnome doživi ili „vidi“ trag beskonačnog.

2. ALI ŠTO JE LIJEPO?

Kako bismo se mogli približiti kakvu-takvu odgovoru na pitanje o tome kako uopće predstaviti beskonačno, vječno ili sveto, valja najkraće reći nešto o lijepome kao o zajedničkome pojmu koji sakralna umjetnost prihvaća kad govori o beskonačnom, svetom ili vječnom. Pitagora, Platon i Plotin opisivali su ljepotu kao vječni sjaj Jednoga koji se očituje u Mnoštvu. Tematizirajući ljepotu, istinu i dobrotu, Platon je prvo mjesto dao ljepoti jer ona je sklad; sklad istine i dobrote, pak, ispit je njihove cjelovitosti.

Za katoličku teologiju od najstarijih vremena istina je sama po sebi lijepa te sa sobom nosi radost i sjaj duhovne ljepote. Kao najviša istina, Bog jedini potpuno zadovoljava potragu uma za objašnjenjem i smislom. Dajući nam inteligenciju i sposobnost za istinu, Bog nas upravlja k sebi. Pridodano svjetlo objave pomaže umu umaknuti iz vlastite tame.¹⁹

Već smo spomenuli da je papa Ivan Pavao II. isticao kako je „ljepota oznaka otajstva i priziv na transcendentno“.²⁰ Ljepotu, dakle, ne možemo odvojiti od otajstva. Samu Ljepotu, naime, spoznajemo u otajstvu božanskoga, to jest u sveukupnosti otajstava objavljenih u otajstvu Krista. John Navone u tom smislu tvrdi: „Otajstvo lijepoga spoznajemo u otajstvu apsolutnoga bića koje je u isti mah i interpersonalni trojedini apsolut i apsolutna ljepota. Ljepota i sreća dane su nam neovisno o našim ukusima i željama.“²¹

Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) u *Konstituciji o svetoj liturgiji*²² ističe kako se umjetnosti po svojoj naravi odnose na „beskrajnu božansku ljepotu, koju na neki način valja izraziti ljudskim djelima“.

Katekizam Katoličke Crkve posvećuje veliku pozornost ljepoti koja pobuđuje osjećaj za božansko te se osobito poziva na Knjigu Mudrosti koja govori o tome da „prema veličini i ljepoti stvorova možemo, po sličnosti, razmišljati o njihovu Tvorcu (...) jer ih je stvorio sam Tvorac ljepote“ (Mudr 13, 5.3).²³ Isti *Katekizam* u br. 32.

18 Mirko JOZIĆ, *Crkva i umjetnost. Drama vjere u umjetnosti dvadesetog stoljeća*, 1013.

19 Usp. KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, br. 2466., 2470.

20 *Pismo pape Ivana Pavla II. umjetnicima*, 32.

21 John NAVONE, *Prema teologiji ljepote*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 9.

22 SC, 122. i 123.

23 Usp. KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, br. 2500.

zatim navodi riječi sv. Augustina: „Ispitaj ljepotu zemlje, mora, prorijeđena i svugdje prisutna zraka; ispitaj ljepotu neba (...) ispitaj sve te stvari. Sve će ti odgovoriti: Gledaj nas samo i promotri kako smo lijepe! Njihova je ljepota kao njihov hvalospjev (*confessio*). No ta stvorenja, tako lijepa, a ipak promjenjiva, tko ih je stvorio ako ne netko tko je lijep (*pulcher*), a ne podložan mijeni?“²⁴

To pak ima i svoje praktične, štoviše, liturgijske implikacije jer upravo liturgija postaje mjestom u kojemu se otvara prostor: ljepoti slike, ljepoti riječi, ljepoti zvuka, ljepoti mirisa i okusa. KKC u br. 1162. ističe divan sklad i učinkovitost liturgijskih znakova u životu vjernika: „Promatranje svetačkih slika, povezano s razmatranjem Božje riječi i pjevanjem liturgijskih himana, ulazi u sklad znakova slavlja tako da se otajstvo koje slavimo utisne u sjećanje srca i potom se očituje u novosti života vjernika.“²⁵

Tako liturgijski prostor ispunjen lijepim u nekom smislu postaje prostorom dodira s beskonačnim. Liturgija u tom smislu postaje sinergija ljudskog i božanskog, a dodirivanje konačnog i beskonačnog u njoj nadaje se kao otajstvo – otajstvo vjere i otajstvo ljepote. Samojoj pak Ljepoti vlastit je radostan pogled ljubavi, odnosno vedro kontemplativno motrenje božanske i ljudske ljubavi. Markovo evanđelje ističe tu povezanost u izvještajima o Isusovu krštenju i preobraženju: u oba slučaja Bog naziva Isusa svojim Ljubljenim Sinom i izvorom miline (radosti). Isus zrači sjajem same Ljepote na Gori preobraženja. Božanski pogled ljubavi proslavlja Isusa, Ljubljenoga Sina; učenici se istodobno raduju u gledanju Božje slave, očitovanju božanskoga uma, srca i duha. Stvari su lijepe zbog toga što je njihov Stvoritelj sama Ljepota; stvari su ljupke jer je njihov Stvoritelj sama Ljubav. U ljepoti i ljupkosti svih stvari uživamo zašto što je njihov Stvoritelj sama Sreća. Svaka ljepota/ljupkost izvire iz božanskih i ljudskih subjekata koji svjesno spoznaju i ljube, i njima je namijenjena. Ljepota/ljupkost jest ponajprije u subjektima i za njih, a tek se potom prelijeva i ‘izvan’ njih.²⁶

Poznati je katolički teolog Bernard Lonergan u svojim znamenitim predavanjima 1959. godine govorio o ljudskom dobru kao o objektu, a njegovo objašnjenje analogne spoznaje ljudskoga dobra primjenjivo je i na analognu spoznaju ljepote. „Naša spoznaja bitka i dobra, poput naše spoznaje Boga, jest analogna, jer Bog jedini jest i jedini je dobar po svojoj biti. Ne možemo spoznati dobro po svojoj biti osim ako objekt naše spoznaje nije upravo ono što je dobro po svojoj biti.“²⁷

Temeljeći se na Lonerganu, Navone zaključuje: „Poput drugih transcendentala, ni lijepo nije tek neki vid. Definicija lijepoga je *id quod visum placet*, ono što godi oku. No lijepo nije samo ono što godi; sposobnost da vidimo i naslađujemo se, kao i samo gledanje i naslada, također su tvorbeni elementi uživanja u lijepome, ništa manje od same konkretne situacije u kojoj se odvija gledanje lijepoga i naslada u njemu. Na taj način shvaćamo da lijepo nije samo ono što se vidi, nego su to i samo gledanje i naslada, odnosno sposobnost da vidimo i naslađujemo se; nadalje, s pravom nazivamo

24 *Isto*, br. 32.

25 *Isto*, br. 1162.

26 Usp. John NAVONE, *Prema teologiji ljepote*, 145-152.

27 Usp. John NAVONE, *Prema teologiji ljepote*, 145-146.

lijepim ispunjenje, ali i sve vještine uključene u proces ispunjenja. Definicija lijepoga ne iscrpljuje pojam lijepoga. Nema sumnje, ono u čem netko nalazi nasladu gledajući jest lijepo, ali postoji i širok raspon drugih elemenata koji su povezani s objektom gledanja i naslade, a koji su također lijepi.²⁸

Sama Dobrota/Ljepota mjera je svih drugih dobara i svake druge ljepote. A dobro/lijepo jest otajstveno, i to stoga što je i Bog otajstven. Izaija kaže: „Misli vaše nisu moje misli i puti moji nisu vaši puti.“²⁹ S druge strane, sve što opstoji i što je dobro/lijepo po dioništvu ujedno je i konačno; bivajući, pak, konačnim, ono ne može biti dobro baš u svakom pogledu, nego je podložno mijeni, pa i kritici. Ta je mogućnost za svetoga Tomu temelj ljudske slobode. Nije moguće birati između Boga i nekoga konačnoga bića, ali je uvijek moguće birati između konačnih bića, jer su ona konačna i u svome bitku i u svojoj dobroti/ljepoti.³⁰

Za sv. Ivana Pavla II. ovdje je riječ o „ljepoti koja spašava“, što on u *Pismu umjetnicima*, pozivajući se na Dostojevskog, izrijeком i tvrdi: „Ljepota koju ćete prenositi budućim naraštajima neka bude takva da u njima budi udivljenje! Pred svetošću života i ljudskoga bića, pred divotama svemira, jedini prikladni stav je divljenje.“ Udivljenje i oduševljenje lijepim dovest će, kaže Papa, do toga da će se čovječanstvo „nakon svakoga lutanja moći ponovno pridići i ponovno krenuti svojim putem. U tom je smislu rečeno dubokom intuitivnošću „da će Ljepota spasiti svijet.“³¹

ZAKLJUČAK

Za čovjeka je bitno pitanje je li u svome životu naučio umijeće dosluha s Beskonačnim. C. G. Jung kaže: „Presudno pitanje za čovjeka jest: Je li povezan s nečim Beskonačnim ili nije? To je vrlo bitno pitanje njegova života. Znamo li da je samo ono što je Beskonačno uistinu važno možemo izbjeći usmjeravanje našega zanimanja prema beznačajnostima i svim vrstama ciljeva koji nemaju stvarnu važnost (...) U krajnjoj liniji, mi nešto vrijedimo samo zato što utjelovljujemo ono što je bitno, a ako to ne utjelovljujemo, uludo smo potrošili život.“³²

To što Jung naziva utjelovljenjem Bitnoga povezanog s Beskonačnim tiče se jednako vjere kao i umjetnosti, u konačnici, tiče se čovjeka i svijeta na način svih čovjekovih djelatnosti. Kršćanstvo je religija koja se temelji na Utjelovljenju – utjelovljenju Beskonačnog u osobi Isusa Krista. On je objava, očitovanje vječnoga Boga. Ta se vjera nedvosmisleno nadaje iz novozavjetne predaje, a posebice ju je jasno formulirao sv. Pavao u Poslanici Kološanima imenujući Krista „slikom Boga nevidljivoga“.³³ Slika je paradigma za likovnost. Tako zapravo sakralna likovnost i umjetnost općenito svoje

28 John NAVONE, *Prema teologiji ljepote*, 149.

29 Iz 55, 8.

30 Usp. J. NAVONE, *Prema teologiji ljepote*, 152.

31 *Pismo Ivana Pavla II. umjetnicima*, 31-32.

32 Carl Gustav JUNG, *Sjećanja, snovi, razmišljanja*, Fabula nova, Zagreb, 2004., 123.

33 Usp. Kol 1, 15.

ishodište i svoj krajnji uvir nalazi u Kristu. U povezanosti s Kristom čovjek je povezan s Bitnim, s Beskonačnim. Neizrecivost Beskonačnog upravo u konačnome Utjelovljenjem postaje izrecivom, vidljivom, opipljivom – stvarnom. Tu stvarnost Mak Dizdar sjajno izriče izrazom: „u vremenu se ovremeni“. Sva daljnja teološka, kao i likovna, povijest plod je te temeljne vjere. Liturgija je prostor, vrijeme i način susreta sa Svetim, Vječnim i Beskonačnim. Krist – slika svih slika – temelj je te vjere. Zaključimo riječima pape Benedikta XVI: „Prava novost Novoga zavjeta nije u novim idejama, već u samom Kristovu liku, koji tim pojmovima daje tjelesni oblik – realizam je to bez presedana.“³⁴

I za sam kraj, sve ovo o čemu smo govorili tek u naznakama, sjajno izriče zapravo najsnažniji govor slike i riječi: nerukotvorena ikona Krista i riječi iz pjesme *Kantik svetom licu sv. Terezije od Djeteta Isusa*:

Neiskazan Ti lik je, Spase,
Za mene zvijezdom vodiljom;
Ti znaš, da meni tu na zemlji
Nebesa su u licu Tvom.

SACRAL ART AND INFINITE

ABSTRACT

Sacral art makes the Sacred present. Sacral art makes the Sacred visible, moreover explains it, interprets it, and presages it. Sacral art does not exist without its essential content - faith. Christian faith is faith in one, holy, eternal and almighty God who is the Creator. The Creator has neither the beginning nor the end - he is one with our idea of Infinite. Infinity is, however, a philosophical term and has no equivalence in the Bible. The experiences associated with it are nonetheless clearly described in the Scriptures and in the theological tradition: the experience of God is closely related to the awareness that there are limits to our thinking and our world. In the Judeo-Christian religious tradition, and then likewise in fine arts, the Infinite is often referred to as „Eternal“. Although the etymology of the Croatian word „eternity“ („vječnost“) refers to „age“ („vijek“), and „age“ is a limited period, „eternity“ as a typical religious concept has become the expression of the Infinite.

Keywords: Art, Theology of the Image, Infinite.

34 BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Kršćanska sadašnjost, IV. izd., Dokumenti 143, Zagreb, 2016.