

Prethodno priopćenje UDK 111.852(045)

1 Thomas Aquinas, sanctus

doi: 10.21464/fi39403

Primljeno 9. 6. 2019.

Ivana Knežić,¹ Maja Poljak²

Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju, Obala kralja Petra Krešimira IV. br. 2, HR–23000 Zadar

¹ iknezic@unizd.hr; ² mpoljak@unizd.hr

Kontemplacija i stvaralaštvo u tomističkim promišljanjima

Sažetak

U članku obrađujemo odnos kontemplacije i stvaralaštva u duhu filozofije Tome Akvinskoga. Uz Akvinčeve izvorne tekstove koristimo i tekstove tomističkih filozofa, ponajprije J. Piepera, ali i klasičnih suvremenih tomista poput É. Gilsona i J. Maritaina. Također; u Akvinčevoj maniri, uzimamo u razmatranje i tekstove njegovih prethodnika, posebice velikana antičke misli, Platona i Aristotela. Članak je podijeljen na tri poglavlja: prvo poglavlje tematizira kontemplaciju, drugo poglavlje, kroz usporedbu sa stvaranjem kao Božjim vlastitim činom, tematizira pojam stvaralaštva, a treće poglavlje tematizira sam odnos kontemplacije i stvaralaštva. Analiza pokazuje kako između ovih dviju djelatnosti postoji dvostruka veza: s jedne strane, stvaralaštvo ima svoj početak u kontemplativnom činu samoga stvaraoca, a s druge strane, ono ima svoj ishod u kontemplativnome činu onoga koji se susreće sa stvaralačkim djelom.

Ključne riječi

kontemplacija, stvaralaštvo, stvaranje, divljenje, ljubav, užitak, Platon, Aristotel, Toma Akvinski, Josef Pieper

Uvod

Ako je itko u ovom današnjem užurbanom i poglavito na praktičnu korist usmjerenom svijetu pozvan govoriti o kontemplaciji, onda je to svakako filozof. Naime, njegova je djelatnost u bitnome upravo to – *theoría* – kontemplacija. No isto tako, njegova djelatnost nije samo *theoría* nego uključuje i pismeno i/ili usmeno stvaralaštvo. Stoga, u ovome članku želimo tematizirati upravo odnos kontemplacije i stvaralaštva. Pritom se ne želimo ograničiti samo na filozofsku kontemplaciju i filozofsko stvaralaštvo nego i kontemplaciju i stvaralaštvo želimo promatrati kao ljudske djelatnosti koje se mogu primijeniti i na drugim područjima, prvenstveno na području umjetnosti.

Da bismo mogli bolje razumjeti odnos kontemplacije i stvaralaštva, najprije ćemo morati vidjeti što je to kontemplacija, a što stvaralaštvo. Članak će, stoga, biti podijeljen na tri poglavlja: u prvome poglavlju tražit ćemo odgovor na pitanje što je to kontemplacija, koje je njezino počelo i što je prati. U drugom poglavlju bavit ćemo se pitanjem stvaralaštva te ćemo ponuditi odgovor na pitanje zašto je bolje govoriti o filozofskom ili umjetničkom stvaralaštvu negoli o filozofskom ili umjetničkom stvaranju. U trećem poglavlju tražimo odgovor na ključno pitanje ovoga članka, a ono glasi: u čemu se sastoji sam odnos kontemplacije i stvaralaštva?

Ovoj se temi zasigurno može pristupiti s različitih filozofskih polazišta i može ju se obraditi u duhu različitih filozofskih pravaca. Svaki od njih zacijelo može dati neke dobre uvide u problematiku, no isto tako svaki od njih nosi sa sobom i svoja ograničenja. Svjesni mogućih ograničenja odabranoga pristupa, ali istovremeno i potrebe da se problematika konzistentno obradi u duhu jedne – nama srodne – filozofije, mi ćemo joj pristupiti s pozicije filozofijskog realizma Tome Akvinskoga. S obzirom na to da je prvotna inspiracija za promišljanje o ovoj temi došla od jednog suvremenog tomističkog filozofa – Josefa Piepera – njegova će djela, uz izvorne Akvinčeve tekstove, činiti važno uporište za razradu središnjih teza ovoga članka. Pritom će nam od velike pomoći biti i djela klasičnih suvremenih tomista – Étiena Gilsona i Jacquesa Maritaina, a da bi članak bio napisan ne samo na principima nego i u duhu Akvinčeve filozofije, posegnut ćemo i za djelima velikana antičke misli, kojima se i sam Toma Akvinski nadahnjivao.

Kontemplacija

Kao svojevršno polazište u analizi kontemplacije poslužit će nam etimologija, koja nas upućuje na latinsku riječ *contemplatio*, što znači »promatranje; razmatranje, razmišljanje«,¹ a to je, pak, prijevod grčke riječi *θεωρία*, što znači »gledanje, motrenje; razmatranje, užitak u gledanju, spoznanje«.² Već je iz ovoga jasno da je kontemplacija jedna kognitivna djelatnost, a da bismo mogli bolje razumjeti kakva je to kognitivna djelatnost, bit će nam potrebno više od same etimologije. Naime, u filozofiji je uobičajena podjela ljudske spoznaje na osjetilnu i umsku, a etimološki ponuđena značenja kontemplacije ne pružaju nam mogućnost razlučivanja i određivanja kojoj od ove dvije vrste spoznaje ona pripada jer se spomenuta značenja podjednako mogu odnositi kako na osjetilnu – promatranje, gledanje, motrenje – tako i na umsku spoznaju – razmatranje, razmišljanje. Razlog tome vjerojatno je taj što kontemplacija pripada takvom tipu spoznaje koji se može aktualizirati kako na razini osjetilnih tako i na razini umskih moći. Riječ je, naime, o intuitivnom tipu spoznaje koji je – za razliku od diskurzivne spoznaje, koja podrazumijeva određeni slijed i kretanje u procesu logičkog zaključivanja – »neposredno gledanje«³ objekta spoznaje, odnosno neposredna ili izravna spoznaja, koja može biti bilo umska bilo osjetilna. Tako, primjerice, osjetilnom intuicijom spoznajemo bjelinu ovoga papira, a umskom intuicijom spoznajemo istinitost principa koji kaže da je nemoguće da ista stvar u isto vrijeme i pod istim vidikom jest i nije. Kada je, pak, riječ o kontemplaciji, ona se u filozofiji definira kao »duboko poniranje u misli«,⁴ što znači da je ona djelatnost koja pripada umu i to kao »jednostavan čin motrenja istine«.⁵

Kao poniranje u bit i dopiranje do krajnjih principa svega što jest, kontemplativna djelatnost može poprimiti različite oblike. Ona se možda najčešće povezuje s kontemplativnim načinom života koji karakterizira određene vjerske redove, a koji je poglavito usmjeren prema kontemplativnoj molitvi, koja je pritom shvaćena kao »spokojni pogled duše, pun ljubavi prema božanskoj istini koja je već spoznata i shvaćena umom potpomognutim i prosvjetljenim božanskom milošću«.⁶ Postoje, međutim, i drugi oblici kontemplacije, kao što je, primjerice, filozofska kontemplacija u koju uranja svaki čovjek kada – bez obzira na to bio on akademski obrazovani filozof ili ne – postavljajući pitanja o počelu i smislu vlastite egzistencije i svega što jest, dopire do istine o samim temeljima zbilje ili, pak, estetička kontemplacija, u kojoj čovjek, motreći ljepotu u bilo kojoj od njezinih različitih manifestacija u univerzumu, nastoji prodrijeti do njenog iskonskog arhetipa.⁷

Poticaji za kontemplaciju u svakom od navedenih oblika mogu biti različiti i veoma raznoliki: osvit zore ili noćno nebo posuto zvijezdama, uzburkano olujno more ili bonaca, jasnoća matematičkog izvoda ili ljepota poezije, osmjeh djeteta ili patnja bolesnika... Ipak, možemo reći da, unatoč raznolikosti poticaja za njezinu realizaciju i raznolikosti oblika u kojima se ona ostvaruje, kontemplativna djelatnost ima jedno univerzalno počelo, a to je divljenje.⁸ Naime, poznato je da su još veliki filozofi antike govorili o divljenju kao počelu filozofije. Tako Platon u svom *Teetetu* piše da je divljenje »duševno stanje filozofa«⁹ te da filozofija počinje upravo divljenjem. Slično govori i Aristotel u prvoj knjizi *Metafizike*, gdje stoji kako se ljudi zbog divljenja počinju baviti filozofijom, kao onom djelatnošću koja za svrhu nema nikakvu korist ni užitak, već se bira poradi znanja, odnosno poradi nje same.¹⁰ Plotin, pak, u svojim *Eneadama* piše kako divljenje pred ljepotom osjetilnog svijeta treba biti poticajem za uspon prema kontemplaciji njegova arhetipa u vječnome umu.¹¹ Prihvaćajući ovaj stav antičkih filozofa, Toma Akvinski definira divljenje kao »želju za znanjem koja se u čovjeku javlja kada opazi učinak čiji mu je uzrok nepoznat ili nadilazi njegovo znanje ili moć razumijevanja«.¹² U tom smislu, divljenje je poticaj za istraživanje i kontemplaciju uzroka. No

1

»contemplatio«, u: Milan Žepić (ur.), *Latinsko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb 2000.

2

»θεωρία«, u: Oton Gorski, Nikola Majnarić (ur.), *Grčko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb 2011.

3

»intuicija«, u: Anto Mišić, *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split 2000.

4

»kontemplacija«, u: Stipe Kutleša (ur.), *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, Zagreb 2012.

5

»Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.« – Toma Akvinski, *Summa theologiae*, II – II, q. 180, a. 3, ad. 1. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth3179.html> (pristupljeno: 10. 12. 2010.).

6

Edmund Gurdon, »Contemplative Life«, *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1908. Dostupno na: <http://www.newadvent.org/cathen/04329a.htm> (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

7

Usp. Josef Pieper, *Only the Lover Sings: Art and Contemplation*, preveo Lothar Krauth, Ignatius Press, San Francisco 1990., str. 23–24.

8

Grčka riječ *θαυμάζω* znači »čuditi se, diviti se, veoma cijiniti« (»θαυμάζω« u: *Grčko-hrvatski rječnik*). U našoj filozofskoj literaturi koriste se različiti prijevodi pa se neki prevoditelji

odlučuju za glagol »čuditi se« i odgovarajuću glagolsku imenicu »čudenje«, dok se drugi odlučuju za glagol »diviti se« i glagolsku imenicu »divljenje«. U ovom radu koristi se potonji prijevod jer on potpunije izražava sadržaj ovoga stava koji podrazumijeva ugodu, ljubav, ali i strahopoštovanje pred objektom koji nadilazi subjekt i njegovu moć spoznaje. Tako *Hrvatski jezični portal* glagol »diviti se« definira kao »predati se osjećaju koji izaziva što lijepo, uzvišeno, iznimno po odlikama i sl., biti u stanju očaranosti«, a etimološki se povezuje s praslavenskom riječju *deywo*, što znači Bog. – »diviti se«, *Hrvatski jezični portal*. Dostupno na: http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=f1duUBk%3D (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

9

Platon, *Teetet*, 155d, hrv. prijev. Platon, *Fileb; Teetet*, preveli Veljko Gortan, Milivoj Sironić, Naprijed, Zagreb 1979.

10

Usp. Aristotel, *Metafizika*, 982a1–982b28, hrv. prijev. Aristotel, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, SNL, Zagreb 1985.

11

Usp. Plotin, *Eneade*, V, I, 4, srp. prev. Plotin, *Eneade*, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd 1984., IV. tom, str. 10.

12

»Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, I – II, q. 32, a. 8. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html> (pristupljeno: 10. 12. 2010.).

divljenje je ujedno i rezultat »kontemplacije uzvišene istine«¹³ kao neka vrsta straha koju pobuđuje ono što »nadilazi naše razumijevanje iako to vidimo i imamo izravnu intuiciju toga«.¹⁴ Prema tome, divljenje nije počelo kontemplacije samo kao njezin početak nego, kako to dobro uočava njemački filozof Josef Pieper, i kao »*fons et origo*, imanentni izvor«¹⁵ kontemplacije. Slikovito govoreći, divljenje nije samo predvorje na koje se zaboravlja čim se uđe u svečanu dvoranu kontemplacije. Ono je više ambijent u kojem se kontemplacija odvija i bez kojega ona nije moguća.

Kada se divljenje ovako shvati, tada u njemu možemo uočiti dvije različite, ali jednako važne i bitne sastavnice koje Pieper naziva negativnom i pozitivnom dimenzijom divljenja. Negativna dimenzija divljenja sastoji se u neznanju.¹⁶ Divimo se, naime, onome što ne poznajemo, odnosno onome što ne možemo do kraja proniknuti. To se vrlo jasno odražava na licima male djece, koja svoja prva iskustva o ljudima i svijetu stječu širom otvorenih očiju i usta jer im je cijeli svijet neobičan i čudesan. Tako je jedna sasvim obična stvar poput paljenja svjetla u prostoriji pritiskom na prekidač za gotovo svako dijete ravna čudu. Ovu »negativnu« dimenziju divljenja na nedvosmislen način istaknuo je Aristotel, ukazujući na povijesne početke razvoja filozofije koji su bili povezani s divljenjem ljudi pred onim stvarima koje nisu razumjeli. To su ispočetka bile manje stvari, a onda sve veće i teže, poput pitanja o astronomskim pojavama vezanim za Sunce, Mjesec i zvijezde te u konačnici onog krajnjeg pitanja o nastanku svega što jest. Zanimljivo je da u ovome Stagiranin vidi određenu sličnost između pjesnika i filozofa te kaže kako je *philo-mythos* – ljubitelj priča ili pjesnik na neki način i *philo-sophos* – ljubitelj mudrosti jer su, naime, mitovi prepuni čudesa.¹⁷ Divljenje kao poveznicu koju Aristotel uočava između filozofa i pjesnika, Toma Akvinski objašnjava time što se divimo onda kada opažamo neke očite učinke čiji uzrok ne poznajemo, a u potrazi za spoznajom prvih uzroka ljudi su najprije posezali za mitološkim objašnjenjima. Tako su prvi pjesnici bili i tvorci prvih mitova,¹⁸ dok su filozofi, tragajući za tim istim uzrocima, tražili racionalno objašnjenje.

No divljenje nije puko neznanje. Iako je njegov sastavni dio, divljenje se ne može u potpunosti svesti na njega. Naime, divljenje uključuje i spoznavu vlastitoga neznanja.¹⁹ Kako kaže Aristotel, onaj tko se divi »misli kako ne zna«.²⁰ Tako divljenje u svojoj negativnoj dimenziji isključuje svaku bahatost pred objektom kontemplacije i umišljenost u vlastito znanje te podrazumijeva ponizno priznanje vlastitoga neznanja. *Scio me nihil scire* nije tek puka igra riječima koju danas svaki iole obrazovan čovjek povezuje s pomalo tajanstvenim Platonovim učiteljem. To je stav intelektualne poniznosti koja je uvijek krasila velikane ljudskoga duha i koja je neophodan preduvjet autentičnoga stvaralaštva. S druge strane, divljenje u svojoj pozitivnoj dimenziji isključuje očajanje nad vlastitim neznanjem i sveopći skepticizam jer spoznaja vlastitoga neznanja pobuđuje »aktivnu želju za znanjem«²¹ koja potiče na put potrage za istinom i mudrošću. Divljenje je, stoga, kad se promatra u obje svoje dimenzije, pozitivnoj i negativnoj, neznanje koje je »na putu prema znanju«.²²

Kao želja za znanjem koja je na putu prema znanju i koja sadrži nadu u ostvarenje cilja svoga puta, divljenje je ujedno i uzrok užitka.²³ Svatko, naime, želi ono što mu pruža određeni užitak,²⁴ a što je veća želja za nečim, to je »veći i užitak kad se to postigne«.²⁵ Važno je, dakle, uočiti da kontemplacija ne implicira neku neosjetljivost, zatupljenost ili paralizu duha, već naprotiv, ona donosi osobitu vrstu užitka. Mogli bismo reći da to na neki način sugerira već i sama etimologija jer se, kako smo vidjeli, grčka riječ *θεωρία*, od koje dolazi riječ kontemplacija, između ostaloga, može prevesti i kao »užitak u gledanju«. Ovu povezanost između umskog gledanja – kontemplacije i užitka,

snažno su naglašavali veliki starogrčki mislioci. Tako Platon u svom *Fedru*, opisujući život preegzistentnih duša koje su uspoređene s krilatom zapregom, kaže kako se perje duše kojim se ona uzdiže u nebeske visine, hrani onim što je božanstveno, »a božanstveno je lijepo, mudro i sve što je takvo«. ²⁶ Platon se ovdje, kao i na mnogim drugim mjestima, služi osjetilnim slikama kako bi nam približio ono što nadilazi osjetilnost. Krila i perje označuju moć uzdizanja u nebeske, božanske visine, a ono što hrani, odnosno osnažuje tu moć jest kontemplacija svega što je lijepo, dobro, istinito, mudro, ukratko – onoga što uistinu jest. ²⁷ Duša, »vidjevši za neko vrijeme ono što jest, zadovoljna je i gledajući istinu hrani se i uživa«. ²⁸ Jasno je, dakle, kako ne treba užitak shvaćati kao nešto što je suprotno kontemplaciji. Štoviše, Platon izričito kaže da život mudrosti koji bi bio lišen svakoga užitka ne bi bio vrijedan izbora. ²⁹

Postoji, međutim, razlika među pojedinim užiticima pa tako s mudročću zasigurno neće biti spojivi oni užitci koji su svojstveni nerazumnosti i porocima, već njoj pripadaju samo istinski i čisti užitci. ³⁰ Aristotel također pravi razliku među užiticima dovodeći je u vezu s razlikom među pojedinim djelatnostima »jer prema svakoj djelatnosti postoji svojstven užitak«. ³¹ Tako postoje užitci

13

»Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, II – II, q. 180, a. 3, ad. 3. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth3179.html> (pristupljeno: 10. 12. 2010.).

14

Josef Pieper, *Happiness and Contemplation*, preveli Richard Winston, Clara Winston, St. Augustine's Press, Indiana 1998., str. 75.

15

Josef Pieper, »The Philosophical Act«, *Leisure. The Basis of Culture*, preveo Gerald Malzbary, Liberty Fund, Indianapolis 1998., str. 79–148, str. 106.

16

Usp. ibid.

17

Usp. Aristotel, *Metafizika*, 982b12–982b16.

18

Usp. Toma Akvinski, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, lib. I, l. 3, n. 4. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/cmp0101.html> (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

19

Usp. J. Pieper, »The Philosophical Act«, str. 106.

20

Aristotel, *Metafizika*, 982b17.

21

J. Pieper, »The Philosophical Act«, str. 106.

22

Ibid., str. 107.

23

Usp. T. Akvinski, *Summa theologiae*, I – II, q. 32, a. 8. Dostupno na <https://www.corpu->

sthomicum.org/sth2026.html (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

24

Usp. ibid., I – II, q. 32, a. 3, ad. 3. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html> (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

25

»Et ideo quanto alicuius rei amatae magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio.« – Ibid., I – II, q. 32, a. 8. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html> (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

26

Platon, *Fedar*, 246e, hrv. prijev. Platon, *Fedar*, preveo Jure Zovko, Naklada Jurčić, Zagreb 1997.

27

Usp. J. Pieper, *Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue Phaedrus*, preveli Richard Winston, Clara Winston, St. Augustine's Press, Indiana 2000.

28

Platon, *Fedar*, 247d.

29

Usp. Platon, *Fileb*, 21e, srp. prijev. Plato [Platon], *Meneksen; Fileb; Kritija*, preveli Ksenija Maricki Gađanski *et al.*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983.

30

Usp. ibid., 63d.

31

Aristotel, *Nikomahova etika*, 1075b27, hrv. prijev. Aristotel, *Nikomahova etika*, preveo Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naknada, Zagreb 1992.

koji prate djelatnost osjetila, a postoje i oni užitci koji prate djelatnost uma, odnosno oni koji su svojstveni kontemplaciji.³² Zanimljivo je da Stagiranin donosi i jedno preciznije tumačenje odnosa djelatnosti i užitka te kaže da je užitak ono što »usavršuje djelatnost«.³³ U kojem smislu to treba shvatiti? Aristotel pojašnjava kako užitak ne usavršuje djelatnost na isti način na koji je usavršuje njezin vlastiti objekt ili moć koja joj je počelo, drugim riječima, on ne usavršuje djelatnost ni kao pokretački ni kao finalni uzrok. On to čini kao formalni uzrok, ali ne na način da konstituira djelatnost u samoj njezinoj biti,³⁴ već »kao nekakvo pridošlo savršenstvo, kao životni cvat onima koji su mladi«.³⁵ Užitak, dakle, ne pripada djelatnosti kao nešto što čini samu njezinu bit, ali joj pripada kao nešto njoj svojstveno, kao određena savršenost koja iz nje proizlazi. Aristotel pritom ističe kako su istinski ljudski užitci oni koji usavršavaju djelatnosti koje su specifično ljudske te su takve djelatnosti čovjeku ujedno i najugodnije jer »ono što je čemu svojstveno to je po naravi svakomu i najbolje i najugodnije. A čovjeku je takav život u skladu s umom jer um je najviše sam čovjek«.³⁶

Toma Akvinski slijedi ovu Aristotelovu misao, o tome kako je kontemplativna djelatnost čovjeku ugodna jer je to djelatnost svojstvena njegovoj racionalnoj naravi. No on navodi još jedan razlog uživanja u kontemplaciji. Naime, osoba uživa u kontemplaciji »ukoliko kontemplira ono što ljubi«,³⁷ iz čega vidimo da ljubav također ima važnu ulogu u kontemplaciji. Akvinski primjećuje kako je Aristotel dobro uočio da je užitak u gledanju tjelesne ljepote počelo osjetilne ljubavi,³⁸ a on još dodaje kako je, adekvatno tome, umsko gledanje ili kontemplacija duhovne ljepote počelo duhovne ljubavi.³⁹ O ovoj povezanosti između motrenja ljepote i ljubavi snažno progovara i Platon u svojim dijalozima, približujući nam je kroz lik Erosa kojega, suprotno uvriježenom mišljenju, ne opisuje kao boga, već kao demona, biće koje se po svojoj savršenosti nalazi između bogova i ljudi i zbog takvog položaja posreduje među njima. Stoga, on nije besmrtn kao bogovi, ali nije ni smrtn kao ljudi. Platon ga opisuje kao ljubav prema ljepoti, iz čega slijedi da on sam nije lijep, već je onaj koji traži ljepotu. Nije mudar kao bogovi, već je po sredini između mudrosti i neznanja, on je tražitelj i prijatelj mudrosti: *philo-sophos*.⁴⁰ Stoga ne može biti filozofije bez ljubavi, bez *erosa*, kako to dobro primjećuje Nikolaj Berdjajev, za kojega »autentičan filozof jest zaljubljen čovjek«.⁴¹ U *Fedru* je Eros opisan kao neka vrsta božanskoga zanosa. Kada Eros nekoga zahvati, tada se on, motreći tjelesnim očima odbljesak božanske ljepote, raduje jer se prisjeća one iskonske ljepote koju je nekada njegova duša u punom sjaju motrila. Od zanosa tada duši »počne rasti perje«⁴² pa nije neobično da i danas često čujemo kako ljubav daje ljudima krila. Platon je time jednostavno želio reći da je upravo ljubav ona snaga koja omogućuje duši da se od osjetilne uzdigne do kontemplacije božanske ljepote. Ovaj je uspon detaljno razrađen u *Gozbi* kroz nekoliko različitih stupnjeva ljepote kojima se duša uspinje do nečega što je »prvo, vječno, i što niti nastaje niti propada, niti se množi niti ga nestaje; zatim, što nije s jedne strane lijepo, a s druge ružno; ni danas lijepo, a sutra nije; ni prema ovome lijepo, a prema onome ružno; ni ovdje lijepo, a ondje ružno, kao da je samo za jedne lijepo, a za druge ružno«.⁴³ Kontempliranjem božanske ljepote čovjek postaje krepostan i bogu mio, a time ostvaruje i besmrtnost.⁴⁴ Na taj način ljubav postiže svoju svrhu jer je ona u svojoj biti težnja za besmrtnošću, s obzirom na to da ljubiti znači težiti vječnom posjedovanju dobra.⁴⁵

Ovdje uočavamo kako Platon povezuje ljepotu i dobrotu: najprije je Eros definiran kao ljubav prema ljepoti, iz čega bi se moglo zaključiti da je upravo ljepota vlastiti objekt ljubavi, dok kasnije u tekstu čitamo kako je vlastiti objekt

ljubavi dobro jer »ljubav teži tome da uvijek posjeduje ono što je dobro«.46 Ovo povezivanje ljepote i dobrote kao transcendentálnih odrednica bića47 kasnije će eksplicitno izraziti Toma Akvinski, ističući da se one razlikuju samo u aspektu s kojega ih promatramo:

»... pojam dobra jest ono što zadovoljava želju, dok je pojam lijepoga ono što zadovoljava želju time što je viđeno ili spoznato. (...) tako ljepota dodaje dobroti odnos prema kognitivnoj moći.«48

32

Usp. *ibid.*, 1074b20.

33

Ibid., 1074b23.

34

Usp. *ibid.*, 1074b23–1074b32; usp. Toma Akvinski, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Turin 1949., lib. 10, l. 6.

35

Aristotel, *Nikomahova etika*, 1174b33.

36

Ibid., 1178a5–1178a7.

37

»Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, II – II, q. 180, a. 7. a. 7. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth3179.html> (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

38

Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1167a3.

39

Usp. T. Akvinski, *Summa theologiae*, I – II, q. 27, a. 2., dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html> (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

40

Platon, *Gozba*, 203b–204c, srp. prijev. Plato [Platon], *Ijon; Gozba; Fedar*, preveo Miloš N. Đurić, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979.

41

Nikolaj Berdjajev, *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell' uomo*, preveo Adriano Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1994., str. 73.

42

Platon, *Fedar*, 251b.

43

Platon, *Gozba*, 211a.

44

Ibid., 212a. Zanimljivo je da sličnu misao pronalazimo i kod Aristotela koji u *Nikomahovoj etici* piše kako je mudar čovjek, onaj koji živi kontemplativnim načinom života, »bozima najmiliji. A takav je vjerojatno i najblaženiji«. – Aristotel, *Nikomahova etika*, 1179a30.

45

Usp. Platon, *Gozba*, 207a.

46

Ibid., 207a.

47

Ljepota i dobrota spadaju među tzv. transcendentálne odrednice bića prema kojima je svako biće lijepo, dobro, jedno i istinito samim time što je biće. Drugim riječima, svako biće posjeduje određene metafizičke odrednice samim time što je biće, tj. samim time što postoji, što znači da spomenute odrednice proizlaze iz bitka kao temeljnog metafizičkog principa bića. Govoreći da je svako biće jedno mi zapravo referiramo na njegov metafizički integritet koji biću daje jedinstvo te zahvaljujući bitku svi dijelovi te složene cjeline zajedno čine jedno jedino biće. Bitak tako u ovom slučaju biću osigurava unutarnju povezanost, integritet, te čini da svi elementi od kojih se biće sastoji ujedinjeni čine jedno cjelovito biće. Istovremeno, jedno označava odijeljenost bića od drugih stvari. Kada kažemo da je biće istinito, time zapravo želimo reći da je ono spoznatljivo, tj. da u njemu postoji određena razina inteligibilnosti koja može biti zahvaćena od strane spoznajnog subjekta. Posljednje su dvije transcendentálne karakteristike bića već spomenuta dobrota i ljepota. Kada kažemo da je svako biće dobro, time želimo reći da ono može postati predmet poželjan volji te se tako dobrota odnosi na drugu specifičnu ljudsku moć, volju kao moć težnje. Istinitost kao transcendentálna oznaka svakog bića, kao što smo vidjeli, odnosi se na razum kao spoznajnu moć. Usp. T. Akvinski, *De Veritate*, I, 1, hrv. prijev.: Toma Akvinski, *O istini*, u: Augustin Pavlović, *Pariške rasprave Tome Akvinskoga: raspravljena i kvodlibetalna pitanja = (quaestiones disputatae et quodlibetales)*, Demetra, Zagreb 2001., str. 236–246. Kada je riječ o ljepoti, rekavši da je svako biće lijepo, mi zapravo kažemo da ono u sebi posjeduje određenu harmoniju, određeni sklad, te Toma Akvinski dodaje i sjaj, koji ga čine privlačnim. Usp. T. Akvinski, *Summa theologiae*, II – II, q. 145, a. 2. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth3144.html> (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

48

»Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicitur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem



S obzirom na to da je lijepo isto što i dobro, za Tomu je ispravno reći da je »dobro vlastiti objekt ljubavi«. ⁴⁹

Iz prethodno rečenog možemo vidjeti u kojem odnosu stoje dobrota i ljepota prema ljubavi te u kakvom su odnosu ljubav i kontemplacija. Naime, dobrota i ljepota kao dvije transcendentalne odrednice bića jesu počelo ljubavi, dok je ljubav počelo kontemplacije. Jasno je da onaj koji ljubi želi zaustaviti svoj pogled na onome što ili koga ljubi te prodrijeti što dublje u njega. Samo prodiranje u objekt ljubavi rezultira boljim poznavanjem istoga, a ono, pak, potiče intenzivniju ljubav. Stoga možemo reći da su ljubav i kontemplacija usko povezane na putu postizanja što savršenije spoznaje i što intimnije povezanosti s njihovim objektom. Pieper ljubav i kontemplaciju promatra čak kao dvije međuovisne stvarnosti te kaže kako ne može postojati istinska ljubav bez odobravajuće kontemplacije i pogleda koji još nije obojan željom za posjedovanjem, ⁵⁰ a istovremeno ističe kako »čak ni najintenzivnije gledanje i motrenje još uvijek ne mora biti istinska kontemplacija«. ⁵¹ Istinska kontemplacija jest motrenje »potaknuto odobravanjem punim ljubavi« ⁵² prema objektu motrenja.

Zanimljivo je uočiti ovaj moment odobravanja, odnosno afirmacije, koji Pieper povezuje s ljubavlju i kontemplacijom. Štoviše, za njega je ljubav sam afirmativni čin kojim potvrđujemo dobrotu bivstvovanja bića koje ljubimo, te mu preko svoje ljubavi zapravo govorimo:

»Dobro je da postoji!« ⁵³

Preko ljubavi tako zahvaćamo sam temelj bića – njegovo postojanje – te ga na toj razini afirmiramo kao ono što je dobro. Ljubav na taj način daje dubinu našem pogledu na biće koje promatramo kao ono što je dobro u sebi i samim time dobro da postoji. Dobrotu, dakle, promatramo ovdje kao nešto što je objektivno utemeljeno u samome biću, a ne kao nešto što je tek subjektivno pridodano s naše strane. No da bismo tu dobrotu mogli prepoznati i afirmirati, moramo imati dovoljno razvijenu spoznajnu sposobnost koja će nam to omogućiti. To znači da se od nas traži određena intelektualna prodornost, zahvaljujući kojoj ćemo moći doprijeti do samog metafizičkog temelja onoga predmeta na koji smo usmjereni. Ovo, pak, intelektualno prodiranje u same metafizičke temelje bića jest upravo kontemplacija, koja nam omogućava da uočimo da je postojanje toga bića dobro, a ta dobrota je ono što potiče odgovor naše volje u činu ljubavi ⁵⁴ koji se sastoji u afirmaciji toga bića i manifestira preko izjave: »Dobro je da postoji!« ⁵⁵

Stvaranje i stvaralaštvo

Pieper smatra da »najradikalniji način potvrđivanja koji je zamisliv jest stvaranje, činjenje da nešto postoji u strogom značenju riječi«. ⁵⁶ Zašto je to tako? Da bismo to razumjeli, moramo najprije vidjeti što je to uopće stvaranje. Po Tomi Akvinskom, stvarati znači »uzrokovati ili proizvoditi bitak stvari«. ⁵⁷ Bitak je za Tomu »akt svih aktova pa stoga i savršenost svih savršenosti« ⁵⁸ jer on ne samo da čini onu prekretnicu između »ništa« i »nešto« nego je i temelj za sve druge savršenosti koje će neko biće imati. Drugim riječima, da bi biće bilo spoznatljivo, dobro, lijepo, itd. ono prvo mora postojati te će razina njegove spoznatljivosti, dobrote i ljepote prvenstveno ovisiti o savršenosti njegovog akta bivstvovanja. Stoga Gilson ističe: »najčudesnija stvar koju biće može učiniti jest postojati«. ⁵⁹ Ako je, dakle, bivstvovanje temeljni akt svakoga bića, onda se u činu stvaranja događa temeljna afirmacija. Naime, ako je stvara-

nje davanje bitka ili postojanja, onda se u činu stvaranja kao afirmativnom činu na najradikalniji način potvrđuje da je postojanje dobro. Ovdje možemo početi tražiti i odgovor na pitanje zašto je uopće nešto stvoreno. Pieper čin stvaranja vidi kao prvi čin afirmacije dobrote postojanja. On zapravo u jednom trenutku govori o teoriji »egzistencijalne dobrote svega stvorenoga«. ⁶⁰ Stoga razlog zašto nešto postoji jest taj što je postojanje kao takvo shvaćeno kao nešto što je dobro.

S obzirom na to da je učinak stvaranja bitak kao temeljni akt svakoga bića, savršenost koja utemeljuje sve ostale savršenosti toga bića, to znači da u samom biću nema ništa što bi prethodilo njegovu aktu bivstvovanja, pa se radi o jednom radikalnom činu u kojem je bitak proizveden »iz ne-bića, koje je ništa«. ⁶¹ Riječ je o novini koja nadilazi shvaćanje antičkoga uma, čak i u njegovom najizvršnijem predstavniku, Aristotelu, koji je genijalno razlučio i objasnio promjene bića na akcidentalnoj i supstancijalnoj razini. Dok se nastanak novog akcidenta izvodi iz potencijalnosti same supstancije, a nastanak nove forme iz potencijalnosti materije, u činu stvaranja nema nikakve materije ni bilo kakvog drugog supstrata iz kojeg bi se izveo nastanak novoga bića. Radi se, dakle, o uzrokovanju bitka ni iz čega – *creatio ex nihilo*. Evo kako to objašnjava Gilson:

»Nema ničega u konačnom biću što bi mu prethodilo osim onoga što nije. Ali ono što nije, nije čak niti ono što; to nije ništa, to je ništavilo bivstvovanja.« ⁶²

dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, I – II, q. 27, a. 1, ad. 3. Dostupno na: <https://www.corpusthomaticum.org/sth2026.html>, (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

49

»Amoris autem proprium obiectum est bonum (...).« – Ibid., I – II, q. 27, a. 1. Dostupno na: <https://www.corpusthomaticum.org/sth2026.html>, (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

50

Josef Pieper, *Faith, Hope, Love*, preveli Richard Winston, Clare Winston, Ignatius Press, San Francisco 2012., str. 161.

51

J. Pieper, *Only the Lover Sings*, str. 74.

52

Ibid., str. 75.

53

J. Pieper, *Faith, Hope, Love*, str. 164.

54

Nauk o ljubavi kao vrijednosnom odgovoru na vrijednost koju objekt naše ljubavi u sebi objektivno posjeduje posebno možemo naći razrađen kod Dietricha von Hildebranda, naročito u njegovu djelu *Narav ljubavi* (*The Nature of Love*, preveo John F. Crosby, St. Augustine's Press, South Ben 2009.).

55

J. Pieper, *Faith, Hope, Love*, str. 164.

56

Ibid., str. 170.

57

»Creare est proprie causare sive producere esse rerum.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 6. Dostupno na: <https://www.corpusthomaticum.org/sth1044.html> (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

58

»Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.« – T. Akvinski, *De Potentia*, VII, 2, ad. 9. Dostupno na: <https://www.corpusthomaticum.org/qdp7.html> (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

59

Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, Sheed and Ward, New York, London 1955., str. 83.

60

J. Pieper, *Faith, Hope, Love*, str. 177.

61

»Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 1. Dostupno na: <https://www.corpusthomaticum.org/sth1044.html> (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

62

Étienne Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, preveo Gerard Denegri, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1995., str. 100.

No tko je taj tko stvara? Kome pripada moć da ni iz čega izvede postojanje bića? Da bismo došli do odgovora na to pitanje, moramo slijediti Akvinčev filozofski realizam koji polazeći od učinka, dolazi do njegova uzroka:

»... s obzirom na to da svaki uzrok proizvodi ono što mu sličí, počelo djelovanja može se prepoznati po njegovu učinku: jer ono što proizvodi vatru mora biti vatra.«⁶³

Kako smo vidjeli, učinak stvaranja jest bivstvovanje, a bivstvovanje je najuniverzalniji od svih učinaka. Naime, svako biće ukoliko jest ima jednu zajedničku karakteristiku sa svim drugim bićima – bivstvovanje. Ma koliko se bića međusobno razlikovala po njihovu načinu bivstvovanja i drugim individualnim savršenostima, svima im je zajedničko to da jesu, odnosno da bivstvuju. S obzirom na to da se ovdje radi o najuniverzalnijem od svih učinaka, on mora biti »vlastiti učinak prvog i najuniverzalnijega uzroka, a to je Bog«⁶⁴ jer »samo je Bog svoj vlastiti bitak«.⁶⁵ Ako bismo ovu Akvinčevu argumentaciju željeli uobličiti u jednostavan logički silogizam, tada bismo mogli reći da iz premise da je Bog svoj vlastiti bitak i premise da svaki uzrok proizvodi sebi sličan učinak, slijedi konkluzija »da je vlastiti učinak Božji bitak stvaranja«.⁶⁶

Stvaranje je, dakle, djelatnost koja je vlastita Bogu – on je jedini Stvoritelj – jer je on jedini sam svoj bitak te jedini ima moć dati, odnosno uzrokovati bitak. Ipak, čini se da u našem svakodnevnom govoru izraz »stvaranje« ima puno šire značenje pa se tako, primjerice, on koristi u negativnom kontekstu kada se kaže kako netko stvara pomutnju ili nered, ili u pozitivnom kontekstu, kada čujemo da su navijači stvorili dobru atmosferu na utakmici. Također, kaže se da je neki poduzetnik stvorio dobru tvrtku ili iznimno učinkovit sustav rada. Osobita važnost pridaje se ovome terminu kada se govori o djelatnosti filozofa i umjetnika. No za razliku od svakodnevnog govora gdje to nije uvijek nužno, u filozofskom je govoru ipak – koliko god je to moguće – potrebno čuvati preciznost i jasnoću izražavanja. Stoga, pojasnimo u čemu se zapravo sastoji ljudsko djelo »stvaranja« i u čemu je njegova sličnost, a u čemu razlika u odnosu na čin stvaranja koji je vlastit Bogu.

Ponajprije, treba reći da određena sličnost svakako postoji. Naime, svako biće, već samim svojim činom bivstvovanja sličí svome Stvoritelju koji je čisti akt bivstvovanja. No kako nijedno stvoreno biće nije čisti akt, nego u sebi uvijek sadrži više ili manje potencijalnosti, aktualiziranjem svojih potencija putem djelovanja koje mu je vlastito ono se usavršuje i postaje u većem stupnju slično Bogu – čistom aktu bivstvovanja.⁶⁷ Najveći stupanj savršenosti biće ostvaruje onda kada može biti uzrokom drugih bića, odnosno kada može načiniti biće koje će mu biti nalik. Biće koje tako uzrokuje druga bića nalikuje na najuniverzalniji uzrok – svoga Stvoritelja koji stvara sva bića sebi sličnima.⁶⁸ Unatoč ovoj sličnosti između uzrokovanja koje je svojstveno Stvoritelju i uzrokovanja koje je svojstveno stvorenju, postoji i jedna bitna razlika. Naime, kako smo već naglasili, nijedno stvorenje, pa tako ni čovjek, nije sam svoj bitak pa s obzirom na to da svaki uzrok proizvodi sebi sličan učinak, čovjek ne može biti uzrokom bitka. Drugim riječima, čovjek ne može ni iz čega izvesti bivstvovanje, kao što to Bog čini:

»Svi uzroci različiti od Boga jesu instrumentalni uzroci, čiji je bitak (*esse*) jedan bitak primljen od prvog uzroka, i čija se uzročna djelatnost izvršava na materijama, kojih je bitak (*esse*) jednako dan od ovog prvog uzroka.«⁶⁹

Čovjek, dakle, koji nema sposobnost stvaranja bitka *ex nihilo*, ima jedino sposobnost »stvaranja« u nečem već postojećem pa je njegovo »stvaranje«, u pravom smislu riječi, zapravo preoblikovanje materije koja već ima svoj

bitak od prvoga uzroka. Strogo metafizički rečeno, drugotni uzroci ne uzrokuju bitak naprosto, već uzrokuju ovo ili ovakvo biće.⁷⁰ Tako, primjerice, kipar, da bi mogao »stvoriti« svoje djelo, uz ideju koju posjeduje te tehniku modeliranja, mora imati i već postojeći materijal u kojem će napraviti svoje djelo. On će, dakle, učiniti da kamen, koji kao već postojeći uzima iz prirode i obrađuje, bivstvuje na način jednog umjetničkog djela, konkretno u ovom slučaju – kipa. Osim toga, ideja na temelju koje umjetnik oblikuje svoje djelo, nije nešto što on izvodi isključivo iz svoga vlastitoga uma, kao što to čini Bog koji, imajući savršenu spoznaju vlastite biti, spoznaje ju ne samo onakvom kakva ona jest u sebi nego i kao uzrok svih mogućih stvorenja koja na njoj mogu participirati u nekom stupnju sličnosti,⁷¹ među kojima onda slobodno izabire ona kojima će podariti bitak. Ljudski um, naprotiv, materijal za formiranje svojih ideja crpi iz osjetilnoga svijeta pa je on tako ovisan o stvorenju. S obzirom na ove razlike između Božjeg i ljudskog djelovanja, za ljudsku ćemo djelatnost u ovome članku koristiti izraz stvaralaštvo, a ne stvaranje. Slijedom toga, za čovjeka ćemo reći da je stvaralac, a ne Stvoritelj.

Ljudsko djelovanje, ukoliko je usmjereno na preoblikovanje materije u skladu s razumom, prema tradicionalnoj podjeli ljudskih djelatnosti, poznatoj još od Aristotela, pripada među takozvane tvorbene djelatnosti – ποιήσις. One za razliku od činidbenih djelatnosti – πράξις – kojima je svrha činidba i teoretskih djelatnosti – θεωρία – kojima je svrha sama istina,⁷² za svrhu imaju djelo, odnosno stvar koju treba proizvesti. U ovu skupinu djelatnosti pripada mnoštvo umijeća koja za svoju svrhu imaju proizvodnju čovjeku korisnih stvari. Sve njih karakteriziraju spomenute sličnosti i razlike u odnosu na božanski čin stvaranja. No među njima posebno mjesto zauzimaju lijepa umijeća, odnosno umjetnost, kojoj je cilj proizvodnja lijepih djela.⁷³ Za ovu vrstu tvorbenih

63

»Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem.« – T. Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 6. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth1044.html>, (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

64

»Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus (...). Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.« – Ibid., I, q. 45, a. 5. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth1044.html>, (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

65

»... quia solus Deus est suum esse (...).« – Ibid., I, q. 45, a. 5, ad 1. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth1044.html>, (pristupljeno: 10. 12. 2020.).

66

É. Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, str. 99.

67

Usp. Toma Akvinski, *Summa contra gentiles*, III, c. 20, hrv. prijev. Toma Akvinski, *Suma*

protiv pogana = Summa contra gentiles, sv. II, preveo Augustin Pavlović, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993., str. 69.

68

Ibid., III, c. 21, hrv. prijev.: sv. II, str. 71.

69

É. Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, str. 101.

70

Usp. T. Akvinski, *Summa contra gentiles*, II, c. 21, hrv. prijev. *Suma protiv pogana*, sv. I, str. 435.

71

Usp. T. Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2. Dostupno na: <https://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> (pristupljeno: 10. 12. 2019.).

72

Usp. Aristotel, *Metafizika*, 993b20.

73

Maritain upozorava kako ova podjela umijeća na korisna i lijepa, iako jest značajna, ipak, »nije ono što logičari nazivaju 'bitnom' podjelom; polazište joj je cilj za kojim se ide, a jedno te isto umijeće može istovremeno ići za korišću i ljepotom«. Najočitiji je takav slučaj arhitektura. Usp. Jacques Maritain, *Umjet-*



djelatnosti možemo reći da posjeduje određenu sličnost s filozofijom, ali isto tako i posebnu sličnost s božanskim djelovanjem. Umjetničko djelovanje je, naime, slobodno u višem stupnju od ostalih umijeća jer, baš kao ni filozofija, ono nije usmjereno na ostvarenje neke korisne svrhe, kojom bi bilo ograničeno. Stoga, vrijednost umjetničkog djela nije uporabna, nije materijalna, već duhovna.⁷⁴ To znači da nije dovoljno biti spreman platiti visoki novčani iznos za neko umjetničko djelo da bi se moglo reći da je ta vrijednost prepoznata, već treba biti spreman dopustiti umjetniku da vodi pogled naše duše prema onim aspektima zbilje koje mi sami možda ne bismo nikada zapazili. A to znači da, premda i filozofov i umjetnikov um, kao i um jednog izumitelja, stolara ili kuhara, ovisi o stvorenome svijetu, on je ipak sposoban prodrijeti dublje i intenzivnije u taj isti stvoreni svijet, dalje od njegove potencijalne iskoristivosti u nama korisne svrhe, do samih njegovih metafizičkih temelja. To nas ponovno dovodi do kontemplacije, a samim time nam se i nameće pitanje: U kakvom su zapravo odnosu kontemplacija i stvaralaštvo?

Odnos kontemplacije i stvaralaštva

Ranije smo vidjeli kako Pieper promatra stvaranje kao najradikalniji mogući oblik potvrđivanja da je bivstvovanje bića u sebi dobro. Bog upravo zato i stvara jer njegova stvoriteljska volja spoznaje bivstvovanje kao ono što je dobro. Tek kada i mi to spoznamo, možemo odgovoriti na spoznatu dobrotu bivstvovanja potvrđivanjem sa svoje strane, a to znači da je tek tada moguća kontemplacija. No da bismo uopće mogli prepoznati tu temeljnu dobrotu bića, moramo imati dobro izoštrenu sposobnost vida, a ova sposobnost, po mišljenju Piepera, u suvremenog čovjeka sve više slabi. On pritom ne misli na slabljenje fiziološke sposobnosti organa vida, već na »duhovnu sposobnost opažanja vidljive stvarnosti onakvom kakva ona uistinu jest«. ⁷⁵ Temeljni uzrok ovoga fenomena J. Pieper vidi u nedostatku strpljivosti. Suvremeni čovjek, naime, nema strpljenja za ništa što se njegovu pogledu odmah i sada ne nudi kao novo i uzbudljivo pa se sve ono što nije takvo najčešće opisuje kao dosadno. Ovaj nedostatak strpljenja može biti posljedica različitih čimbenika, poput užurbanog i stresnog načina života današnjeg čovjeka, njegova zaokupljenost praktičnim stvarima i tome slično, no kao onaj glavni čimbenik Pieper vidi činjenicu da suvremeni čovjek »previše toga ima za vidjeti«. ⁷⁶ Zanimljivo je da ovaj autor još krajem osamdesetih godina prošloga stoljeća – u vrijeme dok uporaba računala još uvijek nije široko rasprostranjena, a o *tabletima* i pametnim telefonima gotovo nitko i ne sanja – govori o svojevrsnoj »vizualnoj buci« koja je suvremeni čovjek putem medija izložen i koja mu, baš poput zvukovne buke, onemogućuje jasno razlučivanje stvari, čini ga pasivnim konzumentom usluga, proizvoda i sadržaja koji mu se nude – da ne kažemo nameću – te sužava njegovu sposobnost kritičkog prosuđivanja. ⁷⁷ Ako je to adekvatan opis stanja svijeta od prije trideset godina, koliko više takav opis odgovara današnjem stanju? A da tome uistinu jest tako, teško da će itko posumnjati, napose ako sudjeluje u odgojnom i obrazovnom procesu djece i mladih. Djeca koja odrastaju uz vrlo dinamične i uvijek dostupne animirane filmove i videoigre – najprije na telefonima njihovih roditelja, a potom vrlo brzo i na njihovim vlastitim – teško prate nastavne sadržaje u školi ukoliko nisu prezentirani kroz igru i zabavu i sve im brzo postaje – dosadno! No to, nažalost, nije situacija koja obilježava samo najranije školske dane. Već se i profesorima na sveučilištima na njihovim stručnim osposobljavanjima sugerira da video-materijali koje namjeravaju ponuditi studentima nikako ne bi smjeli trajati duže od petnaest minuta jer studenti dulje od toga ne mogu zadržati koncentraciju!

Mnogo je još primjera iz područja odgoja i obrazovanja, ali i iz drugih područja društvenoga života koji bi se mogli navesti u prilog Pieperovoj tezi,⁷⁸ no puno bi važnije bilo vidjeti može li se što učiniti kako bi se sposobnost gledanja i zadržavanja pogleda obnovila ili, još bolje, kako bi se njeno slabljenje spriječilo? Po ovom autoru, za postizanje takvoga učinka potrebno je učiniti dvije stvari. Prva od njih sastoji se u svojevrsnoj apstinenciji od spomenute »vizualne buke« kako bi se izgradilo ozračje receptivne tišine kao nužnog preduvjeta za prodor pogleda u dubinu stvari.⁷⁹ Za čovjeka koji je na bilo koji način aktivno uključen u život suvremenoga društva to teško može značiti apsolutnu apstinenciju od svih oblika modernih sredstava komunikacije preko kojih je toj »vizualnoj buci« najviše izložen. No zasigurno će značiti ozbiljan i odgovoran pristup istima, takav pristup koji omogućava izlazak iz virtualnoga u zbiljski svijet, izlazak iz svijeta sredstava u svijet svrha, izlazak iz svijeta korisnih proizvoda umijeća u svijet stvorenoga. Samo tako čovjek će imati mogućnost da svojim pogledom prodre dublje od one dimenzije bića koja mu se nudi kao sredstvo za neku praktičnu korist te se zapitati o biti toga bića i diviti se pred činjenicom njegovoga bivstvovanja, drugim riječima, samo tako će imati mogućnost za *theoriju*.⁸⁰ A da bi se ta mogućnost i realizirala, J. Pieper predlaže još nešto što on vidi kao učinkovit način za jačanje vizualne sposobnosti suvremenog čovjeka: aktivno uključenje u proces stvaralaštva.

Naime, da bi stvaralac mogao nešto kreativno izraziti, on sam mora najprije vidjeti to što želi drugima na ovaj ili onaj način prikazati.⁸¹ Nije dovoljno samo površno i na brzinu pogledati ono što želimo drugima priopćiti. Poznato nam je iz iskustva kako i najjednostavniji opis neke stvari zahtjeva duže zadržavanje pogleda na njoj ukoliko je želimo vjerno dočarati. Stoga, stvaralac mora imati intenzivan i pažljiv pogled. Ali pogled na što? Ne samo na površinu stvari, na njenu vanjštinu, koju ne samo vrhunski fotoaparati nego čak i neki drugi suvremeni uređaji poput mobilnih telefona, danas mogu predočiti mnogo točnije od najvjernijega i najslikovitijeg opisa. Stvaralački pogled, kako smo već ranije vidjeli, prodire u dubinu stvari, promatra je u njezinoj biti i zahvaća temelje njezina bitka.⁸² To znači da je upravo kontemplacija

nost i skolastika, preveo Marko Kovačević, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2001., b. 40, str. 93.

74

Usp. *ibid.*, str. 28–29.

75

J. Pieper, *Only the Lover Sings*, str. 31.

76

Ibid., str. 32.

77

Usp. *ibid.*, str. 33 – 34.

78

Takvih primjera ima sve više i u svijetu sporta. Tako smo 2018. godine svjedočili povijesnom uspjehu hrvatske *Davis Cup* reprezentacije koja je postala posljednji pobjednik toga natjecanja u njegovu starom formatu. Tom prigodom moglo se čuti mnogo argumenata za i protiv promjene sustava toga natjecanja, a jedan od argumenata u prilog promjeni bio je i taj da se tenis, poput drugih sportova, treba modernizirati jer publika više ne može toliko

dugo gledati mečeve. A da su neki sportovi već prošli tu transformaciju »modernizacije« svjedoči primjer bejzbolskih utakmica u SAD-u koje su značajno produžene jer se tijekom samih utakmica često prekida zbog različitih zabavnih točaka koje su, pak, osmišljene da bi se gledateljima koji uživo prate utakmicu popunilo vrijeme, koje je gledateljima pred malim ekranima ispunjeno mnogobrojnim promidžbeno-propagandnim porukama.

79

Usp. J. Pieper, *Only the Lover Sings*, str. 35.

80

Usp. J. Pieper, »The Philosophical Act«, str. 78.; Josef Pieper, *The Silence of St. Thomas. Three Essays*, preveli John Murray, David O'Connor, St. Augustine's Press, Indiana 1999., str. 91.

81

Usp. J. Pieper, *Only the Lover Sings*, str. 35.

82

Usp. *ibid.*, str. 23.

nužni preduvjet stvaralaštva ili – bolje rečeno – njegova prva faza. Pieper snažno ističe važnost upravo ove prve faze stvaralaštva, ističući kako je stvaraočevo najveće postignuće ostvareno i prije dovršenja samoga djela, a ono se sastoji u

»... dubljem i osjetljivijem pogledu, intenzivnijoj svijesti, jasnijem i odjelitijem razumijevanju i strpljivijoj otvorenosti za uočavanje svega onog tihog i neprimjetnog.«⁸³

To je vrlo dobro uočio i Nikolaj Berdjajev⁸⁴ koji kaže kako je opažanje da svijet ima svoj smisao i vrijednost, »opažanje ljepote u svijetu (...) već jedan oblik stvaralaštva«.⁸⁵ Štoviše, ova prvotna stvaralačka intuicija, koju ruski filozof simbolički opisuje kao stvaralačku vatru koja bukta u samome stvaraoču, za njega i jest stvaralaštvo u pravom smislu te riječi, stvaralaštvo koje karakterizira potpuna sloboda stvaraoča i od mišljenja i očekivanja društva, ali i od materije kao medija njegova izražavanja.⁸⁶ Ono je za njega »prijelaz prema drugome svijetu«.⁸⁷ Jacques Maritain pojašnjava kako se ovaj prijelaz prema drugome svijetu događa zbog toga što ljepota

»... pripada onostranome i metafizičkom redu. Stoga ona sama po sebi teži da uznesu dušu iznad stvorena svijeta. (...) Čim se dodirne neka transcendentalija, dotiče se sam bitak, sličnost Bogu, neka apsolutnost, plemenitost i radost našega života; tako se ulazi u duhovno područje.«⁸⁸

Upravo ovaj uspon prema duhovnom području jest predmet Platonovih slikovitih opisa iz *Fedra* i *Gozbe*, o kojima je ranije bilo riječi kada smo nastojali pojasniti što je to kontemplacija. Vidjeli smo kako upravo susret s osjetilnom ljepotom potiče čovjeka na uspon prema duhovnim vrhuncima. Ljepota pobuđuje ljubav koja »dovodi do ekstaze, to jest stavlja izvan sebe onoga koji ljubi; riječ je o izvansebnosti (*ek-stasis*) koju duša čuti«⁸⁹ kada je obuzme ljepota. No ljubav, kako smo vidjeli, ne znači samo prepoznavanje ljepote bića nego i odgovor na tu ljepotu, odgovor koji se sastoji u potvrđivanju da je dobro što ono postoji. Stvaralaštvo je, stoga, u bitnome afirmacija, a stvaralac čovjek koji je sposoban svojim pogledom prodrijeti dublje u zbilju i vidjeti ono što ne vidi svatko, a to je temeljna dobrota bića koju ne može poreći nikakvo zlo ovoga svijeta.

Ove metafizičke dubine koje stvaralac kontemplira u svom stvaralačkom zanosu dobivaju kroz njegovo djelo svoj osjetilni izričaj. Berdjajev ovu fazu stvaralaštva uspoređuje s hlađenjem one prvotne stvaralačke vatre.⁹⁰ U njoj nastaju različita kulturna dobra poput kipa, slike, simfonije, knjige, institucije i tome slično, no stvaralac nikada ne može biti u potpunosti zadovoljan takvim produktom stvaralaštva. Naime, ruski filozof snažno ističe disproporciju između stvaraočeva cilja i konkretnog rezultata njegova rada zbog nemogućnosti da se ono duhovno adekvatno izrazi kroz materiju.⁹¹ Maritain to opisuje kao svojevrsan sukob »između transcendencije ljepote i materijalne uskoće djela koje valja proizvesti«,⁹² što za Berdjajeva predstavlja pravu tragediju koja je, međutim, po njegovu mišljenju, neizbježna sudbina svakog stvaralaštva.⁹³

Ipak, ova neminovna tragičnost koju stvaralaštvo u sebi nosi za ruskog filozofa nije razlog za rezignaciju. Štoviše, stvaralaštvo, shvaćeno u jednom širokom smislu, za Berdjajeva nije samo čovjekovo pravo nego je i njegova dužnost. Unatoč tome što umjetnik, primjerice, svoju prvotnu stvaralačku intuiciju ne može adekvatno izraziti u svom umjetničkom djelu, to umjetničko djelo ima svoju vrijednost kao simbol i podsjetnik na onu drugu i drugačiju, duhovnu zbilju koja je bila predmetom kontemplacije u njegovu stvaralačkom uzletu.⁹⁴ S ovim se slaže i Maritain, koji kaže kako se umjetnost, kojoj je svrha lijepo djelo »ne zaustavlja na oblicima i bojama, na zvukovima ili riječima uzetima za se i kao stvarima (...) već ih također shvaća kao ono

što omogućuje spoznaju nečega drugoga, to jest kao znakove«.95 To znači da su oblici i boje, ritmovi i zvukovi samo materijalni element umjetničkog djela, preko kojega »ima zasjati sjaj forme, svjetlost bitka«.96 Slično, mogli bismo reći, kao što su riječi u filozofskom stvaralaštvu znakovi za misao, koja za svoj objekt također ima formu bića. Stoga, Maritain upozorava da je vrlo važno ispravno shvatiti tezu o umjetnosti kao umijeću oponašanja. Cilj umjetnosti nije, naime, što točnije dočarati materijalni vid stvarnosti, takoreći, napraviti što vjerniju njezinu kopiju u obliku umjetničkoga djela. Dapače, umjetnik će ponekad donekle i rekonstruirati taj materijalni element u odnosu na način na koji ga možemo vidjeti u stvarnosti pa se tako slika nekog pejzaža ili pak portret ne mora u svom materijalnom elementu u svemu podudarati sa svojim modelom, a sve s ciljem da bi umjetničko djelo moglo »očitovati formu pomoću osjetilnih znakova«.97 Drugim riječima, svojim umjetničkim djelom umjetnik ne želi »opisivati ono što već svatko vidi, već želi učiniti vidljivim ono što ne vidi svatko«.98 Prema tome, umjetničko djelo upućuje na nešto izvan njega samoga. Ono je, s jedne strane, rezultat kontemplativnoga uranjanja u metafizičke dubine zbilje, a s druge strane, ono je i poziv na kontemplaciju svima koji strpljivo i otvorena uma pristupaju tome djelu. Za njih je ono šansa da s umjetnikom podjele iskustvo njegovoga prodora u drugi svijet te da i oni »mogu također dodirnuti, u kontemplaciji, srce cjelokupne zbilje, područje vječnih arhetipa«.99

Zaključak

Zaključujući, možemo reći kako je u tekstu ukazano na jednu intimnu povezanost između kontemplacije i stvaralaštva – *theorie* i *poiesisa*. Ta je veza

83

Ibid., str. 36.

84

Iako Nikolaj Berdjajev nije formirao svoju misao u tomističkoj tradiciji te je razvio vrlo osebujnu filozofiju stvaralaštva koja u mnogočemu odudara od te tradicije, zanimljivo je, ipak, primijetiti kako se neka njegova zapažanja o stvaralaštvu podudaraju s onima koje pronalazimo u tomističkih filozofa. Stoga ih donosimo u ovome članku, slijedeći tako pristup samoga Akvinca, koji je znao cijeniti istinita zapažanja i onih filozofa s kojima se nije u svemu slagao.

85

N. Berdjajev, *Il senso della creazione*, str. 280.

86

Usp. Borislav Dadić, *Metafisica della libertà nella filosofia di Nikolaj Berdjajev*, Peter Lang, Frankfurt 2002., str. 264–265.

87

N. Berdjajev, *Il senso della creazione*, str. 146.

88

J. Maritain, *Umjetnost i skolastika*, str. 28.

89

Ibid., str. 24.

90

Usp. B. Dadić, *Metafisica della libertà nella filosofia di Nikolaj Berdjajev*, str. 265.

91

Usp. Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja: filozofska autobiografija*, preveo Ivan Varga, Demetra, Zagreb 2005., str. 197.

92

J. Maritain, *Umjetnost i skolastika*, str. 37.

93

Usp. N. Berdjajev, *Samospoznaja*, str. 193.

94

Usp. *ibid.*, str. 202.

95

J. Maritain, *Umjetnost i skolastika*, str. 45.

96

Ibid., str. 46.

97

Ibid., str. 48.

98

J. Pieper, *Only the Lover Sings*, str. 24.

99

Ibid.

dvostruka: s jedne strane, kontemplacija je za samog stvaraoca izvor i početak stvaralaštva, dok je, s druge strane, ona i konačni ishod stvaralaštva za onoga tko se sa stvaralačkim djelom susreće.

Kontemplaciju smo, pri tom, odredili kao intelektualnu djelatnost koja se sastoji u jednostavnom činu umskoga motrenja, no takvu intelektualnu djelatnost, koja se ne odvija bez angažmana volje. Ovaj angažman volje očituje se kroz divljenje koje je istovremeno jedan osjećaj strahopoštovanja pred nečim nepoznatim i uzvišenim, pred objektom koji nas beskonačno nadvisuje, ali istovremeno i osjećaj ljubavi prema tome objektu i težnje da se on dostigne. Divljenje je, stoga, kod mnogih velikana povijesti filozofije prepoznato kao počelo kontemplacije. Ono što smo, pritom – na tragu misli Josefa Piepera – smatrali važnim istaknuti jest kako to počelo ne treba shvatiti samo kao početak, odnosno nekakvu početnu točku kontemplacije, već kao njezin trajan izvor, odnosno svojevrсни ambijent u kojem se ona odvija. Razlog je tome upravo uzvišenost njenoga objekta: što ga čovjek više motri, to više raste njegova težnja prema njemu, to ga više ljubi i više u njemu uživa, ali zajedno s time raste i spoznaja o njegovoj neizmjerljivoj veličini. Divljenje stoga ostaje ne samo početak nego i trajni pratilac kontemplacije. *Theoria* ima tako svagda obilježje nedovršenosti i nedorečenosti. Koliko god čovjek napredovao na njenom putu, on u ovome životu nikada ne dolazi do njegovog kraja. To su još antički mislioci vrlo dobro prepoznali i jako lijepo uobličili u nazivu kojim su imenovali svoja nastojanja na tome putu: ne *sophia* – mudrost, nego *philosophia* – ljubav prema mudrosti, koja označava ljubav, shvaćenu kao težnja, koja nikada nije do kraja ostvarena.

Ova nedovršenost i nedorečenost nije nešto što karakterizira samo filozofsko nego i umjetničko stvaralaštvo. Koliko god promatrali ili slušali neko umjetničko djelo, čini nam se da njegovo značenje nikako ne možemo do kraja proniknuti. Razlog tome je upravo to što i umjetnost ima svoj početak u kontemplaciji onoga neizrecivoga. Različito od Bogu vlastitoga čina stvaranja koji, savršeno spoznajući sama sebe, stvara sve ni iz čega, umjetničko stvaralaštvo crpi svoje ideje iz materijalnoga svijeta te ono, što kao inteligibilno u njemu prepoznaje, nastoji izraziti u umjetničkom djelu kroz materiju koju također preuzima iz toga svijeta. No ono nematerijalno nikada ne može naći svoj adekvatan izraz u materijalnome. Odatle onaj patos umjetnika koji je Nikolaj Berdjajev nazvao tragedijom stvaralaštva. Ipak, umjetničko stvaralaštvo ima svoje dostojanstvo u osobitom načinu na koji participira u Božjem djelovanju. Ono je, baš poput filozofije, slobodno od svake usmjerenosti prema korisnosti, ne samo u smislu da umjetničko djelo nema svrhu u nekom sredstvu za praktičnu uporabu nego i nema svrhu u tome da bude sredstvo za neke društvene ili političke ciljeve, kao ni to da bude sredstvo zarade ili postizanje slave. Iako gotovo sve to može biti povezano kako s filozofskim tako i s umjetničkim ostvarenjima, ipak, ukoliko su ona usmjerena prvenstveno ili isključivo prema takvim ciljevima, tada ona gube svoju iskonsku slobodu i prestaju biti istinsko filozofsko, odnosno umjetničko ostvarenje u onom smislu u kojem se ono shvaća u ovome članku. A to je djelatnost koja je proizašla iz divljenja pred stvorenim, iz zaljubljenosti u sve ono što suvremenom čovjeku usmjerenom prvenstveno prema korisnim ciljevima i vlastitim interesima ostaje vazda neprimjetno. To je u prvom redu temeljna dobrota svega što jest, koju je na najradikalniji način potvrdio Stvoritelj u iskonskom činu stvaranja, a koju na svoj način afirmira čovjek kroz svoju stvaralačku djelatnost.

Ivana Knežić, Maja Poljak

Contemplation and Creation in Thomistic Thought

Abstract

The subject of the article is the relationship between contemplation and creation seen through the lens of Thomistic philosophy. For our research, we used not just the original works of Thomas Aquinas, but also the works of Thomistic philosophers, primarily of J. Pieper, but also of classic contemporary Thomistic philosophers – É. Gilson and J. Maritain. Alongside these authors, we also used the works and ideas of Plato and Aristotle who represent the very peak of Greek thought and invaluable inspiration for Aquinas himself. This paper has three chapters: the first focuses on contemplation, and the second focuses on creation bringing it into comparison with creation understood as an act proper of God. The third chapter focuses on the relationship between contemplation and creation. Between these two activities, there is a double connection: on the one hand, creation has its inception in the contemplative act of the creator; and on the other, it also has its outcome in the contemplative act of the one encountering the work of creation.

Key words

contemplation, creation, admiration, love, pleasure, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, Josef Pieper