

IVAN ŠEVO
Mostar

„SVETO“ U FILOZOFIJI RUDOLFA OTTA

Sažetak

U članku se nastoji sažeto prikazati pojam „svetoga“ u filozofiji R. Otta ističući kako Otto najprije obrazlaže temeljni pojam numinoznoga koji se nalazi u svim religijama, osobito onim biblijskim, otkrivajući dva aspekta numinozne tajne („mysterium numinosum“): onaj zastrašujući („tremendum“), i onaj zadivljujući („fascinans“). Ono što je misteriozno nije samo neshvatljivo zato što naš um u odnosu na misteriozno ima određena nesavladiva ograničenja, nego smo u tome slučaju suočeni s nečim potpuno drugim i drukčijim, što je u većini slučajeva nesumjerljivo našoj intelektualnoj sposobnosti.

S obzirom na „mysterium numinosum“ autor također primjećuje da se u tijeku čitave povijesti religije provlači dvojak aspekt. Iako se božansko može čovjeku pojaviti kao nešto stravično, zastrašujuće, ono ima i svoje privlačno, zadivljujuće lice. Analizirajući pojam „svet“ (lat. „sanctus“), Otto predlaže da se taj izraz najčešće prevodi riječima „izvansvjetski“, „transcendentan“. Pojam „svet“ vrlo je blizak pojmu „uzvišen“ („erhaben“, „augustus“). Stoga pojam „svet“ („sanctus“) označava onu vlastitost numinoznoga koja ima subjektivnu vrijednost usrećivanja, dok pojam uzvišen, veličanstven („augustus“) označava objektivnu vrijednost numinoznoga, vrijednost u njemu samome. Usto se tumači i pojam „iracionalno“, pod kojim Otto podrazumijeva onaj atribut božanstva koji se ne može „clare et distincte“ shvatiti našim pojmovnim instrumentarijem. Ono ne izmiče našem osjećaju nego našem racionalnom promišljanju.

Ključne riječi: Bog, mistično, religija, iskustvo, racionalno, iracionalno, numinozno, „mysterium numinosum“, „mysterium tremendum“, „mysterium fascinans“, sveto.

Uvod

U našem svakodnevnom shvaćanju i uporabi riječ „Bog“ trebala bi označivati ono najuzvišenije. Međutim ona se često ograničuje na vlastite predodžbe i želje ili se, svjesno ili nesvjesno, instrumentalizira kako bi se ostvarili osobni ciljevi. Prisjetimo se što se sve činilo, i što se čini, „u ime Božje“, a zapravo se na Boga projicira ono što sami želimo ostvariti ili opravdati. Riječ „Bog“ nerijetko rabimo kako bismo opravdali vlastito ponašanje ili zahtjeve što ih postavljamo drugima.

Međutim valja ukazati i na drugu stranu medalje. Naime za mnoge naše suvremenike ova je riječ neobična, čudna, strana i ništa ne govori o najuzvišenijoj zbiljnosti. Taj ih pojam gleda poput „oslijepljeloga lica“ jer ništa ne kaže o onome na koga upućuje.

Riječ „Bog“ ponekad je ovijena „zastrašujuće nejasnim obrisima“. Tu činjenicu možemo potvrditi i iz vlastitoga iskustva. Koliko je samo puta izgovorimo a da njome zapravo ništa ne kažemo? Izrazi: „Bog!“, „Moj Bože!“ ili pak samo „Bože!“ dio su našega svakodnevnoga govora kojim zapravo izričito ne zazivamo samoga Boga. Njih može izgovoriti svatko iako nužno ne mora imati nikakva odnosa prema onomu komu su upućeni. Ako je riječ „Bog“ ponekad sadržajem neodređena i prazna, onda i ne čudi što se može zlorabiti i puniti predodžbama koje ne odgovaraju istinskoj božanskoj zbilji. Stoga ovaj pojam valja prozreti i posvijestiti njegovu bitnu dimenziju te pokazati kako se približiti i prihvatiti tajnu na koju se odnosi.

Uz racionalno-metafizički pristup Bogu oduvijek je postojao i mistični pristup utemeljen na religioznome iskustvu, intuiciji ili kontemplaciji. Izraz „mistično“¹ može se rabiti u dvama značenjima. Tako može izražava-

1 „Misticizam (lat. *mysticismus*) jest vjerovanje u mogućnost intimnoga i izravnog jedinstva ljudskog duha s prapočetom bitka (sveto, božansko). To jedinstvo (mistično jedinstvo) uključuje način postojanja (mistično iskustvo) i način spoznaje (mistična spoznaja) različit od redovitoga i viši od njega. Takva mistična ili ontološka vjera nalazi se u mističnim religijama (hinduizam, budizam, daoizam), u neoplatonizmu i njime nadahnutim kršćanskim, židovskim i muslimanskim mističnim strujama. Takvoj mističnoj ili ontološkoj vjeri radikalno se opiru sljedbenici proročke, objavljene ili etičke vjere (protestantizam i ortodokсни islam). U povijesnom kršćanstvu, osobito u katolicizmu i pravoslavlju, prihvaća se mogućnost mističnog jedinstva između ljudske duše i Boga, ali milošću Božjom i u ljubavi, bez poistovjećivanja ljudske i božanske naravi.“ *Opći religijski leksikon: A - Ž*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2002., str. 588.

vati upozorenje da se pred neupućenim i profanim osobama ne govori o skrivenim tajnama božanskoga, odnosno da se pred njima o tome usta drže zatvorena. Osim toga ovaj se izraz može rabiti i za nešto što se ne može izreći niti racionalno pojmiti. U ovome drugom značenju mistični pristup religiji općenito, a posebice ideji Boga, naglašava skrivenoga Boga, Boga kao „ništa“, kao „prazninu“, kao „tamno svjetlo“ ili kao „sveto“, što se može doživjeti, ali ne potpuno pojmovno obuhvatiti. Takav pristup Bogu prikazuje Rudolf Otto u svome poznatom djelu *Sveto (Das Heilige)*.

1. Numinozno

Rudolf Otto² najprije obrazlaže temeljni pojam numinoznoga³ koji se nalazi u svim religijama kao njihova okosnica, a osobito u biblijskim religijama. On otkriva dva aspekta te numinozne tajne (*mysterium numinosum*), onaj zastrašujući (*tremendum*), i onaj zadivljujući (*fascinans*).

Raščlanjujući doživljaj numinoznoga, Otto najprije ističe zapanjenost, pri čemu taj doživljaj nije istoznačan s doživljajem čudoredne ushićenosti niti s doživljajem Schleiermacherove pobožne ovisnosti.⁴ Otto smatra da ovo ushićenje proizlazi iz osjećaja vlastita ništavila i potpune

2 Rudolf Otto, njemački je protestantski teolog i filozof religije (Peine, 1869. – Marburg, 1937.). Bio je profesor na Sveučilištu u Marburgu, prevoditelj i komentator svetih indijskih tekstova, što mu je omogućilo dublji uvid u religijsku pojavu izvan židovsko-kršćanske tradicije. U kapitalnome djelu *Sveto (Das Heilige, 1917.)* primijenio je psihološko-fenomenološku deskriptivnu metodu u proučavanju religioznoga iskustva. To je, po njemu posebno i na druga iskustva nesvodivo, *iskustvo svetoga* jezgra svake religije. To je ono čemu se religiozni čovjek klanja, što štuje, što je njegova vrhovna vrijednost. Suočen sa svetim, religiozni čovjek ima dubok doživljaj konačnosti (stvorenje) pred beskonačnim (Stvoritelj), što se očituje u strahopoštovanju pred misterijem (*mysterium tremendum*) i sveti strah (*tremendum*).

3 „**Numen** (od lat. *nuere*: dati mig) u rimskoj religiji, božji znak, volja ili neosobna sila nadnaravnog obilježja koja pripada nekomu bogu ili društvenoj zajednici ili funkcija nekoga boga, a u kasnije vrijeme i samo božanstvo [...] Neki znanstvenici u novije vrijeme drže da je *numen* iz najstarijeg razdoblja rimske religije, kad se još nije vjerovalo u definirane bogove posebnih osobnosti, već u neosobne slike koje su okruživale ljude. Drugi pretpostavljaju da su rimski bogovi oduvijek imali osobnost, a *numen* je bio neosobna manifestacija prisutnosti ili moći nekoga boga.“ *Opći religijski leksikon*, str. 646.

4 Usp. RUDOLF OTTO, *Das Heilige*, Verlag C. H. Beck, München, 2004., str. 9.

ontološke ovisnosti u odnosu na Onoga koji je iznad svih stvorenja pa Otto taj osjećaj naziva osjećajem stvorenja.⁵

2. *Mysterium tremendum*

U doživljaju numinoznoga nalazi se osjećaj zastrašujućega (*tremendum*).⁶ Otto naglašava da religija nije nastala iz prirodnoga straha niti iz nekakve općenite nelagodnosti života u svijetu zato što jeza u odnosu na *mysterium tremendum* nije običan strah nego uzbuđenje zbog predosjećaja toga misterija ili posljedica tjeskobnosti pred tom tajnom. U religiji tzv. primitivnih naroda ova se jeza očituje kao strah od demona, a u razvijenijim religijama kao strah od „srdžbe Božje“.⁷

Sve spomenuto može se sažeti u sintagmi „potpuna nepristupačnost“ (*schlechthinnige Unnahbarkeit*). Ali ovomu nužno treba pridodati još jedno obilježje – moć, sila – za koje Otto rabi simboličan izraz veličanstvo (*maiestas*).⁸ Osjećaj veličanstva može se zadržati u čovjekovoj duši i kada nestane ili izblijedi osjećaj nepristupačnosti. Dojam veličanstva usko je vezan za osjećaj ovisnosti stvorenja u bitku, za osjećaj nemoći stvorenja prema svemoći Stvoritelja. To u nekim oblicima mistike kao posljedicu ima doživljaj vlastitoga ništavila ili intenzivan osjećaj da je čovjek „prah i pepeo“ u odnosu na jedinu zbiljnost Transcendentnoga.⁹ Transcendentno se doživljava kao nešto „posve drukčije“ od svega što je u svijetu, čak i različito od samoga bitka.

U analizi pojma numinoznoga, osim osjećaja zastrašujućega (*tremendum*) i veličanstvenoga (*maiestosum*) javlja se i osjećaj koji Otto naziva energijom numinoznoga. On ga opisuje kao osjećaj životnosti, uzbuđenosti, snage volje, aktivnosti i poriva božanstva. Zapravo sve je ovo onaj „iracionalni“ element u ideji Boga, koji je oduvijek bio i ostao najveća suprotnost „filozofskom“ ili „metafizičkom“ poimanju Boga, Boga do kojega se dolazi isključivo čovjekovim ograničenim umom, Boga racio-

5 Usp. *isto*, str. 10.

6 Lat. *tremendus* znači strašan, užasan.

7 Usp. R. OTTO, *n. dj.*, str. 22.

8 Usp. *n. mj.*

9 Usp. *isto*, str. 24.

nalnoga silogizma. Otto navodi više primjera u povijesti religije za ovaj neracionalni pristup Bogu. Tako kada Luther u svome traktatu *De servo arbitrio* (*O ropskoj volji*) govori o svemogućnosti Božjoj, to nije ništa drugo, tvrdi Otto, nego spoj onoga „maiestas“ kao radikalne svemoći i onoga „energija“ kao svojstva neprestano djelatnoga, živoga i dinamičnoga božanstva.¹⁰

Na kraju raščlambe pojma *mysterium tremendum* Otto se pita kako bi se samo pojam *mysterium* doživljavao bez onoga *tremendum* pa tvrdi da bi se tada moglo govoriti o doživljaju čudesnoga (*mirum*), odnosno nečega čemu se treba diviti (*mirabile*).¹¹ Značenje pojma *mirum*, po Ottu, možda se najbolje može izraziti riječima „posve drugo“ (*das ganz andere*), „strano“, „zaprepašujuće“; tako on označuje nešto što je tajanstveno, što čovjeka ispunja čuđenjem.¹²

Možda bi netko mogao prigovoriti da je tajanstveno ili misteriozno za nas ono što nam je potpuno i stalno neshvatljivo, dok ono što nam je samo privremeno neshvatljivo označujemo kao problematično. Ali to ne iscrpljuje značenje izraza misteriozno kako se ta riječ rabi u sintagmi *mysterium tremendum*. Nešto što je stvarno misteriozno nije neshvatljivo samo zato što naš um u odnosu na to ima određena nesavladiva ograničenja nego zato što smo u tome slučaju suočeni s nečim potpuno drugim i drukčijim, nečim što je u svojoj biti i naravi potpuno nesumjerljivo našoj intelektualnoj sposobnosti.¹³

Dakle to „posve drugo“ različito je ne samo od bilo kojeg bića nego i od bitka. Mistika često to naziva „ništa“. Ona tim izrazom želi označiti ono različito od svega što jest i što se može zamisliti. A izraz „ništa“ u ovome smislu ne označava ništavilo odsutnosti, nego neizrecivu i neshvatljivu puninu prisutnosti. Izrazi „ništa“ i „praznina“, ističe Otto, samo su ideogram za numinozno, za božansko kao nešto posve drugo od svega što postoji u svijetu.¹⁴

10 Usp. MARTIN LUTHER, *De servo arbitrio*, citirano prema: R. OTTO, *n. dj.*, str. 28.

11 Usp. R. OTTO, *n. dj.*, str. 29.

12 Usp. *isto*, str. 30.

13 Usp. *isto*, str. 32.

14 Usp. *isto*, str. 35.

3. *Mysterium fascinans*

Nakon raščlambe pojma *mysterium tremendum* („zastrašujuća tajna“) Otto raščlanjuje ideogram *mysterium fascinans* („zadivljujuća tajna“). Po njemu ovaj se dvojadi aspekt numinoznoga provlači kroz čitavu povijest religije. Dakako, iako se božansko čovjeku može pojaviti kao nešto stravično, zastrašujuće, ono ima i svoje privlačno, zadivljujuće lice. Naime čovjek koji drhti pred numinoznim istodobno ga može doživjeti neodoljivo privlačnim. Jer ta tajna u sebi nije samo zastrašujuća nego i fascinirajuća. Želi se reći da ona u čovjeku ne uzrokuje samo duševnu i umnu pomutnju nego i ushićenje, ekstazu zato što ga očarava.

Racionalni pak pojmovi koji pokušavaju izraziti ovaj religiozni doživljaj božanskoga aspekta obično su: ljubav, milosrđe, praštanje, sućut, spremnost na pomoć. No iako su ovi pojmovi važni za kasniji opis toga religioznog doživljaja privlačnosti, smirenosti i blaženstva, taj je doživljaj intenzivniji od svih ovih racionalnih opisa i oni ga ne mogu ni izdaleka dočarati. Nema sumnje, osjećaj mističnoga blaženstva kudikamo je dublji od osjećaja prirodne utjehe, nade ili ljubavi, pa čak i onda kada se ovi osjećaji doživljuju na svome prirodnom vrhuncu. Možda riječ „milost“ (*Gnade*) najbolje označava ono što se doživljava u mističnome iskustvu nazvanome *fascinans*. Za numinoznim se žudi ne samo zbog nas samih, zbog naše naravne sreće ili pomoći nego zbog njega samoga. Doista, ova se žudnja često kanalizira zajedničkim kultom, ali također i osobnom molitvom kojom vjernik predaje sebe u posjed numinoznomu. Tu se očituje čežnja stvorenja za neizrecivim i neshvatljivim Bogom. Jer, ističe Otto, u svojoj najdubljoj biti čovjek je čežnja i potreba, što ga čini nespokojnim u bilo kojoj spoznaji, u bilo kojemu susretu, u bilo kojemu prirodnom doživljaju.¹⁵

Doista, u svemu tome čovjek stalno nadilazi ono što mu je dano. Jer čovjeku treba Bog da bi bio čovjek. Taj aspekt *fascinans* označuje čežnju za onim Bogom o kojemu čovjek u svojim najvišim misaonim uzletima može samo mucati.¹⁶ Ta zahvaćenost od numinoznoga, ta potpuna

15 Usp. *isto*, str. 44.

16 Usp. *n. mj.*

predaja i kapitulacija pred božanstvom tvore doživljaj spasa (*Heil*) koji duboko pročišćuje čovjeka i čini ga religiozno zrelim.¹⁷

To je onaj doživljaj o kojemu sv. Pavao¹⁸ kaže da ga ni jedno oko nije vidjelo, ni jedno uho čulo niti je ušlo u ijedno ljudsko srce. To je doživljaj religioznoga ushićenja, zanesenosti, ekstaze.¹⁹ Ovaj aspekt ne ukazuje se samo u osjećaju mistične čežnje. On može biti nazočan i u mnogim „prozaičnijim“ doživljajima, kao primjerice u doživljaju vjerske svečanosti, u individualnoj kontemplaciji svetoga ili pri skupnim obredima koje obavljamo u ozbiljnosti i sabranosti.

Ovaj snažan osjećaj koji je vlastit jedino religiji izranja u raznim oblicima i pojavnostima u čovjekovoj nutrini, a o njemu ljudski um može imati samo blijedu slutnju što izražava neodgovarajućim simbolima. Ovo ukazuje na to da iza i iznad našega površinskog bića leži skriven drugi i dublji dio našega bića koji se ne može u potpunosti zadovoljiti ispunjenjem naših osjetilnih, duševnih i racionalnih poriva i želja. Mistici taj dio našega bića nazivaju „temelj duše“.²⁰ Otto smatra da je i pojam nirvane u budizmu samo za površinsko shvaćanje nešto negativno, no nirvana je u biti najviši oblik pozitivnoga i fascinirajućega, koji uvodi u ekstazu.

4. Sveto

Jedna od oznaka numinoznoga jest i sveto (*das Heilige, sanctum*). Povijesno gledajući, osjećaj svetoga stariji je od njegova filozofskoga istraživanja jer je čovjek u ozračju svetoga živio od svojih početaka. Pojam svetoga nije istoznačan s pojmovima savršen, lijep ili dobar iako sveto

17 Usp. *isto*, str. 45.

18 „Mudrost doduše navješćujemo među zrelima, ali ne mudrost ovoga svijeta, ni knezova ovoga svijeta koji propadaju, nego navješćujemo Mudrost Božju, u Otajstvu, sakrivenu, onu koju predodredi Bog prije vjekova za slavu našu, a koje nijedan od knezova ovoga svijeta nije upoznao. Jer da su je upoznali, ne bi Gospodina slave razapeli. Nego, kako je pisano: *Što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čovječje ne uđe, to pripravi Bog onima koji ga ljube*. A nama to Bog objavi po Duhu jer Duh sve proniče, i dubine Božje.“ 1 Kor 2, 6-11.

19 Ekstaza (grč. *ἔκστασις*: ushit, zanos) u mističnome iskustvu stanje uspostavljena zajedništva ili jedinstva s božanskom, kada mistik osjeća snažan ushit uz slabljenje osjetnih i tjelesnih aktivnosti.

20 Usp. R. OTTO, *n. dj.*, str. 49.

ima djelomičnih sadržaja koji su zajednički ovim pojmovima. Sveto je vrijednost, i to objektivna, ali je ujedno i iracionalni temelj te izvorište svih drugih objektivnih vrijednosti numinoznoga.

Ipak, pojam svet (lat. *sanctus*) nije moralna kategorija pa se najčešće prevodi izrazima „izvansvjetski“, „transcendentan“. On (svet) vrlo je blizak pojmu uzvišen (*erhaben, augustus*). Stoga on označava onu vlastitost numinoznoga koja ima subjektivnu vrijednost usrećivanja, dok pojam uzvišen, veličanstven (*augustus*) označava objektivnu vrijednost numinoznoga, vrijednost u njemu samome.²¹

Kao suprotnost pojmu svetosti numinoznoga pojavljuje se pojam kajanje koje se odnosi na čitav niz povrjeda svetoga, od objektivne protuzakornosti ili nezakornosti pa do subjektivnoga grijeha. Istom kada objektivno kršenje propisa, dakle nezakornost, prijeđe u subjektivni, svjesni grijeh, ono postaje strašan čin svjesne pobune protiv svetoga. Kajanje je posljedica spoznaje da grješni čovjek nije dostojan biti u blizini uzvišenoga; štoviše da bi čovjekova vlastita nevrijednost mogla onečistiti i samo sveto. To je onaj rimski satnik iz evanđelja najbolje izrazio ovim riječima: „Gospodine, nisam dostojan da uđeš pod krov moj, nego samo reci riječ i izliječen će biti sluga moj“ (Mt 8, 8). Otto ovo svjesno ističe jer je mišljenja da možda ni u jednoj drugoj religiji ova tajna kajanja nije tako duboko nazočna kao upravo u kršćanstvu.²²

Preduvjet pristupa numinoznomu i svake pomirbe s njim jest kajanje za počinjene grijeha. Da se u Novome zavjetu Stvoritelj prvi spušta čovjeku umjesto da se čovjek naporno penje k Njemu, nije nešto što se u povijesti religije podrazumijeva samo po sebi, nego je to gesta neshvatljive milosti.²³ Otto zbog toga ističe da u području racionalnoga poimanja Boga kao stvoritelja i redatelja svega stvorenoga, pa makar On imao i odliku ljubavi, svi oni atributi svetoga o kojima je bilo riječi izgledaju neshvatljivi i nemogući. Ovdje je riječ, kaže Otto, o dubokim neizrazivim religioznim uvidima o kojima se ne može raspravljati s onim sugovornikom koji nema religioznu, iako može posjedovati moralnu dimenziju.²⁴

21 Usp. *isto*, str. 69.

22 Usp. *isto*, str. 72.

23 Usp. *isto*, str. 73.

24 Usp. *n. mj.*

Sveto je za nas kategorija složena od racionalnih i iracionalnih sastojaka. S obzirom na oba sastojka sveto je apriorna kategorija. S jedne strane ono sadrži racionalne ideje apsolutnoga, nužnoga i dobrog kao objektivne sastojke i s druge strane neizrecive sastojke koji se mogu osjetiti isključivo u religioznome doživljaju.²⁵

Ovi doživljaji numinoznoga izranjaju iz „temelja duše“, iz njezinih najdubljih dubina, doduše često uz izvanjske poticaje. Taj doživljaj izvire iz urođene predispozicije ljudskoga duha, ali se on nakon doživljenosti racionalno i pojmovno ne mora protumačiti u teističkome niti čak u religioznome smislu. Tu urođenu predispoziciju mogli bismo shvatiti kao sklonost koja je postala religiozni nagon koji se aktivira izvanjskim podražajima i nutarnjim porivom. Na taj nagon utječu najprije fantastične predodžbe o numinoznome, a zatim one sve pročišćenije ideje koje pojedinac može primiti.²⁶

Otto dalje ističe da su u početku toga pročišćavanja ideje i predodžbe koje se teško mogu spojiti s religijom kako je mi danas shvaćamo, kao što su vjerovanje u mrtve koji nas posjećuju i služenje njima, čarobne bajke i mitovi, kult životinja i biljaka te kult demona. U svim ovim očitovanjima provlači se zajednička crta numinoznoga, iako se već na početku ljudske povijesti mimo svih animističkih i spiritističkih vjerovanja u pozadini nazire relativno pročišćena ideja jednoga vrhovnog božanstva o kojemu se obično ne vodi mnogo računa jer ga ne treba umilostiviti.²⁷ A to što u određenoj povijesnoj pojavi religije iracionalni elementi ostaju živi čuva ju od potpunoga racionalizma. S druge pak strane to što racionalni elementi prožimaju religiju čuva ju od misticismizma i fanatizma te ju osposobljava biti sredstvo očovječenja i uljudbe.²⁸

I upravo onda kada oba ova aspekta tvore skladnu cjelinu, čini određenu religiju prema vlastitim religijskim kriterijima superiornom. Otto smatra da se upravo u ovome očituje prednost kršćanstva jer se u njemu na intuitivnome temelju uzdiže misaona konstrukcija čistih i jasnih pojmova. Iracionalan je u kršćanskoj religiji onaj temelj koji je čini priklad-

25 Usp. *isto*, str. 137.

26 Usp. *isto*, str. 141.

27 Usp. *isto*, str. 143.

28 Usp. *isto*, str. 170.

nom za mistične doživljaje, a racionalni je aspekt sprječava da se kao religija pretvori potpuno u mistiku i fanatizam.²⁹ Ovaj spoj iracionalnih i racionalnih elemenata u religiji ishod je njihove nužne usmjerenosti jednih na druge. Otuda povijest religije opisuje njihovo postupno isprepletanje kao proces „moraliziranja“ božanskoga.

Tu Otto posuđuje Kantov izraz pa tvrdi da uzajamno prožimanje racionalnoga i iracionalnoga elementa u religiji nije logički nužno, nego je to posljedica „sintetičke apriori spoznaje“. On se pita kako je moguće da od „sirova“ poludemonškoga bića boga Mjeseca ili boga Sunca ili da od zastrašujuće lokalne sablasti nastane predodžba o Bogu kao zaštitniku istinoljubivosti, ugovornih obećanja, gostoljubivosti, čovjekoljublja ili svetosti braka.³⁰ Kako je moguće da biće rođeno iz straha i jeze postane biće kojemu se povjerava bol, patnja i sreća, biće shvaćeno kao izvor i obrana ćudoređa, prava i zakona?

Zbog svega navedenoga Otto predmnijeva postojanje jednoga „religioznog a priori“ koji od nejasnih i polutamnih početnih predodžaba o božanstvu vodi do čiste i uzvišene slike Boga.³¹ U određenim okolnostima čovjek spoznaje uzvišene attribute božanstva. Neupitno je da je, bez obzira na povijesni trenutak, gdje god se religija od svoje početne sirovosti vinula u viši oblik, došlo do pročišćenoga poimanja numinoznoga, neovisno o različitostima rase, prirodnim okolnostima, tradiciji i kulturi. Tu se onaj *tremendum*, onaj zastrašujući iracionalni aspekt numinoznoga sublimira u racionalne ideje pravednosti i ćudoredne volje, dok se onaj *fascinans*, onaj privlačan aspekt numinoznoga preoblikuje u dobrotu, milosrđe, ljubav, što se sve sažimlje u slojevit pojam milosti. Onaj aspekt numinoznoga koji se označuje kao *mirum* (čudesno) transformira se u racionalnu ideju o Božjoj apsolutnosti i svemoći.

Dakako, ako u religiji prevladaju emocionalni iracionalni elementi, oznake numinoznoga shvaćenoga kao *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, imamo religiju skrivenoga Boga i mistične pobožnosti, a njezina racionalizacija samo je misaono tumačenje ekstatičnoga do-

29 Usp. *isto*, str. 171.

30 Usp. *isto*, str. 165.

31 Usp. *isto*, str. 166.

življaja. Takvu religiju karakteriziraju panteizam, neosobnost božanstva, potpuna relativnost i subjektivnost svih predikata božanstva kojega se shvaća kao „ništa“, kao „prazninu“. Takvu religiju karakterizira pragmatički kriterij njezine prihvatljivosti jer se od nje prihvaćaju samo moralna svojstva božanstva ukoliko ona utječu na oblikovanje našega osobnog života. Dakle prihvaća se božanstvo u funkciji čovjeka. Zbog toga Otto iznova ponavlja i ističe važnost uzajamne komplementarnosti racionalnoga i iracionalnoga aspekta numinoznoga, spoja religioznoga doživljaja i misaone refleksije.³²

5. Pojam iracionalnoga u Otta

Kada Otto govori o iracionalnim idejama vezanima za numinozno, sigurno je da ne pomišlja na značenje što se tomu izrazu obično pridaje danas. Uistinu on tim izrazom ne označuje euforično nasuprot racionalnomu, slučajno nasuprot nužnomu, subjektivno-psihičko nasuprot objektivnomu i izvansvjesnomu. Bjelodano je da pod izrazom iracionalno Otto podrazumijeva onaj atribut božanstva koji se ne može *clare et distincte* shvatiti našim pojmovnim instrumentarijem. To je ono što ne izmiče našem osjećaju nego našem racionalnom razmišljanju.³³

A ako se spomenuto primijeni na osjećaj sreće i blaženstva koji uzrokuje *mysterium fascinans*, možemo reći da i pri najvećim naprezanjima naših intelektualnih sposobnosti doista nam ne uspijeva bit onoga što nas usrećuje premjestiti iz polutame osjećaja u jasno pojmovno područje. Ovo vrijedi i za ostale attribute numinoznoga.³⁴ To je najzornije u svojstvima božanstva koje Otto naziva *mirum* (čudesno). Budući da to svojstvo numinoznoga označava „nešto posve drugo“ od onoga što nam je poznato, što je uobičajeno, ono izmiče izričaju zato što je neizrecivo. To isto vrijedi i za atribut numinoznoga straha. To znači da pri osjećaju prirodnoga straha mogu pojmovno jasno izraziti čega se plašim. Ali što je to zbog čega osjećam nejasan strah i bojazan od numinoznoga? To ne

32 Usp. *isto*, str. 170-171.

33 Usp. *isto*, str. 76.

34 Usp. *n. mj.*

mogu izraziti ni jednim racionalnim pojmom. Isto to vrijedi i za osjećaj uzvišenoga (*augustum*).³⁵

Dakle svi se ovi osjećaji mogu samo približno i nejasno izraziti simbolima koji ne racionaliziraju iracionalno, što je nemoguće, nego ga opisno prikazuju u njegovoj doživljajnoj pojavnosti i tako sprječavaju njegova proizvoljna tumačenja.³⁶

No postoje problemi i s racionalnom spoznajom numinoznoga. Naime za svaku racionalnu ideju Boga važno je, tvrdi Otto, da ona jasno prikaže Boga u Njegovu odnosu prema nama, a ne u Njemu samome, jer je ovo drugo nemoguće. To će reći da, pripisujući Bogu attribute uma, volje, dobrote i sl., pripisujemo ih analogno. Drugim riječima, Bog nije um, volja, dobrotu itd. onako kako je to čovjek, nego On postoji na svoj način (*suo modo*). Budući da Stvoritelj neizmjereno nadilazi stvorenje, uz svu sličnost u ovim atributima između njih, razlika je neizmjerena kada se oni pripisuju Bogu i čovjeku.

Upravo zbog toga i racionalna spoznaja Boga pomoću analogije ne može nam dati uvid što je u sebi ta tajna koju nazivamo Bog, nego samo ono što je On u odnosu na nas. Drugim riječima, i racionalna spoznaja Boga pomoću analognih pojmova ne prikazuje bit numinoznoga. Svakako, sve ovo vodi k tomu da racionalne ideje tako slabo i nesavršeno prikazuju Boga kakav je On u svojoj biti, da se otvara načelna mogućnost boljega i odgovarajućega pristupa Njemu preko religioznoga iskustva.

Ovdje nam se, tvrdi Otto, ukazuje suprotnost između racionalizma i dublje religije. No u ovome je slučaju riječ o banalnome prigovoru da racionalizam niječe „čudesu“ dok ih religija priznaje. Želi se reći da je rašireno shvaćanje „čuda“ kao povremenoga nepoštivanja uzročnoga lanca prirodnih zakonitosti što ga čini biće koje je te zakonitosti stvorilo, dakle biće koje je gospodar tih zakonitosti; to je potpuno „racionalno“ shvaćanje.³⁷

U odnosu na religiju racionalizam i njemu suprotno shvaćanje razlikuju se u mnogo dubljim postavkama. Riječ je o tome ima li u po-

35 Usp. *isto*, str. 77.

36 Usp. *n. mj.*

37 Usp. *isto*, str. 3.

imanju Boga prevagu racionalno u odnosu na iracionalno ili možda racionalno potpuno isključuje iracionalno. Ili je možda stanje potpuno obrnuto. Otto ističe da ova sklonost racionalizaciji danas prevladava ne samo u teologiji nego općenito u religijskim znanostima. Ona je nazočna i u istraživanjima religije primitivnih naroda. Pritom se začuđujućom upornosti zatvaraju oči pred najdubljom biti religioznoga doživljaja. Zbog toga Otto svoju knjigu *Sveto* posvećuje istraživanju iracionalnoga u ideji božanstva i odnosu toga iracionalnoga prema racionalnomu, pri čemu to iracionalno ne mora biti podracionalno, nego može biti i nadržacionalno.

Završno razmatranje

Ne osporavajući trajnu vrijednost analize numinoznoga u ovome djelu Rudolfa Otta, možemo ipak postaviti neke primjedbe glede njegovih zaključaka. Ponajprije možemo općenito reći da osjećaj nije uzrok ideje nego njezina posljedica i reakcija na nju. Tako i za doživljaj iskustva misterioznoga (*tremendum* ili *fascinans*) moramo imati barem približnu predodžbu što ti izrazi znače. Ali isto tako moramo znati da emocije ne stvaraju znanje nego ga pretpostavljaju. Osim toga možemo se zapitati kako nas afektivno stanje može staviti u kontakt s Bogom ako prije toga nemamo barem neku spoznaju o Bogu.

U religioznome doživljaju, u kojemu prevladava iracionalni element, naš razum mora imati barem nejasan pojam o Bogu kako bismo taj doživljaj smjestili u kategoriju religioznih doživljaja. Zašto bi puki organski i fizički osjećaj završio kao duhovni i božanski? Možemo se također zapitati odakle nam osjećaj da je nešto, pa makar i „posve drukčije“, ondje. Ako taj osjećaj dolazi od nas samih, onda je Bog samo projekcija našega osjećaja, hipostaziranje, personaliziranje toga osjećaja. Ili možda taj osjećaj dolazi iz iskustva? Ali iskustvo ne može stvoriti predmet; ono može jedino potvrditi ili ne potvrditi njegovu stvarnost. Dolazi li taj osjećaj od Boga? Ako dolazi, zašto se Bog objavljuje osobama na tako različite i proturječne načine? Bog do koga se dolazi isključivo emocionalnim pristupom subjektivan je Bog ili pak projekcija naših osjećaja.

Možemo se dalje zapitati zašto Otto i u tzv. iracionalnome, osjećajnome, emocionalnome pristupu Bogu ipak govori o ideji Boga, odnosno o spoznaji Boga, iako su ideja i spoznaja racionalne kategorije, bez obzira jesmo li do njih došli s pomoću misaonoga zaključivanja ili intuitivnim razumom. I sama spoznaja da se Bogu pristupa iracionalno racionalna je spoznaja. Ne možemo ni nijekati racionalno osim na racionalan način. Stoga valjani tip religioznoga iskustva sadrži tri elementa: zbrkanu predrefleksnu intelektualnu spoznaju, afektivnu reakciju i refleksnu racionalnu spoznaju. Pretpostavka svake spoznaje Boga, kako one „iracionalne“ tako i one racionalne, urođena je transcendencija ljudskoga duha; naš duh u obzoru bitka neprestano nadilazi konačna i nenužna bića.

Kada je riječ o spoznaji Boga, ovaj transcendentni polet našega duha uzdiže se na razinu refleksne misli. Što se pak osjećaja svetoga tiče, on je i danas naveliko prisutan u svijetu, ali se premješta od transcendentnoga na imanentno, od Boga na čovjeka. On se oblikuje oko dvaju polova, oko mita vezanoga za ljudski rod i oko mita vezanoga za grupu. Kršćanstvo je trijumfiralno u Rimskome Carstvu zato što je obećavalo spas pojedincu. To je, mogli bismo ga paradoksalno nazvati, kršćanski univerzalni individualizam. Danas kao osvetu zbog toga imamo kolektivnu mistiku klase, rase, nacije ili čitava čovječanstva. Svjedoci smo stravičnih posljedica ove sekularističke sakralnosti.

Valja nam se kratko osvrnuti i na tvrdnju koju Otto ponavlja, a koja je još u skolastičkoj filozofiji naglašena (Toma Akvinski) – da je Bog ne samo iznad i izvan kategorije bića (*supra ens*), nego i izvan i iznad kategorije bitka (*supra esse*). S obzirom pak da naš intelekt kao svoj objekt spoznaje (*obiectum proportionatum*) ima „štostva“ bića (*quidditates entium*), možemo se zapitati je li onda Bog iznad i izvan bilo kakve spoznaje (*supra intellectum*).³⁸ Jesmo li tada u odnosu na Boga prisiljeni na

38 „1. Jer u svakoj se znanosti, prema Filozofu u I. knj. *Druge Analitike*, treba o podmetu pretpostavljati 'Što je' (*quid est*). No ova znanost ne pretpostavlja o Bogu 'što je', jer Damašćanin kaže: Nemoguće je izraziti što je Bog. Bog, dakle, nije podmet („subiectum“) ove znanosti.
2. Osim toga, podmet neke znanosti obuhvaća sve ono o čemu je riječ u dotičnoj znanosti. A u *Svetom pismu* se osim Boga govori o mnogim drugim stvarima, recimo o stvorenjima i o ćudorednom vladanju ljudi. Prema tome, Bog nije pomet ove znanosti.
Ali protiv toga je to da je podmet znanosti ono o čemu ona govori. A u ovoj znanosti riječ je o Bogu; zove se, naime, „teologija“, to jest govor o Bogu. Bog je, dakle, podmet ove

potpunu šutnju, mističnu ili iracionalnu, kako bismo izbjegli „onto-teologiju“ (Heidegger)?

Sve su ovo pitanja na koja hvalevrijedna knjiga Rudolfa Otta *Sveto* ne daje precizan odgovor. No to nije ni bila njezina glavna nakana; prvotni joj je zadatak bio predstaviti fenomenološku analizu svetoga u čemu je i uspjela te je postala nezaobilazno štivo kada je riječ o ovoj problematici.

Literatura

- MRČELA, JAKOV, *Svetost moja i tvoja svakidašnjica*, vlastita naklada, Split, 2008.
- *Opći religijski leksikon: A - Ž*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2002.
- ORSELLI, A. M., *Modeli svetosti i hagiografski modeli na latinskom Zapadu*, Svesci, Communio, br. 100/2000., Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987.
- OTTO, RUDOLF, *Das Heilige*, Verlag C. H. Beck, München, 1963.
- TOMA AKVINSKI, *Summa theologiae*, u: TOMA AKVINSKI, *Izabrano djelo*, preveo Tomo Vereš, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2005.
- VERAJA, FABIJAN, *Na tragovima svetosti*, Crkva u svijetu, Split, 2006.
- WIESE, CHRISTIAN, „Božja pustolovina u svijetu’ i ‘Svetost života’: teologijska spekulacija i etička refleksija u filozofiji Hansa Jonasa“, *Filozofska istraživanja*, br. 23, Zagreb, 2003.

znanosti.

Odgovaram: Podmet ove znanosti je Bog. Naime, odnos podmeta (*subiectum*) prema nekoj znanosti sličan je odnosu predmeta (*obiectum*) prema nekoj [duševnoj] moći ili sposobnosti. Ono se pak označuje predmetom neke moći ili sposobnosti u pravom smislu riječi pod čijim se vidom (*ratio*) sve odnosi na tu moć ili sposobnost.“ AKVINSKI, Toma, *Summa theologiae*, I, q.1, a.7.