
МЕТАЕСТЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ТЕЛА

Сажетак: *Човек је телесно биће и пуноћу свог живота остварује не само кроз духовно, него и телесно искуство. Однос према телу често се креће између две крајности – од одбацивања и обезвређивања, до величања тела као објекта који је извор задовољстава и ужитака. У хришћанском погледу на свет тело није изолован објекат који има само чулну и естетску функцију, него је и интегрални део човекове личности са којом треба да буде преображено у нову димензију постојања. Имамо велики број сведочанстава о достизању тог благодатног стања код светитеља, које се манифестује као озарење божанском светлошћу која представља видљиви карактер енергија Божјих. Зато је основна категорија хришћанске естетике онострана трансцедентна лепота која се излива као нестворена божанска светлост. Традиционална естетичка теорија није довољна за разумевање метафизичког статуса и естетике тела у хришћанском искуству и богословљу. Због тога је нужно да поред појма естетике у наше разматрање уведемо и адекватнији и свеобухватнији појам метаестетике. Код метаестетског искуства посматрач не опажа тело само као спољашњи материјални објекат који репрезентује, рефлектује или исјава неизрециву божанску лепоту, него и сам као реципијент постаје део ње.*

Кључне речи: *тело, плот, преображење, светлост, метаестетика*

Увод

Савремени појам естетике први је увео немачки филозоф Александар Готлиб Баумгартен (Alexander Gottlieb Baumgarten) у XVIII веку, изводећи га од старогрчког глагола *αἰσθησιολογία* чије изворно значење се односи на опажање чулима. У свом делу *Μεταφυσικα* естетику види као науку која се не ослања на интелект, него на чула: „Наука о

сазнавању и произношењу с обзиром на чула је *естетика*¹, повезујући је и са промишљањем лепог. У Светом писму Новог завета старогрчка именица *ἡ αἴσθησις* појављује се само једном у Посланици Филиплјанима: „И за то се молим Богу да љубав ваша све више и више изобилује у познању и сваком расуђивању (*αἰσθήσει*), [...]”² У новозаветном контексту естетика се не односи примарно на чулно опажање, него на способност доношења одлуке на основу дубљег увида при каквом моралном избору. Слично томе, и у ширем библијском контексту Светог писма Старог завета у преводу Септуагинте, нпр. у Причама Соломоновим, именица *ἡ αἴσθησις* употребљава се редовно за „мудрост”, „знање” и „спознају”, и користи се као еквивалент за старојеврејско *da'ath* (דַּאֲת). Библијска употреба појма естетике нам већ даје наговештај да се естетско искуство у хришћанству не може уско посматрати само у оквиру перцепције посредоване телесним чулима.³ Ова веза између естетике и расуђивања, значајно проширује домен естетике схваћен на традиционалан начин. Естетика се тако са једне стране приближава метафизици, а са друге, естетско искуство не треба ограничавати само на употребу телесних чула.

Плот и тело

Хришћанско богословље није дуалистичко, што значи да Богу као принципу добра не супроставља еквивалентан принцип зла, нити душу као пожељну духовну и бесмртну стварност супроставља непожељном, материјалном и смртном телу. За хришћанство је карактеристичан афирмативан однос према телу – оно није тамница или гробница душе, како уче многе религијске и филозофске традиције, него је храм Духа Светога⁴.

1 Baumgarten, A. (2014) *Metaphysics*, London: Bloomsbury, p. 205.

2 Филипл. 1, 9.

3 Да би перцепција као таква била могућа, наша свест мора да се дистанцира од тела и његових органа тако да они не улазе у перцептивно поље нашег опажања. Нпр. током визуелног опажања фокус је на ономе што гледамо. У том процесу ми не видимо наше очи као органе који визуелну перцепцију чине могућом. Исто тако, ми осећамо мирис, али не и нос, чујемо звук, али не чујемо уши, осећамо укус, али не и језик. Када пијаниста свира на клавиру он је свестан музике коју изводи, али не и сваког телесног и чулног покрета у том процесу. Зато када говоримо о перцепцији, ми у ствари већ подразумевамо озбиљан искорак из домена чулног искуства.

4 Свети апостол Павле пише хришћанима у Коринту: „Или не знате да је тело ваше храм Светога Духа који је у вама, којега имате од Бога” (*ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστὶν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ*), 1. Кор. 6,19.

Човек без тела не може бити потпуно људско биће. Швајцарски психолог Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung) је објаснио да тело служи за човекову диференцијацију као посебног бића у односу на остали свет: „Дете несумњиво почиње у стању кад ега нема, а око четврте године, или нешто раније, у њему почиње да се развија осећај ега – ’Ја, ја сам’”. Идентитет са телом једна је од првих ствари које чине его; управо просторна оделитост уводи, очито, појам ега.”⁵ Чињеница постојања људске воље мења разумевање просторности тела. Тело није само обична ствар која заузима неки простор, него део личности која има својевољно усмерење: „Психолози често кажу да је слика тела *динамична*. Прецизно речено, овај термин значи да ми се тело јавља као став усмерен ка неком постојећем или могућем задатку. И заиста, његова просторност није попут спољних објеката или ’просторних сензација’, *просторност положаја*, него *просторност ситуације*.”⁶ Тело није објекат сам по себи, него *живи и неодвојиви* део наше личности: „Кључна ствар која се тиче тела је да се она не могу одвојити од особа којима припадају. Тело је дубоко испреплетано са нечијим идентитетом и осећањем себе, и естетско разматрање тела тако поставља акутна етичка питања.”⁷ Етички аспект телесности не односи се само на то шта са својим телом чинимо, него и како то чинимо, о чему имамо богато сведочанство у Псалмима⁸. Важан део тела који се помиње је лице *panim* (פָּנִים). Окренути се некоме лицем к лицу, за библијског писца значи успоставити комуникацију. Тело активно учествује у успостављању односа између две личности. Када псалмист тражи пажњу од стране Бога, он не жели да Бог сакрије своје лице: „Немој одвратити од мене лица својега, [...]”⁹ Духовна дистанца је уједно и телесна дистанца. У Псалмима је перцепција других, Бога и људи, неодвојиво повезана са свешћу о свом телу. Карактер особе описује се помоћу изабраних делова тела.¹⁰ Тело не означава само одређену врсту покрета или кретања, него навике и етичке ставове. Делови тела служе и за диференцијацију између експлицитног говора уста

5 Evans, R. (1988) *Graditelji psihologije*, Beograd: Nolit, str. 308.

6 Merleau-Ponty, M. (2005) *Phenomenology of Perception*, London: Routledge, pp. 114-115.

7 Irvin, S. Why Body Aesthetics? in: *Body Aesthetics*, (2016) Oxford: Oxford University Press, p. 1.

8 Перцепција тела је за аутора Псалама од највеће важности за приказивање човека као целовитог бића. У Псалмима имамо преко хиљаду експлицитних референци на тело или његове поједине делове.

9 Пс. 27,9.

10 Пс. 24, 3-5.

и унутрашњег говора срца.¹¹ Соматоцентрични језик Псалама подвлачи нераскидивост духовне, душевне и телесне димензије човека, дајући велики значај телесном искуству. Терминологија повезана са телом и његовим деловима, указује на то да је свест о себи и о другима нераздвојива од свести о телу као таквом. И овде ћемо још једном истаћи важну библијску истину – човек нема тело, он *јесте* тело.

Када говоримо о телу, *естетичка* форма одређеног поступка манифестована посредством тела одређује и његов *етички* карактер. Чак и када дајемо естетички суд о телу, сматрајући га лепим или ружним, складним или нескладним, то је увек и етички суд. Аустријско-британски филозоф Лудвиг Витгенштајн (Ludwig Wittgenstein) је 24. 7. 1916. забележио: „Етика и естетика су једно.”¹² У својим белешкама Витгенштајн појашњава ту везу тако што су по њему и дело уметности (естетика) и начин живота (етика) ванвремене вредности (*sub specie aeternitatis*), а то их узајамно повезује.¹³ На сличан начин, гледано из хришћанске есхатолошке перспективе вечности, естетика и етика се не могу разматрати одвојено, што такође спада у домен метаестетике. Када говори о телу, Витгенштајн сматра да се оно не може посматрати као просторно издвојен објекат¹⁴, него само као део целине света.¹⁵

Највећу забуну ствара гледање на тело као да је оно проста *ствар*, а не интегрални део човекове личности. За већину људи тело је само организован скуп коже, костију, крви, мишића, органа, нерава и телесних течности који су у међусобној интеракцији. Међутим, тело је увек интегрални део човековог бића, чак и онда када га не води његовом крајњем духовном назначењу: „Овде ’плот’ (тј. тело, ἡ σάρξ), на

11 Пс. 45,1.

12 Wittgenstein, L. (1998) *Notebooks 1914–1916*, Oxford: Blackwell Publishers, p. 77.

13 Исто, стр. 83.

14 У хришћанству већ имамо идеју да тело није објекат сам по себи, него аспект човекове личности који га повезује са целокупним створеним светом. Свети Јован Дамаскин то потврђује: „Треба знати да човек има учешће у животу и неживих и бесловесних бића, а примио је од разума словесних бића. Са неживом природом, наиме, заједничари по телу и његовом саставу из четири елемента; са биљкама, опет, заједничари и по томе, али и по могућности храњења, раста и произвођења семена, односно, по могућности рађања; док са бесловесним животињама заједничари и по томе, али поврх тога и по старости, односно, расположењу и жељи, као и по чулности и инстинктивном пориву”; Дамаскин, Ј. (1994) Тачно изложење православне вере, *Луча XI* Часопис за философију и социологију, Никшић: Друштво философа Црне Горе, стр. 82

15 Wittgenstein, L. (1998) *Notebooks 1914–1916*, Oxford: Blackwell Publishers, p. 82.

пример, није само један део човековог бића, земљани или материјални, насупрот неком другом делу који је духован и божански. 'Плот' је целокупно човеково биће у *одричном односу* према Богу.¹⁶ Хришћанство не зна за одвајање душе и тела, једино раздвајање о коме говори је одвајање човека од Бога. Библијски језик је у том смислу врло прецизан и јасно разликује појмове тела (старогрч. *τὸ σῶμα*) и плоти (старогрч. *ἡ σὰρξ*)¹⁷. Плот се односи на стање човека који није преображен благодаћу Божјом. Робовање плоти као избору живота без Бога, води смрти (Рим. 8,6). Наша телесност означава став и однос према Богу, а не материјалну датост која заробљава човека. Преподобни Макарије Египатски, позивајући се на антропологију Светог апостола Павла, истиче важност бриге о телу: „Јер, као што се трудимо да сачувамо од видљивих сагрешења спољњег човека, а то је тело, као Храм Божији, као што рече апостол (Павле): Ко упропасти (=поквари) храм Божији, говорећи (овде) о телу, тога ће покварити Бог, [...]”¹⁸ Из тога следи да се духовна борба о којој говори подвижничко искуство не води између „душе” и „тела”, него између „унутарњег човека” и „греха”.

Грех и тело

Пад првих људи оставио је велике последице не само на њихове душе, него и на њихова тела. Када се човек окренуо од Бога и духовног подвига, телесна чула почињу да одређују критеријуме по којима човек треба да се влада. Тело постаје извор плотског уживања које по Светим оцима води у самољубље (*ἡ φιλαυτία*). Свети Максим Исповедник самољубље види као последицу наглашене обездуховљене телесности: „Себељубље је страсна и неразумна љубав према телу, којој се противе љубав и уздржање. Онај који поседује себељубље – има и све остале страсти.”¹⁹ Страсти се развијају уместо врлина, а човек се окреће чулној стварности. Уместо да се духовно ослободи, постаје роб телесних страсти и задовољстава. Човек се налази између избора узимања естетски допадљивог плода са дрвета познања добра и зла, где жели да оствари своје назначење без икаквог рада на себи, и

16 Јанарас, Х. (2005) *Метафизика тела* (прев. С. Јакшић), Нови Сад: Беседа, стр. 19-20.

17 Старогрч. *ἡ σὰρξ* = месо које покрива кости, оно што је распадљиво и пролазно; старослов. *плоть* = месо.

18 Египатски, М. Велика посланица, у: *Отачник, Часопис за светоотачку праксу и теорију*, број 2, година 3, (1998), Врњачка Бања: Црквена општина врњачка, стр. 31.

19 Исповедник, М. (2006) Четири стотине глава о љубави, *Луча XXI-XXII, ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ* Аспекти филозофске и теолошке мисли Максима Исповедника, Никшић: Друштво филозофа Црне Горе, стр. 121.

евхаристијског узимања хране где је позван да се изграђује и усавршава у врлинама и тако оствари пунину лепоте своје човечанске природе.²⁰ У првом случају смисао свог постојања покушава да пронађе у самоме себи одлазећи од Бога, а у другом случају се креће ка Богу. Прародитељски грех Адама и Еве имао је последице не само на њихове душе, него и на њихова тела која постају подложна пропадљивости, трулежности, болести и смрти.

О духовној важности тела и његовом изопачењу после човековог пада, Свети Атанасије Велики каже следеће: „Иако тело има очи да би посматрало творевину и да би, кроз њено свескладно устројство, познало свог Творца; иако има и слух да би чуло божанске речи и Божије законе; иако има руке да би њима остварило што му је потребно и да би их пружио на молитви Богу – душа ипак, удаљивши се од посматрања добара и од кретања међу њима, доспева у заблуду и креће се ка ономе што је супротно добру. Стога, уместо да посматра творевину, окреће телесне очи ка жељи, показујући да је и тело у стању то да учини, и мисли да оно, самим тим што је делатно, задржава своје достојанство и не греша када чини оно што му је могуће. Не зна, међутим, да није саздано само зато да буде покретно, него да се креће према ваљаном циљу. Зато апостолске речи и гласе: *Све ми је дозвољено, али све не користи.*”²¹ Првобитни естетски склад човекове душе и тела, нарушен је грехом, тј. одвајањем човека од Бога. Када говоримо о веома честој теми односа тела и греха, важно је да прво разјаснимо шта је у ствари грех. Старогрчки глагол *ἀμαρτάνω* који преводимо са „сагрешити” има основно значење „промашити мету”, као у ситуацији када ратник нациља мету, баци коплје и промаши. У Хомеровом епском спеву Илијади написаном у 8. веку пре Христа овако је описан један такав догађај када је на почетку борбе Агамемнон копљем промашио Ифидаманта: „А кад један другом већ близу приступе они, *промаши*

20 Често се занемарује да је током многих векова, још од старог века, преко средњег века па све до ренесансе, највећа естетска вредност била не спољашња лепота, него поседовање врлине. У том смислу, карактеристична је мисао коју Диоген Лаертије приписује Сократу: „Говорио је такође да се чуди да се вајари мермерних кипова труде да камен учине таквим да потпуно личи на човека, а да се не труде нимало сами за себе да не постану слични камену.“ (*ἔλεγε τε θαυμάζειν τὸν τὰς λιθίνας εἰκόνας κατασκευαζόμενον τοῦ μὲν λίθου προνοεῖν ὅπως ὁμοιότατος ἔσται, αὐτῶν δ' ἀμελεῖν, ὡς μὴ ὁμοίους τῷ λίθῳ φαίνεσθαι*), Laertije, D. (1985) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ, str. 52.

21 Велики, А. (2003) *Против идола / О очовечењу Бога Логоса*, Нови Сад: Беседа, стр. 30-31.

(ἄμαρτε) Атрејев син, и на страну скрене му копље.”²² Глагол још значи „не остварити свој циљ”, „не испунити своју сврху”, „пропустити прилику”, „погрешити у процени”, „лоше чинити”, „грешити”. И старојеврејски глагол *chata* חָטָא који такође преводимо са „сагрешити“ значи „промашити мету”. У Светом писму Старог завета овако се описује прецизност бораца: „[...] и сваки гађаше каменом из праћке у длаку *не промашујући* (חָטָא לֹא).”²³ Грех је промашај Бога као циља ка коме треба да се крећемо и због кога постојимо. Зато присуство греха доводи до несклада између душе и тела, и до раскидања њиховог јединства које се завршава смрћу. Говорити о естетици тела, значи посматрати тело у његовој хармоничној вези са човековом душом и Богом. Издвајањем тела из тог односа, добијамо само ружноћу неумитне пролазности, труљења и распадања. Сукоб у човеку тако није између духа и тела, него између воље Божје и грехом искварене људске природе.

Естетика тела

Аскетске праксе богоугодних подвижника често се виде као изнуривање тела са циљем јачања духа, док се сâмо тело потискује у неки други и мање важан план. Међутим, за свете подвижнике било је важно да се уз велики труд и телом попну на небо: „Људима који су се подухватили да се са телом попну на небо, потребан је заиста крајњи напор, праћен безграничном патњом (нарочито у почетку њихова одрицања), док се сластољубива наша нарав и неосетљиво срце помоћу правога плача не претворе у богољубље и чистоту.”²⁴ Узмимо као пример преподобног Симеона Столпника²⁵, који је сазидао стуб и цео свој живот провео на њему, да га многи ходочасници не би додиривали и узнемиравали. Занимљив детаљ је да његово тело, које он жели да дистанцира од људи, постаје критеријумом избора његовог подвига, а сам подвиг омогућава телу превазилажење његових природних ограничења. Дуготрајно непрекидно стајање у месту учинило је да му се на ногама отворе незарастиве гангренозне ране из којих је цурио гној, осећао се смрад и одакле су испали црви. Карактеристична је епизода у којој је сараценски кнез Василник узео црва који је испао из светитељеве ране

22 Илијада, Једанаесто певање, 233. стих; Хомер (1985) *Илијада* (прев. Милош Ђурић), Нови Сад: Матица српска, стр. 272.

23 Књига о судијама, 20, 16.

24 Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Д. Богдановић), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 19.

25 Поповић, Ј. (1976) *Житија Светих за септембар*, Београд: Манастир Св. Ђелије, в. под 1. септембар.

на земљу. Када је отворио шаку, у њој се налазио скупоцен бисер. Било је и тада људи који су мислили да је Симеон због свог невероватног подвига бестелесно биће. Једног од њих, неког свештеника из Арабије, преподобни је позвао да се попне к њему на стуб, и дозволио је да му види и опипа његову гнојаву рану на нози. То је била потврда потпуне реалности његовог тела које као такво, са све ранама, гнојем, смрадом и црвима, учествује у његовој светости. Док му је тело било у веома лошем стању, док се дословно распадало, његово лице је као и код других светих божјих угодника исцјавало божанску светлост: „И сви се не могаху наситити гледања светоликог лица његовог и слаткоречиве беседе његове, јер уста његова беху пуна благодати Светога Духа.”²⁶

Овај пример показује да естетски доживљај ружноће пропадљивости, парадоксално уступа место естетском доживљају лепоте целовитости, слично претходном примеру са бисером. За све ходочаснике који су присуствовали Симеоновом подвигу, он је свакако био неко ко улепшава овај свет. Реалност створеног света није негирана, успостављена је веза и прожимање створеног и нествореног света. Подвижничка пракса не дехуманизује тело, него га узводи у целовитост и пуноћу постојања које превазилази постојећа ограничења. Симеон је у потпуности човек, није бестелесно биће, и као такав омогућава другима да у сусрету са њиме и његовим телом доживе целовитост и пунину искуства постојања. Метаестетски доживљај тела у хришћанском искуству је истовремено и чулан и надчулан. Преподобни Симеон Столпник је пример аскетске праксе код које је онострано репрезентовано посредством тела. Тело изложено подвигу, омогућило је код присутних потпуно нове услове перцепције и естетског доживљаја. На тај начин, тело добија и потпуно ново значење. У случају преподобног Симеона, категорија времена је преобразена ритуалном праксом перформативног понављања поклона које је чинио својим телом, а категорија простора сталним испошћавањем тела. Репетиција и субтракција су омогућиле телу да усходи у нову богочовечанску реалност постојања. О репетицији у уметности игре Сузан Фостер (Susan Foster) уочава сличан феномен: „Вежбање је неопходно јер је циљ ништа мање него *креирање тела*. Понављањем, слике које служе да опишу тело и његово деловање *постају* тело.”²⁷ И балетски играчи као и подвижници пролазе болан и мукотрпан процес трансформације од партикуларног ограниченог тела, ка преобразеном,

26 Исто, стр. 18-19.

27 Foster, S. *Dancing Bodies*, in: *Incorporations (Zone 6)*, ed. Crary, J. and Kwinter, S. (1992), New York: Urzone, p. 484.

слободном и целовитом *освеићеном телу*. Када говоримо о субтракцији тела аскете, то се највише односи на праксу строгог поста и испошћивања тела. Уклањањем масног ткива и мишићне масе, аскета преображава своје тело до прослављења. Зато у аскетској литератури имамо бројне описе анђела који подвижнике хране небеском храном. Једна кратка химна посвећена Јефрему Сиријском говори о томе: „Глад која једе твоје месо, нуди ти блаженство раја; жеђ која пије твоје вене, обезбеђује ти изворе живота.”²⁸

Када се говори о естетици тела, увек се прво помисли на опажање телесне спољашњости, од које се очекује да пружи естетско задовољство ономе ко тело перципира својим чулима, путем вида, додира, мириса, и сл. Опажање физичке, спољашње лепоте, за подвижника такође може да буде богоугодна духовна пракса. У житију преподобне мати Пелагије, описан је догађај из њеног живота док је још била антиохијска блудница чувена по својој изузетној телесној лепоти. На једном сабрању епископа у цркви светог Јулијана, поучавао је велики подвижник епископ Нон. У то време, она је лепо намирисана и дотерана изазовним хаљинама и скупоценим накитом, бестидно прошла поред цркве и сабраних епископа. Сви су затворили очи да не падну у искушење, осим епископа Нона. Он је за разлику од њих, пажљиво и дуго посматрао њену телесну лепоту и задивљен прославио Творца због ње. Лепота ове жене, њена брига о свом телу и посвећеност угађању другима, подстакла га је на дубоко размишљање о његовом односу према Богу.²⁹ О њему Свети Јован Лествичник каже: „И било је чудно видети, како том човеку доноси венац небеске славе управо оно што би другога сурвало у пропаст!”³⁰ Естетско искуство спољашње лепоте или ружноће тела, превазилази се метаестетским искуством које подвижника води ка изградњи дубљег односа са Богом.

Преображење као метаестетичка категорија

У контексту духовног искуства, истражићемо на који начин тело учествује у естетском доживљају оних који га опажају. Француски филозоф Морис Мерло-Понти (Maurice Merleau-Ponty) анализира два начина на која су објекти конструисани у процесу визуелне перцепције. У првом, ми опажамо објекте „споља” и они ће у зависности од позиције

28 Vööbus, A. (1958) *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain: Secretariat du CorpusSCO, pp. 152-153.

29 Поповић, Ј. (1976) *Житија Светих за октобар*, Београд: Манастир Св. Ђелије, стр. 170.

30 Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Богдановић, Д.), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 109.

коју заузмемо, сваки пут другачије изгледати. Објекат сам по себи није ниједна од ових појава, то су све само његове пројекције. У другом случају, објекат постоји независно од било које од ових могућности посматрања и на њега можемо гледати ниоткуда, не заузимајући ниједну конкретну просторну или временску позицију. Мерло-Понти иде корак даље и каже да објекат сам по себи није објекат виђен ниоткуда, него објекат виђен са свих страна, из бесконачно много позиција.³¹ Овај последњи апстрактни и целовит начин гледања, код кога су актуелна просторна и временска димензија превазиђени, близак је перцептивном искуству посматрања преображеног тела као таквог.³² Зато се у аскетској литератури често говори о „анђеоском” обличју тела. Другим речима, то је перцептивно искуство есхатолошког тела, које укључује не само садашње, него и његово будуће стање. Када подвижник жели да „умртви” своје тело, он се односи према њему не из тренутне историјске перспективе у којој би то значило да жели да га се одрекне или да га уништи, него искључиво из есхатолошке перспективе вечности у којој је тело достигло своје коначно одређење и крајњу сврху. Присуство нестворене божанске светлости којом исијава преображено тело управо потврђује његову есхатолошку, а не историјску перспективу из које га посматрач опажа.

Учинак духовног живота на тело је његово облагодаћење. Не само да тело почиње да исијава божанску лепоту, него успева и да превазиђе многа природна ограничења као што су старење, болест и пропадљивост. Зато су многи светитељи и у дубокој старости сачували младоликост и виталност. Свети Јован Лествичник о томе пише: „Када је срце весело, и лице човеку засија. Када је сав човек тако прожет љубављу Божјом, тада се и споља, на телу његовом, као на неком огледалу, примећује сјај његове душе. [...] Сматрам да ни тело ових бесмртника више није подложно болестима (противно свим природним законима). Јер, тело њихово је очишћено, и на изванредан начин, дејством пламена чистоте који је пресекао у њима пламен страсти, начињено нетрулежним.”³³ Однос хришћанства према телу не заснива се на традиционалним естетичким категоријама, него на метаестетичкој категорији преображења целокупне човекове личности као

31 Merleau-Ponty, M. (2005) *Phenomenology of Perception*, London: Routledge, pp. 77-83.

32 У византијској иконографији због слободног начина простирања божанске светлости, имамо мноштво видних позиција које дају есхатолошку перспективу духовне реалности.

33 Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Д. Богдановић), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 205.

највеће естетске вредности. Зато гангренозна нога подвижника столпника, или потамнело тело Преподобне Марије Египћанке³⁴ не означавају пропадљивост тела и тежњу за његовим одбацивањем, него означавају почетак и ток процеса преображења.

У естетици византијске иконографије значајно место заузимају прикази тела у присуству нестворене божанске светлости. Светитељи су насликани тако да у потпуности задржавају своје физичке и телесне карактеристике, препознатљиви су, и даље имају своје сопствено тело, али на духовно преображен и прослављен начин: „Ако, дакле, икона жели да представи Христа или друге људе који ће сваки у Царству Небеском постати *Христос* по благодати, мора да крене од њиховог опипљивог, конкретног, историјског тела.”³⁵ Црквена уметност је важно сведочанство о учешћу тела у човековом обожењу и спасењу.³⁶ Свети оци су увек правили јасну разлику између слике као обичног лика човека, и иконе као образа који указује на сједињење човека са Богом. На икони не преносимо свакодневно лице човека, већ његов прослављени и вечни лик. Зато је и тело на иконама приказано другачије од свакодневног пропадљивог тела. Као што се тело Господа прославило и преобразило у божанствену славу и нестворену светлост, тако се и тела светих, преображавајући се силом Божанске благодати, прослављају и постају блистава.³⁷ Светитељ остварује првобитни смисао свог постојања, јер се облачи у непропадљиву лепоту Царства Божијег. Преображено и просветљено тело које је у хармонији са духом је хришћански одговор на сваки дуализам или монизам, или веровање у сељење душе. Нити се тело одбацује, нити се утапа у дух, нити је привремено боравиште душе. Физичка непокретност тела на иконама изражава

34 „[...] нага и црна, од сунца опалена тела, са белом као снег косом на глави, која је била кратка и досезала до врата”; Поповић, Ј. (1973) *Житија Светих за април*, Београд: Манастир Св. Ђелије, стр. 8.

35 Склирис, С. (2005) *У огледалу и заговетки*, Београд: Православни Богословски факултет Универзитета у Београду, стр. 114-115.

36 „Тело Христово, пошто је преображено и прослављено након Његове смрти и васкрсења, постаје извор обожења: тако се икона оваплоћеног Слова, од стране осмовековног православног богословља, сматра сведоком обожене људске природе Исуса, а то је средишња сотириолошка замисао раног светоотачког богословља”; Мајендорф, Ј. (1994) *Христос у источно-хришћанској мисли*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, стр. 181.

37 Једно од важних есхатолошких питања било је и да ли ће човек после васкрсења у Царству небеском имати само духовну егзистенцију или и телесну. Хришћанство је дало јасан одговор – при васкрсењу, душа ће се поново у потпуности сјединити са телом.

непоколебљив духовни подвиг светитеља.³⁸ Мировање тела светитеља означава људе који су примили Божју благодат и пронашли свој мир у Богу. Људе који нису облагодатањени, који још нису достигли циљ свог животног пута, карактерише духовни и телесни немир. На икони Преображења Господњег мирују Спаситељ, Мојсије и Илија; насупротив њима свети апостоли су оборени силином доживљаја теофаније и приказани су дословно у положају наглавачке. Као што су дух и тело нераздвојиви делови човекове личности, тако се и лепота исијавања нестворене божанске светлости види и духовним и телесним очима. Догађај сличан Преображењу Господњем, описао је сибирски велепоседник Мотовилов када се сусрео са Светим Серафимом Саровским. Светитељ у свом телу показује божанску благодат коју је примио, као реалност будућег васкрсења, када ће преобразено тело бити смирено, непропадљиво и бесмртно.³⁹

Аскетске праксе подвижника служе да преобразе постојеће тело у есхатолошко тело, које превазилажењем постојећих ограничења не само што улази у ванпросторну и ванвремену димензију, него најпотпуније могуће повезује конкретног човека са целим створеним и нествореним светом. Телесни подвиг⁴⁰ није у функцији уништавања тела, него његовог преображавања, увођења у нову димензију постојања. Што су мање телесне потребе, то је већи простор слободе коју подвижник осваја. Често искушење у које човек упада је да постави угађање телу као циљ само по себи. То је потпуни промашај (грех!) јер је човеку дат живот, па и тело да оствари дубљи смисао свог постојања у овом свету. Угађањем себи и свом телу човек престаје да се развија као личност и почиње да умире. Тако на пример пост као телесни подвиг не служи само да зауздава телесне жеље, него да човека учини

38 „Што је тело непокретније, то се снажније и јасније доживљава кретање духа, јер свет телесни постаје његов прозрачни омотач“; Трубецкој, Ј. (2005) *Истина у бојама* (прев. Миленковић, Д. и Јевђеновић, М.), Београд: Логос, стр. 15.

39 „Зашто ме баћушка, не погледате у очи? Просто погледајте, не бојте се – Господ је с нама! После ових речи ја погледах у његово лице, и тада ме спопаде још већи страх и трепет дивотни! Замислите – у срцу сунца, у најсјакавијем блиставилу његових подневних луча – лице човека, који са вама разговара! Ви видите покрете његових усана, видите израз његових очију како се мења, чујете његов глас, осећате да вас неко рукама држи за рамена али не само да не видите те руке, него не видите ни сами себе, нити прилику саговорника свога - ништа осим заслепљујуће светлости, која се разлива на даљину од неколикохвати свуда око нас [...] – Шта дакле осећате сада? – упита ме о. Серафим. – Нешто изванредно лепо – рекох ја“; Саровски, С. (1991) *Радости моја, Христос васкресе!*, Подгорица: Манастир Ђелија Пиперска, стр. 85-86.

40 Старослов. подвигъ = борба (од старослов. движеніе = кретање); подвиг је кретање (успињање) ка Богу у борби са својим слабостима.

што мање зависним од хране и других телесних потреба, како би проширио простор своје слободе. Слобода која се осваја самодисциплином⁴¹ чини да тело учествује у послушности вољи Божјој. У подвижничкој пракси, циљ подвига је задобијање смирења⁴², а не самоконтрола или ограничење телесних потреба. Смирење је егзистенцијални став човека према Богу, код кога човек више није окренут самоме себи, а одвојен од Бога, него ка успостављању заједнице са Богом.⁴³ Циљ аскезе није убијање тела и зато се питање естетике тела у хришћанском искуству не односи на његово умањење или одвајање од овог света. У ствари, преображено тело постаје много присутније у видљивој и невидљивој стварности него ограничено физичко тело.

Тело и божанска светлост

Подвижници се односе према свом телу као према знаку код кога означено почиње да се односи не више на материјалну, него на метафизичку стварност. Они нуде један нови метаестетски начин „читања” тела и онога што оно има да нам каже. Зато савременици светих подвижника користе метафору светлости да опишу како то ново тело и нови идентитет светитеља изгледају. Веома чест је опис лица светитеља која светле неизрецивом светлошћу. Тако у *Старечнику* имамо сведочанство за авву Памва: „Говорили су о авви Памву да, као што је Мојсије, када се прославило његово лице, попримио образ славе Адамове, тако је и лице аввино блистало као муња, [...]”⁴⁴, или за авву Сисоја: „Причали су како је у авве Сисоја, док је био на самрти а старци седели крај њега, његово лице сјајало као сунце [...]”⁴⁵. Поред лица и целокупно тело богоугодних подвижника исијавало је нестварну светлост, као што је описано у случају авве Силуана: „Причао је неко од отаца како је једном приликом један монах срео авву Силуана, па видевши како његово лице и тело

41 Слобода постоји само тамо где смо дисциплиновани. Када смо препуштени телесним импулсима и страстима, нисмо слободни.

42 „Када стомак гладује, срце постаје смирено”; Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Д. Богдановић), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 99.

43 Свети Јован Лествичник као један од највећих подвижника, управо то наглашава: „Нисам постио, нисам бдио, нисам лежао на земљи, него сам се смирио, и одмах ме спасе Господ”; Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Д. Богдановић), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 144.

44 *Старечник* (прев. Јакшић, С.) (1995), Београд: Пирг, стр. 292.

45 Исто, стр. 316.

сијају као у анђела, падне ничице на земљу. Говорио је да су такву благодат имали и неки други.⁴⁶

Естетски доживљај се не заснива више на материјалној спољашњости тела⁴⁷, него на присуству неизрециве божанске светлости као основне естетичке категорије хришћанског искуства и богословља. Примарна естетска преокупација у хришћанству је могућност виђења славе Божије и неизрециве лепоте коју омогућава то искуство: „Човеково вештаствено тело, на концу, представља 'славу' Божију, односно пројаву Божију. Циљ аскетске 'метафизике' тела јесте та слава, прослављење тела, односно одсјај божанске славе у телесној природи човека.“⁴⁸

За Светог Григорија Паламу виђење Бога није само унутрашње искуство, већ укључује и благодаћу преображен телесни вид. Досегнути виђење нестворене светлости значи видети светлост помоћу светлости, јер само та светлост може да преобрази очи онога који је тражи. Цео човек је преображен, а не само његово умно или духовно начело: „Ова и чулна и натчулна неизрецива светлост, неприступачна, нетварна, нестворена, обожујућа, вечна, блистање божанске природе, слава божанства, благољепије Царства небескога, изненада постаде чулима опазива, и још их превазилажаше.“⁴⁹

У прилог овој тврдњи можемо навести место из Јеванђеља по Луки где Христос каже: „Светиљка телу је око. Ако, дакле, око твоје буде здраво, и све тело твоје биће светло; ако ли око твоје буде кварно, и тело ће твоје бити тамно. Пази, дакле, да светлост која је у теби не буде тама. Јер ако је све тело твоје светло да нема ниједнога дела тамна, биће светло цело као кад те светиљка обасјава светлошћу.“⁵⁰ Појам просветљења се не односи само на духовни аспект наше личности, него и на телесни. Ако естетику повезујемо са чулним искуством, а у хришћанству чула и тело активно учествују у божанској благодати, онда је естетика тела у хришћанству неодвојива од метафизике тела. Око као орган вида није

46 Исто, стр. 332.

47 Није важно да ли је тело лепо или ружно, очувано или пропало, јако или слабо. И немоћно тело ако је преображено може да буде прослављено од Бога (2. Кор. 12,7-9).

48 Јанарас, Х. (2005) *Метафизика тела* (прев. С. Јакшић), Нови Сад: Беседа, стр. 205.

49 Палама, Г. (2008) *Тријаде, Беседе у одбрану светишних тиховатеља*, Београд - Шибеник: Издавачка установа епархије далматинске, стр. 147.

50 „Ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς σου. ὅταν ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς ᾖ, καὶ ὄλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστίν· ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν. σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν. εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὄλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν, ἔσται φωτεινόν ὄλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῆ ἀστραπῆ φωτίζη σε.“, Лк. 11,34-36.

само сочиво кроз које светлост допире до тела, него је само као део тела извор светлости. Улога тела и његових органа у духовном искуству се не сме сматрати секундарном. Када пажљиво читамо са старогрчког оригинала, смисао текста није да ће здраво око створити унутрашњу светлост, него да је здраво око знак присуства унутрашње светлости у телу – када нам је око здраво, то је зато што је цело наше тело испуњено светлошћу. Другим речима, озареност божанском светлошћу омогућава чулима и органима тела да испуњавају своју функцију у пуноћи могућности за које су створени. Када у нама нема божанске светлости, онда је и наше око кварно, а то значи да су наше намере према другима лоше.⁵¹ Тако је тело не само материјални део индивидуалне личности, него је и у важној функцији успостављања личног односа са другима. Човек који је испуњен светлошћу светли и осветљава свет у коме се налази, а та светлост је видљива не само духовним, него и телесним чулима.

Јединство душе и тела

Свети подвижници душу и тело виде као нераздвојиво повезане целине. За Светог Јована Лествичника њихов однос је велика тајна, али их увек види у нераскидивом јединству: „Каква је то тајна која ме окружује? Какав је смисао овог споја (*σύνκρασις* = спој, чврста повезаност) мог?”⁵² Подвижнички живот подразумева преображај целокупног човека, а не само једног његовог сегмента. У својој XXVI поуци, Лествичник уочава парадокс да је бестелесно ограничено телесним.⁵³ То запажање само потврђује чињеницу да дух и тело чине јединствену целину. Да није тако, дух би имао потпуно самосталан живот независан од тела. Нити човекова духовна природа може постојати независно од тела, нити његова телесна природа може постојати независно од душе која телу даје живот. Постојање душе увек подразумева постојање тела, и обратно. Свети Јован Дамаскин о томе говори на следећи начин: „[...] Бог је, из видиве и невидиве природе, властитим рукама саздао човека по своме образу и подобију, обликујући тело од земље, и својим дувањем дајући му словесну и умну душу, кога човека, као што је

51 Видети: Мт. 20, 15.

52 Migne, J. (1864) *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* Vol. 88, Paris: Imprimerie Catholique, p. 904. О овој тајни говори и Свети Григорије Богослов: „Шта је ова нова тајна која ме окружује? Мали сам, и велики, понизан и узвишен, смртан и бесмртан, земаљски и небески”; Migne, J. (1857) *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* Vol. 35, Paris: Imprimerie Catholique, p. 785.

53 Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Д. Богдановић), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 162.

познато, називамо божанском иконом; јер израз 'по образу (икони)' открива оно што је умно и самовласно, док израз 'по подобљу' открива могућност уподобљавања врлини. Тело и душа су, пак, саздани истовремено, а не најпре једно, а затим друго, као што је Ориген празнословio.⁵⁴ Божанска благодат преображава не само дух и душу човека, него и његово тело, целокупну његову личност. Да се заиста ради о преображењу човекове личности у коју је укључено цело тело без остатка, потврђује Свети апостол Павле када у тело убрја не само његов соматски, него и плотски део: „Свагда носећи у телу умирање Господа Исуса, да се и живот Исусов у телу нашем покаже. Јер ми живи стално се предајемо на смрт за Исуса, да се и живот Исусов јави у смртној плоти нашој.”⁵⁵ Позитиван однос према телу је веома важан аспект хришћанског богословља и духовног искуства. Оваплоћењем Логоса, Сина Божјег, људско тело добија највећи могући значај и апсолутну потврду да је интегрални део човекове личности. Обожењем човека, обожује се и његово тело.⁵⁶

Када описује стање савршенства достојних у Царству Божијем, Свети Максим Исповедник посебно наглашава нераскидивост везе између душе и тела током обожења човека: „Испунивши тако свој [природни] раст, у лику невидљиве хране, она [даље] задобија [у њој заложено] боголико савршенство и благодарећи открићу бескрајне красоте ове хране у себе прима вечно и исто тако добро биће, причешћем постаје Бог [обожујући] се божанском благодаћу, превазилажећи [тако] свако дејство ума и чула, стишавајући истовремено природне активности [свог] тела са душом саображеног, и [то све] у складу са својим причесним обожењем. Због тога се Бог искључиво пројављује кроз душу и тело [заједно], побеђујући преобилем своје славе њихова [појединачна] природна својства.”⁵⁷

54 Дамаскин, Ј. (1994) Тачно изложење православне вере, *Луча* XI Часопис за философију и социологију, Никшић: Друштво философа Црне Горе, стр. 81.

55 2. Кор. 4, 10-11.

56 Поштовање светих моштију указује на важан статус које тело има у хришћанству. То је јасна и опипљива потврда да је код светитеља освећена цела личност која обухвата и тело и дух. После престанка гоњења хришћана, изграђени храмови нису смели бити освећени ако не би имали мошти светитеља под престолом. Касније су се свете мошти ушивале и у антиминсе. Чудесна исцељења и течење светог мира из моштију, само су неки од знакова који упућују на то да благодаћење подразумева и телесно искуство.

57 Исповедник, М. (2006) Гностички стослови, *Луча* XXI-XXII, АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника, Никшић: Друштво философа Црне Горе, стр. 231.

Закључак

У естетици постоје различити теоријски приступи, код једних се сматра да је постојање света, а самим тим и његових естетичких категорија, објективно и независно од нашег ума и свести, а код других да је субјективно и да не постоји независно од наше перцепције. За хришћанско поимање ни свет као објекат ни човек као субјекат нису крајњи домаћај нашег животног и духовног искуства као таквог. Они су само полазна тачка са које крећемо ка стварности преображеног света у коме више не говоримо о подељености објекта и субјекта, него о њиховом несливеном и складном јединству. Тело као објекат естетског искуства постаје и његов субјекат, што је важан аспект метаестетике, код које се естетички објекат налази у унутрашњем свету самог субјекта опажања. Естетика гледа на овај свет из позиције која се налази у њему самом, а метаестетика заузима есхатолошку позицију која се налази у оностарном, изван просторних и временских ограничења дате стварности. Само из те позиције може се говорити о јединственом и потпуном естетском искуству које брише постојеће границе чулног опажања. Естетичка категорија лепоте не односи се више само на тело као објекат, него на свеукупну хармонију и јединство створеног и нествореног света који се указују самим догађајем преображења целокупне човекове личности. У том стању доспевамо до метаестетског искуства другачије преображене димензије нашег постојања која се манифестује присуством нестворене божанске светлости која исијава и из самог тела. Повезујући божанску светлост и лепоту, Свети Дионисије Ареопагит је у свом делу *О црквеној јерархији* дао метафизичко одређење хришћанске естетике као метаестетике, које сажето можемо изразити једноставним речима: Лепота сија⁵⁸. Само оно што је осветљено божанском светлошћу постаје истински лепо. У основи хришћанског схватања лепоте је преображење створеног света присуством божанске нестворене енергије која се испољава у виду светлости. У хришћанском богословљу, естетика се више односи на питања човековог преображења, него на чулно опажање. Зато смо се питањем тела бавили из домена метаестетичке перспективе. Док су сва естетска искуства рефлексивна, дотле

58 „Καί σοι δὲ ὡς οἶμαι πάντως ἐλλάμπει τηλαυγέστερα κάλλη καὶ θεϊότερα τοῖς εἰρημένοις ἐπαναβαθμοῖς χρωμένω πρὸς ὑπερτέραν ἀκτίνα. Μετάδος οὖν, ὦ φίλε, καὶ αὐτός ἐμοί τελεωτέρας ἐλλάμπεως καὶ δεῖξον ἐμοῖς ὀφθαλμοῖς, ἄπερ ἂν ἰδεῖν δυναθείης εὐπρεπέστερα κάλλη καὶ ἐνοειδέστερα. Θαρρῶ γάρ, ὅτι τοῖς εἰρημένοις ἐγὼ τοὺς ἐναποκεμένους ἐν σοὶ τοῦ θεοῦ πυρὸς ἀνασκαλεύσω σπινθήρας.“ (EH VII, 3, 11, 568 D) Heil, G. / Ritter, A. (2012) *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Patristische Texte und Studien, 2. Auflage, Berlin: De Gruyter, pp. 131-132.

је метаестетско искуство интроспективно. Закључујемо да док естетско искуство може да обогати нашу личност новим увидима, емоцијама или имагинацијом, докле метаестетско искуство може да је заједно са телом преобрази у нови, потпунији и узвишенији начин постојања.

ЛИТЕРАТУРА:

Велики, А. (2003) *Против идола / О очовечењу Бога Логоса*, Нови Сад: Беседа.

Дамаскин, Ј. (1994) Тачно изложење православне вере, *Луча XI – часопис за философију и социологију*, Никшић: Друштво философа Црне Горе.

Египатски, М. Велика посланица, у: *Отачник, Часопис за светоотачку праксу и теорију*, Број 2, година 3, (1998), Врњачка Бања: Црквена општина врњачка.

Јанарас, Х. (2005) *Метафизика тела* (прев. С. Јакшић), Нови Сад: Беседа.

Лествичник, Ј. (1963) *Лествица* (прев. Богдановић, Д.), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Луча (2006) XXI-XXII, АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника, Никшић: Друштво философа Црне Горе.

Мајендорф, Ј. (1994) *Христос у источно-хришћанској мисли*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Палама, Г. (2008) *Тријаде, Беседе у одбрану светињених тиховатеља*, Београд – Шибеник: Издавачка установа епархије далматинске.

Поповић, Ј. (1973) *Житија Светих за април*, Београд: Манастир Св. Ђелије.

Поповић, Ј. (1976) *Житија Светих за октобар*, Београд: Манастир Св. Ђелије.

Поповић, Ј. (1976) *Житија Светих за септембар*, Београд: Манастир Св. Ђелије.

Саровски, С. (1991) *Радости моја, Христос васкрсе!*, Подгорица: Манастир Ђелија Пиперска.

Склирис, С. (2005) *У огледалу и загонетки*, Београд: Православни Богословски факултет Универзитета у Београду.

Старечник (прев. С. Јакшић) (1995), Београд: Пирг.

Трубецкој, Ј. (2005) *Истина у бојама* (прев. Миленковић Д. и Јевђеновић М.), Београд: Логос.

Хомер (1985) *Илијада* (прев. Милош Ђурић), Нови Сад: Матица српска.

- Baumgarten, A. (2014) *Metaphysics*, London: Bloomsbury.
- Evans, R. (1988) *Graditelji psihologije*, Beograd: Nolit.
- Foster, S. Dancing Bodies, in: *Incorporations (Zone 6)*, ed. Crary, J. and Kwinter, S. (1992), New York: Urzone.
- Heil, G. and Ritter, A. (2012) *Pseudo-Dionysius Areopagita, Patristische Texte und Studien*, 2. Auflage, Berlin: De Gruyter.
- Irvin, S. (ed.) (2016) *Body Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press.
- Laertije, D. (1985) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ.
- Merleau-Ponty, M. (2005) *Phenomenology of Perception*, London: Routledge.
- Migne, J. (1857) *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* Vol. 3, Paris: Imprimerie Catholique.
- Migne, J. (1857) *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* Vol. 35, Paris: Imprimerie Catholique.
- Migne, J. (1864) *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* Vol. 88, Paris: Imprimerie Catholique.
- Vööbus, A. (1958) *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain: Secretariat du CorpusSCO.
- Wittgenstein, L. (1998) *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Blackwell Publishers.

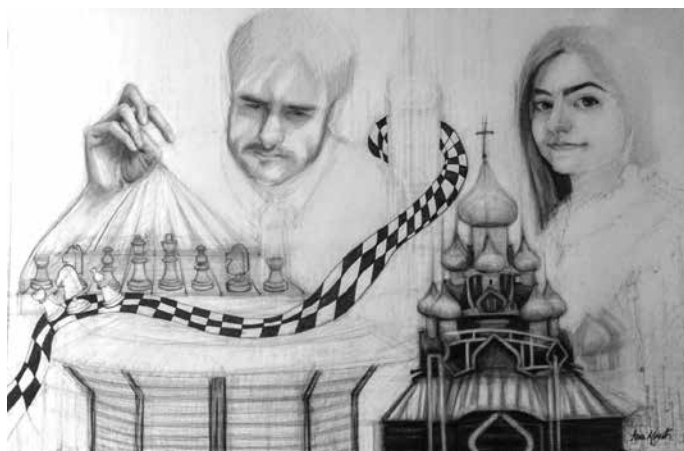
Milan Radovanović
Alfa BK University, Academy of Arts, Belgrade

METAESTHETICS OF THE TRANSFIGURATED BODY

Abstract

Man is a corporal being whose life is fulfilled not only through spiritual, but also through bodily experience. One's relationship towards the body is often divided between two opposites – from rejection and devaluation to magnification of the flesh as the source of pleasure and enjoyment. Christian point of view determines that the body is not an isolated object that only has sensory and aesthetic function but is an integral part of one's personality, with which one has to be transfigured into a new dimension of being. There is a vast number of testimonies regarding saints reaching that graceful state that is manifested as radiant godly light representing the visible character of God's energies. That is why the basic category of Christian ethics sees the other side as transcendental beauty that spreads like innate godly light. Traditional aesthetic theory is not sufficient for understanding the metaphysical status and aesthetics of the body in Christian experience and theology. That is why it is essential that the term of aesthetics includes more adequate and comprehensive term of metaaesthetics. With a metaaesthetic experience, the viewer does not see the body as an exterior material object that represents, reflects and radiates the unspeakable divine beauty, but also, as its recipient, become integral part.

Key words: *body, flesh, transfiguration, light, metaaesthetics*



Ана Цакић, *Капетанова кћи, Пушкин*,
графит на хамеру, 50x70 цм, 2020.