

НУМИНОЗНОТО, ВОЗВИШЕНОТО И НЕПРИЈАТНО НЕПОЗНАТОТО НИЗ ТЕОРИЈАТА ЗА СВЕТОТО НА РУДОЛФ ОТО

Марија Тодоровска

(Abstract)

The text briefly outlines the components of the numinous in Otto's theory (mysterium tremendum and mysterium fascinans), underlying the feeling of the sacred for the religious human being as of something pertaining to an ontological level far removed from the usual, quotidian, profane one, as something completely different, or wholly other. The problem of ineffability of the sacred experience is shown, as well as the modality of "grasping" it only through analogies, metaphors and similes. This is compared to the feeling of the sublime as an aesthetic experience, and ran through the ideas of some of the main thinkers in the field. The concept of the uncanny (unheimlich) as a profane equivalent of the feeling of the wholly other is then approached, both on its own standing, as well as compared to the comprehension of the sublime.

Key words: numinous, sublime, uncanny, wholly other, religious (experience)

Чувствувањето на нуминозното

Во своето дело *Светиото* (или *Идеја за светиото*), со полн наслов (*Идеја за Светиото – за ирационално во идејата за божествено и неговата врска со рационално*, 1917, Рудолф Ото (Rudolf Otto) го разгледува искуството на нуминозното (светото) како специфично религиозно искуство што не припаѓа на вообичаениот, профан, секојдневен живот, како нешто потполно различно од сето она што е познато, вообичаено и блиско. Така, тој ги разгледува пројавувањето и чувствувањето на нуминозното како *нешто сосема друго* (ganz andere). Ток-

му поради специфичноста на категоријата на нуминозното, иако таа дозволува извесна анализа, не може да биде дефинирана, како и сите други апсолутно примарни и елементарни дадености.¹ Ото смета дека постои само еден начин да се помогне некому во „разбирањето“ на светото (иако, всушност, не мисли токму на „разбирање“, а недостигот на соодветни зборови е суштински за позиционирањето на светото), и тоа е можно само преку разгледување и толкување на проблемот преку неговите сопствени начини на употреба на умот, значи, варирајќи во неговата субјективност, сè додека не ја достигне точката во која нуминозното пред него не почне да се движи, да добие живот и свесност. Ова може да се постигне преку потсетување на сè она што се наоѓа во други делови на умот, познато и блиско, што би можело да се постави во контраст со специфичното искуство на светото. Сепак, не може да станува збор за разбирање или разјаснување, затоа што она што се обидува да се „разјасни“, всушност, и не може да се разјасни, затоа што се работи за ставање во контекст на сличност и разлика, или за присоединување и елиминација. Единствено што може да се посочи, дава пример Ото, е дека она X кое се обидуваме да го објасниме не е конкретен Y , но е слично, односно спротивно на Y , со што се помага само да се поттикне тоа да „дојде на ум“. Иако разбирањето на светото е можно само преку аналогии и компарации, треба да се внимава да не се претера во поставувањето на нуминозното во релации на сличност и различност со аналогиите што служат тоа да се ограничи поимно барем до одреден степен. Сепак, кај верникот и кај теоретичарот на светото постои свесност за неможноста аналогиите доволно да му се доближат на нуминозното, како и за неможноста на светото преку нив да се доближи кон оној што го разгледува. Со тоа што аналогиите потекнуваат или од вообичаеното подрачје на профаниот свет, што значи дека нивното онтолошко ниво е сосема различно од она на нуминозното, и затоа можноста за точни корелации не постои; или од самото свето подрачје на религијата, што значи дека се работи за компарации на непознато со непознато, нуминозното останува нешто неискажливо, нешто што се чувствува, но не наликува на ниедно

¹ R. Otto, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (во понатамошниот текст наведувано само како *Светоито – Das Heilige*), 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920, p. 7.

друго чувство, нешто кон кое се стреми, но не како кон другите цели од профаниот живот, т.е. нешто потполно различно. Тоа останува одделено, фасцинантно, застрашувачко, нешто сосема друго. Во овој дух на приближни аналогии и сместување на чувствата кон нуминозното во споредба со други слични чувства, интересна е споредбата на чувството на светото со идејата за возвишеното во естетиката, и, повеќе во овој текст, споредбата на концептот за нешто сосема друго со концепцијата за непријатно непознатото во психологијата.

Нуминозното не може да биде означувано преку фиксни поими, туку преку посебниот начин на кој се рефлектира во духот, преку чувството кое го предизвикува. Ото смета дека мора да се определи најдлабокиот, најфундаментален елемент на сите силни и искрени религиозни емоции, во кој припаѓаат верата во спасението, надежта и љубовта, но кој е поголем и посилен од нив и го преплавува верникот со чувства од ненадминлива моќ.² Овој елемент се наоѓа и во ненадејни, силни напливи на милост, во фиксните и уредени свечености на култот – ритуали, литургии; како и во атмосферата околу стари религиозни споменици и згради, храмови и цркви. Она со кое духот се соочува во ситуации на ексцитирана милост и трепет при ритуали и околу специфични места, Ото го нарекува *mysterium tremendum*, сметајќи дека и нема друго соодветно име, спротивставувајќи го на неговиот недостаток што е всушност чувствувањето на профаното, на обичното.³ Покрај елементот на *mysterium tremendum*, нуминозното се карактеризира и со *mysterium fascinans*, како некаква фасцинантна мистерија, примамлива непознатост. Неговата амбивалентна природа, како објект на безгранична стравопочит и огромен страв кој истовремено ја смрзнува и магично ја привлекува душата, ја конституира вистинската позитивна содржина на *mysterium*. На овој начин екстериоризацијата на светото, во релација со субјектот, е целосна.

Возвишеното како аналогија на нуминозното

Ото користи аспекти од естетиката свесен дека „... ниеден обид вистински да ја опише оваа хармонија на контрасти во чувството на

² R. Otto, op. cit., p. 13.

³ R. Otto, op. cit., p. 14.

mysterium не би можел да биде сосема успешен“⁴. За категоријата и чувството на возвишеното може да се тврди дека се слични на оние на нуминозното, со тоа што мора да се има предвид дека возвишеното, по интензитет и статус е повеќе како бледа копија на светото, а покрај тоа, теориски гледано, предизвикува сосема нови проблеми во анализата. Ото предупредува дека не треба да се преклопуваат поимите за светото и за возвишеното во потфатот за користење на естетиката во религиозен контекст, туку треба да се користат само како приближни „појаснувања“, поради тоа што и идејата за возвишеното, како и за нуминозното, во Кантовски термини, е поим што не може целосно да се објасни (unauswickelbar). За да се пополни негативниот концепт за трансцендентното, божественоста или трансценденоста на светото се објаснуваат со неговата возвишеност, но само делумно, фигуративно или аналогно, никако буквално. Религиозните чувства не смеат да се изедначат со естетските чувства, иако некои аспекти се слични; затоа колку и возвишеното дескриптивно да се доближува до нуминозното, треба да се инсистира на тоа дека тие предизвикуваат различни искуства. Возвишеното не смее да стане религиски термин, освен по аналогија, предупредува Ото, затоа што ѝ припаѓа на естетиката исто колку и идејата за убавото, без разлика на тоа што се различни појавите, односно фактите на кои концепциите се однесуваат.⁵ Објектот определен за возвишен мора да се приближува до границата на познанието, или пак да се заканува да ја надмине оваа граница, слично како и нуминозното. Ова објектот го прави преку својата динамика, математичка големина, просторно протегање или масивност (што е различно од чувството на светото, што може да се појави и при контакт со најситни артефакти или фрагменти од природата), или пак преку моќни манифестации на сила, односно специфична кратофанија. Ова се само услови за предизвикување на чувството на возвишеното, а не негова суштина. Не сè што е импозантно е возвишено. За да се смета нешто за возвишено, како и кај нуминозното, треба во врска со него да има нешто (делумно) необјасниво, нешто мистериозно. Покрај тоа, и возвишеното има амби-

⁴ R. Otto, op. cit., p. 52.

⁵ R. Otto, op. cit., p. 53, pass.

валентен, дури дијаболичен карактер: и измачува со неговата ужасност и неверојатно привлекува, го наведува субјектот на истовремена понизност и восхитена егзалтација, предизвикува чувство аналогно на ужаснатост, истовремено предизвикувајќи необична радост.

Анализата на возвишеното мора да биде внимателна, затоа што со тоа што возвишеното е повеќедимензионално и може да се толкува од различни аспекти, неговата историја е историја на различни исчитувања и на многубројни погрешни толкувања.⁶ Возвишеноста во антиката била директно поврзувана со величина и сериозност.⁷ За Псевдо-Лонгин (Pseudo-Longinus), душата инстинктивно се воздигнува од вистински возвишеното, се исполнува со радост и гордост, чувствувајќи како самата да учествувала во неговото создавање.⁸ Со тоа што возвишеноста е резултат на величината на душата, како клучна идеја на списот *За возвишенојќио* (*Peri Hypsous*) може да се смета определувањето на возвишеното како одглас на големината на духот, манифестирана во моралните и имагинативните моќи на авторот екстериоризирани преку делото.⁹ Кај Псевдо-Лонгин може да се направи и чекор напред и дури да се тврди дека возвишеното ја егзалтира душата кон божественото, односно дека радоста и стравопочитта кои се составен дел од чувството на возвишеното се поврзуваат со чувствата предизвикани од божествена сила.

Едмунд Бурк (Edmund Burke), пак, го корелира возвишеното со способноста за предизвикување страв кај субјектот и со неговата големина. Така, според Бурк, што било способно да предизвика ужас е основа за предизвикување и на чувството на возвишеното.¹⁰ Разликата меѓу болката и ужасот (како страв од болката, или од страдање, повреда, или смрт) е во тоа што нештата што предизвикуваат болка влијаат на умот преку интервенција на телото, додека кај ужасот е

⁶ Иван Џепароски, *Естетика на возвишенојќио*, Магор, Скопје, 2008, стр. 11.

⁷ Władysław Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, trans. Francisco Rodriguez Martin, Cronos, Madrid, 2000, pp. 202-203.

⁸ VII, 2, наводите се според Pseudo-Longinus, *On the Sublime*, trans. W. Rhys Roberts (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1899, <http://classicpersuasion.org/pw/longinus>.

⁹ И. Џепароски, op. cit., p. 24.

¹⁰ Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful with Several Other Additions*, P. F. Collier&Son Company, New York, 1909-14, p. 116.

обратно: умот ја забележува опасноста или заканата и му влијае на телото.¹¹ Што било способно да предизвика ужас со неприродна тензија и напливи на емоции мора да може да биде способно да предизвика страст слична на ужасот, и консеквентно, да биде извор на возвишеното без во себе да содржи идеја за опасност,¹² со тоа што искуството на возвишеното се предизвикува од перцепцијата на опскурни и големи, заканувачки и ужаснувачки објекти, кои, сепак, сè додека можеме безбедно да ги контемплираме се искусуваат како возвишени¹³. Ужасот од возвишеното, значи, иако има сличности со ужасот од опасноста, содржи свесност дека не се работи за вистинска, директна опасност, туку само навестување на опасност, или асоцијација на нешто опасно. Бурк ја воведува идејата за прекрасен ужас, вид на смиреност обоена со страв, која, припаѓајќи на себе-презервацијата, е една од најсилните страсти. Највисокиот степен Бурк го определува како восхитена изненаденост и ужаснатост; подолните степени се ужасот со стравопочит, побожната почит и обичната почит.¹⁴ Бурк споменува дека според некои мислителци, ужасот или стравопочитта, и воопшто, ниедно ниво на страв не ја придружуваат идејата за моќта, според што, идејата за самиот Бог може да се контемплира без такви чувства.¹⁵ Додека го сметаме божеството само како објект на познание, формирајќи комплексни идеи за моќ, мудрост, праведност, хиперболизирајќи ги отаде границите на нашето разбирање, сè додека божественото се разгледува во ваква рафинирана и апстрактна светлина, имагинацијата и страстите не се погодени од страв и ужас. Но, со тоа што сме врзани, преку условите на нашата природа, да судиме за божествените квалитети преку нивната екстериориза-

¹¹ E. Burke, op. cit., p. 117.

¹² E. Burke, op. cit., p. 119.

¹³ George Dickie, *Introduction to Aesthetics: An Analytic Approach*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1997, p. 16. Или, може да се каже дека кога опасноста или болката се премногу близу, тие не можат да предизвикаат задоволство и се едноставно ужасни. Со определена далечина и со определени модификации тие стануваат прекрасни – значи, може да се ужива во возвишен „терор“, сè додека вистинската опасност се држи на растојание (Philip Shaw, *The Sublime*, Routledge, New York, 2006, p. 54).

¹⁴ E. Burke, op. cit., p. 122.

¹⁵ E. Burke, op. cit., pp. 50-51.

ција, притоа не можејќи да се надеваме на сфаќање на суштината и поради тоа што е мошне тешко да се оддели идејата за причината од идејата за последицата, сликите, импресиите што се создаваат за божественоста се доволно моќни да им влијаат на чувствата. Бурк смета дека токму моќта е најочигледниот атрибут на божеството.¹⁶

Според *Размислувања за чувството на убавото и на возвишеното* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1771) на Имануел Кант (Immanuel Kant) и чувството на убавото и чувството на возвишеното (пријатно чувство на допаѓање придружено со страв) се пријатни. Според него, додека убавото може да биде и мало, возвишеното е секогаш големо, возвишеното се карактеризира со едноставност, додека убавото може да биде украсено.¹⁷ Кант прави и преклопување на идеите за убавото и возвишеното по принцип на асоцијација – возвишеното го определува како разновидно, делејќи го на страшно – кога е проследено со морничавост или меланхолија; на благородно – кога е во врска со тивка восхитеност; и на величествено – кога е проследено со чувство за широко развиена убавина врз возвишена основа.¹⁸ Во „Аналитика на возвишеното“ од *Критика на моќта на сугењето* (*Kritik der Urteilskraft*, 1792), Кант прави длабинска анализа и дистинкција на чувството на убавото и на возвишеното. Убавото во природата е прашање на формата на објектот и се состои од лимитираност, додека возвишеното се наоѓа и во објекти кои се лишени од форма, директно вклучувајќи, или предизвикувајќи преку неговото присуство, претстава на неограниченост и покрај мислата за неговиот тоталитет.¹⁹ Чувството на возвишеното е амбивалентно – духот не е само привлечен од објектот, туку е и истовремено одбиен од него, „... пријатноста од возвишеното не вклучува толку позитивно задоволство како восхит или почит, односно ја заслужува определбата како негативно задоволство“²⁰. Објектите од

¹⁶ E. Burke, op. cit., p. 51-52.

¹⁷ Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Friedrich Hartnoch, Riga, 1771, p. 6.

¹⁸ I. Kant, op. cit., pp. 6-7.

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1792, Die digitale Bibliothek der Philosophie, Band 2, vgl. “Kant-W Bd. 10”, pp. 165-166.

²⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 165.

природата, како надвиснатите карпи, темните облаци со громови и молњи, орканите, вулканите, океанските бури, високите водопади и слично, иако самите не се возвишени, со екстериоризацијата на моќта предизвикуваат кај субјектот чувства на возвишеност, и во оваа смисла ја редуцираат на безначајност нашата способност за пружање отпор. Сепак, кога субјектот е на безбедно растојание од опасноста, изгледот на тие објекти или појави е попривлечен доколку е пострашен, што пак, кај субјектот влева храброст за божемно споредување со сеоќта на природата.²¹ Имагинацијата, во согласност со законите на асоцијација, ја прави нашата состојба на задоволство зависна од физички околности; кога таа би одбила да го претстави апсолутно големото, чувството на возвишеност воопшто не би постоело. Не успевајќи да го претстави апсолутно големото, имагинацијата потврдува дека тоа постои како непретставливо. Во оваа смисла, очигледна е сличноста со чувствата што нуминозното ги предизвикува кај религиозниот субјект.

Ото инклинира кон тоа дека религиозното искуство произлегува од естетското искуство во неговото дело *Филозофијата на религијата кај Кант и Фриз*. Кај Кант, и уште повеќе кај Фриз, смета тој, мора да биде посветено внимание на значењето на естетското, возвишеното и убавото. Овие концепции лесно се стеснуваат на концепции за убавина и возвишеност во природата, а реално не се ништо повеќе од понискиот степен на кој се искачуваат духовно возвишеното и убавото. Во нашето искуство на возвишеното и на убавото ние го насирнуваме верниот и вистински свет на духот и на слободата, наведува Ото.²²

Непријатно непознатото

Идејата за нуминозното како нешто сосема друго може да се приближи кон идејата за непријатно непознатото (*Unheimlich*).²³ Ернст

²¹ I. Kant, op. cit., p. 185.

²² Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931, pp. 93-94.

²³ *Unheimlich* тешко може да се преведе со само еден збор; иако во англискиот јазик е решено како *uncanny*, а во италијанскиот доминира *il perturbante*, сепак Франческо Орландо (Francesco Orlando) го употребува *il sinistro* (Francesco Orlando, *La retorica freudiana*, Einaudi, Torino, 1982), а фигурира и како *lo spaesamento* (на

Јенч (Ernst Jentsch) смета дека кованицата во германскиот јазик е мошне добро избрана. Unheimlich изразува дека чувството се јавува кога некој се наоѓа „недома“ (nicht zu Hause) во одредена ситуација, кога не се чувствува „во елемент“, кога ситуацијата му е непозната, или барем му се чини дека му е непозната. Се работи, значи, за недостиг на ориентација (не спацијална, туку ситуациона). Востановено искуство е, определува Јенч, дека традиционалното, вообичаеното и наследеното се драги и познати, додека новото и невообичаеното се примаат со недоверба, непријатност, или дури непријателство (во смисла на мизонеизам, несакање на новотија или на промена). Ова може да се објасни преку тешкотијата за брзо и целосно формирање на концептуални врски. Она што ни е познато, не само што е добредојдено, туку е и очигледно, разбирливо по себе (selbst-verstaendlich). Јенч ја определува интелектуалната несигурност како извор на чувството на непријатно непознатото. Необичните луѓе и непретходените ситуации поради непријатноста што ја будат ја предизвикуваат таквата карактеристична претпазливост. Тоа се должи на процесот во врска со нив што ја надминува можноста за објаснување, или, пак, чии услови на потеклото се непознати.²⁴ Колку е поголема културната вредност на „енигматски“ процес или појава, толку посилено се јавува чувство на зачудена привлеченост која се приближува на радосното чувство на восхит. Појавата на ваква состојба на духот подразбира увид во високата форма на умешност во појавата за која се работи. Така, извонредната техника на виртуоз или на хирург предизвикува восхит, но доколку се работи за „уметник“ кој голта тули или крши камења од својата глава, или пак факир кој се самозапалува, кај набљудувачот не се јавува само восхит, туку и непријатност поради несигурноста за начинот на кој тоа се изведува. Нијан-

пример кај Graziella Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999). Во францускиот јазик најчесто се употребува *l'inquiétante étrangeté* (вознемирувачка *ишчужост*) предложено од Мари Бонапарт (Marie Bonaparte) во 1919 година, што е доста добро решение, иако не директно од (un)heim (во смисла на не-домашно). Како македонски превод за соодветно може да се смета *вознемирувачко неизознајно*, или, како што е одбрано во овој случај, *непријатно неизознајно*.

²⁴ Ernst Jentsch, "Zur Psychologie des Unheimlichen", *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8,22 (25 Aug. 1906): 195-98 & 8,23 (1 Sept. 1906): 203-05, користен е Ernst Jentsch, "On the Psychology of the Uncanny", trans. Roy Sellars, *Angelaki* 2.1 (1995), p. 8.

са на чувството на непријатно непознатото се јавува и во рамки на ситуацијата на вистински восхит и се објаснува преку зачуденоста околу тоа како се имаат создадено условите за достигнувањето, или од каде тоа потекнува.²⁵ Како една од главните причини за појавувањето на чувството на непријатно непознатото, Јенч ја определува несигурноста дали некое наизглед живо суштество навистина има душа или не, и обратно (на пример, ако некој се потпре на стебло со бршлен само за да сфати дека бршленот е, на пример, змија, или кога некој за прв пат гледа машина што дотогаш ја немал видено, или пак при соочување со колекција на восочни фигури на луѓе). Ова чувство се јавува кога сомнежот се јавува само опскурно во свеста и расположението на непријатност трае сè додека сомнежите не се расчистат. Исто така, непријатноста се јавува и во врска со специфичните пропорции или способности на објектот во врска со чија анимираност се јавуваат сомнежите. Куклата што ги отвора и затвора очите, или играчка автомобил што самата вози, на пример, не предизвикуваат непријатност, но доколку се работи за машини со невообичаено големи пропорции што извршуваат комплицирани задачи, како свирење или танцување, се јавува чувството на непријатно непознатото. Колку е поделикатен механизмот и поблиска до природата формалната репродукција на дејството, толку ефектот е посилен. Јенч се повикува на расказот *Песочниот човек* на Е.Т.А. Хофман (E.T.A. Hoffmann).²⁶ Идејата која ја воведува Хофман, а која на овој начин

²⁵ E. Jentsch, op. cit., p. 9.

²⁶ Песочниот човек е лик од сказните кој им ги краде очите на децата додека спиеат. Во расказот ("Der Sandmann", *Die Nachtstücke*, 1816), протагонистот е Натаниел, кој како дете е предупреден за Песочниот човек. Натаниел го асоцира Песочниот човек со чудниот, морничав нокен посетител на татко му, Копелиус, со кого изведуваат алхемиски експерименти. Натаниел е еднаш фатен додека ги набљудува и Копелиус се заканува дека ќе му ги ископа очите, но татко му го спасува. Во еден од експериментите таткото загина, после што се губи трагата на Копелиус. Подоцна, Натаниел е студент и верува дека оптичарот и продавачот на барометри Копола во градот во кој студира и од кој купува дурбин е токму Копелиус. После турбулентно лето дома со неговата свршеница, тој се враќа да ги доврши студиите. Купува телескоп од Копола и сомнежите во врска со неговиот идентитет се губат, бидејќи за него гарантира професорот по физика, кој е татко на Олимпија, девојката што Натаниел ја гледа низ телескопот. Мошне скоро тој се запознава со Олимпија во врска со која има некаква морничавост.

ја инаугурира во истражувањето Јенч, е едно од најпровокативните прашања во современата роботика, во теоријата за Непознатата долина.²⁷ Освен како интелектуална несигурност за потеклото на условите на одредена непозната ситуација и како несигурност во врска со онтолошкиот статус на живото, односно анимираното, ефектот на непријатно непознатото се јавува и кога се реинтерпретира некаква нежива структура како дел од органско суштество, особено во антропоморфни термини, на поетски или на фантастичен начин. Така, во мракот, сплав прекриен со клинци може да стане вилица на некаква застрашувачко животно, а самотното светликаво езеро – циновско око на свер.²⁸ Друг важен фактор за појавувањето на чувството на непријатно непознатото во контекст на ова е природната човекова

Сепак, нејзините автоматизирани движења, совршената техника на харпсихордот и танцување, неспособноста за говор и фискираноста на погледот не му пречат на Натаниел кој се вљубува во нејзината убавина и нејзината пријатност како добар слушател. Натаниел конечно се решава да ѝ предложи брак на Олимпија, но кога доаѓа кај неа сведочи на жолчна расправија меѓу професорот и Копола, во врска со деловите на телото на Олимпија и прашањето кој ги направил очите а кој машинеријата. Копола, за кого Натаниел сфаќа дека навистина е Копелиус победата и бега со безживотното тело без очите. Иако повреден, професорот го замолува Натаниел да го запре Копелиус, кој бега со неговото животно тело. Погледот на ископаните очи на подот го доведува Натаниел до лудило и тој се обидува да го задави професорот, после што е однесен во азилум. Професорот закрепнува од средбата, но неговата кариера е уништена поради обидот за измама и претставување на автоматон како вистинско живо човечко суштество. Копелиус повторно без трага исчезнува. Натаниел, исто така, закрепнува од лудилото и повторно ѝ се враќа на свршеницата. Додека се враќаат од имотот на кој треба да живеат после венчавката, скршнуваат во локалното гратче и се качуваат на високите скали на катедралата за да уживаат во погледот. Натаниел преку дурбиот го забележува Копелиус и повторно добива напад на лудило. Се обидува да ја турне свршеницата од скалите, не успева, и потоа самиот се фрла од височината, додека Копелиус исчезнува во толпата. Според Јенч, морничавоста на автоматот го предизвикува чувството на непријатно непознато.

²⁷ Непознатата долина (Uncanny valley) е хипотеза во полето на роботиката според која репликите на човечки тела и функции кои се слични, но не совршено исти со оние на вистинските човекови суштества, предизвикуваат чувство на непријатност и одбивност кога ќе поминат одредена граница на толеранција. Кованицата ја вовел Масахиро Мори (Masahiro Mori) во 1970 година (M. Mori, "The Uncanny Valley", K.F. MacDorman, N. Kageki, trans., *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 1970, 19 (2), 98-100).

²⁸ E. Jentsch, op. cit., p. 12.

тенденција да заклучува, по наивна аналогија со неговата сопствена состојба на имање душа, дека нештата во екстерниот свет, исто така, имаат душа, или, уште попрецизно, имаат душа на ист начин како него.²⁹ На овој начин може да биде објаснет ужасот кој се чувствува во врска со мртвите тела – преку фактот дека во врска со нив секогаш има мисли за нивната латентна анимираност. Исто така, навиката од вообичаеното искуство на другите луѓе е дека ретко кога се случуваат физички или психички чудни и необјасливи ситуации. Повеќето луѓе најчесто се во некаква нормална или очекувана психофизичка состојба. Но, некогаш се случува оваа хармонија (барем наизглед) да се прекине, и доколку ситуацијата не е тривијална или комична, се добива мрачно спознание за тоа дека процесите кои се во прашање воопшто не се такви какви што се очекуваат. Во овој контекст, епилеписијата била нарекувана *morbus sacer* токму затоа што нејзините симптоми се презентираат како од некоја сфера која не е вообичаената човечка.³⁰

Во концептот на непријатно непознатото се приближуваат естетичкото и психолошкото. Непријатно непознатото може да се смета како предмет на естетиката, со тоа што има врска со определен вид чувство со специфични емоционални импулси. Естетиката повеќе се задржува на привлечното, убавото, не на она кое е ужасувачко. Со модернистичката фасцинација од грдото, сепак, се оди кон поинаку фокусирана естетика. Во есејот „Непријатно непознатото“ на Фројд нема вистинско спојување на естетиката и психоанализата, и покрај тоа што се чувствува како еден вид најава. Но, затоа пак постои интересно спојување на психоанализата и книжевната критика. Есејот на Фројд е поделен на три дела: дефиницијата на непријатно непозна-

²⁹ Ова се јавува и во врска со технологијата, доколку се смета дека не му е доволно позната на обичниот неупатен човек. Преку неразбраната технологија, на светот повторно му се враќа дел од изгубената магичност. Така, обичниот човек не знае како функционира компјутерот и затоа кога овој е „непослушен“ го навредува или се спогодува со него; не знае како функционира Интернетот и затоа ги „моли“ веб-страниците да се отвораат.

³⁰ Исто така, се верува дека болеста *horea minor* или Хантингтонова болест ги предизвикувала чудните движења на свети Витус, познати како „Светиот танц на св. Витус“, поради што тој се смета за светец-заштитник и на танчарите, актерите и уметничките изведувачи.

тото, преку дијалектичка анализа на *heimlich* и *unheimlich*; анализа на „Песочниот човек“ и дискусија за психоаналитичката заднина и општиот контекст за разбирањето на непријатно непознатото; како и на истражување на ефектот на непријатно непознатото во естетичкото и во литературната фикција. Фројд го определува непријатно непознатото како класа на застрашувачки нешта кои нè водат назад кон она кое е познато и блиско,³¹ не согласувајќи се со ставовите на Јенч дека непријатно непознатото е страв од непознатото и дека е базирано на интелектуална несигурност. Фројд прво дијалектички ја разгледува етимологијата на термините *heimlich* и *unheimlich*. Првата дефиниција на *heimlich* е дека припаѓа на домот, е пријателско, блиско, познато, припитомено, интимно, удобно, одомашено, безбедно. Според втората дефиниција на *heimlich*, тоа е нешто скриено, тајно, затскриено од видот, измамничко, нешто мистично, окултно, алегориско, божествено. Во сфаќањето на Фројд, *heimlich* е нешто кое е скриено и од самото себе. *Unheimlich*, пак, како спротивно на него, според првата дефиниција е нешто: неодомашено, непознато, неприпитомено, неудобно, чудно, морничаво, а според втората, помалку вообичена варијанта, тоа е: нескриено, нетајно, достапно на познание, она кое треба да биде тајно, но се открива. Непријатно непознатото се јавува во ситуации во кои се чувствува вознемиреност поради непознатиот аспект на околностите кој не може да биде објаснет со вообичаени рационални термини. Објектот или поимот е познат на субјектот во среќавањето со него, но дискрепанцата на познатоста, односно неблискоста, е во тоа што тој не може да биде сосема разбран. Скриеноста, појавноста, познатоста и несигурноста предизвикуваат збунетост поради амбивалентноста. Непријатноста како „домашно чувство без да се биде дома“ е проблематична: се поставува прашањето дали домашноста е блискост кон сопствената средина која е сепак непозната. Фројд не се согласува со инсистирањето на интелектуалната несигурност, а со тоа и со акцентирањето на Јенч на морничавоста на автоматот во „Песочниот човек“. За него, еден од главните извори на чувството на непријатно непознатото е токму Пе-

³¹ Sigmund Freud, „Das Unheimliche“, *Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften V* (1919), pp. 297-324, Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/files/34222/34222-h/34222-h.htm>, p. 298.

сочниот човек. Прво, несигурноста потекнува, смета Фројд, од фактот што не е јасно дали настаните кои нараторот ги дава се вистински или имагинарни³² – ова би била неговата верзија на интелектуалната несигурност кај Јенч. Потоа, извор на непријатно непознатото е стравот од губењето на очите, кој, во рамките на својата психоаналитичка теорија тој го поврзува со стравот од кастрацијата. Без да се навлегува во неговата психоаналитичка теорија на сексуалноста, преку бројните и разновидни примери и конклузии, може да се резимира

³² Цветан Тодоров дава неколку дефиниции за фантастичното во неговата анализа на фантастичната фикција. Во ситуации во кои светот ни е познат, може да се случи настан кој не може да биде објаснет преку законите на тој познат свет. Личноста која го искусува настанот може, или да се смета за жртва на илузија на сетилата, на производ на имагинацијата, при што законите на светот остануваат она што се, или пак настанот се случува како интегрален дел на реалноста – во кој случај реалноста е контролирана од закони кои ни се непознати (Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Cornell University Press, Ithaca, 1975, p. 25). Така, фантастичното го опфаќа времетраењето на несигурноста околу тоа кои закони владеат во ваквите ситуации. Фантастичното е колебањето кое го искусува личноста која ги знае само законите на природата, спротивставувајќи се на наизглед натприроден настан (Tzvetan Todorov, *ibid.*).

Искусувањето на фантастичното зависи од исполнувањето на три услови. Прво, текстот (доколку се работи за пишана фикција), мора да го принуди читателот да го замисли светот на ликовите како свет на живи личности и да се колеба меѓу природно или натприродно објаснување на опишаните настани. Потоа, колебањето треба да биде искусувано од страна на личностите, со тоа што улогата на читателот е поврзана со личностите до тој степен, што во случај на наивно читање, читателот се идентификува со нив. Трет услов е тоа што читателот мора да има определен став кон текстот, став кој ја отфрла можноста за алегориски, како и за „поетски“ интерпретации (Т. Тодоров, *op. cit.*, p. 33). Тодоров го разликува фантастичното од непријатно непознатото од една страна, и од чудесното, од друга страна. Додека тие ја имаат амбивалентноста на фантастичното, сепак, нудат единствено решение на крајот – кај непријатно непознатото се работи за владеење на природни закони, а кај чудесното преовладуваат натприродните закони. Кај непријатно непознатото, значи, настаните кои можат да бидат објаснети со законите на разумот се навидум неверојатни, невообичаени, извонредни, шокантни, вознемирувачки, општо земено, неочекувани, и кај оној кој ги искусува (и како читател на книжевна форма) предизвикуваат реакција слична на онаа при средбата со фантастичното (*op. cit.*, p. 46). Непријатно непознатото е искусување на граница со неверојатното и се чувствува при сфаќањето дека искусувачот не е психички здрав или пак едноставно се има шкотуку разбудено од сон. Доколку се помине на другата страна од оваа линија на фантастичното, се доаѓа до чудесното, кое е поврзано со прифаќање на натприродното, затоа што нема понудени други плаузибилни решенија (*op. cit.*, p. 52).

дека непријатното се јавува како резултат на репримиран инфантилен материјал.³³ Прашањето за статусот на двојникот (добриот татко и Копелиус, лошиот татко), карактеристично за анимизмот е, исто така, значајно. Покрај тоа, особено важно е и навраќањето кон детството, повторното преживување на епизоди, ненамерното, компулсивно повторување (*Wiederholungszwang*), односно реактуализирање на ситуации. Сè што се јавува кај возрасниот, а го потсетува на рани психички фази, на аспекти на потсвесниот живот или на примордијалното искуство на човековиот род, може да предизвика чувство на непознато непријатно.³⁴ Тематиката на очите, гледањето, видот,

³³ Прашање е, секако, до кој степен интервенцијата на Фројд треба да се смета за литература, а до кој степен за наука, особено во литературното истражување на бројни примери од полето на фикцијата во конкретниот случај. За Пол Рикер (*Paul Ricoeur*) психоанализата треба да може да биде разбрана како интерпретација, не како научна вистина. Според него, дијалектиката меѓу стари митови и нови интерпретации овозможува ново познание на познатото, но со елемент на слободна игра, а во неговите текстови Фројд употребува реинтерпретации кои даваат нови погледи на тоталитетот. Во обемното дело посветено на Фројд и проблемот на интерпретацијата, тој ги опфаќа сите аспекти на важноста на опусот на Фројд – *Paul Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Seuil, Paris, 1965.

³⁴ Враќањето на она кое е одамна познато како извор на непријатно непознатото е всушност во моментот на сингуларна чудност која се јавува кај збунетиот субјект кој опскурно го чувствува враќањето на одамна изгубен спомен како мнемоничка трага која припаѓа ниту на свесното, ниту на несвесното, туку истовремено на обете подрачја. Субјектот сфаќа дека има и свесен и несвесен, односно потсвесен дел и „... додека е сигурно дека потсвесниот дел не може да се знае како свесниот, во искуството на непријатно непознатото субјектот палпабилно сфаќа до кој степен психата му е полна со конститутивно туѓото потсвесно“ (*Adam Bresnick, "Prosopoeitic Compulsion: Reading the Uncanny in Freud and Hoffmann"*, *Germanic Review*, vol. 71, no. 2 (1996), p. 117).

Поврзувањето на индивидуалниот развој и развојот на човековиот вид е типично за Фројд. Сепак, идејата за реактуализацијата е различна кај него и кај теоретичарите на светото. Интересно е тоа што и покрај испитувањето на Ото на прогресот на чувството на светото низ стадиумите на религијата, од сировиот демонски ужас до систематичниот (и порационален) монотеизам, целта воопшто не му е во развојот, туку во укажувањето на оригиналниот елемент на нуминозното кој е присутен во сите манифестации на религиозна свест и е основа на емоционалноста на религиозниот човек. Додека за Фројд онтогенезата е еден вид на рекапитулација на филогенезата, во теориите за светото е инаку – кај Ото потеклото е безвременско и повторливо, а, исто така, и кај Мирча Елијаде (*Mircea Eliade*), на пример. Доколку се споредуваат Ото и Фројд во врска со проблемот на потеклото, може да се утврди дека обајцата се обидуваат да изолираат „чисто

е важна за неговата теорија, но во овој случај, не поврзувајќи ја со сексуалните фази, е важна како индикативна за инклинираноста кон магиски дејства, преку идеите за „зли очи“ (способноста за фрлање клетва преку видот) и идејата за влијание на умот врз природниот свет. Може да се каже дека, според него, непријатно непознатото се јавува како повторување или враќање на нешто одамна заборавено и потиснато, нешто кое претходно се случило во психичкиот живот, односно како потсетување на психичкото минато.

Нуминозното и неговите (можни) профани аналогии

Возвишеното не може да биде изедначено со нуминозното. Ото експлицитно инсистира на тоа дека тие не се еквивалентни, туку дека искуството на возвишеното може само аналогно да се разгледува како слично на нуминозното, како и да помогне да се определи, барем индиректно, нуминозното чувство.³⁵ Исто така, ниту концептот за

потекло“: кај Ото тоа е априорната категорија на нуминозното, а кај Фројд обидот за основата на настаните и природата. За Фројд потеклото останува неодредлив случај на асоцијација; во животот на индивидуата и видот нема момент во кој природата се наоѓа пред културата да интервенира врз неа. Обидите на Ото да го поврзе вродениот нуминозен потенцијал со возбудливите причини и схеми има доста сличности со техниките на Фројд на ретроактивно ретрибуирање на значење на претходни настани (Nachtraglichkeit). Сепак, претерано амбициозен проект е да се споредат теоријата на религија на Фројд и на Ото, особено затоа што може да се каже дека анализата на Ото за потеклото на религијата е истовремено и аналогна на таа на Фројд, и нејзина поларна спротивност (Lynn Poland, “The Idea of the Holy and the History of the Sublime”, *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1992), p. 186). Со ризик за претерана Прокрустова интервенција во компарацијата, прашањето на повторувањето, исто така, може да биде разгледано преку компарација на Фројд и Ото. За Ото, нуминозното е предпоимно, тоа како вродено постои пред јазикот кој би го изразил чувството. Неговата концепција за асоцијациите служи да покаже дека други искуства имаат голема улога во пробудување и изразување на нуминозното. Чувството на нуминозното, односно свесноста за нуминозното не постои сè додека не стане очигледно, схематизирано од други чувства. Кај Фројд непријатно непознатото е еден вид нуминозен ужас кој се чувствува кога зад чинот на повторување се забележува демонската моќ на компулзијата за повторување. Компулзијата е „невидлива“ енергија чии морничави дејства стануваат очигледни во светлината на партикуларните повторувања. Без подетална и поаргументирана анализа ова е претерано натегнатата споредба, но таква која може да помогне во разбирањето на чувството.

³⁵ За К.С. Луис (C.S. Lewis) чувствата кои прават некаков објект да се нарече „возвишен“ не се возвишени чувства, туку чувства на побожно почитување (*The*

нешто сосема друго е идентичен со концептот за непријатно непознатото, затоа што додека *ganz andere* е дел од мистеријата на светото, *unheimlich* функционира повеќе на вообичаеното подрачје на психичкиот живот. Дури може да се рече дека непријатно непознатото е профаниот еквивалент на чувството на нешто сосема друго.³⁶ Искуството на возвишеното е важно затоа што дава општ модел за искуството на другоста, за средбата со трансцендентното кое рационално гледано може да се смета за невозможно. Во оваа смисла може да се тврди дека возвишеното е тесно поврзано со светото, токму затоа што чувството на возвишеното го отвора субјектот кон сосема другото, кон реалност која е поголема од него и несфатлива за него, на некој начин овозможувајќи го чувството на нуминозното. Во оваа смисла, ризикувајќи концепциите премногу да се прошират, може да се тврди дека и кај Псевдо-Лонгин, Бурк и Кант, искуството на возвишеното е всуш-

Abolition of Man, во Clara Sarrocco, "Surprised by Awe – C.S. Lewis and Rudolf Otto's The Idea of the Holy", *Touchstone*, vol. 24 (3), May/June 2011, pp. 36-39). Според писмата, може да се заклучи дека имал идеја за чувството на нуминозното години пред да го прочита делото на Ото. Во *The Problem of Pain* пишува: „Она кое е сигурно е дека нуминозното искуство постои и дека ако почнеме од себе можеме да му ја следиме трагата до многу одамна“ (C. Sarrocco, op. cit., p. 39). За Луис, анализата на Ото на нуминозното е најдобра од сите анализи на религиозните искуства. Тој верува дека е грешка да се разгледува нуминозното само како прашање на чувства. Точно е дека самиот Ото го опишува повикувајќи се на чувствата кои светото ги предизвикува, но точно е и дека нема друг начин да се опише освен преку рамката на последиците кои ги предизвикува во човековата свесност (*God in the Dock*, во C. Sarrocco, op. cit., p. 38). Сепак, како и да се искусува, нуминозното подразбира средба со нешто објективно и надвор од субјектот. Нуминозното е чувство кое се јавува во духот кога тој е потопен и преплавен од неговата сопствена ништовност во контраст на она кое е врвно и премокно. Колку силно и да го преплавува субјектот, и колку и субјектот да е привлечен од неговата фасцинантност и да има желба на некој начин да го присвои, нуменот останува нешто сосема друго (C. Sarrocco, *ibid.*).

³⁶ Ото и Фројд се согласни во врска со три карактеристики на сосема другото, односно на непријатно непознатото. Прво, обадцата го прифаќаат неговиот статус како феноменолошки дистинктен тип на чувство. Потоа, имплицитно се согласуваат дека чувството не е едноставно производ на интелектуална несигурност. Исто така, обадцата дијалектички го поврзуваат искуството на непознатото со појавата на блиското и одамна востановеното [Lorne Dawson, "Otto and Freud on the Uncanny and beyond", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989), p. 295.]. Во овој текст, впрочем, воопшто и не се прави семантичка разлика; за *ganz andere* постојано стои зборот *uncanny* наместо синтагмата *wholly other*.

ност, не морално или естетско, туку религиозно искуство. Независно од тоа дали возвишеното се поврзува со мистички и религиозни чувства воопшто, или со разновидноста на искуства на чувството на бесконечна безграничност, возвишеното е инсуфициентно искуство, кое не успева да разјасни какви се нештата.³⁷ Кај Кант, искуството на возвишеното помага да се разбере човековата морална и рационална супериорност над природниот свет, како и да се засили свесноста за значењето на луѓето, и како морални дејствители, и како цели за себе. Возвишеноста, според Кант, не се наоѓа во објектите, туку во умот на субјектот. Објекти и појави со големина или екстериоризирана моќ се импресивни, но што било кое е над вообичаеното ниво на човековото искуство може да биде возвишено (длабок чин на пријателство или жртвување, на пример). Возвишено, значи, може да биде што било кое предизвикува свесност за нашата супериорност врз внатрешната и надворешната природа, што било кое претставува нешто поголемо од него, потсетувајќи на огромноста на космосот и неговата моќ и бесконечност споредени со нашето лимитирано постоење. Моќта на возвишеното му ја одзема контролата на субјектот, отворајќи му го погледот кон неизмерна другост. Преку возвишеното субјектот е директно соочен со она кое е надвор од него и кое му е туѓо. Дури, на некој начин, престанува да биде субјект, не можејќи да ги проектира своите категории врз премокнатата другост, туку станува објект преплавен од силата на возвишеното. Во идејата за нешто сосема друго субјектот е ставен под контрола на семоќната светост. Тој, од една страна, е восхитен и ужаснат од нејзината сила и несфатливност, а од друга страна, колку и да е фасциниран од неа и да посакува да ја присвои, нема како да ѝ ги наметне сопствените параметри. Затоа може да се тврди дека е слично со искусувањето на возвишеното, кое е директно искусување на другото, затоа што сме „... збунети и преплавени од она со кое се среќаваме, и принудени да истрпиме нешто кое ги надминува нашите категории на асимилација и контрола“³⁸. Како што светото надвладува над субјектот, но не секогаш го победува, така и искуството на возвишеното не ја остава индивидуата

³⁷ Richard White, "The Sublime and the Other", *Heythrop Journal*, vol. 38, (2), April 1997, p. 126.

³⁸ R. White, op. cit., p. 129.

скршена и очајна, туку ја засилува, афирмирајќи ја преку нејзината важност наспроти она кое наизглед ја совладува. Во определувањето на Ото дека она нешто *sosема drugo* е над сферата на вообичаеното, интелигибилното и познатото, кое паѓа надвор од границите на она кое е *heimlich* и му е спротивставено исполнувајќи го духот со празно чудење и восхит, се забележува идејата за средба со другото, но без присвојување на другото, без можност да се спореди другото со она кое е познато и блиско. Тоа е толку непознато и неблиско, што не може да биде третирано со познати востановени параметри. Постои силна опозиција меѓу двете – од една страна, другото не може да биде редуцирано на категориите на субјектот и разбрано преку нив, а од друга страна, субјектот, сепак, не се брише себеси за да му се предаде на она кое лежи надвор од него, поради содржинската и онтолошка дискрепанца меѓу нив.

Ричард Вајт (Richard White) има проблем со дихотомијата на светото и профаното, односно со радикалната дисконтинуираност на подрачјето на профаното и на подрачјето на светото. Според него возвишеното е важна категорија затоа што дава ненадеен и директен премин од едно ниво на искуство на друго. Светото и профаното, колку и да се различни, се всушност сфери длабоко навлезени една во друга. Религиозно посветениот ритуал му дава значење и сила на секојдневниот живот, молитвата е рефлексивна на сè што се случува во профаниот живот. Затоа, додека нуминозното не успева секогаш да даде директна претстава на *sosема drugo* поради нашата секојдневна поврзаност со подрачјето на светото, возвишеното успева во тоа. Така, доколку искуството на возвишеното е верзија на искуството на светото, тогаш тоа е „... најдиректната верзија на тоа искуство, затоа што, за разлика од повеќето манифестации на светото, тоа е прилично дисконтинуирано од природата на нашиот секојдневен живот“³⁹. Додека Вајт *sosема* коректно го лоцира проблемот на дистинкцијата меѓу светото како нешто *sosема drugo* и светото како нешто толку присутно во животот на *homo religiosus* што не може да не е нешто познато и блиско, тој само го транспонира истиот проблем на подрачјето на возвишеното. Религиозниот човек

³⁹ R. White, op. cit., p. 137.

има чувство, на пример, за нехомогеноста на просторот и времето, знаејќи дека светите простори или места се свети, иако се во рамките на профаниот простор, токму затоа што поради светоста се одделени од профаниот простор. Субјектот на возвишеното ја има истата свесност. Како и во врска со светото, и во врска со искусувањето на возвишеното нужно е исполнувањето на одредени услови за да може да се јави соодветното чувство кај субјектот. Погледот на високата планина не секогаш го буди чувството на возвишеното, особено што планината не се појавува ненадејно, туку е постојан дел од пејзажот на субјектот. Возвишената архитектура не може да биде подиректно влијателна врз појавувањето на чувството на возвишеното кај субјектот отколку светата архитектура врз појавувањето на чувството на светото, како што смета Вајт. И кај Кант и кај Ото, искуството на она другото ја воздигнува душата и ѝ покажува цела една сфера надвор од неа која е поголема и посилна. Возвишеното Кант го прикажува како нешто кое нè отвора кон она надвор од нас, но преку наметнување врз духот на свесноста за неговата лимитираност и неспособност за разбирање. И во искуството на возвишеното, и во искуството на нуминозното, субјектот е збунет и восхитен затоа што не може да го разбере она кое му се претставува, бидејќи неговите вообичаени когнитивни моќи се недоволни. Возвишеното е само негативна претстава на бесконечното, со што нашата свесност за бесконечното е предизвикана од другоста која умот не може поимно да ја совлада. Шокираноста од возвишеното и фасцинираноста од нуминозното доаѓаат од свесноста дека субјектот е во релација со нешто кое не само што не потекнува од него, туку е и посилно и поголемо од него. И во случајот на светото и во случајот на возвишеното, другото кое ѝ се спротивставува на мислата е дадено не како објект на мислата, туку како пречка со која се судира вообичаеното разбирање на светот. Со тоа што е потполно различно, нужно е невозможно сосема другото да биде поимно присвоено и систематизирано. А сепак, тоа ни е дадено.

Со тоа што е сосема различно, сосема друго, нуминозното, кое верникот и теоретичарот се обидуваат да го споредат со нему слични поими и со чувства кои се приближни на чувствата на фасцинирана ужаснатост, на страв и привлеченост кои средбата со нуминозното

ги предизвикува кај верникот, спречува какво било конзистентно поимно познание, спречува формулирање на соодветни дескрипции, спречува каква било поврзаност со него, освен преку чувствата на стравопочитувачка предаденост и желба за спојување со него. Затоа истражувањето на нуминозното е можно само со однапред прифатен пораз во обидите тоа да се лимитира во областа на рационалното познание и да се спореди со елементи од нуминозната стварност.

БИБЛИОГРАФИЈА:

1. Berto, Graziella, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999.
2. Bresnick, Adam, "Prosopoetic Compulsion: Reading the Uncanny in Freud and Hoffmann", *Germanic Review*, vol. 71, no. 2 (1996), 114-132.
3. Burke, Edmund, *A Philosophical Inquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful with Several Other Additions*, P.F. Collier & Son Company, New York, 1909-14.
4. Dawson, Lorne, "Otto and Freud on the Uncanny and beyond", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989), 283-311.
5. Dickie, George, *Introduction to Aesthetics: An Analytic Approach*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1997.
6. Џепароски, Иван, *Естетика на возвишеношо*, Магор, Скопје, 2008
7. Freud, Sigmund, "Das Unheimliche", *Zeitschrift fur Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften V* (1919), pp. 297-324, Project Gutenberg, <<http://www.gutenberg.org/files/34222/34222-h/34222-h.htm>>.
8. Hoffmann, E.T.A., "Der Sandmann", *Die Nachtstücke*, Berlin, 1816.
9. Jentsch, Ernst, "On the Psychology of the Uncanny", trans. Roy Sellars, *Angelaki* 2.1 (1995), 7-16.
10. Kant, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Friedrich Hartnoch, Riga, 1771.
11. Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilstkraft*, 1792, Die digitale Bibliothek der Philosophie, Band 2, vgl. "Kant-W Bd. 10".
12. Mori, M., "The Uncanny Valley", K.F. MacDorman, N. Kageki, trans., *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 1970, 19 (2), 98-100.
13. Orlando, Francesco, *La retorica freudiana*, Einaudi, Torino, 1982.

14. Otto, Rudolf, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920.
15. Otto, Rudolf, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E.B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931.
16. Poland, Lynn, “The Idea of the Holy and the History of the Sublime”, *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1992), 175-197.
17. Pseudo-Longinus, *On the Sublime*, trans. W. Rhys Roberts (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1899, <<http://classicpersuasion.org/pw/longinus>>.
18. Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Seuil, Paris, 1965.
19. Sarrocco, Clara, “Surprised by Awe – C.S. Lewis and Rudolf Otto’s *The Idea of the Holy*”, *Touchstone*, vol. 24 (3), May/June 2011, 36-39.
20. Shaw, Philip, *The Sublime*, Routledge, New York, 2006.
21. Tatarkiewicz, Władysław, *Historia de seis ideas*, trans. Francisco Rodriguez Martin, Cronos, Madrid, 2000.
22. Todorov, Tzvetan, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Cornell University Press, Ithaca, 1975.
23. White, Richard, “The Sublime and the Other”, *Heythrop Journal*, vol. 38, (2), April 1997, 125-143.