

Доц. Д-р Тодоровска Марија
Институт за филозофија, Филозофски факултет,
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

22/23-587:141.131

НЕУПОТРЕБУВАЊЕТО НА ИМИЊА - АПОФАТИЧКИОТ ПРИСТАП ВО РЕЛИГИЈАТА НА ИСТОК И НА ЗАПАД

Апстракт: Текстот обрнува внимание на постоењето на воздржување од именување на светото, божественото, на онтолошки супериорната реалност во рамките на религијата, и на специфичниот начин на (не)користење на јазикот за искуства од домен отаде вообичаениот разумски домен на профаната стварност. Така, на кратко е посочен апофатичкиот пристап и во источните и во западните традиции, што е споменат низ неколку примери од Истокот (хиндуизмот и таозимот), хебрејските замени за божественото име од Стариот завет, неоплатонизмот преку Плотин, Псевдо-Дионисиј Ареопагит, Џон (Скот) Ериугена и Никола Кузански.

Клучни зборови: неискажливо, апофатички пристап, свето, имиња, Бог

Abstract: The paper focuses on the restraints in naming the sacred, the divine, the ontologically superior reality within religion, and on the specific ways of (non)usage of language in conveying experiences pertaining to a domain beyond the ordinary, rational one of the profane reality. It briefly examines the apophatic approach both in eastern and western tradition, which is mentioned through examples from the East (Hinduism and Taoism), the Hebrew substitutions of God's name from the *Old Testament*, and the neoplatonic tradition of Plotinus, Pseudo-Dionysius Areopagite, John (Scot) Eriugena and Nicolas of Cusa.

Key words: unspeakable, apophatic approach, sacred, name/naming, God

Сличностите меѓу Западот и Истокот (во најширока можна географско-културолошка, филозофска и општо, цивилизациска смисла) се забележуваат во навидум различните религиски системи - во начините на употреба на говорните чинови во рамките на ритуалите на култот, како и во (не)употребата на имиња и на придавки во реферирањето на светото или на божественото во религијата. Апофатичкиот пристап во религијата е предмет на интерес на филозофијата на религијата, повеќе отколку на филозофијата на јазикот, а во него се работи токму за (не)употребата на одредени именки и придавки во опишувањето на религиозните искуства, нуминозната реалност или божественото постоење. Имено, голем број форми на верување во светото, а со тоа и различни варијанти на теоријата за светото како основа и централен елемент на религијата, како и верувања во супериорен начин на постоење, како божество или надреалност, се отаде можностите на рационалното познание и јазичката апаратура. Според Рудолф Ото (Rudolf Otto), важен претставник на теоријата за светото (нуминозното) како суштина на религијата, дефинирањето на светата стварност треба да се врши преку недостаток на поими и преку негативни поими. Нуминозното може да се означува не преку фиксни поими, туку преку посебниот начин на кој се рефлектира во духот, преку предизвикувањето на емоции. Ото мошне често повторува дека чувството на нуминозното е неискажливо, дека тоа се противи на буквални описи и се опишува со аналогии. 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 религиозните 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, дека јазикот е дел од искуството.

Кога во светото се верува како во екстериоризација на сила или моќ од реалност супериорна (и онтолошки и аксиолошки) над вообичаената, се смета дека токму поради тоа што е толку мистериозно и моќно, тоа е, од една страна, контагиозно, значи има моќ да пролиферира, односно да го трансформира во свето она со кое доаѓа во допир во контролираните услови

на религискиот култ, а од друга страна мошне суспендибилно на влијанија од вообичаена, секојдневна, профана стварност, што може да го извалка и оштети. Затоа тоа мора да биде заштитено, и со таа цел во религијата се диференцираат позитивен и негативен култ – систем на правила за тоа што треба да се прави во врска со светото, како со него да се постапува и систем на забрани, правила за тоа што не смее да се прави. Негативниот култ, базиран на потребата на заштита на табуто и од табуто (зашто светото, со тоа што е забрането, е и табу), ги одредува нивоата и начините на кои на светото му се гарантира безбедност. Светите имиња, на пример, не смеат да бидат изговарани надвор од контролираниот домен на култот, затоа што профаното не смее да манипулира со светото. Забраните за контакт, според кои профаното не смее да го допре светото, се можеби најважните забрани кои се поврзуваат со светото. Емил Диркем (Emile Durkheim), првиот теоретичар со систематичен пристап во теоријата за светото, оди до таму што ги определува како примарни табуа, сметајќи ги другите за нивни специфични варијации. Контактот се воспоставува не само со допирање, туку и со гледање – погледот е начин на воспоставување на контакт и може да биде забранет. Светото може да биде достапно на погледот на профаното, независно дали е тоа неиницирана индивидуа или група на која светото во определен контекст треба да биде скриено, како и на посветено лице во определен ритуален чин. Исто така, не само изговарањето, туку и слушањето на свети зборови може да биде забрането. Како што звукот на искажување на свети зборови е свет, така, во специфични ритуали света е и тишината, односно воздржувањето од изговарање на било какви зборови. Во определен контекст забрането е слушањето на ритуалните звуци од страна на неиницираните. Со тоа што личното име е во директна врска со оној кој го носи, доколку тој е свет, и името, како свето, не смее да биде употребувано во профани околности. Токму во оваа смисла, светите имиња се табу. Затоа во јудаизмот се употребува тетраграмот JHWH (во *Biblia Hebraica Stuttgartensia* е употребен над 6800 пати). Така се употребуваат *бмието* или *Оној кој е (ehyeh – сум)*, *Adonai (господин или господар)*, но само во молитви, *Elohim (бог или богови или небесните)*, *El* (во смисла на *моќ или семоќ*). Во несвета употреба, божјото име се заменува со хебрејскиот збор за *Името, hashem*. Во Десетте божји заповеди забрането е напразно употребување на божјото име. Контагиозноста на светото и неговата ранливост од несветото се нераздвоен дел од поимот за него.

Апофатичкиот (или негативен) пристап подразбира негирање на именки и придавки за реалноста или божеството. Основната претпоставка е дека познанието на супериорната (и света) стварност е недоволно за да се афирмираат било какви предикати. Преобилноста, моќта, совршеноста, бесконечноста на супериорната реалност (онтолошки супериорното свето, или семоќниот Бог, на пример) се отаде можностите на човековата ограниченост, и затоа нема познавателни и јазични механизми за нивно определување. Кога се нема знаење што *x* е, минимум знаење е она за што *x* не е. На тој начин *x* се опишува и оградува (да се дефинира значи да се лимитира) преку негирање.

Во *Упанишадите* и *Авадута Гхита* апофатичкиот пристап е забележлив во медитацијата што води кон разбирањето на природата на Браман преку разбирањето на тоа што не е Браман. Ниту-ниту (*neti neti*) потрагата на пристап што оди отаде поимните граници на реалноста има слична поента: сите описи на реалноста се негираат, но не и самата таа (ова е забележливо уште кај Ади Шанкара, кој објаснува дека Браман нема предикати, а дека ниту-ниту пристапот ги отстранува пречките во постинувањето на свесност предизвикани од незнаење). Негирањето е пат (затоа во западната традиција и се нарекува *via negativa*), а не цел, целта е да се покаже идентитетот¹. Покрај во хиндуизмот, апофатичкиот пристап може да се забележи во таозимот, уште од основата на кинеската таоистичка традиција: тао што може да се именува не е вистинско тао².

Во западната европска традиција има неоплатоничарско, таканаречено „источно“, византиско влијание врз географски (и теолошки) западната религиозна линија. Божјата премок

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

2 Поблаг пристап кај Leon Schlam, "Numinous Experience and Religious Language", *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4, Dec., 1992, критика за пристапот кај 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.

од старозаветните начини на верување, претставена преку персоналноста и трансценденција, заедно со идејата за Бог како битие, еднострана природа, слободен и самодоволен и над силите што го обликуваат светот се во концепцијата на Филон Александриски. Бог е неикажлив и отаде мислењето, но достапен преку екстаза, преку директна очигледност. Плотин, главниот претставник на неоплатонизмот, гради онтолошки систем во кој Едното е врвното постоење, благодарение на кое, преку еманирање, се создаваат слоевите на светот. Едното е сè, но ништо поединечно (*Енеада* V, 2) и што и да се каже за него би било несоодветно и дезавуирачко. За Едното не може да се тврди дека има место, или дека е мислење (зашто е пред и над мислењето), дека има свест, дека живее (затоа што го овозможува животот). Никакви ознаки не можат да го определат, до него се доаѓа преку издигнување на душата над сетилното, преку екстаза. Идентитетот со Едното се постинува преку излегување од самиот себе, но тоа не може да се опише со зборови, туку само да се искуси, да се доживее. Апофатичката концепција е во тоа дека Едното се покажува како потполно одрекување на она што може да се определи: неговата содржина е несодржина, неговото дејствување недејствување, неговото постоење - непостоење, но во смисла на тоа дека е над сè што е потенцијално и актуално. Псевдо-Дионисиј Ареопагит во својот спис *За мистичката теологија* за прв пат во христијанската мистика ги воведува изразите „божествено незнаење“ и „непознатливост“. Псевдо-Дионисиј ги отфрла сите атрибути, затоа што тврдењето дека Бог е Живот или Доброта е еднакво точно како тврдењето дека е нешто друго, како воздух или камен³. Човековото познание е познание на суштества, она што го надминува суштествувањето го надминува и познанието. Одрекнувањето не би требало да има катафатичка функција: божјите атрибути се негираат, зашто тој е над сите имиња и определби. Во таа смисла, За божествените имиња секое име го вклучува истиот префикс – „над“ (huper или pro), и така се добива множество на имиња како „над-добро“, „над-сушт“, „над-живот“. Методично и систематично негирајќи, се доаѓа до Причината на сето што постои, според што Бог се (пре)познава и во сите нешта, и како различен од сите нешта. Од него потекнуваат и мислата и разбирањето и имињата, но тој не може да се мисли, да се разбира и да се именува, затоа што е сè во сè и истовремено ништо. Апофатичкиот пристап води кон божествената премудрост, кон мистичното соединување со неговата светлина. Со тоа што Бог е над постоењето, познанието за него се постигнува преку незнаење (тој е ум што не се достигнува со ум, збор што не се искажува). Екстатичното напуштање на сферата на рационалното не значи одрекување од нивните моќи, туку проширување на нивните способности отаде нивната вообичаена природа. Може да се тврди дека апофатичкиот пристап е еден од основните белези на теолошката традиција на Источната црква, а очигледно е дека наликува на хронолошки порани пристапи од подалечниот исток, како и на концепции од спојот на старозаветната мудрост и грчката античка филозофија (како примерот со Филон).

Џон Скот (Ериугена), преведувачот на корпусот на Псевдо-Дионисиј (за што си помагал со схолиите на св. Максим Исповедник, кој исто така извршил влијание врз него), го вовел неоплатоничарскиот византиски мистицизам во географски позападното христијанство. Во неговото дело *За поделбата на природата*, природата ја изедначува со битието и ја дели на четири степени на постоење (а потоа и на пет модуси) – несоздадена природа што создава (Бог), создадена природа што создава (првите причини, идеите како парадигми и слично), создадена природа што не создава (светот на човековата стварност) и природа што ниту е создадена, ниту создава (ако првата е *алфа*, оваа е *омега*, сè во неа се вратило, со што сè доаѓа, повторно, до Бога). Овие, очигледно, не се токму степени на Бог, зашто Бог не е нешто посебно и одделено, туку сето заедно е Бог (Ериугена застапува и пантеизам и панентеизам). Логиката и јазикот се неприменливи кога се работи за Бог како самото (над)постоење. На него не можат да се применат Аристотеловите категории; ако се определи просторно и временски се ограничува; ако се тврди дека е активен се овозможува и антитезата, дека трпи, а нема од кого; тој не прави нешто, нема врска со било што, тој е сè во сè⁴. Но, ни со ова тој не се определува, тој е ништо,

3 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968p. 435, 438.

4 Сепак, проблемот на афирмацијата на незнаење (или на негирањето на знаење) е методолошки: како што агностицизмот е себе-контрадикторен (ако се знае дека ништо не се знае, тогаш не може да се знае ни тоа дека не се знае), така и апофатичкиот пристап страда од внатрешна неконзистентност. Ако се афирмира незнаење за Бог, поради тоа што неговите предикати се сосема отаде когнитивните моќи на религиозниот човек, тогаш како може да се афирмира знаење за тоа што тој не е? За да се негира x, или одредени аспекти на x, мора да се има минимум знаење за тоа што x е, за да може да се одрече дека е

но постои разлика меѓу ништо поради преобилноста или совршенството (она што го нарекува nihil per excellentiam) и ништо поради лишеноста (nihil per privationem). Бог е ништо затоа што е преобилен и премногу несфатлив за да биде било што инакво од ништо, а и потполното лишување повторно се враќа во него. Бог никако не може суштински да се поими и именува, затоа што секогаш ќе биде повисоко од било што што за него би се рекло.

Никола Кузански (автор на *De concordantia catholica*, *De docta ignorantia*, *De pace fidei*), се залагал за concordantia не само меѓу западната и источната Црква, туку и меѓу христијанството и другите религии, како универзална тема во животот на верникот и во разбирањето на божјата природа, имајќи дојдено до концепцијата преку *via negativa*, што овозможува *coincidentia oppositorum*, дијалектичко поклопување. Познанието, како конечно, е неспособно да проникне во бесконечна вистина, и затоа умот мора да ги трансцендира разликите преку интуиција. Во Бог бесконечноста и конечноста коинцидираат, Бог ги опфаќа сите нешта и се наоѓа во сите нешта, незнаењето станува „учено“, затоа што Бог (не) се знае и не се опишува.

(Не)именувањето на имиња за реферирање на стварност отаде рационално достапната, или стварност што мора да се сфати посуштински отколку преку поими и термини го има и на Исток и на Запад. Сличноста, значи, се лоцира во неможноста разумски и јазички да се идентификува и дефинира светото, божественото, надсвесното. Апофатичкиот пристап останува актуелен и во современиот свет, поради потребата од мистички искуства, од восхит и стравопочит и треперење пред секој што ги пробива границите на секојдневното и профаното.

тоа (или такво). Во оваа смисла треба да се внимава, негативниот пристап не е влез кон позитивниот, по принцип на елиминација (во смисла на тоа дека ќе се одрече сè што може, и тоа што ќе остане ќе мора да биде афирмирано), туку е пристап значаен по себе (иако, тие не нужно меѓусебно се исклучуваат). Иако може да се чини дека со него се доаѓа токму до афирмации, всушност се доаѓа до надминување – може да се смета дека негирањето е во функција на потврдување на неможноста за афирмирање (“не” станува “не” во смисла на “пре”).