

МЕЃУНАРОДЕН ЦЕНТАР ЗА СЛАВЈАНСКА ПРОСВЕТА - СВЕТИ НИКОЛЕ

«МЕЃУНАРОДЕН ДИЈАЛОГ: ИСТОК - ЗАПАД»
(НАУКА И РЕЛИГИЈА)

СПИСАНИЕ
на научни трудови

**ШЕСТА МЕЃУНАРОДНА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЈА
МЕЃУНАРОДЕН СЛАВЈАНСКИ УНИВЕРЗИТЕТ
„ГАВРИЛО РОМАНОВИЧ ДЕРЖАВИН“**

Година II

Број 4

Септември 2015

- СВЕТИ НИКОЛЕ, Р. МАКЕДОНИЈА -
- 2015 -

Издавач: Меѓународен Центар за Славјанска Просвета - Свети Николе

За издавачот: Доц. д-р Јордан Ѓорчев, директор

Наслов: «МЕЃУНАРОДЕН ДИЈАЛОГ: ИСТОК - ЗАПАД» (НАУКА И РЕЛИГИЈА)

Организационен одбор:

Претседател: Доц. д-р Јордан Ѓорчев

Заменик претседател: Проф. д-р Владислав М. Јурјев

Член: м-р Борче Серафимовски

Уредувачки одбор:

Проф. д-р Душан Николовски – Р. Македонија

Доц. д-р Александар Илиевски – Р. Македонија

Проф. д-р Мирослав Крстиќ – Р. Србија

Проф. д-р Здравко Гаргаров – Р. Бугарија

Доц. д-р Хациб Салкич – Р. Босна и Херцеговина

Д-р Татјана Осадчаја – Русија

Технички раководител: Михаела Ѓорчева

Технички секретар на конференцијата: Милена Спасовска

Уредник: Доц. д-р Јордан Ѓорчев

Компјутерска обработка и дизајн: Благој Митев

ISSN (принт) 1857-9299

ISSN (онлајн) 1857-9302

Адреса на комисијата: ул. Маршал Тито 77, Свети Николе, Р. Македонија

Контакт телефон: +389 (0)32 440 330

Организациониот одбор им се заблагодарува на сите учесници за соработката!

Напомена:

Организациониот одбор на Шестата меѓународна научна конференција «МЕЃУНАРОДЕН ДИЈАЛОГ: ИСТОК-ЗАПАД» не одговара за можните повреди на авторските права на научните трудови објавени во списанието. Целосната одговорност за оригиналноста, автентичноста и лекторирањето на научните трудови објавени во списанието е на самите автори на трудовите.

Печати: Печатница БУБАМАРА-ХИТ, Свети Николе

Тираж: 100

Година 2, Број 4, Септември 2015, Свети Николе, Република Македонија

МЕЃУНАРОДЕН ДИЈАЛОГ
ИСТОК - ЗАПАД
(НАУКА И РЕЛИГИЈА)

ОБЛАСТ
НАУКА И РЕЛИГИЈА

СОДРЖИНА

<i>Nicholas Waghorn</i> NOTHINGNESS AT THE INTERSECTION OF SCIENCE, PHILOSOPHY, AND RELIGION	1
<i>Ф.И.О.: ПронинаТатјана Сергеевна</i> РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ	11
<i>Љубомир Цуцуловски</i> СКЕПСА И АПОЛОГИЈА	25
<i>Игорь Евлампиев</i> КОНЦЕПЦИЈА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА 20 ВЕКА	33
<i>Mikołaj Sławkowski-Rode,</i> SCIENTIFIC KNOWLEDGE, RELIGIOUS BELIEF, AND HUMAN EXPERIENCE	41
<i>Marija Selak</i> RELIGIOUS SCIENCE: SOME SIMILARITIES BETWEEN RELIGIOUS AND TRANSHUMANIST DISCOURSE	51
<i>Марија Тодоровска</i> ПРОБЛЕМОТ НА НЕДЕФИНИРЛИВОСТА НА СВЕТОТО ВО ТЕОРИИТЕ ЗА РЕЛИГИЈАТА	59
<i>Samuel Hughes</i> RELIGIOUS EXPERIENCE AND THE SELF	69
<i>Ralph Stefan Weir</i> PHYSICAL SCIENCE AND THE SOUL	75
<i>Трајче Стојанов</i> РУСКАТА РЕЛИГИСКА ФИЛОСОФИЈА И СОВРЕМЕНАТА НАУКА: НЕКОИ АНАЛОГИИ	83
<i>Janko Nešić</i> SELVES: THE VIEW FROM PANPSYCHISM	93

Марија Тодоровска

ПРОБЛЕМОТ НА НЕДЕФИНИРЛИВОСТА НА СВЕТОТО ВО ТЕОРИИТЕ ЗА РЕЛИГИЈАТА

THE PROBLEM OF UNDEFINABILITY OF THE SACRED IN THEORIES OF RELIGION

Abstract: The dedicated care towards the object of religious belief that homo religiosus exhibits, and the complex phenomena and relations of religious faith are not quantifiable, subject to scientific scrutiny, conceivable in rational terms or effable. The diverse and interdisciplinary perspectives of the theories of religion, and especially of the theories of the sacred face problems of undefinability of the holy experience, of subjectivity of the parameters of belief and of the methodological dissonance between theory and the transcendent realm beyond the cognitive possibilities of rational categories it is trying to encompass and analyse.

The text briefly overviews the relationship between science and religion through notions of rational knowledge and (irrational) faith, shown mostly in examples of primordial religious belief. Principles of sympathetic magic are compared to rudimentary science with flawed laws of association. The sacred-profane dichotomy in animatism, totemism and early religion in general, while crucial to the preservation of the cosmos of the believer, is shown to be difficult to narrow down in theoretical terms, due partly to their reciprocal codependence, and partly to the fact that the realm of the sacred transcends the realm of the profane, where theoretical insight is undoubtedly rooted. The problem of ineffability of the numinous experience is briefly tackled as an issue not only of the limitations of language and rationality, but also of meta-approaches to faith and knowledge.

Key words: sacred, religion, faith, mana, numinous, definition

ВОВЕД

Религијата подразбира посветеност кон нешто во чие постоење и чии моќи се верува. Ова не значи дека верникот нема потреба од увереност врз база на факти и емпирија, затоа што постојаната посветена грижа и желба да се поврзува со објектот на верувањето обезбедуваат доволна и постојано надградувана искусвена граѓа, но значи дека сепак има априори верување што нема потреба од доказ. Верата не е знаење во смисла на тоа дека не е базирана на потврдени факти, на проверливи, повторливи и проверливи закони, и токму затоа е вера. Сепак, по степенот на увереноста, верата на homo religiosus е еквивалентна на знаењето на научникот. За архаичниот религиозен човек митовите се свети и вистинити сказни, ритуалите се дејства што мора да се изведуваат за да се обезбеди сигурниот опстанок на светот, тотемите се свети предци, душите на предците се инволвирани во животот на живите, маната е подлежачка сеопфатна, проникнувачка моќ на светот, магиските дејства функционираат според волјата на учесниците во нив, божествата постојат и имаат свои атрибути и функции. За подоцнежните верници, после диференцирањето на монотеистичките системи,

божјото постоење и неговите карактеристики се подразбираат, и можат само да бидат потврдени преку теофанији во форма на кратофанији или преку знаци во светот на луѓето. Бројните аргументи (понекогаш несоодветно нарекувани и „докази“) за божјото постоење, иако се филозофско-теолошки и логички извонредно важни, се небитни за верниците, затоа што целата поента на верата е отсуството на доказ. Ниту се очекува некој да поверува во нужното постоење на Бог затоа што се фасцинирал од Анселмовиот онтолошки аргумент, на пример (иако поентата на „доказот“ е да убеди), ниту некој, во логички вознес, престанал да верува разочаран од премисите или конклузијата на аргументот. Сепак, теориите за религијата и филозофијата на религијата се дисциплини во кои истражувањата, барем до некаде, се темелат на основни научни методи (иако методологијата дивергира од таа на природните науки, но и од таа на општествено-хуманистичките). Значи, научно (или барем делумно научно) се пристапува на проблеми кои му се измолкнуваат на рационалното подрачје, затоа се зборува за неискажливото, се квантифицира субјективното, психичкото, дури мистичкото, се анализира нерасчленливото, се синтетизираат навидум диспаратни позиции. Така, опстојуваат проблемите на недефинирливоста на светото како основа на религијата, едни од основните тешкотии на теоретизирањето за природата на религијата, и покрај перспективите во психологијата на религијата, и покрај апостериорните аргументи за постоење на божество кое е семоќно и сезнајно и предобро, или како и да се дефинира.

ДИХОТОМИЈАТА СВЕТО-ПРОФАНО ВО ДЕФИНИРАЊЕТО НА СВЕТОТО

Верувањето во светото е присутно во верувањето во светата мана, светите предци, божествата кои се секако свети - всушност, сите објекти на религиозниот култ се за верникот, на ваков или онаков начин, свети. Преку определувањето на светото во оваа линија произлегува стипулирањето на души, духови, божества, демони, добри и зли божества, Бог, и т.н, како и целите системи изградени околу нив. Така, може да се тврди дека идејата за светото и чувството на светото се наоѓаат во суштината на религијата, од нејзините примордијални форми, до развиените современи монотеистички системи. Светото не се дефинира, придружните појави во верувањето се немерливи и неискажливи/несведливи на овоземското, значи несоодветни за научна анализа, а сепак „науката за религијата“ со несмален залет произведува гледишта и се стреми и кон интердисциплинарност.

Додека во науката се открива и создава, значи, односот на научникот кон светот е на дејствител кој интервенира, менува, се прашува, открива и потврдува, односот на религиозниот човек е однос на двојна спрега на грижа. Секако, научникот се грижи за она што го истражува, во смисла на тоа дека има потреба од него (научникот без своето поле на истражување не е научник, или барем не точно таков научник) додека работи на него, го истражува, манипулира со него, го интерпретира, антиципира идни ситуации, активно го менува светот. Во религијата објектот на верувањето мошне често има потреба од верникот, додека во науката, доколку станува збор за природо-медицински и технолошки области, самиот објект на истражување нема таква директна потреба од истражувачот, освен во одредени ситуации (како на пример во медицината – објектот на истражување може да биде личност со одредена состојба која има потреба од помош што науката може да ѝ ја пружи, или потенцијално би ја пружила на личности во слични или исти ситуации). Една од двете најважни етимолошки дефиниции за религијата

се однесува на религијата како грижа, опфаќајќи ги посветеноста, љубовта и зависноста меѓу религиозниот субјект и религиозниот/религискиот објект.

Науката има потреба од дефиниции, закони, повторливост, проверливост, докажаност и докажливост, религијата, пак, функционира преку чувства, симболи и метафори. Таа исто така има потреба од повторливост, од ритуална прецизност, но проверливоста како „инстант задоволување“ повеќе припаѓа на магијата, ако може да се смета дека магијата е некаква рана или гранична форма на религија, а верувањето во одложено дејство на целта на религискиот чин припаѓа на различните религиски доктрини и се должи на религиозните чувства на посветениот верник и на социјалните правила во заедницата (во смисла на тоа дека да се биде во одредена религиска заедница подразбира почитување на правила и приджување до системот на верување). Магијата може да се смета за ран вид на религија, или со-постоечки вид на верување, но со принципи и правила различни од тие на религијата. Тие не се идентични, иако понекогаш нивните елементи се преклопуваат (и покрај инсистирањето на авраамските религии на осуда на магијата, како безвредна, навредлива и погрешна). Магијата и науката се слични, за разлика од религијата и науката. Така, според Џ. Џ. Фрејзер (J. G. Frazer), според кого мислата нема никаква важна разнородност, туку останува секогаш иста, од првите рудиментирани чекори до највисоките достигнувања, човекот кој изведува магиски обреди не се разликува од научникот кој изведува експерименти во својата лабораторија, затоа што обајцата го следат правилото на каузалитетот. Жрецот (магот, шаманот) на примитивните племиња и модерниот научник, смета тој, се водат по исти принципи. Кога симпатетичката магија се јавува во чиста и непроменета форма, таа тргнува од претпоставката дека во природата настаните следат едни по други, непроменливо и нужно, без да им се влијае на било каков начин. Таквото сфаќање е исто со она на модерната наука и верата во редот и униформноста на природата. Според законот на каузалитетот (односно, навиката или обичајот) жрецот, или оној кој се бави со магиски дејства, не се сомнева дека исти причини секогаш даваат исти последици. Во ова магијата и науката се сосема слични: обете се потпираат на тоа дека редоследот на настаните е правилен и извесен, определен од фиксни закони, а неочекуваноста и чудата од тоа се исклучени, освен ако не се работи за „чуда“ контролирани од оние кои дејствуваат. Проблемот на магијата, смета Фрејзер, не се состои во тоа што таа греша во основните претпоставки дека редоследот на настаните е одреден со закони, туку во тоа што не ја разбира природата на посебните закони кои владеат со тој редослед. На тој начин магиските ритуали се всушност резултат на погрешна примена на основни закони на мислењето, односно на асоцијацијата на поимите по сложеност и по просторно-временската сукцесивност, односно еднородност и еднородност (грешката „post hoc, ergo propter hoc“, на пример). Така, кога асоцијативните закони се применуваат правилно создаваат наука, а кога се применуваат неправилно создаваат магија, која е незаконската сестра на науката, смета Фрејзер, но идејата за интервенцијата врз стварноста е потполно иста (Frazer 124).

Неможността светото воопшто да биде дефинирано, односно тоа што не може да биде дефинирано одделно или независно од неговата спротивност, профаното, е еден од основните проблеми во истражувањето на теориите за религијата. Светото и профаното се два света со тешко надминлив јаз меѓу нив, и затоа дефинирањето на едното преку другото е едвај соодветно, корисно за

поставување на иницијално нивелирање на позициите на истражувачите, но не и за многу повеќе во градењето на „научен“ систем. Верувањето во подлежечка сила на светот, позната како мана (иако името варира во рамките на различните култури) е можеби најраното верување во примордијалната религија, според кое во основата на светот постои света сила, благодарение на која постојат човекот, неговата заедница, неговата средина и сè што тој познава и прави. Во која и насока да се има развиено религијата подоцна, верувањето во мана се чини како подлежечко на сите религиски култови. Затоа, во која и насока да се движи истражувањето на светото, верувањето во мана е *point de départ* на анализата на светото како религиски феномен – иако ова значи дека се анализираат субјективно индивидуално и колективно верување во некаква сила која се пројавува. Ваквите верувања не може да се изразат, не може да се измерат, не може да се рекреираат во област инаква од таа на светото важење на нејзината моќ. Маната е света, а верувањето во мана, значи, е верување во светото како нешто кое не може да се дефинира и изрази. Маната е различна од познатиот, секојдневен свет на човекот. Светата мана е моќ преку која сè што постои како вредно и посакувано ги добива своите вредност и значење. Всушност, сè што постои, постои благодарение на дејството на маната. Идејата во ова верување е дека светот има света подлога, дека појавите, настаните и суштествата се можни благодарение на дејството на светото низ нив. Идејата е, исто така, дека варирачките концентрација и дејствување на маната ја предизвикуваат хиерархијата во постоењето. Така, настаните и појавите низ кои маната интензивно се екстериоризира се повредни од другите. Се смета дека луѓето кои имаат повеќе мана од останатите се благословени, одбрани, свети. Концептот за светата сила, која е недефинирлива и неперсонална, е неразделен од концептот за нејзината скапоценост и нужноста од презервација на нејзината чистина и моќ. Р. Кодрингтон (R. Codrington) ја дефинира маната, онака како што ја определуваат Меланезијците, како сила сосема различна од било која физичка моќ, која, доколку се добие и се контролира, се користи за подобрување на состојбата на реалноста. Како моќ и влијание, не физичко (или само индиректно манифестирајќи се и физички), туку натприродно, таа се покажува како супериорен вид на сила, или во било каков вид на моќ која може да биде екстериоризирана низ луѓето. Натприродна е во смисла на тоа дека прави да функционира сè она кое е над вообичаените човекови моќи и надвор од одвивањето на природните процеси, што прави да биде проблематична во определувањето како предмет на научно истражување. Теориите за религијата ѝ приоѓаат плуриперспективно, не обидувајќи се да постават цврсти и непобивливи „докази“ за тоа што таа е и како функционира, туку покажувајќи на кој начин религиозните луѓе веруваат во неа, кое е нејзиното значење, и како може да се толкува етнолошки, филозофски и мета-религиски. Во маната се верува, таа не се дефинира (освен како нешто сосема различно од вообичаеното физичко, познато и блиско), потврдата за маната е во нејзиното екстериоризирање, во преуспевањето на она низ кое таа се пројавува или до што се допира (контагиозноста е една од главните карактеристики на светото). Се поставува прашањето дали верувањето во маната како подлежечка света сила на светот е рационално: забелешката на евиденцијалистите би била дека не е, затоа што нема директни докази дека таа постои, но примордијалниот верник верува во нејзината моќ и без потреба од искусвена потврдливост и проверливост, и во оваа смисла би можело (со ризик, секако, за Прокрустово интервенирање), да се каже дека верувањето е рационално. Од друга страна,

за верникот постојат и апостериорни „докази“ за функционирањето на маната (преку одржувањето и безбедноста на неговиот свет), што ги искусува како успеси во неговите дејства, посакувања и слично. За евиденцијалистички настроениот верник во мана, пак, тоа е рационално и базирано на доволна очигледност. Со тоа што за мана се смета било каква моќ која е базирана на било кој начин на манифестација на светото, маната кај Меланезијците има множество на мешани и контрадикторни значења (Marett 38). Моќта која функционира во нивните култни дејства – да се добие мана и да се стапи во релација со неа – е целта на ритуалите и практиките кои го сочинуваат она кое антрополозите го сметаат за меланезиска религија. Кон маната религиозниот човек се стреми и само поради самата мана, не само поради она кое му го овозможува, што е тешко научно да се опфати и разгледа (иако и причина-последича односите на дејство на маната врз нешто се премногу случајни за да може да се говори за вистинска каузалност). Се работи за потреба по нешто речиси внатрешно, но екстериоризирано отаде човекот, нешто кое постои во, и му следува, на внатрешниот човек (Marett 62). Но, ни една од овие не може токму да се дефинира низ стандардниот јазик на психологијата, затоа што сите се однесуваат на трансцедентно постоење, отаде вообичаените искуства на профаната стварност, на нејзините правила и јазик.

Според М. Милер (M. Müller) религијата е свет предмет на истражување, односно ментална способност, која, заедно со разумот, му овозможува на човекот да го разбере Бесконечното, познато под различни имиња и во различни видови (Müller 13), таа е стремење на духот кон повисокото и копнеж по бесконечното, борба да се замисли незамисливото, да се искаже неискажливото, односно множества на верувања во сеприсутност на нешто што го надминува поимањето на интелектот (Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“ 7). Теориите за религијата даваат компаративни анализи на овие стремења, но не помагаат во „научно“ замислување и искажување, туку олеснуваат со споредби со други слични чувства, преку аналогии на профани еквиваленти обидувајќи се да доловат како е да се чувствува поврзаноста со светите објекти, како е да се верува во нивната моќ, како е да се трепери пред нивната преобилност, како е да се радува во обидите за спојување со нив. Според Е. Диркем (E. Durkheim), овие определби на Милер како формули се мошне неодредени, и на примордијалните, но и на поразвиените религиозни луѓе, им придаваат идеја која им е туѓа. А сепак, се чини дека нивното потекло може да се бара во недостатокот на порационални објаснувања за непознатите фрагменти на реалноста. Но, објаснувањето кое на современиот човек му е чудно, за примордијалните луѓе е сосема едноставно, смета Диркем. За нив тоа е најдиректниот начин за претставување и разбирање на она кое ги опкружува. Она кое од современ аспект се припишува на впечатокот на необичност и неприродност во светот, всушност не е соодветно, затоа што за примордијалните луѓе нема преобилност на натприродното во светот, туку напротив. За да има се има идеја за кршењето на природниот тек на настаните во светот, треба да се има идеја за природен ред, што подразбира дека постои определено претставување на нештата во меѓусебни релации и во следење на нужни врски. Природно случување е она кое се придржува на познатите закони и не им противречи. Натприродното е она кое не се вклопува во овие критериуми, додека, идејата за нужноважечки закони е релативно скорешна идеја на науката. Ставот на Диркем е дека идејата за мистеријата не е ништо оригинално, дека таа не му е дадена на човекот, туку е создадена од човекот, конструирајќи се прогресивно

во исто време со спротивната идеја (Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“ 9). Природно случување е она кое се придржува на познатите закони (онолку колку што можат да бидат познати) и не им противречи. Натприродното е она кое не се вклопува во овие критериуми, додека, идејата за нужноважечки закони е релативно скорешна идеја на науката .

За Диркем, уште попопуларна, а помалку соодветна дефиниција од таа дека религијата е несфатлив збир од верувања во нешто мистериозно е таа за религијата како врска на човекот со бог, сфатен како сила која доминира со светот и која ги формира законите во светот е проблематично од два аспекта, затоа што идејата за бог/божество не секогаш е идеја за супериорна инстанца, доколку се смета дека често комуникацијата со божеството е врз база на совршена еднаквост меѓу божеството и човекот, а и поради тоа што постојат религии во кои идејата за бог отсуствува, како будизмот и џаинизмот. Светите места и инструментите на култот, свештениците и слично, не се божества, а се свети. Божествата се, исто така, често сингуларно определени, и затоа разликата меѓу нив и другите религиски важни суштества е тоа што секое божество има *sui generis* индивидуалност. За Диркем, идејата за светото е во основата на религискиот живот. Но, проблемот во пристапот е повторно во неможноста за помирување на систематично, „научно“ разбирање на религискиот живот со самото живеење на религискиот живот. Сите религиозни верувања, независно дали се едноставни или мошне комплексни, имаат заедничка карактеристика, а тоа е дихотомијата на свето и профано. Токму поделбата на светот на две подрачја, едниот кој содржи сè што е свето, и другиот сè што е профано, е основната карактеристика на религиозната мисла. Според тоа, и разгледувањето на (верувањето во) светото се наоѓа надвор од онтолошки супериорната област на светото – на светото му се пристапува од профан аспект, и тоа се дефинира низ профани термини. Светите нешта можат да бидат дефинирани според нивото кое вообичаено им се припишува во хиерархијата на суштества – тие се супериорни по моќ и по достоинство над профаните нешта. Но, ограничувајќи се само на вака формулирана дистинкција, може да се забележи дека ништо во врска со неа не е вистински карактеристично за светото. Супер и суб-ординирање секако не е доволно за нешто да направи свето, а нему спротивното – профано, и затоа хиерархијата е претесен критериум. Како основна релација меѓу светото и профаното останува да се земе потполната хетерогеност, која не е налик ни една друга. Затоа Диркем забележува дека „ ... во историјата на човековата мисла нема друг пример на две категорри кои се толку длабински диференцирани и толку радикално спротивставени една на друга“ (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 53). Светото и профаното, меѓутоа, се секогаш и секаде доживевани и разбрани како различни родови, како два света кои немаат ништо заедничко. Енергијата и моќта во едниот свет не само што не се како оние во другиот, туку се различни по квалитет, на повисоко ниво. Ваквата опозиција се разбира различно во различните религии, но додека формите на опозицијата варираат, нејзиното важење е универзално. Секако, со определувањето на потполна одделеност и немање на ништо заедничко меѓу двата света Диркем и другите истражувачи кои го поддржуваат овој став не сакаат да нагласат дека тие немаат никаков контакт, напротив, тој е очигледен, нужен, суштествен и детерминирачки за сите религии. Суштествата можат да преминуваат од едниот во другиот свет, но токму овие преминувања ја демонстрираат „ ... фундаменталната дуалност на двете подрачја, затоа што подразбираат вистинска

метаморфоза“ (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 54). Значи, световите на светото и на профаното се истовремено потполно одделени еден од друг, поради нивниот онтолошки и аксиолошки статус; но и потполно зависни од таквата спротивставеност. Забранетиот контакт меѓу подрачјето на светото и на профаното е всушност контакт без чие постојано одржување религиозниот култ воопшто не би постоел. Потполната одделеност на двете подрачја се одржува благодарение на одржувањето на контролиран, постојан контакт меѓу нив. Според Диркем самиот поим на светото „ ... логички го имплицира поимот на системот на забрани“ (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 453) . Се работи за психолошко пренесување – сè што е свето е објект на почит и секое чувство на почит се пресликува во предизвикување инхибиции кај личноста која го има тоа чувство. Психолошката претстава на почитуваното суштество е толку моќна, што е секогаш придружена од желбата нејзината спротивност да се држи што подалеку. Идејата на светото не ја толерира близината на профаното. Со тоа што идеите за светото и профаното тежнеат кон исклучителна дисјункција, и предметите и дејствата кои им припаѓаат се во иста релација. Од овде произлегува идејата за забрани. Светото и профаното подрачје не се само дистинктни, туку и затворени едно за друго, меѓу нив постои јаз. Сепак, преку еден вид на контрадикција, светиот свет се чини инклиниран според својата сопствена природа да пролиферира во профаниот свет, кого инаку го исклучува. Поради оваа тенденција на светото, поради неговата контагиозност, меѓу него и профаното мора да се одржува бездна, која се премостува само во контролирани специфични околности, и затоа и постојат забраните од негативниот култ, што за Диркем се *par excellence* религиски забрани. Правилата на позитивниот и на негативниот култ не се нужно рационално фундирани, ниту емпириски проверливи, но верникот послушно ги почитува, затоа што верува во моќта на светото, неговите карактеристики, неговата фрагилност, и зашто припаѓа на заедница во која не се бара доказ за последиците од прекршувањето на правилата (иако изобилува докази), туку во која правилата се почитуваат затоа што идентитетот и безбедноста на поединецот и на колективот се базирани на нив и од нив заштитувани. Унифицирачката и конструктивна моќ на светото во себе содржи деструктивен потенцијал за предизвикување на катастрофа што секогаш се антиципира - доколку светото се загрози, преку непочитување на правилата кои нужно го придружуваат, на заедницата ѝ се заканува казна. Проблем се јавува и со разбирањето на контагиозноста на светото, која не може да се објасни преку општите закони на човековиот интелект, туку мора да се објасни преку самата природа на светите нешта, која е позната преку екстериоризација, но не и како суштина. Моќта која е основен конститутивен елемент, односно суштинска карактеристика на нешто, тешко се замислува како способна лесно да се оддели од тоа нешто. Светоста на нешто воопшто не зависи од неговите специфични карактеристики. Контагионот не е секундарен процес преку кој светоста, штом се добие, продолжува да се пренесува, туку е самиот процес преку кој светоста се добива (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 461-464). Контагиозниот квалитет на светото е априорен и е негова неразделна карактеристика, тој се „покажува“, а не се докажува.

НЕИСКАЖЛИВОСТА НА НУМИНОЗНОТО

Во теоријата на Р. Ото (R. Otto) и теоретичарите кои се повикуваат на него, нуминозното (светото), не може да се означува преку фиксни поими, туку само преку посебниот начин на кој се рефлектира во духот, преку чувството кое го предизвикува, затоа разгледувањето на светото е во најголем степен разгледување на чувството на светото или на разбирањето на екстериоризацијата на светото. Мошне важно кај Ото е разликувањето на два вида на познание: директно, без потреба од посредување, базирано на чувства и тешко дефинирливо; и концептуално, систематично познание. Тој во голема мера се потпира на Ј. Фриз (J. Fries), кој го употребува *Ahnung* (или *Ahndung*) термин од неговото дело *Вера, знаење и Ahnung (Glaube, Wissen und Ahnung, 1805)*, што е тешко преведлив или дури и непреведлив. Може да се смета за „опскурно предвидување на настан, неоснован на претходно познание, но почувствуван“, или како „длабока, неизразена желба преку очекување“. Или, „чувство на состојби и врски скриени од јасното познание, убедување кое зависи од чувство, без дефинирана концепција“ или „убедување, што потекнува од чувствата, без дефинирана поимност, за реалноста на надсетилното, што ни дава увид во реалното постоење на нештата во нивните појави и не доведува до нивното вечно значење и телеолошка врска со убавината и возвишеноста на светот“. Во Филозофијата на религија базирана на Кант и Фриз (1909) Ото го споменува како „опскурен поим“ (Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* 82) или „... идеја што се чувствува преку директна сила во религијата, во чувство и опсурна концепција (*Ahnung*) што го зафаќа духот со мистериозна моќ (Ibid). Покрај тоа, може да се доближи до она што Кант го нарекува „неразвиена концепција“, перцепција што не се изразува преку термини на поим, туку се развива само во чувствата (Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* 93). Нашата интуитивна перцепција е ограничена на сетилното, од што произлегува дека „разбирање“ на познанието, познание на бесконечното преку позитивни поими не е возможно. За нас бесконечното е неразбирливо. Но, она што не може да се постигне во разбирањето може да се постигне во чувствата. Токму затоа, чувството, заедно со познанието и верата, овозможува реално знаење (комбинација на различните значења на *ahnen*). Л. Шлам забележува дека тоа што Ото од една страна го поставува директното искуство, а од друга страна индиректното „дискурзивно“ познание, може да се спореди со „*knowledge by acquaintance*“ наспроти „*knowledge about*“ на В. Џејмс (W. James), или дистинкцијата на А. Бергсон (A. Bergson) на интуиција и интелигенција, како и дистинкцијата на Мартин Бубер (Martin Buber) на „јас-ти“ и „јас-тоа“ врските (Schlamm 537).

Чувството на *mysterium tremendum* (како компонента на нуминозното, заедно со *mysterium fascinans*) кај верникот може да се појави како тивка, треперечка и безгласна понизност пред она кое е *mysterium*, неискажливо и над сите суштества (Otto, *Das Heilige* 14). Очигледно е, како што нагласува и самиот Ото, дека формулацијата на мистериозниот предизвикувач на овие специфични чувства и овде се чини невозможна. На некој начин се работи за апофатички пристап, затоа што Ото пишува дека обидот за определување преку поими е само преку негативни поими. Сепак, тој не употребува негативни поими (како не- или хипер-) во класична смисла на апофатичка теологија и се задржува на невозможноста да бидат опишани и директно разбрани тајноста и езотеричноста на *mysterium*. Ото нагласува дека компонентата *mysterium* е над поимноста и

над разбирањето со тоа што е скриена, невообичаена, непозната (не е прецизен околу овие определувања), таа е типично неискажливо, *ineffabile* (Otto, *Das Heilige* 5, 13-14, pass). После инсистирањето на непознатоста на мистеријата и на неможнота за дефиниција преку поими тој додава дека терминот не го дефинира објектот попозитивно во неговиот квалитативен карактер. Нинијан Сمارт (Ninian Smart) го критикува Ото, сметајќи дека тој од една страна го определува религиозното искуство како *sui generis*, а од друга страна иронично ја илустрира неговата природа со пример. Ова за Смарт е доволно да заклучи дека она што тој го нарекува „мистичко искуство“ (иако за самиот Ото не сето искуство на нуминозното е мистичко), не е толку различно, или барем не до степен на неразбирливост. Тоа може да се сфати, на лмимитиран начин, преку употребата на имагинацијата, следејќи ги описите на мистиците (Smart 18). За Смарт, она што Ото го зема како неискажливо (*ineffabile*), неописливо и неизразливо, не нужно подразбира неискажливост. Така, кога Бог се смета за „неразбирлив“, тоа мора да значи нешто повеќе од тоа дека Бог „не е сосема разбирлив“, но секако не значи дека е „сосема неразбирлив“ (Smart 19). Тука Смарт се соочува со проблемот типичен за апофатичката теологија, лоцирајќи ја замката на „разбирање на неразбирливото“ (да се каже што Бог не е, сепак подлежечки подразбира знаење на тоа што Бог е, а што не е), но немајќи идеја за нејзино надминување. Кога Бог би бил потполно неразбирлив, тоа би значело дека за него ништо не може да се знае, дури ни неговото можно постоење, пишува Смарт. Покрај тоа, додава тој, слични изрази се наоѓаат и во опишувањето на секојдневни искуства: „зборови не можат да ја изразат мојата радост/благодарност/жал“ – субјективното искуство е едноставно неискажливо. Ова тој го нарекува „перформативна трансценденција“, односно перформативна употреба на зборови за изразување на намера над нивното вообичаено значење и содржина. Онтолошката трансценденција на објектот што се опишува не ја исклучува употребата на аналогни дескрипции, инаку би биле сведени на тишина, неспособни што било да спознаеме и споделиме, независно дали е тоа директно или по аналогича. Така, „... некоректно е да се заклучи дека неискажливоста е единствена карактеристика на религиозното искуство, или дека е апсолутна (затоа што во ова има контрадикција)“ (Ibid).

Значи, според Ото, останува дефинирањето да се врши преку недостаток на поими и негативни поими, а чувствата околу кои се врши дефинирањето се чувства што можат да се доловат, дискутираат, и врз кои може да се интервенира, тие можат да се интензивираат и пренесат. Нуминозното ги трансцендира можностите на јазикот, но и можностите за директно познание, затоа само приближно се опишува или директно се доживува (со аналогичките индивидуата може да се отвори кон него, а со тоа и подиректно да го доживее). Сепак, постојат автори кои кон оваа концепција за врската меѓу религиозното искуство и религиозниот јазик, пристапуваат критички не само кон Ото, туку и кон многу други истражувачи на религиските феномени. Според нивните тврдења, строгата дистинкција меѓу религиозниот јазик и искуството е несфатлива, затоа што не успева да признае дека кога се истражува феноменологијата на искуството се открива дека искуството и јазикот се неразделни, содржејќи се еден друг. Јазикот е дел од искуството. Покрај тоа, се тврди дека дистинкцијата меѓу религиозното искуство и религиозниот јазик паразитира врз друга, еднакво дискутабилна претпоставка, карактеристична за Ото, како и за повеќето истражувачи на мистички искуства - дека таквото искуство е непосредувано (Schlamm 533).

Теоријата за нуминозното се темели на приближни определби, аналогии со други чувства и со естетички категории, и на не очигледност и проверливост. А сепак, верникот „знае“ дека верува, односно доволно му е што само верува, иако не ја познава суштината на она во кое верува.

ЗАКЛУЧОК

Проблемот на дефинирањето на светото, а со тоа и на чувството на светото и на верувањето во светото како основа на религијата, забележани уште од класичните автори во религиологијата, не се губат со развојот на интердисциплинарноста. Сепак, фактот дека верата и науката се непомирливи во подрачјето на теориите за светото ниту ја дезавуира ниту едната, ниту другата, туку само потврдува дека се работи за различни области. Додека на светото му се пристапува истражувачки од страна на неколку дисциплини, сепак тој пристап е од профана сфера, а се однесува на стварност отаде секојдневната, обичната. Со рационална познавателна категоријална апаратура не може да се пристапи на трансцедентното, непојмливото, неискажливото, на она во кое се верува без да се има фактичка увереност. Ова, пак, не значи дека теориите за религијата и филозофијата на религијата доживуваат постојани неуспеси во одржувањето на своите системи, туку само дека нивните системи се различни од (природо) научните. Во филозофијата на религијата изобилува прашања што не успеваат да дојдат до одговори, но токму не(до)одговорените прашања од овој тип ја определуваат како филозофска дисциплина.

БИБЛИОГРАФИЈА

Codrington, Robert H. *The Melanesians – Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press, 1891. Print.

Durkheim, Émile. „De la définition des phénomènes religieux.“ *Année sociologique*, vol. II (1897-1898) : 1- 28. „Les classiques des sciences sociales.“ Université du Québec à Chicoutimi. 2002. Web. 15 May. 2015.

Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 1968. Print.

Frazer, J. G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordworth, London, 1890). The Floating Press, 2009. ebrary. Web. 5 May. 2015.

Marett, Robert Ranulf. *The Threshold of Religion*. London: Methuen&Co., 1914. Print.

Müller, Max. *Introduction to the Science of Religion*. Oxford: Longman, Green & Co., 1882. Print.

Otto, Rudolf. *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 4 Auflage. Breslau: Trewendt-Granier, 1920. Print.

Otto, Rudolf. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*. E. B. Dicker, trans. New York: Richard R. Smith Inc Publishers, 1931. Print.

Schlamm, Leon. „Numinous Experience and Religious Language.“ *Religious Studies*. Vol. 28, No. 4 (Dec., 1992): 533-551. Print.

Smart, Ninian. „Understanding Religious Experience.“ *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Katz, Steven T. New York: Oxford University Press, 1978. 10-21. Print.