

ISSN 2303-4068

Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 3, br. 1, januar 2015., cijena 10 KM

Journal of Philosophy and Religion

Adriana Acketa, Zlatan Delić, Haris Dubravac,
Behija Durmišević, Enver Halilović, Nijaz Ibrulj,
Željko Kaluđerović, Tonči Kokić, Ivica Križ, Nenad Malović,
Damir Sekulić, Lucius Annaeus Seneca, Tomislav Tadić,
Marija Todorovska, Lino Veljak



Centar za kulturu i edukaciju

LOGOS

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 3, br. 1, 2015.

Izdavač

LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik

Rusmir Šadić

Urednička redakcija

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Urednički savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(Univerzitet u Osijeku)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Zagrebu)

Ednan Aslan
(Univerzitet u Beču)

Dizajn & DTP

Elvedin Kozarević

Lektor za bosanski jezik

Senad Čeliković

Lektor za engleski jezik

Azur Hrustić

Tiraž

200

Cijena

10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 3, No. 1, 2015.

Publisher

LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief

Rusmir Šadić

Editorial Staff

Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Boško Pešić
(University of Osijek)

Boris Gunjević
(University of Zagreb)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP

Elvedin Kozarević

Language editor for Bosnian

Senad Čeliković

Language editor for English

Azur Hrustić

Circulation

200

Cost

5 €

SADRŽAJ

I Članci

- Zlatan DELIĆ**
TEORIJA SOCIJALNIH PULSACIJA U KONTEKSTU EPOHALNE
TRANSFORMACIJE DRUŠTVENIH ZNANOSTI 9
- Željko KALUĐEROVIĆ**
LEUKIPOVI I DEMOKRITTOVI ATOMI I PRAZNINA 35
- Marija TODOROVSKA**
NEPRIOPĆIVOST NUMINOZNOG U TEORIJI RUDOLFA OTTOA 57
- Enver HALILOVIĆ**
FILOZOFIJA ZNANOSTI FENOMENALIZMA 73
- Behija DURMIŠEVIĆ**
FILOZOFIJA POVIJESTI ARNOLDA TOYNBEEJA 85
- Nenad MALOVIĆ i Adriana ACKETA**
“POSTAJATI ČOVJEKOM” POJAM ČOVJEKA U FILOZOFIJI KARLA JASPERSA 103
- Ivica KRIŽ**
MOGUĆNOSTI DIJALOGA U BOSNI I HERCEGOVINI 133

II Prijevodi

- Lucius Annaeus SENECA**
PISMA PRIJATELJU LUCILIJU 155

III Pregledi knjiga

- Tonči KOKIĆ**
JÜRGEN HABERMAS: BUDUĆNOST Ljudske PRIRODE 183
- Lino VELJAK**
VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ: LAVIRINT MOĆI - POLITIČKA
FILOZOFIJA FRIDRIHA NIČEA 187
- Nijaz IBRULJ**
IVO KOMŠIĆ: TEORIJA SOCIJALNE PULSACIJE 191
- Tomislav TADIĆ**
IVO KOMŠIĆ: TEORIJA SOCIJALNE PULSACIJE 197
- Haris DUBRAVAC**
ŽELJKO KALUĐEROVIĆ: FILOZOFSKI TRIPTIH 203
- Damir SEKULIĆ**
JOHN LOCKE: DVIJE RASPRAVE O VLADI 209

CONTENTS

I Articles

- Zlatan DELIĆ**
THEORY OF SOCIAL PULSATIONS IN THE CONTEXT OF EPOHAL
TRANSFORMATION OF SOCIAL SCIENCES 9
- Željko KALUĐEROVIĆ**
LEUCIPPUS' AND DEMOCRITUS' ATOMS AND VOID 35
- Marija TODOROVSKA**
THE INEFFABILITY OF THE NUMINOUS IN RUDOLF OTTO'S THEORY 57
- Enver HALILOVIĆ**
PHILOSOPHY OF SCIENCE OF PHENOMENALISM 73
- Behija DURMIŠEVIĆ**
ARNOLD TOYNBEE'S PHILOSOPHY OF HISTORY BETWEEN
ANTHROPOCENTRISM AND THEOCENTRISM 85
- Nenad MALOVIĆ i Adriana ACKETA**
“TO BECOME A MAN”. CONCEPT OF MAN IN PHILOSOPHY OF KARL JASPERS 103
- Ivica KRIŽ**
THE POSSIBILITY OF DIALOGUE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA 133

II Translations

- Lucius Annaeus SENECA**
THE EPISTLES OF SENECA 155

III Book Reviews

- Tonči KOKIĆ**
JÜRGEN HABERMAS: THE FUTURE OF HUMAN NATURE 183
- Lino VELJAK**
VESNA STANKOVIĆ PEJNOVIĆ: LABYRINTH OF POWER - THE POLITICAL
PHILOSOPHY OF FRIEDRICH NIETZSCHE 187
- Nijaz IBRULJ**
IVO KOMŠIĆ: THEORY OF SOCIAL PULSATIONS 191
- Tomislav TADIĆ**
IVO KOMŠIĆ: THEORY OF SOCIAL PULSATIONS 197
- Haris DUBRAVAC**
ŽELJKO KALUĐEROVIĆ: PHILOSOPHICAL TRIPTYCH 203
- Damir SEKULIĆ**
JOHN LOCKE: TWO TREATISES ON GOVERNMENT 209

NEPRIOPĆIVOST NUMINOZNOG U TEORIJI RUDOLFA OTTOA

Marija TODOROVSKA

Filozofski fakultet, Univerzitet "Sv. Kiril i Metodij", Skoplje
E-mail: brillhonosolhos87@yahoo.fr

ABSTRACT

Sveto, koje se u religijskoj teoriji Rudolfa Ottoa naziva "numinozno", predstavlja nepriopćivu silu koja proniče fragmente svijeta, raskriva se kroz različite pojave i ima izvanredan utjecaj na vjernika. Numinozno je analizirano kroz njegove specifične elemenata u teoriji Ottoa, kao nešto što je suprotno uobičajenoj, profanoj realnosti: *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. U ovom tekstu ideja numinoznog je promišljena kao nešto što se ne može definirati, kao „višak“ značenja, a ipak predstavlja važnu činjenicu u životu vjernika. Spomenuti su i problemi koji se tiču nedostatka jezičkih ekspresija emocionalnog iskustva *svetog* u širem apofatičkom kontekstu, te se razmatra i njihova partikularna povezanost sa nemogućnošću da se ograniči i objasni priroda numinoznog osim preko emocionalnog doživljaja *homo religiosusa*.

Ključne riječi: Rudolf Otto, sveto, numinozno, nepriopćivo, religiozni čovjek

THE INEFFABILITY OF THE NUMINOUS IN RUDOLF OTTO'S THEORY

The sacred, called "numinous" in Rudolf Otto's religious theory is an ineffable force permeating diverse world-fragments, exteriorising itself through various phenomena and having a tremendous significance for the believer. The numinous is analysed in its specific elements in Otto's theory, as completely opposed to the ordinary, profane reality: *mysterium tremendum* and *mysterium fascinans*.

In this text the idea of the numinous as having an unspecified "surplus" meaning and, thus, importance, is briefly explored. The problems of lack of verbal expression of the emotional experience of the sacred are outlined, both in a broader apophatical context, as well as particularly related to the impossibility to encase and explain the numinal nature except as emotionally experienced by *homo religiosus*.

Key words: Rudolf Otto, sacred, numinous, ineffable, religious man

1.0 Uvod

Ideja o *svetom* (numinoznom) kod Rudolfa Ottoa odnosi se na realnost koja transcendirira našu moć racionalne spoznaje. Sveto ne pripada običnom području profanog življenja; ono je superiorno i predstavlja onu realnost prema kojoj je vjernik upravljen u svom vjerskom iskustvu. Numinozno je neodredivo, nepojmljivo, no njega je moguće opisati analogijama i metaforama. Ono je, kao takvo, nepoznatljivo i ne pripada razini dostupnoj jezičkom izrazu. Osjećaj što ga ono izaziva jeste osjećaj drhtanja pred zastrašujućim misterijem, pred onom moći koja užasava svojim preobiljem i drugošću. Prema Ottou *sveto* je dakle nešto sasvim drugo (*ganz andere*). On zastupa gledište prema kome je emocionalni činilac odlučujući u izgradnji odnosa prema *svetom* upravo zbog same činjenice što ono pripada području koje transcendirira racionalnu moć spoznaje. Zbog toga specifični osjećaji prema *svetom* mogu biti od koristi u pokušajima razumijevanja njega samog. Prema Ottou sveto se može shvatiti samo obližnjim analogijama i komparacijama koje bi mogle biti slične (no nikako i identične) emocionalnim kategorijama. *Sveto* je, nadalje, područje potpuno odijeljeno od profanog. Stoga ono je numinozno i superiorno, moćno područje koje se onom koji je ubjeđen o njegovoj realnosti predstavlja kao tajna, data u svojoj punoći, sa zaprepašujućom snagom. No, ono je karakterizirano sa koincidencijom suprotnosti: s njegovom premoći u nedohvatljivosti ono izaziva osjećaje strahopoštovanja, užasnutost i drhtanje, no ono izaziva i ekstatičnu milost, fascinaciju, privlačnost i želju za sjedinjenjem s njim.

Otto promišlja numinozno kroz komponente *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. Komponenta *tremendum* sadrži tri elementa: strah kao drhtanje, užasnutost i poštovanje, a u vezi sa dubokom potresenošću ili zbunjenošću; ono uključuje i veličinu i moć koja izaziva pokornost, potčinjenost; ono još uključuje energiju ili energičnost koja odaje dojam o izvanrednoj moći. Komponenta *fascinans* u sprezi je sa privlačnom moći *svetog*, te označava fascinantnu i superiornu prirodu numinoznog.

Religiozni čovjek povezuje se sa svetim, podliježe njegovoj moći preobilja, stvaralačkoj energičnosti, fascinantnoj privlačnosti i misterioznosti upravo kroz transcendiranje nemogućnosti da bude racionalno dohvatljivo, te vjernik odaje svoju posvećenost svetoj moći prosljeđenom osjećajima strahopoštovanja, pokornosti i ljubavi.

2.0 Ideja numinoznog

Ono što je povrh razuma neodvojiv je dio religije i njegov značaj se mora uvažiti, smatra Otto, i na početku svog djela *Sveto (Ili ideja o svetom)* (*Das Heilige*, 1917), najavljuje da će numinozno biti promišljano kroz specifične kategorije *svetog*, što se može spoznati i priznati kao osobno vrednovanje jedino u okvirima religijskog područja (obuhvata i druga područja, kao na primjer, etiku, no ono samo ne proizilazi niti iz jednog drugog područja). Numinozno u sebi uključuje elemenat ili momenat koji izmiče racionalnoj spoznaji: to je momenat *arretion* – *ineffabile* – nepriopćivog, ono što je posve nedosežno bilo kojoj vrsti pojamnog razumijevanja.¹

Neodgovarajuće razumijevanje numinoznog proizilazi iz činjenice što se „sveto“ uobičajeno upotrebljava samo u prenesenom smislu, a nikako u njegovom izvornom smislu – kao apsolutni moralni predikat, kao savršeno dobro.² Ovo, smatra Otto, predstavlja posve slobodnu upotrebu riječi *sveto*. No, to ne podrazumijeva da *sveto* ne uključuje u sebi sve ovo. Naprotiv. I pored svega toga, *sveto* sadrži i očigledni višak značenja, i upravo taj višak jeste ono što treba izdvojiti u religijskoj teoriji. U savremenom jeziku moralno se svagda podređuje svetom. Nesporazumijevanje na koje ukazuje Otto reflektira se u idiomu „svetiji od tebe“, primjećuje, na primjer, Todd A. Gooch, ocrtavajući ovu jezičku komparaciju.³ Dakle, potrebno je u potrazi za specifičnim viškom kao sastavnim dijelom svetog pronaći odgovarajuće ime koje bi konkretno označilo *sveto* bez elementa moralnosti, a sa mjerom „dodatosti“, no uopće bez racionalnog elementa s obzirom na to što je ono povrh racionalnosti. Ovo je za Ottoa osobno važno: bez *svetog*, pojmljivog preko njegovog dodatog značenja religije uopće ne bi bile religije, budući da je ono, ustvari, njihova unutrašnjost, njihova srž, definira Otto.⁴

1 Rudolf Otto, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (u daljem tekstu bit će spomenuto kao *Sveto - Das Heilige*), 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920, p. 5.

2 U ovom smislu sveta je i volja po Kantu, volja koja, zahvaljujući poticaju dužnosti bez dvojbe pokorava se moralnom zakonu, savršenoj moralnoj volji. Govori se, dodaje Otto, i o svetosti dužnosti ili zakona, ne misleći na ništa drugo osim na praktičnu nužnost, na njeno opće značenje. (R. Otto, op. cit., p. 6).

3 Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000, p. 107.

4 R. Otto, *ibid.*

U semitskoj biblijskoj religiji u kojoj postoji termin – *qadosh*, podsjeca Otto, očigledno odgovaraju grčki *hagios* i latinski *sanctus*, a još preciznije *sacer*⁵ u hebrejskom, grčkom i latinskom jeziku; prema tome, ovi termini označavaju i *dobro* (t.j. *apsolutno dobro* ukoliko se radi o situaciji u kojoj je pojam dostigao najvišu fazu u njegovom razvoju), no ipak mora biti promišljan odvojeno od drugih kategorija.⁶ Upravo zbog ovog cilja Otto predlaže riječ *numinozno*, koja potječe od latinske riječi *numen*, pozivajući se na riječ *ominoes*, koja je, opet, izvedena od latinske riječi *omen*⁷. U Ottovoj teoriji, dakle, radi se o specifičnoj numinoznoj kategoriji u značenju i vrijednovanju.⁸

5 U referentom leksikonu *Brown-Driver-Briggs*, kao standardna referenca o biblijskom hebrejskom jeziku, riječ *qadosh* prevodi se kao „rastanak“ ili „povlačenje“ od glagola *qadash*, koji označava „odvojiti se na stranu“, „da se postavi na odgovarajućem mjestu“. (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, London, 1906 – i kasnija izdanja). U istom riječniku KBL, Koehlera i Baumgartnera, *qadosh* se prevodi kao „da se bude svet, uzdržano od profane upotrebe kao i „tiritirati sa specijalnom pažnjom“.

6 R. Otto, op. cit., pp. 6-7.

7 Ako *omen* je predošjećaj ili zli osjećaj, onda *numen* je „božanstveni (pred) osjećaj“. Termin *numinozno* dolazi od grčke riječi *numinis* – ili od latinske riječi *božansko*, *numen* – označava božju volju, dozvolu ili zapovijed, tačnije „božansko odobravanje izraženo klimanjem glavom“, a od glagola *nuere*, *klima*. *Nume* je bio i zamjena za *Boga* u uobičajenoj upotrebi u pisanoj umjetnosti, na primjer, da bi se izbjegla upotreba božijeg imena.

8 Treba spomenuti i to da poslije objavljivanja *Svetog*, Otto bilježi da „numinozno“ ne može se smatrati njegovom kreacijom. Svoju ideju o numinoznom kao terminu, kao koncepciju, odnosno kao *sensus numinis* – osjećaj numinoznog, Otto pripisuje Nicholaušu von Zinzendorfu (R. Otto, *Das Gefühl Des Uberweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1932, ch. 1.). U eseju Zinzendorfa kao pronalazač *Sensus numinis*“ (“Zinzendorf als Entdecker des Sensus numinis”, 1932), Otto primjećuje tačke saglasnosti između teoloških stavova Zinzendorfa i vlastitih. Glavna zajednička crta koju eksplicitno naglašava jeste „ideja o religioznom osjećaju kao čovjekovu predispoziciju“ i osjećaj numinoznog koje podliježe u relaciji (*Das Gefühl Des Uberweltlichen (Sensus Numinis)*, p. 6). Treba spomenuti da *osjećaj Gefuehl*, Otto razumijeva kao spoznaju ili esenciju koji još nisu konceptualizirani. Pored toag, Otto smatra da dio zasluge treba pripisati i Calvinu, koji u *Institutio christianae religionis*, 1559), piše: „...divinitatis sensus, quedam divini numinis intelligentia“ (osjećaj božanskog, neku umnost božanske numinoznosti) (R. Otto, *Das Heilige*, pp. 8-9). Calvin upotrebljava konstrukcije kao, na primjer: „Bez sumnje, postoji u čovjekovom umu... osjećaj o numinoznom (divinitatis sensum),“ (Inst., I, 3, 1); „... osjećaj o božanskom prirodi je dio čovjekovog srca, jer je numnozno ondje ukorijenjeno (Inst. I, 4, 4, ad fin.) i

Ovo duhovno stanje jeste savršeno *sui generis* i zbog toga nesvodljivo na bilo koje drugo stanje. Upravo zbog svoje specifičnosti i nemogućnosti da se reducira, kategorija numinoznog, poput svih drugih apsolutno primarnih i elementarnih datosti, iako dozvoljava da bude analizirana, ipak ona ne može biti podložna definiciji.⁹

Otto smatra da postoji samo jedan način da se pomogne nekom u razumijevanju svetog: samo kroz promišljanje i tumačenje problema kroz njegove vlastite načine upotrebe uma, sve dok ne bude dostiglo tačku u kojoj numinozno pred njim ne bude počelo kretati se, sve dok ono ne bude poprimilo svjesnost i život. Ono na što se može ukazati, predlaže Otto, da ono *x* koje nastojimo objasniti ne predstavlja konkretno, no slično je, odnosno suprotno je onom y čime se samo pomaže poticaj da ono jednostavno „prispje umu“. Ovo neodredivo *x* ne može se prenijeti poput znanja, no može se olakšati, probuditi, potaknuti (kao i sve drugo što dolazi od uma, dodaje Otto). No treba biti oprezan, insistira Otto: ispitivanje momenata duhovne ganutosti i religioznog uzbuđenja, momenata svečane pobožnosti i dotaknutosti trebalo bi da bude pomoću analize onoga što je u doticaju s njim, i to tako, a ne prema onome što je zajedničko sličnim stanjima. Otuda biti moralno potaknut pomoću kontemplacije o dobrim djelima, ili osjećanje uzvišenosti izazvanom kontempliranjem o dobrim djelima, ili osjećanje uzvišenosti izazvanom nekim uzvišenim umjetničkim djelom ili nekim događajem u prirodi nejednako je stanju da se bude duboko ukorijenjen u osjećaju religiozne posvećenosti.

Kao zaslužnog za apstrahiranje posve značajnog elementa ovakvog iskustva, Otto spominje Friedricha Schlaermachera. Ovaj elemenat kod Schlaermachera predstavlja specifičan osjećaj ovisnosti. I u djelu *Nauka o vjeri (Glaubenlaehre, 1830-31)* i u njegovom *Govoru o vjeri (Reden über die Religion, 1799)*, Schlaermacher insistira na tome da je suština religijske pojave u osjećaju apsolutne ovisnosti kod vjernika. I u *Nauci o vjeri* i u *Govoru o vjeri* on priznaje da se ovaj osjećaj ne može istinito dobiti i da se posjeduje, osim ako nije izazvan akcijom pojedinačnih stvari. No, ako pojedinačne stvari u njihovim aktivnostima jesu samo pojedinačne stvari, jedi-

slično. U: Benjamin Breckinridge Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Knowledge of God”, *The Princeton Theological Review*, vii, 1909, pp. 219-325).

9 R. Otto, op. cit., p. 7.

ni rezultat djelovanja predstavlja konačnost osjećaja svijesti o sebi samom.¹⁰

Schlaermacher ovo postulira kao supstrat religijskog osjećaja. Ako je pojedinačna stvar velika ili mala, naš pojedinačni život reagira protiv nje i ne može postojati osjećaj ovisnosti, osim ako se ne radi slučajno. No, ako pojedinačna stvar ne utječe na nas kao pojedinačna stvar, već kao dio cjeline, onda ona utječe na nas kao nešto koje kani da nas uvede u cjelinu. Osjećajući cjelinu, u našem stanju može da bude samo osjećaj potpune ovisnosti, i ništa manje. Schlaermacher postavlja ovo osjećanje cjeline kao osjećanje Boga.¹¹

Ovo je značajna intervencija u razumijevanju religije, no Otto ipak ima neke primjedbe o ovom važnom otkriću. Prvo, Otto smatra da je „osjećaj ovisnosti“ koji Schlaermacher ima u vidu, nije osjećaj ovisnosti o „prirodnom“ smislu riječi u tom njegovom specifičnom kvalitetu. Može se zabilježiti i u drugim oblastima života, odnosno u drugim empirijskim područjima: javlja se kao osjećaj osobne insuficijencije ili osobne nemoći, ili kao svijest ovisnosti od određenih okolnosti ili stanja stvari. Ovaj osjećaj o kome piše Schlaermacher ima svakako nesumnjivu analogiju sa ovim stanjima duha, koji mogu poslužiti kao pokazatelji osjećaja ovisnosti. Ipak, značajno je to što osjećaj ovisnosti je kvalitativno različiti. U stvari, Otto ne zaboravlja da i sam Schlaermacher priznaje ovo, odijeljujući osjećaj pobožnosti ili religiozne ovisnosti od svih drugih osjećaja ovisnosti. Greška koju primjećuje Otto kod Schlaermachera nalazi se u tome što on razlikuje apsolutnu i relativnu ovisnost. Ta razlika je u intenzitetu ili u stupnju, a nipošto na razini intrinzičnog kvaliteta. Na taj način upotreba imenice *ovisnost* o ovom osjećaju priskrbuje samo jednu bližu analogiju i ništa više. Problem s kojim se Otto suočava jeste to što osjećaj ovisnosti ne može biti priopćen kroz analogije, budući da se radi itekako o primarnoj i elementarnoj datosti psihičkog života, tako da se može definirati samo kroz sebe samog.¹² Otto kritikuje Schlaermachera u vezi upotrebe analogija, i pored toga što je sam svjestan da ih mora upotrijebiti zbog problema nepriopćivosti onoga što je posve različito od uobičajene,

profane stvarnosti. Da bi ilustrirao tu poentu, Otto upotrebljava poznati primjer u kojem je, prema njemu, najaktivnije prisutan tačni momenat ili elemenat religijskog osjećaja – situacija u kojoj Avram moli Boga da poštedi stanovnike Sodome, govoreći: „Evo, sakupih silu da progovrim Gospode iako sam zemlja i pepeo“ (Gen. 18:27). Avram priznaje osjećaj ovisnosti, no to je nešto u isto vrijeme intenzivnije od uobičajenog osjećaja situacije ovisnosti, i što je još značajnije, to je nešto što je posve različito od njega. Da bi se ovaj osjećaj imenovao, Otto predlaže da se on nazove *svjesnost* ili *osjećaj stvorenosti* (*Kreaturgefuehl*).

To je osjećaj bića, stvorenog (u ovom slučaju Avram), koje je sučeljeno sa preobilnošću svoje ništosti, stoji nasuprot Vrhovnom, onome koje je ponad svih bića. *Kreaturgefuehl* jeste osjećaj stvorenosti, u smislu suštinske a ne ovisnosti od određenog konteksta, kao uslovljenost stvorenog od Stvoritelja. Odnosno, nije riječ o običnoj stvorenosti (koja je pojmljena kao uslovljenost kod Schlaermachera) već se radi o apsolutnoj stvorenosti u smislu stvorenosti od strane Apsoluta. Očigledno je, smatra Otto, da ni ova formulacija nije pojamno objašnjenje problema. Sve što ona izražava jeste sebe-reduciranje do ništosti pred izobiljem nekakve svemoći, apsolutne veličine.¹³ U formulaciji Schlaermachera Otto nalazi i drugi problem. Naime, kategoriju koju on otkriva i prema kojoj određuje istiniti sadržaj religioznog osjećaja predstavlja, ustvari, kategoriju sebe-vrednovanja, u smislu prezira sebe samog. Prema Ottou, radi se o religioznom osjećaju označenom – direktno i u prvom redu – kao *svjesnost o sebi*. Radi se o osjećaju koji se odnosi na ono *sebe* u specifično određenoj relaciji sa vlastitom ovisnošću od nečega. Tako, prema Schlaermacheru, do božanstva se može doći samo putem izvođenja, odnosno kao rezultat određenog izvođenja. Ovo se ostvaruje preko svijesti o postojanju uzroka izvan nas samih: svijest o sebi dolazi do zaključka o vlastitoj ovisnosti, što je sasvim suprotno psihološkim činjenicama slučaja, smatra Otto.¹⁴ *Kreaturgefuehl* jeste sam po sebi subjektivni osjećaj, ono je rezultat drugog osjećaja, što ga uslovljava kao njegovu sjenu. Upravo to je numinozni objekat. Tako „samo ondje gdje se božansko-numinozno doživljava kao prisutnost, kao u slučaju Avrama, ili gdje se osjeća nešto sa numinoznom vrijednošću [...] može kao odraz u duši da nastane

10 Friedrich Schleiermacher, *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, Digitalised Public Domain Press, 2006, trans. John Oman, 1893, p. 42.

11 F. Schleiermacher, *ibid.*

12 R. Otto, *op. cit.*, p. 9.

13 R. Otto, *op. cit.*, p. 10.

14 R. Otto, *op. cit.*, p. 11.

Kreaturgefuehl“.¹⁵ Numinozno se, dakle, osjeća i kao objektivno i kao nešto što je povrh ono ja.

3.0 Nepriopćivost numinoznog

Numinozno, znači, ne može biti označeno fiksnim pojmovima, već samo posebnim načinom na koji se ono reflektira u duhu, preko osjećaja kojeg izaziva. Zbog toga, promišljanje svetog na najvišem stupnju jeste, ustvari, promišljanje osjećaja svetog ili je to, opet, razumijevanje načina raskrivanja svetog.¹⁶ Otto smatra da u jednoj koherentnoj teoriji o izvoru religije mora da se odredi najdublji, najfundamentalniji elemenat svekolikih snažnih i iskrenih religioznih emocija, u kojima

15 Ibid.

16 Kod Ottoa je veoma važno razlikovanje dvije vrste spoznaje: direktna, bez potrebe određenog posredovanja, utemeljene na osjećajima i teško definirljivo, i konceptualna sistematska spoznaja. On u velikoj mjeri oslanja se na Jacoba Friesa, koj upotrebljava Ahnung (ili Ahndung), termin iz njegovog djela *Glaube, Wissen und Ahnung*, 1805), koji je teško prevodiv pa čak je i neprevodi. Moglo bi se smatrati „opskurdnom“ da se predvidi određeni događaj, koji nije utemeljen na prethodnoj spoznaji, no doživljen“, ili kao „duboka, neizrazna želja kroz očekivanja“. Ili: „osjećaj stanja i veze skrivene jasnoj spoznaji, ubjeđenje koje ovisi o osjećaju bez definirane koncepcije“ (Schmidt, *Philosophisches Woertherbuch*), ili: „ubjeđenje koje proistječe od osjećaja, bez definirane pojavnosti, o realnosti koja je ponad sjetilnosti, koje nam daje uvid u realnoj egzistenciji stvari u njihovoj pojavi i dovodi nas do njihovog vječnog značenja i u teleološku vezu sa ljepotom i uzvičenošću svijeta.“ (Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie*). U *Filozofiji religije utemeljene na Kantu i Fritzu* (1909) (konsultiran je original - Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1909, no zbog problema nemogućnosti prijevoda spomenuto je prema engleskoj verziji - Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931) Otto ga navodi kao „opskurni pojam“ (p. 82) ili „... ideja koja se osjeća preko izravne sile u religiji, u osjećaju i opskurnoj koncepciji (Ahnung) koja zahvata moć sa tajnovitom snagom (p. 82). Pored toga, može se približiti i onome što Kant naziva „nerazvijenom koncepcijom“, percepcija koja se ne izražava kroz termine i pojmove, već se razvija samo u osjećajima (p. 93).

Leon Schlamm primjećuje da Otto, s jedne strane postavlja direktno iskustvo, a s druge strane, indirektna „diskurzivna“ spoznaja može se uporediti sa „knowledge by acquaintance“ nasuprot „znanje o“ (knowledge about) kod Džemsa, ili razlika kod Bergsona između intuicije i inteligencije, kao i distinkcija kod Martina Bubera na veze „ja-ti“ i „ja-ono“ (Leon Schlamm, „Numinous Experience and Religious Language“, *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4, Dec., 1992, pp. 537).

je uključena vjera o spasenju, nada i ljubav, no elemenat koji je veći i snažniji od njih.¹⁷

Ovaj elemenat može se pojaviti nezavisno od njih, budući da je u relaciji superordiniranosti, i u mogućnosti je da preplavi sa osjećajima nenadmašivom snagom.¹⁸ Ovaj se elemenat nalazi i u iznenadnom, silnom i izobiljem ispunjenoj milosti, u fiksnim i uređenim svečanostima kulta – rituali, liturgije; kao i u atmosferi u religijski relevantnom prostoru – oko starim religioznim spomenicima, zgradama, hramovima i crkvama. To je ono čime se duh suočava u situaciji predhodno spomenute milosti i drhtaja pri religijskim ritualima i oko specifičnih mjesta. Otto ovo naziva *mysterium tremendum* (zastrašujuća misterija). Osjećaj *mysterium tremendum* katkada se javlja polahko, poput plime, „...preplavljajući duh sa spokojnim raspoloženjem najdubljeg obožavanja“.¹⁹

U teoriji o svetom osnovna je suprotnost sveto-profano. Zbog toga i Otto ovaj osjećaj suprotstavlja njegovom nedostatku, što predstavlja, ustvari, čuvstvovanje profanog, običnog. Ovo čuvstvo može iznenada da eruptira iz duhovnih dubina, sa konvulzijama, ili da dovede do začuđujućeg uzbuđenja, do intoksicirane ludosti, pa čak i do ekstaze. Ono ima divlje i demonske forme i može dovesti do uplašenost i drhtanje. Forma pojavljivanja varira: od surovih, barbarskih prethodnika u početnim manifestacijama, do nečeg fascinirajućeg, čistog i uzvišenog.²⁰ Očigledno je, kao što naglašava i sami Otto, da formulacija tajnog izazivača svekolikih ovih specifičnih osjećaja i ovdje se čini nemogućom. Radi se, na neki način, o apofatičkom pristupu, jer Otto napominje da „...pokušaj opredjeljivanja pomoću pojmova je moguć samo negativnim pojmovima.“ Ipak, on ne upotrebljava negativne pojmove (kao *ne-* ili *hiper*) u klasičnom smislu apofatičke teologije i

17 Manifestacija svetog izaziva osjećaje kod vjernika, preko kojih se omogućuje silna reakcija i čvrsta relacija vjernika sa fenomenom, i preko koji se pažnja o svetom održava. Tako, osjećaj svetog, svijest o svetom, objašnjava relaciju između čovjeka i svetog na jedan specifičan, nepriopćiv način. Radi se o otkriću „... božanskog u čovjeku i otkriću božanskog u historiji čovjeka“ (Julien Ries, *I cristiani e le religioni, Opera omnia*, Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2006, p. 445).

18 R. Otto, op. cit., p. 13.

19 R. Otto, *Das Heilige*, p. 14.

20 Za razliku od sljedećeg vodećeg teoretičara o svetom, Mirčea Elijadea, Otto zastupa evoluciju religioznih emocija od primordijalnih religija do velikih mono-teističkih sistema kao i evoluciju ontološkog statusa svetog od prošlosti prema budućnosti (Kod Mirčea Elijadea ovo je odlučujuće obrnuto).

zadržava se na nemogućnost da budu izravno opisana tajna i ezoteričnost *mysteriuma*.²¹

Otto naglašava da je sastavina *mysterium* povrh pojamna i izvan je razumijevanja s obzirom na to da je ona skrivena, neobičajna, nepoznata. Poslije insistiranja na nemogućnosti spoznaje misterija i nemogućnosti njegovog definiranja uz pomoć pojmova, on dodaje da „...termin ne definira objekt pozitivnije od njegovog kvalitativnog karaktera.“ On smatra da ipak ono što se naglašava terminom negativno, ono o čemu se misli, ustvari, jeste pozitivno. Naime, „...ovo čisto pozitivno može se iskusiti osjećajima koje diskusija o njima čini ih jasnijima, izazivajući ih u duhu“.²² Prema Ninianu Smartu, ono što Otto prihvata za nepriopćivo (*ineffabile*), neprirecivo i neopisljivo, ne podrazumijeva nužno i nepriopćivost. Tako, kada se Bog smatra za „nerazumljivu“ stvarnost onda to mora da znači i nešto više od toga da Bog „nije sasvim razumljiv“, no svakako ne znači da je „sasvim nerazumljiv.“²³ On-

21 *Mysterium tremendum* je nepriopćiv zbog nemogućnosti da bude jezički i definicijski obuhvaćen. No, ne treba zaboraviti da je zastrašujući aspekt svetog u religiji potaknut i time što je sveto svagda povezano sa zabranom o dodiru od strane profanog. Sveto ne smije biti dodirnutu onim što je uobičajeno i „prljavo“ jer se na taj način ono ugrožava. Zbog toga u većini religija nepriopćivo je dio negativnog kulta – o svetom ne govori se izvan svetog konteksta. Sveto je tabu, a time su tabu i imena koja određuju sveto, kao što su i sveta imena tabu. U određenim religijskim sistemima ne samo što je zabranjeno izgovaranje, već je zabranjeno i slušanje svetih riječi od strane onih koji nisu inicirani ili koji dominantno pripadaju razini profanog. Time što je lično ime u direktnoj vezi sa onim koji ga nosi, ukoliko je on svet, i, naime, kako sveto, ne smije da bude upotrebljavano u profanim okolnostima. Upravo u ovom smislu, sveta imena, su tabu. Zbog toga u judaizmu se upotrebljava tetragram JXBX (u *Biblia Hebraica Stuttgartensia* upotrebljen je više od 6800 puta). Tako se upotrebljava i *bitak* ili *Onaj koji jeste (ehyeh – jesam)*, *Adonai (gospodin ili gospodar)*, no samo u molitvi, *Elohim (bog ili bogovi ili nebeski)*, *El* (u smislu moći ili svemoći) U ne-svetoj upotrebi božje ime zamjenjuje se sa hebrejskom riječju *hashem* (ekstenzivni primjeri o nepriopćivosti svetih imena semitskih naroda u: William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1889, pp. 152, 446, 481).

22 R. Otto, op. cit., p. 13.

23 Ninian Smart, “Understanding Religious Experience”, *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven T. Katz., Oxford University Press, New York, 1978, p. 19. Ovdje se Smart suočava sa problemom koji je tipičan za apofatičku teologiju, locirajući zamku „razumijevanja nerazumljivog“ (kazati šta Bog nije ipak nužno podrazumijeva znanje o tome šta Bog jeste, a šta nije), no nemajući ideju kako da se ona nadide. Kada bi Bog bio posve nerazumljiv, to bi značilo da se o Njemu ništa ne

tološka transcendencija objekta koji se opisuje ne isključuje upotrebu deskriptivnih analogija, inače bili bismo svedeni na tišinu, nesposobni bilo šta da spoznamo i da participiramo u tome, neovisno o tome da li je to izravno ili po analogiji. Tako, „...nije korektno zaključiti da nepriopćivost predstavlja jedinstvenu karakteristiku religioznog iskustva ili da je ona apsolutna (budući da u ovome ima kontradiktornosti)“.²⁴

Dakle, prema Ottou ostaje da se definiriranje izvodi kroz nedostatak pojmova i negativnih pojmova, a osjećaji oko kojih se izvodi definiranje jesu, ustvari, osjećaji koji se mogu dohvatiti, diskutirati o njima, i na njih se može intervenirati, oni se mogu pojačavati i prenositi. Otto često puta napominje da osjećaj numinoznog jeste neprireciv, da se numinozno opire doslovnim opisima i opisuje se analogijama.

Iz ovoga se može zaključiti da Otto odvaja religijsko iskustvo i religijski jezik. Ovaj potonji ne uspijeva da dohvati iskustvo. Ipak, ima nekih autora koji glede ove koncepcije, o vezi između religijskog iskustva i religijskog jezika, pristupaju kritički ne samo prema Ottou, već i prema mnogim drugim istraživačima koji se bave religijskim fenomenom. Prema njihovim tvrdnjama, stroga distinkcija između religijskog jezika i iskustva je neshvatljiva, jer ona ne uspijeva da prizna činjenicu da su iskustvo i jezik neodijeljivi upravo onda kada se istražuje fenomenologija religijskog iskustva, kada su jezik i iskustvo, ustvari, međusobno proniknuti. Otuda, po njima, jezik je dio iskustva, a nije povrh iskustva. Osim toga, tvrdi se da distinkcija između religijskog iskustva i religijskog jezika parazitira i druge, jednako diskutabilne pretpostavke, karakteristične za Ottoa, kao i za druge istraživače mističkog iskustva - da takovrsno iskustvo nije ničim posredovano.²⁵

Steven Katz, Renford Bambrough i Paul van Buren²⁶ prepostavljaju da Otto, glede neposrednog karaktera numinoznog iskustva i njegove neprirecivosti, ukazuju da on ne razumijeva kompleksnost iskustva generalno i numinozno iskustvo partikularno, te i kognitivne procese

može znati, čak ni njegovo moguće postojanje, piše Smart (što je sasvim razumljivo u diskusijama o apofatičkom pristapu, a ne nekakvo otkriće Smarta).

24 Ibid.

25 L. Schlamm, op. cit., p. 533.

26 Steven Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 22-74; Renford Bambrough, “Intuition and the Inexpressible”, Steven Katz, ed., op. cit., pp. 200-213, Paul van Buren, *The Edges of Language*, Macmillan, New York, 1972.

koji omogućuju to iskustvo. Ovo neminovno vodi do pitanja o tome da li je uopće moguće govoriti o nejezičkom iskustvu. Schlamm smatra da je Otto sasvim u pravu kada tvrdi da numinozno iskustvo transcendiraju jezik, a i religijsku tradiciju u čijim se okvirima ono pomalja.²⁷ Katz se ne referira direktno na djelo *Sveto*, no spominje Ottoa u kontekst kritike upućene autorima koji smatraju da postoje direktna iskustva, smatrajući (Katz) da ne postoje čista ničim posredovana iskustva, ni obične i mističke forme, jer se svekoliko iskustvo „procesira“, organizuje i postaje dohvatno kroz krajnje kompleksne epistemologijske puteve.²⁸ Otto se pridružuje i drugim autorima koji smatraju da mistici posjeduju isto iskustvo ili mali broj sličnih iskustava, čime se Katz ne slaže.²⁹ Ono što izgleda da predstavlja čiste opise jesu opisi koji uopće ne ukazuju na slična iskustva jer je jezik kontekstualan, a riječi nešto „znače“ samo kada su u nekom kontekstu. Riječi (na primjer *lijepo, uzvišeno, transcendirajuće, paradoksalno* itd.) primjenjuju se na različite objekte i pojave. Prisustvo riječi ne jamči ni prirodu iskustva, ni prirodu onog koji priopćava, ni uporedljivost različitih tvrdnji. Odabir opisa mističkih iskustva izvan konteksta ne pruža mogućnost za njihovu uporedbu, već samo isključuje mogućnost inteligibilnosti, budući da ispražnjava odabrane termine i opise koji imaju određeno značenje. Katz određuje da je ovaj logičko-semantički problem karakterističan za sve istraživače, od Williama Jamsa i nadalje.³⁰ Schlamm upoređuje ovaj stav Katza sa *The Edges of Language* Bambrougha, koji brani tezu da parametri iskustva idu dotle dokle idu i parametri jezika – kad već iskustva duboke ljubavi i posvećenosti ne idu povrh jezika, ni religijska iskustva ne mogu ići povrh sposobnosti da se govori o njima.

Duboka mistička iskustva ne objašnjavaju se na lagahan način, no riječi, ukoliko se tačno upotrebe, izvršavaju svoju funkciju, a to je upravo prenošenje iskustva, inače se jezik ne bi ni približio do njih.³¹ Schlamm smatra da ovo podrazumijeva: pri priopćavanju religijskog iskustva napušta se uobičajeni jezik i govori se na “rubu jezika”. Međutim, Paul van Buren je oprezan u vezi tvrdnje da metaforički jezik podrazumijeva da se ide do rubova jezika poslije kojih se ne može na-

staviti a da se pri tome ne zapadne u besmislenost.³² Bambrough se suprotstavlja koncepciji Ottoa o nemogućnosti da se prenese religijsko iskustvo zbog toga što riječi ne mogu precizno prenijeti emocije. On tvrdi da je moguće emocije prenijeti jezikom. Ako nije tako, onda o njima ne bi se moglo ništa znati. Ukoliko jezik ima granicu, onda bi to značilo da i razum ima granicu koja ne može biti prekoračena, a to a priori predstavljalo bi prepreku proširivanju naše spoznaje.³³ On se time ne slaže, smatrajući da povrh onoga što izgleda da predstavlja granicu, svagda ima nešto više koje bi imalo biti spoznato – ne treba da ima granicu za naše spoznajne moći, ni za naše sposobnosti u konceptualizaciji spoznaje. Svaki privremeni spoznajni problem služi da bi pokazao u kojem smjeru treba da se ide da bi se prekoračila ta granica. Neuspjeh da se nešto izrazi jeste neuspjeh, piše on, a ne može se imati ideja o neuspjehu, ako je ideja o uspjehu nepojmljiva.³⁴ Schlamm kritikuje ovo – sa idejom o kretanju na rubovima jezika dolazi se do toga da zastupa da jezik uključuje svo iskustvo, što predstavlja inhibiciju proširivanje jezika. Ovo je u oštrm kontrastu sa Ottovom teorijom u kojoj se često spominje potreba uvođenja analognog jezika u razumijevanju numinoznog iskustva. Upravo primjećivanjem raskoraka između numinoznog iskustva i religijskog jezika potiče Ottoa da proširi jezik o numinoznom iskustvu sve više i više, no svakako ne do razine besmislenosti.³⁵ Philip L. Barnes sažima poziciju Ottoa glede nepriopćivosti numinoznog iskustva u dvije tačke: religijska spoznaja je esencijalno nekonceptualna; parametri religijskog iskustva i istina idu povrh parametara religijskog jezika. Ovo znači da ono što je najrealnije u religiji, prema Ottou, ponad je mogućnosti deskripcije i izričajne ekspresije.³⁶

Problem o nepriopćivosti numinoznog i dalje ostaje, ne zbog toga što su semantički odnosi po sebi problematični, već i zbog specifične prirode svetog. Numinozno pripada stvarnosti koja je sasvim ponad uobičajene datosti profanog iskustva, tako da postoji rascjep u njegovom razumijevanju između perspektiva vjernika koji doživljava i

27 L. Schlamm, op. cit., p. 534.

28 S. Katz, op. cit. pp. 24-25.

29 S. Katz, op. cit. p. 46.

30 S. Katz, op. cit. p. 47.

31 *The Edges of Language*, pp. 66-67&104 uo L. Schlamm, op. cit., p. 540.

32 L. Schlamm, op. cit., p. 541.

33 R. Bambrough, op. cit., p. 202.

34 R. Bambrough, op. cit., p. 212.

35 L. Schlamm, op. cit., p. 544.

36 Philip L. Barnes, “Rudolf Otto and the Limits of Religious Description”, *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (Jun., 1994), p. 221.

mogućnosti za prenošenje doživljaja, kao i u perspektivi vjernika koji doživljava stvarnost koja mu je posve tuđa, posve različita, a u isto vrijeme dio je njegovog svijeta, njegovog emocionalnog života i njegovog identiteta kao *homo religiosus*.

LITERATURA:

1. Bambrough, Renford, "Intuition and the Inexpressible", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 200-213.
2. Barnes, Philip L., "Rudolf Otto and the Limits of Religious Description", *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (Jun., 1994), pp. 219-230.
3. Breckinridge Warfield, Benjamin, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God", *The Princeton Theological Review*, vii, 1909, pp. 219-325.
4. Brown, Francis, Robinson Edward, Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1906.
5. Calvin, John, *Institution de la religion chretienne*, E. Beroud & C., Geneve-Paris, 1888.
6. Gooch, Todd. A., *The Numinous and Modernity*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000.
7. Katz, Steven, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 22-74.
8. Otto, Rudolf, *Das Gefühl Des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1932.
9. Otto, Rudolf, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920.
10. Otto, Rudolf, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1909.
11. Otto, Rudolf, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931.
12. Ries, Julien, *I cristiani e le religioni, Opera omnia*, Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2006.
13. Schlamm, Leon, "Numinous Experience and Religious Language", *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4 (Dec., 1992), pp. 533-551.
14. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion - Speeches to its Cultured Despisers*, trans. John Oman, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, Digitalised Public Domain Press, 2006.
15. Smart, Ninian, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Katz, Steven T., Oxford University Press, New York, 1978, pp. 10-21.
16. *Свето Писмо*, Библиско здружение на Република Македонија, Скопје, 2003.
17. Van Buren, Paul, *The Edges of Language*, Macmillan, New York, 1972.