

SVETO I LIJEPO

Andelko BADURINA

„I reče Bog: 'Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična...'"

„Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori..." (Post 1, 26–27).

„On (Krist) je savršena slika Boga nevidljivoga..." (Kol 1, 15).

„Lijep si, najljepši od ljudskih sinova..." (Ps 45, 3).

Sveto i lijepo! S oba ova pojma i termina neprestano smo u dodiru (tako reći u njima živimo, mičemo se i jesmo) i u svom svakodnevnom životu s njima prečesto baratamo (upravo tako: baratamo), ali je to uvijek više-manje paušalno, i nazdravičarski. Govorimo o njima kao o općepoznatim pojavama i terminima, a da zapravo, kad se malo bolje zamislimo, i ne znamo točno njihovo značenje ni domet, ili pak one svakome od nas znače nešto drugo, svatko ima svoju svetost, svatko svoju estetiku. (... Nema privatne ljepote...) Ili se pak događa da smo zbog prevelike upotrebe potrošili njihov sadržaj pa zapravo više ne znamo ni što je sveto ni što je lijepo.

Tema nije nimalo laka. Kroz povijest se o njoj vodilo poprilično diskusija na teoretskom planu, a u praksi je dolazilo i do građanskih ratova, kao što su bile ikonoklastičke borbe u 9. stoljeću u Carigradu i u 16. stoljeću u nekim dijelovima Njemačke.

Iako je tema važna, u našoj se kršćanskoj formaciji njoj ne pridaje pažnja koju ona zaslužuje. Estetike, kao nastavnog predmeta, nema gotovo ni na jednom našem bogoslovnom učilištu (predavala se neko vrijeme na Franjevačkoj teologiji u Dubrovniku, koliko je meni poznato), a i napisi o lijepom ne pojavljuju se u našem tisku. Ni u ostaloj Crkvi nije mnogo bolje.

Ni ovo priopćenje nema velikih pretenzija, nego tek da upozori na važnost procunavanja ovih dvaju tako važnih aspekata života. Nisam filozof, nego povjesnik umjetnosti, navikao na empiriju, pa ću ovdje pokušati dati tek sumarnu povijest

spekulacije o lijepom, a filozofi neka nam što prije na hrvatskom napišu „kršćansku estetiku”.

Pratit ćemo ukratko kroz povijest ta dva pojma.

Sveto uzimamo ne u moralnom, nego u ontološkom i teološkom smislu, tj. sveto je ono što na neki način pripada Bogu, što je s njim u uskoj vezi (živo i neživo).

Lijepo će biti malo teže definirati (kako ćemo vidjeti kasnije), ali i to ovdje uzimamo kao ontološku kategoriju.

Kroz čitavu povijest ljudskog roda susrećemo se s činjenicama da su za susret, vezu između Boga i čovjeka (ljudi) uvijek bila određena posebna mjesta, posebna vremena, posebni ljudi, predmeti, geste, riječi, zvukovi... neuobičajeni, nesvakidašnji, izuzetni, i smatrali su se Bogu posvećeni (lat. sacer). Ta su mjesta i predmeti uvijek bili posebno označeni i ukrašeni. Na njih se gledalo sa s t r a h o p o š t o v a n j e m, strah i poštovanje u isto vrijeme, ali i udivljenje. („Vere locus iste sanctus est...”)

U Svetom pismu riječ s v e t nalazimo nekih 160 puta, od toga 100 puta u Starom zavjetu a 60 u Novom. U najviše slučajeva taj se epitet pridaje Bogu, a zatim čovjeku, ljudima (narodu), stvarima, mjestima, danima.

Riječ lijep (pulcher) susrećemo 29 puta, te riječ ljepota (pulchritudo) 16 puta, i to sve u Starom zavjetu. Ti se epiteti ponajviše daju ženi (12 puta), manje muškarcu (3 puta), a ostalo se odnosi na stvari ili pak se uzima apstraktno. U Novom zavjetu tih riječi nema. Čudno, slučajno?

Sveto i lijepo u SP ne nalazimo nigdje zajedno.

„Ružan” je tek Sluga Jahvin: „nema na njem ljepote ni sjaja” onda kada je „naše bolesti ponio i naše boli na se uzeo” (Iz 53, 2.4).

U Novom zavjetu riječ i pojam lijepo najljepše bi pristajao u zgodi preobraženja na Taboru, pa bi bilo prirodnije da je Petar umjesto „Dobro nam je ovdje biti” rekao „Lijepo nam je ovdje biti”.

U Bibliji se inače za uzvišene i lijepe trenutke i situacije koristi riječ „slava” (hebr. kabod, grč. doxa, lat. gloria). U Starom zavjetu nalazimo je 134 puta a u Novom 64, od čega u evanđeljima 44, a u ostalim knjigama Novog zavjeta 20 puta. (Upravo će na tom pojmu u najnovije vrijeme H. U. von Balthasar razviti svoju „teologiju ljepote”.)

U otačkim egzegezama se na Krista često primjenjuju riječi Psalma 45: „Lijep si, najljepši od ljudskih sinova...”

Kršćanstvo se formira na Mediteranu, u doba kad tu u umjetnosti vlada helenistički stil (s naglašenim realizmom) u praksi, te Aristotelove i Platonove teze u teoriji.

Samo kršćani isprva nemaju nikakve umjetnosti.

Prve slikarije u katakombama (dakle prva kršćanska umjetnost s kojom se susrećemo) čisti su impresionizam. Nikako ih ne možemo uklopiti u okvire vladajuće helenističke estetike.

Prvi kršćani više upotrebljavaju simbole, i to često simulirano, posuđujući paganske znakove, dajući im drukčije značenje. Naraciju i ilustraciju, realizam potpuno izbjegavaju.

Teorije nema nikakve, dok istodobno u helenističkom svijetu vladaju teorije Aristotela i Platona, da je umjetnost mimesis – oponašanje prirode.

Prvi teoretičar koji će bitno utjecati na kršćansku umjetnost jest Plotin (i nešto manje Origen).

Plotin prevladava Aristotelovu i Platonovu mimesis i uvodi načelo emancipacije (vjerojatno pod utjecajem istočnjačke misli). Dok je za Platona ljepota sadržana samo u geometrijskim oblicima (ne u drugim prirodnim oblicima), a izražena je u *proporcijama*, za Plotina je neka stvar lijepa „ukoliko sadrži misao koja dolazi od Božanskog”, „ukoliko u sebi sadrži uzrok koji je Bog”. Najviša je ljepota ujedno i najviše Dobro, a to je Bog. Najviši umjetnički čin nije kreacija, nego kontemplacija. Mašta je vredniji čin negoli čin stvaranja same materijalne forme. Ljepota je duhovna vrijednost, dok su proporcije materijalna vrijednost. Duša teži najvišoj ljepoti, a do nje dolazi odvajajući se od prirode mističnim procesom – intuicijom. – Duša pak sama ne može vidjeti ljepotu ako i sama nije lijepa. – Ljepota je ipak vrlo složen pojam, kaže Plotin (i vjerujemo mu). Postoji ipak jedna jednostavna ljepota, a to je ljepota boje jer predstavlja pobjedu svjetla nad tminom.

„Estetikom” se bavio i Augustin. Za njega je ljepota relativna. Ružno nije nedostatak forme i ljepote, nego je to niži stupanj ljepote. Augustin u umjetnost uvodi pojam *alegorije*, gdje jedna stvar npr. (janje) gubi vrijednost koju prije ima (životinje) i dobiva novu vrijednost u ideji koju predstavlja (Krist). Jedno je značenje verbalno, drugo je duhovno. Za njega je slika pismo za nepismene, i kao takva je nižeg stupnja od napisane riječi.

Treći rani kršćanski teoretik je Pseudo-Dionizije. On ide korak dalje i veli da je materija tmina, a duh (nous) je svjetlost. Treba se popeti od jednog k drugom. U umjetnosti konkretno i vidljivo, priroda, ne smije imati mjesta osim ukoliko nam omogućuje uspon u duhovnu stvarnost. Od oblika se treba uzdići do *svjetlosti* i boja koje su samo vrste svjetlosti, a njihov sjaj svjedoči o približavanju duše nevidljivome. „Tjelesne oči” treba zatvoriti da bi se mogle otvoriti „oči duha”, i da može proraditi „nutarnji pogled” koji je jedini sposoban otkriti ono što se ne može otkriti materijalnim pogledom, otkriti nevidljivo, „ne-formu”, kako on kaže. (Tu smo već sasvim blizu najmodernijim teorijama o umjetnosti.) Da bi se to postiglo treba se povući u sebe, „iznad stvari ovoga svijeta”. Vrhunac toga hoda od materije do duha je ekstaza. Treba potpuno prevladati o s j e t i l n o i r a z u m l j i v o (pustiti po strani osjetila i intelektualne operacije). Ne smijemo zadovoljiti intelekt i ukus, nego prijeći u kontemplaciju, uzbuditi dušu. (To će biti temelj onoga što danas nazivamo bizantskom umjetnošću.) Dok kod Grka umjetnost nije izlazila izvan kruga osjetila i razuma, Pseudo-Dionizije pronalazi novo područje koje napušta vidljivo i logično, a to je otprilike ono što Plotin zove „ushit”, „zanos”, „zaborav samog sebe”, a to je ono što danas nazivamo podsvijest.

Postavke ove trojice bitno će utjecati na umjetnost Evrope sve do 18. stoljeća, a s njima ujedno privremeno prestaje kršćanska spekulacija o umjetnosti i ljepoti, i neće je biti sve do 13. stoljeća, do skolastičara, a i njima će polazna točka biti Pseudo-Dionizije, točnije njegovo djelo „De Divinis nominibus”.

U 13. stoljeću susrećemo tri velika imena koja će nam pojasniti pojam ljepote, a to su Toma, Aleksandar Haleški i Bonaventura. Za Tomu je ljepota transcenden-

talna vlastitost Bitka. Kad Toma govori o Bitku (i o Bogu), on je unum, verum, bonum. Pulchrum mu ne pridaje izričito, ali ipak govori da je ljepota nešto što pripada Bogu kao vlastitost. Ljepota stvorenog svijeta je participacija ljepote prvog uzroka.

Bonaventura će ići korak dalje kada u jednom svom tekstu, kad se poziva na Summu Aleksandra Haleškog, među vlastitosti bitka, uz unum, verum, bonum pridodaje izriječkom i pulchrum.

Za Tomu su elementi ljepote: proportio (sklad), integritas (cjelovitost) i claritas (jasnoća) svjetlost. „Pulchra enim dicuntur quae visa placent” (5 ad 1). Ljepo je ono što se viđeno sviđa, prevedeno doslovce, odnosno slobodnije, lijepo je ono što oku godi. To je konačno jedna zadovoljavajuća definicija, samo što ne zgođa nastaje u tome kako od brojnih pojedinačnih i subjektivnih očiju doći do općeg i objektivnog Oka i viđenja. Odnosno koliko je dozvoljeno prepustiti se samo osjećaju, a uolikoj je mjeri dozvoljena ili potrebna intervencija razuma (... i odgoja za ljepotu)?

Kad je riječ o *umjetnosti*, Toma uvodi jednu novost s obzirom na Aristotela. Toma kaže: „Ars imitatur naturam *in operatione* (I, 117, 1). Umjetnost oponaša prirodu *u načinu stvaranja*, a ne u oblicima. „Ars est recta ratio factibilium.”

Nekako u isto doba postoji u zapadnom kršćanstvu jedna struja umjetničko-asketska a na čelu joj je, bar teoretski, sv. Bernard iz Clairvauxa. On se protivi brojnoj skulpturi na arhitekturi i slikama u brevijarima i na zidovima. U jednoj homiliji redovnicima kaže (otprilike, skraćeno): „Što će redovnicima ta strašna ljepota i lijepa strahota?” („Deformis formositas et formosa deformitas.”)

Sa zlatnim dobom skolastike, tj. nakon 14. stoljeća, prestaje katoličko raspravljanje o ljepoti. Donosit će se tek administrativni propisi koji se odnose na ikonografski sadržaj slika, ali o formi i stilu neće biti riječi, sve do sredine 20. stoljeća. U doba reformacije postojat će stanoviti ikonoklastički pokreti i pojave, dok će katolička protureformacija iskoristiti upravo umjetnost, prihvaćajući oblike kasne renesanse, i bogateći ih i bujajući, nastojati utjecati na čuvstva, a preko njih na razum.

Do 19. stoljeća Zapadna Evropa ima više-manje jedinstveno umjetničko osjećanje. Istočna također, premda različito od Zapadne; u njoj su pomaci mali. Devetnaesto stoljeće donosi naglu promjenu. Društveni prevrati, a nadasve prvi industrijski prevrat koji započinje tamo negdje 1760. naglo mijenja uvjete i način života, a zatim i strukture i samu svijest ljudi, stanovnika budućih industrijskih država. Procvat tehničkih znanosti, tehnički pronalasci koji rastu sve većom brzinom, moderna gospodarska znanost, koja se već rada, potpuno mijenjaju lice Evrope, bude se nacionalne svijesti, kao reakcija na Napoleonovu jedinstvenu i centralističku Evropu.

Teoretičari u tome vide „Propast Zapada”. „Gubitak središta”...

U umjetnosti se javljaju novi materijali, nove tehnike, novi postupci. U tome se ne snalaze više ni sami umjetnici, a pogotovo se ne snalazi Crkva, pa se obraćaju prošlosti. U tom vraćanju natrag i žalosti za „starim dobrim vremenima”, kako to mi danas često kažemo, i u tom protestu protiv brzih smjena raznih „novotarija”

često vrlo veliku ulogu ima i nesposobnost prilagodbe i umjetnika i crkvenih ljudi. U toj nesposobnosti prilagodbe i tromosti oni čine vratolomne korake, ali natrag, pa bježe u daleku prošlost (klasike), u daleke krajeve (egzotika) ili u idilične pastoralne krajeve djetinjstva (folklor). Umjesto da svom vremenu progovore jezikom betona, željeza, stakla i konačno plastičnih materijala, jezikom koji on jedino razumije, i umjetnici i Crkva ga proklinju, proriču mu propast i od njega bježe u lažnu sigurnost „prokušane” prošlosti.

Tu sada nastaju zbrke u crkvenim i u umjetničkim akademskim krugovima, a u to isto vrijeme nastaje jedna od najopsežnijih teorijskih estetika, ona Hegelova, koja je u svojim dijelovima najbliže kršćanskom pojmu lijepoga i svetoga, ali su je crkveni ljudi zbog Hegelovih drugih postavki i stavova odbacili.

U Crkvi se tu prvi snašao Pio X. svojom enciklikom „*Musicae sacrae*” 1903. za područje glazbe.

Pio XII. u svojoj enciklici „*Mediator dei et Hominum*” 1947. govori o likovnim umjetnostima.

Između dva rata u Francuskoj se među neoskolasticima budi jak interes za estetikom, a posebno je na tom području zaslužan Jacques Maritain. U Francuskoj je i nakon drugog svjetskog rata održano nekoliko simpozija koji su tretirali problematiku kršćanske estetike i umjetnosti.

U najnovije vrijeme ponovno oživljava teorijsko zanimanje za pojam lijepo, tako da se već govori o potrebi razrade „teologije ljepote”. Za područje Istočne Crkve neka ključna pitanja problema svetog i lijepog u kršćanskoj praksi obradio je Pavel N. Evdokimov u svojoj knjizi koju i izrijeком naziva „Teologija ljepote” (*L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Desclée de Brouwer, 1972*). Od katoličkih su teologa to pitanje detaljnije teoretski i teološki razradili B. Haring (*Liberi e fedeli in Christo, sv. II, Paoline, Roma, 1980*), Ch. A. Bernard (*Teologia simbolica, Paoline, Roma, 1981*) i H. U. von Balthasar (*Herrlichkeit, Johannes Verlag, Einsiedlen, 1969*), no svi su oni više-manje ostali u sferi spekulacije, bez osvrta na povijest umjetnosti i bez primjene na konkretna kretanja u umjetničkoj praksi današnjice.

Od njih je najdalje u razradi kršćanske estetike otišao H. U. von Balthasar koji je svoju estetiku razradio u sedam svezaka gore spomenute knjige „*Slava*”. On je pošao upravo od onog pojma i termina koji smo tijekom povijesti kršćanske misli o lijepom već više puta susretali, a to je svjetlost, u prvom redu Taborska svjetlost preobraženja (na njoj su svoje postavke temeljili već i hezihasti), odnosno *S l a v a* (Božja). Kad se Bog javlja u svojoj slavi (kabod, doxa, gloria, Herrlichkeit), tu je uvijek prisutna zasljepljujuća svjetlost, ali takva koja ne tjera na zatvaranje očiju nego je naprotiv ugodna. S druge strane, prvo što čovjek nakon rođenja vidi jest samo svjetlost, bez stvari. Gloria po njemu nije ljepota u smislu svjetovne estetike, nego „sjaj Božjeg božanstva kakav se odražava u životu, smrti i uskrsnuću Kristovu i, prema sv. Pavlu, u kršćanima koji gledaju svoga Gospodina. „Bog dolazi ne kao učitelj za nas („istina”), ne kao otkupitelj za nas („Dobrota”), nego da bi pokazao i isijavao samog sebe, slavu svoje vječne trojstvene ljubavi.” Elementi lijepoga su: odsutnost interesa, čista sloboda, odsutnost prisile, puna ekspresija, samod-

statnost, ushićujuća kontemplacija. Ipak, zraka Vječne ljepote može bljesnuti tek kroz vidljive oblike. Najsjajniji oblik u povijesti Slave jest Raspeti, jer na Kalvariji izljev ljubavi dosiže najviši intenzitet.

Konačno je II. vatikanski sabor donio jedan ohrabrujući, premda ne posve do-rečeni dokument, koji doduše tek usputno govori o umjetnosti, ali vrlo rječito i zahtijevno, zahtijevno u prvom redu za biskupe i učilišta, a to je „*Uredba o svetom bogoslužju*”.

Ta je uredba juridički vrlo dobro, savršeno sastavljena, a u njoj su sadržani čak i temelji suvremene kršćanske estetike, samo je treba pažljivo čitati. Toplo preporučam predsjednicima biskupijskih liturgijskih komisija i dekanima i rektorima bogoslovnih učilišta da pomno prouče njeno VII. poglavlje, br. 122–130, a ovdje završavamo s brojem 123:

„Crkva nije nikada imala svoj vlastiti umjetnički stil, nego je dopuštala umjetničke oblike svakog vremenskog razdoblja, prema naravi i uvjetima naroda kao i prema potrebama različitih obreda, nastojeći da tokom stoljeća brižljivo čuva umjetničko blago...”