

Марија Тодоровска

доцент д-р
Институт за филозофија
Филозофски факултет – Скопје

СВЕТОТО ВО ОДНОС НА ДОБРОТО И НА УБАВОТО Позиционирање на светото во однос на концептот за kalokagathia

Кога станува збор за светото, разбрано како екстериоризација на сила или моќ што потекнува од и припаѓа на реалноста отаде таа што е секојдневна, обична и профана, тешко се наоѓаат дефиниции за тоа што тоа претставува по себе, туку се говори за значењето на светото за верникот, за чувствата што ги предизвикува, за важноста што ја има. Светото е толку различно од неговата спротивност – профаното, што може да се објаснува и доловува само преку чувствата што ги пробудува кај homo religiosus, и тоа само преку споредби со слични емоции и значења, и тоа само аналогно, никогаш директно, затоа што недостапноста на неговата суштина е една од неговите карактеристики. Поради тоа идеалот за убаво/добра внатрешност и надворешност што светото го одразува, на пример, е неприменлив. Кај светото постои само екстериоризација, тоа се пројавува, се стапува во однос со појавата, не со светото по себе. Сепак, може да се тврди дека светото е проследено со доброто и со убавото, како аналогии за негово опишување, или како категории што го карактеризираат. Светото (нуминозното) е екстериоризација на сила, нешто сосема отаде вообичаените параметри на секојдневното рационално познание од профаниот свет. Тоа е експресија на непозната сила што предизвикува стравопочит, истовремено трогнува и растреперува, предизвикува ужас, но и фасцинација од нејзината мистериозност, енергија и преобилност. Може да се тврди дека светото е во врска со доброто и убавото затоа што стварноста што светото ја создава – а за религиозниот човек таа е вистинската, и онтолошки супериорна стварност – го овозможува безбедниот и познат космос на верникот, во кој тој потоа живее создавајќи добрина и убавина. Доколку се следи теоријата за инцијалната светост на светот, за времето пред времето, кога сè настанало, за

верникот секоја следна реактуализација на светото време во рамките на религиозниот култ се обидува да ги повика извонредните добрина/правилност и убавина/возвишеност од тоа време. Во овој контекст е и потрагата по загубеното митско Златна доба (секавањето) и стремењето кон вечно блаженство по крајот на светот (проектирањето) – се работи за реактуализација на преобилни и наполно непроблематични, парадигматски и совршени параметри на постоење. Добрината, убавината, возвишеноста, благоста, милоста и слични вредности се „дадени“ во така замислената совршена констелација, а како категории варираат во различни системи на верување.

Но, во теориите за светото се јавуваат проблеми на неможност за нивелирање на подрачјата: поради фактот на (речиси) целосната одделеност на сферата на светото и на профаното, и кога тоа се разгледува во корелација со концепти како оној за *kalokagathia*, се јавуваат две пречки. Така, од една страна, е проблемот на неможност светото да се разгледа преку добрината и убавината, затоа што тие, колку и да се вредни, сепак припаѓаат на профаната стварност, а од друга страна, е проблемот што и доколку се премости дихотомијата свето-профано (што и во самиот религиозен култ и во теориите за религијата постојано се случува, и покрај навидум непремостливата бездна меѓу нив), светото не може да се разгледува преку доброто и убавото, туку само покрај доброто и убавото. Светото и доброто сфатено како „правилно“, функционираат заедно во примордијалните заедници, затоа што со перформативната моќ на светото се регулира однесувањето на членовите на заедниците. Имено, правилното е одредено од светото: верникот се однесува на одреден начин, затоа што светите суштества во кои верува се однесуваат на тој начин, се работи за обид за подражавање. Правилното однесување во рамките на култот е нужен услов за негово функционирање – неправилно организиран и изведен *ritus* не е *ritus*, неправилно раскажан и употребен мит не е мит. Дури, според верувањето дека светото има онтолошка и аксиолошка супериорност, за верникот светото е доброто, а профаното може да биде само приближно добро. Но, доколку конзистентно се тврди дека светото не може рационално да се спознае, туку дека се искусува емоционално преку неговите екстериоризации на моќ, и дека светото е добро, а профаното добро е само некое приближно добро што не може да ја има моќта на светото, тогаш светото не е „добро“ разбрано според параметрите на профаната стварност. Во оваа смисла, светото е недобро. Ова не значи дека му недостига добрина, особено што за верникот добрината, правилноста и уреденоста на неговата средина се можни благодарение на важноста на светото, кое одредува какви треба да бидат нештата, дејствата и односите, туку дека има „вишок“ добрина, што верникот во профаната реалност не може да ја спознае. Значи, светото е истовремено добро и не-

добро (во смисла на пре-добро), спој на спротивности, барем што се однесува до перцепцијата на верникот од религиозниот култ и религиозната социјална заедница. Во посложените монотеистички системи, ова е особено важно како елемент на апофатичката теологија – Бог е толку добар, што е недобар, толку сушт, што е несушт, толку е, што не е. Така, кај Псевдо-Дионисиј Ареопagit и кај Џон Ериугена Бог толку е, што не е. Во оваа смисла Ериугена прави дистинкција меѓу ништо преку/поради/со посредство на преобилност (*nihil per excellentiam*), што е Бог, и ништо преку лишување (*nihil per privationem*)¹. Верникот се стреми да биде добар како Бог, но е инхерентно грешен и не може да достигне божествен степен на (пре)добрина. Но, дури не се работи ни за градација на добрината, туку за разлика во квалитет, бидејќи божествената добрина е света, а човековата профана. Со тоа меѓу нив има онтолошки јаз.

Врска меѓу убавото и светото речиси и нема, доколку не се следи Шлегеловата (Schlegel) линија дека убавото е она што е истовремено и привлечно и возвишено, и доколку убавото и возвишеното се разгледуваат како посебни естетички категории. Покрај тоа, привлечноста на светото оди заедно со неговата одбивност: светото привлекува со тоа што е супериорно, моќно, вистинито, перформативно, одржувачко, но и одбива со неговата застрашувачка секој. А сепак, токму таа наполно туѓа секој што доминира врз верникот, преку нејзината преобилност и енергија предизвикува чувства на необјаслива привлечност кај него. Убавото не може да привлече со таков интензитет. Најблиска категорија во оваа смисла би била возвишеното, според класификацијата на Дилтај (Dilthey), на пример, возвишеното доминира врз субјектот, но не го загрозува, предизвикува чувства на страв и треперење, но и желба за приближување (но не премногу). Светото предизвикува емоции што варираат од демонска ужаснатост до посветено страсно молитвено треперење и секогаш доминира врз субјектот, кој знае дека е и забрането и невозможно да му се доближи и да го „припитоми“.

Во продолжение на овој текст прво ќе бидат посочени неколку инстанции од социолошката теорија за суштината на религиозниот феномен според Емил Диркем (Émile Durkheim), во кои доброто (правилно прифатеното) како основа на моралот во рамките на обичајното право, е лоцирано во зависност од светото, а потоа ќе бидат накратко посочени врските на светото и возвишеното (не и убавото, затоа што возвишеното нема да биде третирано како форма на убаво, туку како посебна категорија) преку феноменолошката теорија за религијата на Рудолф Ото (Rudolf Otto).

¹ Во неговиот сложен онтолошки систем ова е на извесен начин повторно Бог, но неговите ставови за поделбата на природата не се предмет на овој текст.

Светото во основата на организираната заедница

Диркем го образложува принципот на важење на обичајното право преку теоријата за почетокот на времето и моралната природа на светата моќ. Имено, кога припадник на заедницата ги следи и исполнува ритуалите на заедницата, тој се повикува на светите предци кои така постапувале, со тоа поставувајќи пример што мора да се следи. Специфичните правила во односот со тотемските суштества како предци на заедницата, не се само поради тоа што моќта што е во нив е непристапна во физичка смисла, туку затоа што потомокот е морално обврзан да се однесува според императивот зададен од предците, следејќи ја својата должност. Чувството кон светите суштества е на полна стравопочит². Еден од проблемите во дефинирањето на култот како категорија на факти особено карактеристична за религијата, е во тоа што тој нема ништо специфично, доколку не се поврзе со нешто друго. Култот се состои од практики, односно дефинирани начини на дејствување. Социјалните и моралните практики се исто така детерминирани начини на однесување. Во оваа смисла, според Диркем, се поставува прашањето за тоа како да се направи дистинкција меѓу ритуалните дејства и моралните и правните максими. Според некои дистинкции, првите ги регулираат односите меѓу луѓето и божествата, а вторите односите меѓу луѓето. Но ова е несоодветно тесна компарација, затоа што постојат бројни форми на религиозниот живот без идеја за божества. Дури и да се земат само заедниците со дистинктна концепција за персонално божество, формулацијата е повторно некоректна, затоа што до многу скоро во историјата религиозниот и „човечкиот“ морал и божествениот и земскиот закон воопшто не биле одделени. Сите овие методолошки непријатности, предлага Диркем, можат да се избегнат доколку се смета дека на општ начин, култот е збир на практики кои се однесуваат на светите нешта (Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“ 17).

Одредени зедници кои понекогаш се мешаат со политички општества, а некогаш се сметаат за одделни, имаат заеднички карактер, кој се состои во фактот што нивните членови не само што се потчинуваат под еден општ, заеднички закон, туку и мора да му се потчинуваат, без да се сомневаат во важењето на неговите елементи и целина. Објектот со кој се поврзува верата на верникот е наполно идеално суштество, некогаш е конкретна реалност која директно се перципира. Според ова и се разликуваат шемите во кои се верува – се работи за систематизирани религиски догми или свети митови и

² Ова, смета Диркем, не е карактеристично само за тотемизмот, затоа што дури и во најразвиените религии, нема бог кој не успеал да задржи дел од неговиот амбивитет и кој не врши и космички и морални функции.

религиозни легенди. Заедничката карактеристика, независно од вариететот на формите, е во тоа што општеството кое се повикува на овие инстанци и ги употребува во неговото функционирање не им дозволува на членовите да ги негираат.

Не е можна конфузија со правото и моралот – задолжителните верувања се различни од задолжителните практики. Обете по дефиниција подразбираат императивен карактер, со тоа што првите нормираат мислење и се во врска со определени претстави и концепции, а вторите нормираат однесување и се во врска со дејства. Култното дејство не е помалку есенцијално од верувањето. Ако култот се разгледува по себе и во неговите интринзични квалитети, тешко се разликува од моралот и обичајното право, од аспект на неговата задолжителност. Нивото на задолжителност е еднакво кај религиозните практики, моралот и правото, но објектот е, секако, различен.

Светите нешта, чија претстава ја има елаборирано општеството, подразбираат различни видови на колективни состојби, традиции и заеднички емоции, чувства кои се однесуваат на објектите од општ интерес, и сите овие елементи се комбинирани според законите карактеристични за социјалниот менталитет. Профаните нешта, пак, напротив, се конструирани од секого индивидуално според фактите на неговите искуства и разум: идеите како граѓа ги имаат голите индивидуални импресии и немаат таков статус на престиж и важност како светите. Светото е секогаш поврзано со општественото. Така, иницијацијата во светото уште одамна била истовремено и операција за вклучување во заедницата и за социјализација на индивидуата. Со влегувањето во полниот религиозен живот се добива и нова природа, се станува инаков човек³. Диркем прави разлика меѓу технички правила и морални правила. Правилото е принцип кој наметнува следење на специфичен начин на однесување (затоа

³ Според Мауро Пирас (Mauro Piras), анализата на светото на Диркем му овозможува да даде одговор на проблемот на социјалната ефикасност на нормите. Имено, структурата на светото е паралелна на онаа на нормата – тоа има социјална сила која се екстериоризира и преку стравот од забраните кои се со него асоцирани и преку моралниот авторитет на достоинството на светото. Од друга страна, со тоа што индивидуата се препознава себеси во важењето на светото кое е надвор од неа, таа ја препознава и нормата како екстерен авторитет кој е истовремено и дел од нејзиниот идентитет (Piras 146). И кај светото и кај нормата ефикасноста на нивното важење доаѓа од искуството кое ја поврзува почитта кон она кое не смее да биде прекршено и стравот од екстерен (се)моќен авторитет. За Пирас теорискиот проблем кој се отвора се однесува токму на потеклото на моралната религиозна сила. За Диркем, меѓутоа, ова не е проблематично – светото е производ на општествениот ред, и во одредена смисла и проекција на моќта која општеството ја има врз членовите (гл. VII од Книга II на *Les formes élémentaires* се однесува на ова). На Пирас му пречи тоа што Диркем премногу се потпира на еден аспект на културното придржување до нормите. Иако често споменува дека почитувањето на нормите зависи од бројни фактори, сепак, не ги анализира тие фактори, ниту односот кој треба да се воспостави меѓу нив, од една страна, и препознавањето на светиот карактер на нормите, од друга страна (Piras 148).

моралните факти се подгрупа на генералните правила на однесување). Разликата е во тоа што сè додека не се следи техничко правило (како економски или медицински принцип и сл.), единствениот ризик е во можноста дејството да биде неуспешно, но кога се прекршува следењето на морално правило, се предизвикува реакција на неодобрување и обвинување од општеството (Durkheim, *De la division du travail social* 23). Така, кога се прекршува морално правило, има социјална реакција, која се манифестира преку санкција, што овозможува да се тврди дека „... сиот морал се состои во правилата на санкционирано однесување“ (Durkheim, op. cit. 24). Поентата на Диркем не е дека санкцијата е основата на моралот, туку дека е надворешниот, објективизиран показател на неговото важење. Санкцијата е секогаш поврзана со обврска, и затоа „... нема морални правила онаму каде што нема облигација“ (Durkheim, op. cit. 30). Облигаторниот карактер на нормите доаѓа од тоа што моралните факти се императиви. Но, со тоа што колективната совест за Диркем е збир на сентименти и верувања карактеристични за членовите на една заедница, моралните факти се нејзина основа, што пак покажува дека обврската не е само надворешна, туку и дел од индивидуалните совест и сентименти. Социјалната ефикасност на нормите е во тоа што мотивирачката сила на нормите доаѓа од тоа што се фундирани во светото и се одржува благодарение на светиот карактер на основите на моралот.

Дефиницијата од делото *Основниџе форми на релиџиозниоџ живоџ* е следнава: „... релиџијата е унифициран систем на верувања и практики кои се однесуваат на свети нешта, односно нешта кои се одделени и забранети, верувања и практики кои ги спојуваат сите кои веруваат во нив во една морална заедница“ (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 65). Од идејата за релиџијата како заедница произлегува и идејата за релиџијата како нужно колективен феномен. Ваквата дефиниција ја дополнува онаа од текстот посветен токму на дефинирањето на релиџиозниот феномен од *Année sociologique*, каде ги дефинира релиџиозните верувања според нивниот задолжителен карактер, кој произлегува од тоа што верувањата припаѓаат на социјалната група што им ги наметнува на членовите.

Светото и возвишеното

Во теоријата на Ото, за кого светото е нешто сосема друго, сосем отаде рационалните искуства на секојдневната стварност, врската што чувството на нуминозното ја има со слични чувства е специфична. Иако разбирањето на светото е можно само преку аналогии и компарации, не треба да се претера

во поставувањето на нуминозното во релации на сличност и различност со аналогиите кои служат тоа да се ограничи поимно барем до одреден степен. Значи, од една страна, разбирањето на нуминозното е можно само преку употребата на соодветни аналогии, од друга страна, кај верникот и кај теоретичарот на светото постои свесност за неможноста аналогите да му се доближат доволно на нуминозното, ниту пак тоа, преку нив, да се доближи на оној кој го разгледува. На почетокот на своето дело *Свејџо* (*Das Heilige*, 1917), Ото најавува дека нуминозното ќе биде разгледувано преку специфичната категорија *свејџо*, што може да се познае и признае како особено вреднување само на религиското подрачје. Тоа, сепак, опфаќа и други подрачја, како на пример, етиката, но самото не произлегува од ниедно друго подрачје. Нуминозното во себе има елемент, или момент, кој ѝ се измолкнува на рационалноста, земена во повисока смисла: тоа е моментот на *arretion – ineffabile* – неизречивото, тоа што е сосема недостапно на какво било поимно разбирање (*Otto, Das Heilige* 5). Еден од основните проблеми е што несоодветното разбирање на светото потекнува од тоа што тоа вообичаено се употребува само во преносна смисла, а никако во неговата изворна смисла, имено, се употребува како етичка категорија: како апсолутен морален предикат, како совршено добро. Во оваа смисла е светата волја кај Имануел Кант (*Immanuel Kant*), волјата која благодарение на поттик на должноста без колебање се покорува на моралниот закон, совршено моралната волја. Се говори, исто така, додава Ото, и за светоста на должноста или законот, не мислејќи на ништо друго, освен на практичната нужност, на нејзиното општо важење (*Otto, Das Heilige* 6). Светото содржи и очигледен вишок на значење, кој треба да се изолира. *Свејџо* и јазичните еквиваленти на зборот во семитските јазици, во грчкиот и латинскиот се однесувало токму на тоа додатно значење, на тој вишок на смисла. Елементот на моралност или воопшто не бил опфаќан, или не во прв ред, а никогаш исклучително. Првото и главно значење било токму вишокот на значење на светото. Поради природата на современиот јазик, кој секогаш моралното му го подредува на светото⁴, потребно е да се најде соодветно име за светото, при потрагата за специфичниот вишок како негов составен дел, кое би го означувало светото без елементот на моралност, а со мерата на „додатност“, но воопшто без рационалниот елемент. Без светото во неговото додатно значење религиите воопшто не би биле религии, затоа што тоа е, всушност, нивната внатрешност, нивното јадро,

⁴ Тод А. Гуч (*Todd A. Gooch*) прави доста интересна јазична компарација, незабележана од други автори. Во англискиот јазик (а и во други модерни јазици), постои изреката „посвет од тебе“ (*holier than thou*), која се употребува за некој кој суди за моралните недостатоци на другите (не нужно самиот надминувајќи ги во своето однесување), кој смета дека е морално супериорен. Недоразбирањето на кое реферира Ото е рефлектирано во овој идиом, забележува Гуч (*Gooch* 107).

определува Ото (Ibid). Во семитската библиска религија, каде има термин – *qadosh*, на кој му кореспондираат *hagios* и *sanctus*, а уште попрецизно *sacer*⁵, тоа е очигледно. Не постои сомнеж дека во сите три јазици (хебрејскиот, грчкиот и латинскиот) овие термини означуваат и *добро*, т.е. *ајсолуџино добро*, доколку се работи за ситуации во кои поимот ја достигнал највисоката фаза во неговиот развој. Но во оваа смисла, *свешто* го претставува оформувањето и исполнувањето со етичко значење, односно шематизација, на она кое е всушност единствен одговор на специфично чувство, кое може да биде и етички неутрално и кое мора да биде разгледувано посебно (Otto, *Das Heilige* 6-7). Нуминозната духовна состојба е совршено *suī generis* и не може да се сведе на ниедна друга. Да се биде морално поттикнат преку контемплацијата на добри дела, или да се чувствува возвишеност, е различно од тоа да се биде длабоко внесен во чувство на религиозна посветеност. Чувството на побожност, на религиозна посветеност, е слично, но никако идентично со збирот на чувствата на благодарност, доверба, љубов, понизна подреденост и оддаденост.

Ото ја воведува конструкцијата *најолно различно* или *најолно гру̀зо* – *ganz andere* (*thateron, anyad, alienum*), за мистериозното во религиозна смисла. Меѓу нуминозното и обичното постои, значи, онтолошка хетерогеност, едното е на рамниште кое е дефинитивно различно од другото и е поставено над него. На овој начин екстериоризацијата на светото, во релација со субјектот, е целосна. Ото, свесен дека „... ниеден обид вистински да ја опише оваа хармонија на контрасти во чувството на *mysterium* не би можел да биде сосема успешен“ (Otto, *Das Heilige* 52), се врти кон естетичката теорија. Убавото е она што предизвикува чувства на милост, но нуминозното е само парцијално убаво, затоа што доминираат неговата преобилна моќ и мистериозност. Категоријата и чувството на возвишеното 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. Доколку се разгледува од аспект на естетиката, пак, може да се смета дека според содржината и според структурата на искуството, идејата за нуминозното кај Ото е токму епизода од историјата на развојот на возвишеното, разгледувајќи ја историјата на поимот кој се однесува и на амбивалентното искуство на светото и на предизвикувањето нуминозни чувства преку искуства кои не се нужно религиозни (Poland 175).

⁵ Во референтниот лексикон *Brown–Driver–Briggs*, кој се смета за стандардна референца за библискиот хебрејски јазик, зборот *qadosh* е преведен како „разделба“ или „повлекување“, од глаголот *qadash*, кој означува „да се одвои на страна, да се постави на соодветно место“ – *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, London, првото издание е од 1906 година. Во истоимениот речник KBL, на Колер (Koehler) и Баумгартнер (Baumgartner), тој се преведува како „да се биде свето, воздржано од профана употреба“, како и „да се третира со специјална грижа“.

И идејата за возвишеното, како и за нуминозното, во Кантовски термини е поим кој не може целосно да се објасни (*unauswickelbar*). Ото предупредува дека не треба да се преклопуваат поимите за светото и за возвишеното во потфатот за користење на естетиката во религијски контекст. За да се пополни негативниот концепт за трансцедентното, Божјата трансцедентност или трансцедентноста на светото се објаснуваат со неговата возвишеност. Ова е сосем допустливо доколку е само фигуративна, аналогна дескрипција, но грешка е доколку се мисли буквално. Колку и возвишеното да се доближува дескриптивно до нуминозното, тие концепти предизвикуваат различни искуства. Религиозните чувства не смеат да се изедначат со естетските чувства, иако некои аспекти се слични. Убавото умее да трогне, но не на ист начин како сведочењето на добри дела, и не на ист начин како судирањето со преобилна вчудовидувачка милост. Возвишеното не смее да стане религијски термин, освен по аналогија, предупредува Ото. Тој ѝ припаѓа на естетиката исто колку и идејата за убавото, колку и да се различни појавите, односно фактите на кои концепциите се однесуваат (*Otto, Das Heilige 53, passim*). Секако, кога еден објект ќе се определи за возвишен, му се припишуваат одредени општи рационални одредници кои униформно припаѓаат на сите објекти кои се сметаат за возвишени. Така, возвишениот објект мора да се приближува до границата на познанието, или пак да се заканува да ја надмине оваа граница. Ова објектот го прави преку својата динамика, математичка големина, просторно протегање или масивност, или пак преку моќни манифестации на сила, односно преку специфична кратофанија. Ова се само услови за предизвикување на чувството на возвишеното, а не на неговата 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 необјасливо, нешто мистериозно.

Возвишеноста во антиката била директно поврзувана со величина и сериозност (*Tatarkiewicz 202-203*). 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 (*Peri hips. VII 2*). Верувањето во објектот на восхит како цврсто и општоважечко се потврдува, доколку луѓе од различни профили и со различни интересирања и претпочитања имаат исти погледи (*VII, 4*). Тој ги претпочита описите на Хомер, кои ја прикажуваат божјата природа каква што вистина е – чиста, огромна и неосквернавена (*IX, 8*). Со тоа што возвишеноста е резултат на величината на душата, како клучна идеја на списот може да се смета определувањето на возвишеното како одглас на големината на духот, манифестирана во моралните и имагинативните моќи на авторот и екстериоризирани преку делото (*Џепароски 24*). Дури може да се направи и чекор напред и да се тврди

дека кај Псевдо-Лонгин 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. Кај Псевдо-Лонгин се забележува идејата за метафизичко разбирање на силата на природата – луѓето не се определени како ништожни суштества, туку напротив, како сосем способни да ја перципираат стварноста во сета нејзина величественост. Природата впечатува во нашите души непобедлива еротска страст кон сето што е поголемо и подемонско од нас, пишува Псевдо-Лонгин.

Едмунд Бурк (Edmund Burke) го корелира возвишеното со способноста за предизвикување страв кај субјектот и со големината. Така, според Бурк, сè што е способно да предизвика ужас, е основа способна за предизвикување и на чувството на возвишеното (Burke 116). Ужасот, како страв од страдање, повреда, болка или смрт, ги има истите физички симптоми како интензивната физичка болка, пропорционално со близината на предизвикувачот и психолошката конституција на субјектот. Разликата меѓу болката и ужасот е во тоа што нештата кои предизвикуваат болка влијаат на умот преку интервенција на телото, додека кај ужасот е обратно: умот ја забележува опасноста или заканата и му влијае на телото (Burke 117). Искуството на возвишеното е индуцирано од опскурни и големи објекти, кои вообичаено ни се закануваат и нè ужасуваат, „... но сè додека можеме овие објекти да ги контемплираме и да бидеме безбедни, тогаш се искусуваат како возвишени“ (Dickie 16)⁶. 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 да содржи идеја за опасност во себе (Burke 119). Бурк ја воведува идејата за прекрасен ужас, вид 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 (Burke 122). Бесконечноста е исто така извор на возвишеното, токму затоа што има способност да го предизвикува во духот тој специфичен прекрасен ужас, кој е „... највистинскиот ефект и највистинската проверка на возвишеното“ (Burke 56-57). Бурк споменува како според некои мислителци, ужасот, стравопочитта, воопшто, ни едно ниво на страв, не ја придружуваат идејата за моќта. Дури, според ова, идејата за самиот Бог може да се контемплира без такви чувства (Burke 50-51). Бурк забележува дека до-

⁶ 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 (Shaw 54).

дека го сметаме божеството само како објект на познание, формирајќи комплексни идеи за моќ, мудрост, праведност итн., хиперболизирани надвор од 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 екстериоризација, не можејќи да се надеваме на сфаќање на суштината, мошне тешко е да се оддели идејата за причината од идејата за последицата, со што сликите кои си ги создаваме за способностите на божеството се доволно моќни да влијаат врз нашите емоции. Токму моќта, смета Бурк, е најочигледниот атрибут на божеството (Burke 51-52)⁷.

Покрај нештата кои директно ја наметнуваат идејата на опасноста, возвишеното е секогаш некаква модификација на моќта. Според *Размислувања за чувството на убавото и на возвишеното* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1771) на Имануел Кант и чувството на убавото и чувството на возвишеното се пријатни. Следејќи ги ставовите на англиските сензуалистички естетичари (Хачесон, Шефтсбери и Бурк), Имануел Кант го определува чувството на возвишеното како пријатно чувство на допаѓање придружено со страв. Додека убавото е проследено со чувства на радост и веселост и леснотија, возвишеното се јавува при набљудувањето на заканувачки крошни, осамени сенки, распространети предели под месечева светлина и слично, доведувајќи до контемплирање на ништожноста на светот и на вечноста. Моќта е возвишена, а денот е убав, „... убавото восхитува, а возвишеното трогнува“ (Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* 4-5). Додека убавото може да биде и мало, возвишеното е секогаш големо. Така и долгото временско траење е возвишено. Возвишеноста од минатото е свечена, а онаа од иднината е морничава. Возвишеното се карактеризира со едноставност, додека убавото може да биде украсено (Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* 6). Во „Аналитика на возвишеното“ од *Критика на моќта на сугење* (*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 (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 165-166). Чувството на возвишеното е задоволство кое се појавува само индиректно,

⁷ Третманот на ужасот кај Бурк може да се спореди со оној кај Ото дека градацијата на стравот, иако не е распоредена на профан и на свет елемент, сепак, допира до концепцијата за разликата меѓу обичниот ужас и ужасот при чувствувањето на божественото.

предизвикано од чувството на импресија врз животните сили, директно следено од наплив на моќна сила. 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“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 165).

Кант разликува два типа на возвишено: математички возвишеното, кое е во врска со големината – „... возвишено се нарекува она кое е апсолутно големо“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 169); и динамички возвишено, кое е во врска со моќта – „... моќта е сила супериорна на она кое пружа отпор, наречена 'превласт' доколку е супериорна и над отпорот на она кое самото поседува моќ, а природата разгледана како моќ која нема превласт врз нас е динамички возвишеното“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 184).

Возвишеното се содржи во духот како чувство. Така гледајќи, ништо во природата не може да биде возвишено, но објектите од природата, иако самите не се возвишени, со екстериоризацијата на моќта предизвикуваат кај субјектот чувства на возвишеност. Надвиснатите карпи, темните облаци со громови и молњи, орканите, вулканите, океанските бури, високите водопади и слично, 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 семоќта на природата (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 185). Пријатноста од возвишеното во природата е само негативна. Тоа е чувство на имагинација, која самата се лишува себеси од слобода, добивајќи целна детерминираност во сооднос со закон различен од оној на нејзиното емпириско функционирање. На овој начин добива протезност и моќ поголеми од оние кои ги жртвува. Но, основата на ова е скриена и затоа се чувствува жртвувањето, односно лишувањето, како и неговата причина. Ужасот, хоророт, светата стравопочит, кои не опфаќаат кога набљудуваме планини чии врвови се губат во облаците, бездни и бури, или пак, длабоко засенчени осамени места кои покануваат со мрачна меланхолија, сето ова, сè додека сме свесни за сопствената безбедност, и покрај тоа што е ужас, воопшто не е вистински страв (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 195). Наместо страв, тоа е обид да се добие пристап кон него преку имагинацијата, за да се чувствува моќта на оваа способност во комбинирањето на движењето на духот со чувството на супериорноста над внатрешната и надворешната природа. Имагинацијата, во согласност со законите на асоцијација, ја прави нашата состојба на задоволство зависна од физички околности. Во ова е инволвирана моќ која ни овозможува да ја потврдиме нашата независност од влијанијата на природата; да

се деградира она кое е големо во однос на нивото на малото; и да се лоцира апсолутно големото само во сопствената вокација на субјектот (Kant, *Kritik der Urteilskraft* 196). Значи, чувство на безначајност може да се појави поради огромноста на природата и инсуфициентноста на човековите способности. Кога имагинацијата 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. Или, инаку кажано, имагинацијата ја жртвува природата, за да може да му отвори пристап на законот⁸.

Ото инклинира кон тоа дека религиозното искуство произлегува од естетското искуство во делото *Филозофијата на религија кај Кант и Фриз* (*Kantisch-Friesische Religionsphilosophie*). Кај Кант, и уште повеќе кај Фриз (Fries) 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. Овие, меѓутоа, 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 (*Otto, The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* 93-94)⁹. Естетската идеја е форма на заедништвото на многубројноста, форма која не може да биде изразена. Во нашите концепции

⁸ Ова му пречи на Жан-Франсоа Лиотар (Jean Francois-Lyotard), кој го коментира на следниот начин. Контингентната употреба на природата произлегува од жртвувачката насоченост на способностите. Почитта која возвишеното ја има за законот е добиена и означена од употребата на природни форми, која, меѓутоа, не била нивната предвидена употреба. Се работи, значи, за злоупотреба, смета Лиотар. Лиотар го наведува ставот на Кант дека само преку жртвување, моќта на моралниот закон ни се прикажува естетски. Кога ќе се запали убавото, значи, доброто излегува од пепелта – секое жртвување инволвира и сквернавење. Жртвуваната природа е света. Возвишениот интерес предизвикува такво сквернавење, може да се каже – еден вид на онтолошко сквернавење. Законот на практичниот ум, законот на законот, со сета тежина притиска на законот на продуктивната имагинација, го употребува и го субординира. Способноста на слободните форми кај Кант, значи, се лишува себеси од својата слобода и ова го прави за да воведи чувство за закон кој воопшто не е нејзин. Жртвувајќи се себеси, пишува Лиотар, имагинацијата ја жртвува природата, која е естетски (а и естетички) света, за да го воздигне светиот закон (Lyotard 188-189).

⁹ Ото забележува дека Фриз вообичаено е критикуван за тоа што, додека Хегел ја направил религијата прашање на логиката, тој, напротив, ја редуцира на естетика, што пак се сведува на тоа дека ја поставува религијата како естетика и дозволува да биде преплавена од уметничко задоволување. Но, ова, според Ото, е чисто недоразбирање. Естетското кај Фриз означува тип на супсумирање во судењето сосем спротивно на логичка супсумција. Според ова, значи, многу поразумно е тој да биде критикуван за тоа дека ја издигнал естетиката до религијата, наместо дека ја задушил религијата со естетиката, односно дека ја направил естетиката прашање на религијата, а не обратно. Без сомнение, резултатот на неговата анализа, според Ото, докажува дека во естетските впечатоци подлабокиот елемент, оној кој се издигнува над „фригиден вкус“ до живото чувство на возвишеност, всушност, има религиозна природа (*Otto, The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* 133-134).

за природата, како и во идеите, ние имаме реално познание за заедништвото и нужноста на стварите. Во естетското судење перцепцијата на многубројноста доаѓа на недефиниран начин преку моќта на поимите за природата и идеите. Или, инаку кажано, во Кант-Фриз терминологијата, на недефиниран, опскурен начин, преку *Ahnung* (како непреведлив поим) се добива реално познание за вселената на прилично партикуларен начин, следејќи ги врховните закони на нужноста, кои се јасно претставени во концептуалната форма во Категориите како целина, а особено во категориите на вечност, дух, слобода и божество. Во опскурното естетско познание се препознава, матно и неизразливо, идеално постоење во светото во феномени перципирани од сетилата, идеално постоење воопшто. Токму овој свет, познаен преку категории и идеи, е духовниот свет во реалноста, свет подложен на законите на доброто, „најдобриот свет“, свет на објективна финална цел¹⁰. Речиси секаде во уметноста, претставувањето на возвишеното е најсоодветниот начин за претставување на нуминозното, особено во архитектурата, каде, се чини, ова се реализирало за првпат (Otto, *Das Heilige* 80)¹¹. Во западната цивилизација готското се чини најнуминозно (ако може на овој начин да се степенува веќе развиеното нуминозно), што се должи на впечатокот на возвишеност кој го предизвикува. Ото се врти кон апофатичкиот пристап во овој случај: определувајќи дека во западната уметност подиректните начини се негативни – тоа се темнината и тишината, едвај видливото и молчаливото. Темнината се чувствува поинтензивно доколку е во контраст со некакви последни траги на светлина кои се губат. Мистичниот,

¹⁰ Според Фриз, нашиот интерес за убавото се базира на нашето препознавање на убавите феномени на реалноста на Идеите во природата, на чувството на *Ahnung*, во кое објектите на емпириското познание се субординирани на Идеите како објекти на верата. Нејасно кај Фриз, но јасно кај Ото, е мислењето дека вака разбран систем може да служи како основа за објаснување на религијата општо, смета Бастоу (Bastow 164). Догмите на религијата, т.е. оној дел од религијата за кој може да се тврди дека е категориски познаен, се редуцира на Идеи и потекнува од разумот кој е општ. До оваа точка, сите религии се еднакви. Но, Идеите се чисто формални, како што се и негативни, затоа што се спознаваат преку процес на негирање. Позитивните доктрини на религиите можат да бидат само симболични. Така, разликите меѓу „позитивните“ религии се само разлики во симболизмот, а она кое го симболизираат останува исто. Подлежечко во која било религија е искуството на *Ahnung*, кое независно од екстериоризацијата, дава вистинско, иако неконцептуално познание за реалноста на Идеите и за светот (Bastow, *Ibid.*).

¹¹ Потребата за експресија на овој начин може да се забележи уште во далечната мегалитска доба. Потребата да се локализира и презервира нуменот во солидно присуство преку магиски чиновни можеби била мотив за издигнување на огромните камени блокови, монолити или камени кругови. Чувството за потреба од свечени и импозантни големини и надвиснувањето на возвишеното е доста елементарно, и според Ото, не може да има сомнеж дека овој стадиум бил достигнат со мастабите, обелиските и пирамидите во Египет. Градителите на пирамидите, зигуратите, сфингите, кои како цел имале достигнување на возвишеност, а со тоа и преку тоа, на нуминозност, сигурно биле свесни за ефектот на градбите и сигурно тоа им била основна интенција (Otto, *Das Heilige* 81).

чудниот ефект почнува со полутемнината, а се потполнува доколку факторот на возвишеното се поврзува со него и го надополнува¹². Во музичкиот јазик, на ова кореспондира тишината. Пред нуменот се молчи со стравопочит¹³. Присуството на нуменот предизвикува нужна тишина како спонтанa реакција на она кое е толку огромно и преоќно, ова е чувството на *nimen praesens*¹⁴.

Пријатноста при допирот со убавото е само дел од милоста при допирот со светото. Искуството на возвишеното е важно затоа што дава општ модел за искуството на другоста, за средбата со трансцедентното, кое рационално гледано може да се смета за невозможно. Така, може да се тврди дека возвишеното е тесно поврзано со светото, токму затоа што чувството на возвишеното го отвора субјектот кон сосем 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 всушност, не морално или естетско, туку религиозно искуство. 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 агенти и како цели за себе. Возвишеноста, според Кант, не се наоѓа во објектите, туку во умот на субјектот. 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 преоќната другост, туку станува објект преплавен од силата на возвишеното. И кај Кант и кај Ото, искуството на она другото ја воздигнува душата и ѝ покажува цела сфера надвор од неа, која е поголема и посилна. 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

¹² Во религиозните храмови, и воопшто, на светите места, ова често може да се забележи. Светлината е убава, темнината возвишена – во тоа и се состои нејзината истовремено привлечна и одбивна моќ.

¹³ Во културолошко-историски контекст, ова се должи на перформативната сила која им се припишува на зборовите во ритуалните говорни чинови – се молчи и за да се одбегне кажување на злокобни зборови или што било кое би било недостојно.

¹⁴ Во врска со идејата за чувството на присутната божественост, Алмонд (Almond) забележува како Ото е претпазлив – тоа што нуменот се чувствува како присутен не е доволно за да гарантира дека тој е вистина присутен. Според Алмонд, се чини Ото сугерира дека религиозното познание се добива само преку анализа на природата на религиозното искуство (колку и да бил критикуван за неодржлива субјективност во овој аспект, или за правење гносеолошки грешки (Almond, 83).

свесноста дека субјектот е во релација со нешто кое не само што не потекнува од него, туку е и посилено 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.

Библиографија

- Almond, Philip C. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.
- Bastow, David. „Otto and Numinous Experience“, *Religious Studies*, Vol. 12, No. 2 (1976): 159-176.
- Brown, Francis, Robinson Edward, Briggs, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Burke, Edmund. *A Philosophical Inquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful with Several Other Additions*. New York: P. F. Collier&Son Company, 1909-14.
- Dickie, George. *Introduction to Aesthetics: An Analytic Approach*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Durkheim, Émile. „De la définition des phénomènes religieux“. *Année sociologique*, II, (1897-1898): 1-28, „Les classiques des sciences sociales“, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
- Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. Paris: Alcan, 1893.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- Gooch, Todd. A. *The Numinous and Modernity*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Riga: Friedrich Hartnoch, 1771.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, 1792, Die digitale Bibliothek der Philosophie, Band 2, vgl. „Kant-W Bd. 10“.
- Liotard, Jean-Francois. *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Elizabeth Rottenberg, trans. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4 Auflage. Breslau: Trewendt-Granier, 1920.
- Otto, Rudolf. *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*. E. B. Dicker, trans. New York: Richard R. Smith Inc Publishers, 1931.
- Piras, Mauro. „Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le role du sacré“. *Arch. de Sc. soc. des Rel.* (2004): 139-166.
- Poland, Lynn. „The Idea of the Holy and the History of the Sublime“, *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (1992):175-197.
- Pseudo-Longinus. *On the Sublime*, trans. W. Rhys Roberts (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 1899.
- Shaw, Philip. *The Sublime*. New York: Routledge, 2006.

Tatarkiewicz, Władysław. *Historia de seis ideas*, trans. Francisco Rodriguez Martin. Madrid: Cronos, 2000.

Џепароски, Иван. *Естетика на возвишеношо*. Скопје: Магор, 2008.

Marija Todorovska

THE SACRED IN RELATION TO THE GOOD AND THE BEAUTIFUL

Summary

The belief in the sacred as basis of religion is analysed through the difficulty to define it otherwise than in opposition with the profane, due to its super-rationality, "otherworldliness" and mysterious power, and in connection to the concept of *kalokagathia*. The methodological problems of the ineffability of the sacred are outlined through the inability to frame the sacred in rational and emotional parameters, other than by analogies and vague approximations to experiences of the profane reality. Hence the possibility to demonstrate the sacred as a performative power which provides the fundament of the collective tribal rules (and later societal order) stipulated within the religious cult, as a moral, normative basis of the custom law in Durkheim's theory of religion, as well as the possibility to theoretically compare, but not equate, the sentiments of the numinous as something which is "completely other", mysterious and overwhelming, to the sentiments provoked by the beautiful and especially the sublime, in Otto's phenomenology of religion.

Key words

sacred, good, rule, sublime, beautiful