

# Filozofijsko-teologijsko poimanje "svetoga" i "profanoga" u filozofiji religije

Hrvoje LASIĆ

U ovoj studiji želimo se ukratko osvrnuti na poimanje "svetoga" ili "božanskoga", "numinoznoga", nadnaravnoga u odnosu na naravno, profano, svakidašnje, uobičajeno u filozofiji, posebno u filozofiji religije. Imajući na umu da zadaća filozofije, prema Aristotelu, nije da izmišlja nove svjetove, nego da objasni i razumije postojeći svijet, da shvati i razjasni ono što se u svakidašnjem životu čini da ne treba nikakva objašnjenja i razumijevanja, jer je tobože samo po sebi razumljivo, pojavu "svetoga" u svijetu ili uopće govor o njemu smatramo mogućim i vrlo zanimljivim područjem filozofskog istraživanja.

## FILOZOFIJSKI PRISTUP "SVETOM" I "PROFANOM"

Polazeći od činjenice da se "sveto" ili "božansko" očituje u svijetu, ono postaje dostupno razumskom biću i kao takvo je obilježje najuzvišenijeg i najčasnijeg bića koje postaje "predmet" čovjekova istraživanja. Da bismo očitovanje "svetoga" ili "božanskoga" u svijetu i čovjekov susret s njim što jasnije shvatili, nužno je razmotriti spoznajni put čovjeka kao misaonog bića, otvorena prema svemu što postoji. Nema sumnje da čovjek, obdaren razumnom dušom kao bitnom odrednicom svojega bića, može spoznati bar djelomice sve što "jest", sve što se pokazuje u svom bivstvu, i da je ono prvo što spoznaje biće kao takvo. Na koji način i u kojoj mjeri čovjek spoznaje sebe i svijet u kojem živi, kreće se i jest, Aristotel zorno pokazuje u svojoj *Metafizici* - filozofiji i znanosti o bitku kao bitku. Već na samom početku *Metafizike* Aristotel kaže da "značajka o spoznaji svega nužno mora pripadati onomu tko najviše posjeduje znanost o sveopćem, jer taj nekako zna sve podmete, a upravo je te stvari ljudima najteže shvatiti, one koje su najopćenitije, jer su najudaljenije od sjetilâ".<sup>1</sup> Isto tako on smatra da su najtočnije one znanosti koje se bave prvim počelima, kao i one što se zasnivaju na manje počela, a znanje i umijeće koji su poradi sebe samih najviše se nalaze u znanosti u onome što je najspoznatljivije.<sup>2</sup> Prema tome, najviša znanost

1 ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb 1988, usp. 982 a 20-30, str. 6.

2 *Isto*, str. 6.

je ona koja je radi samoga znanja o onome što je najspoznatljivije, a to su prva počela i uzroci, jer se s pomoću njih i iz njih spoznaju ostale stvari, a od svih je znanosti napodobnija vladati ona koja zna poradi čega treba činiti svaku stvar, a to je Dobro svake pojedinosti i u cijelosti ono Najbolje u cjelokupnoj naravi, jer Dobro je jedno od uzroka i ono "poradi čega".<sup>3</sup>

Promatrajući razne znanosti prema onome čim se bave, Aristotel zaključuje da najviša i najčasnija znanost nije tvorbena nego mudronosna jer je božanska među znanostima ona koju bi taj mogao najviše imati, drugi put koja se bavi nečim božanskim.<sup>4</sup> Takva može biti samo na dva načina: "naime: jednom je božanska među znanostima ona koju bi taj mogao najviše imati, drugi put koja se bavi nečim božanskim".<sup>5</sup> Samo se u mudronosnoj ili božanskoj znanosti susreće to oboje, "jer bog se svima čini jednim od uzroka i nekakvim počelom, te ili bi jedino bog ili ono najviše imao takvu znanost".<sup>6</sup>

Govoreći o počelima svega što postoji, kako u živim stvarima tako i u naravi, Aristotel navodi različita mišljenja, među kojima i ono da je um uzrok sklada i cjelokupnog poretka. To mišljenje smatra vrlo razložnim, a do njega može doći samo trijezan čovjek.<sup>7</sup>

Takav promatra bitak kao bitak i njegove prisutnine po sebi, a to je opća znanost koja proučava počela i najviše uzroke bića kao bića. Za Aristotela je bjelodano da je zadatak znanosti promatrati biće kao biće, "jer znanost se svugdje poglavito bavi prvotnim, od čega ovise ostale stvari i po čemu se imenuju. Stoga ako je to bivstvo, onda filozof mora shvatiti počela i uzroke bivstvima".<sup>8</sup> Isto tako, za njega je bjelodano da jednoj znanosti pripada razlagati o bitku i bivstvu i da je zadatak filozofa moći razmišljati o svim stvarima i istraživati istinu o njima.<sup>9</sup> Istraživanje tih stvari (samoistine u matematici i bivstvo) pripada filozofijskoj znanosti, jer su one (samoistine) u svim bićima, a ne u kakvu posebnu rodu koji je odijeljen od ostaloga. Tim samoistinama se svi služe, "jer se odnose na bitak kao bitak, i svaki rod ima bitak, ali se njima služe onoliko koliko im je prikladno, naime: onoliko koliko se proteže rod o kojemu navode dokaze. Pa stoga, budući je jasno kako te (samoistine) vrijede za sve stvari kao bitak (jer to je ono što im je zajedničko), istraživanje toga pripada onomu koji proučava bitak kao bitak".<sup>10</sup> Otud je bjelodano za Aristotela da je zadaća filozofa i onoga koji istražuje o cjelokupnome bivstvu, kako je po naravi, da proučava i počela samog zaključivanja.

S obzirom na način i metodu spoznaje bitka i bivstva svega što postoji, Aristotel polazi od najpouzdanijeg počela: "Nemoguće je da isto istomu i prema istome istodobno i pripada i ne pripada".<sup>11</sup> Jer nemoguće je bilo komu pretpostaviti da ista stvar i biva i ne biva, da istodobno istomu pripadaju protivnosti. To je osnovno polazište svake spoznaje. To je najpouzdanije

3 ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb 1988, usp. 982 b 5-10, str. 6-7

4 *Isto*, usp. 982 b 15, str. 7.

5 *Isto*, usp. 983 a 5-10, str. 8.

6 *Isto*, usp. 983 a 5-10, str. 8.

7 *Isto*, usp. 984 b 15, str. 13.

8 *Isto*, usp. 1003 b 15, str. 76.

9 *Isto*, usp. 1004 b 5-15, str. 79.

10 *Isto*, usp. 1005 b 5-25, str. 81-82.

11 *Isto*, usp. 1005 b 5-30, str. 81-83.

mnijenje da istodobno nisu istinite oprečne izjave, jer je nemoguće da proturječe bude istodobno istinito o istoj stvari, kao što je nemoguće istodobno potvrđivati i nijekati štogod istinito, ili da protimbe budu istodobno prisutne. Također je nemoguće da između proturječja bude nečega srednjeg, nego je nužno ili potvrđivati ili nijekati jedno, što je odmah jasno ako odredimo što je istinito, a što lažno: "Jer reći da biće nije ili da nebiće jest, lažno je; a reći da biće jest i nebiće nije, istinito je, tako te onaj tko govori kako štogod biva ili ne biva, ili će reći ono što je istinito ili pak ono što je lažno. Ali niti se kaže kako biće ne biva, niti pak kako nebiće biva".<sup>12</sup>

Promatrajući razne oblike bivstva, Aristotel zaključuje da niti sve stvari miruju niti se sve kreću. To je njemu bjelodano, jer ako bi sve stvari mirovale, iste bi stvari uvijek bile istinite i lažne; ako bi se opet sve stvari kretale, ništa ne bi bilo istinito i sve bi bilo lažno, a to nije moguće. Pravo rješenje Aristotel vidi u nepromjenljivom pokretaču: "Uz to, nužno je da se biće mijenja, jer promjena je iz nečega u nešto. Ali isto tako nije istinito ni da sve jedno vrijeme miruje ili se kreće, a ništa vječno; jer postoji ono što uvijek pokreće 'pokretnine', dok je samo prvo pokretalo nepokrenuto".<sup>13</sup>

U spoznaji bitka i bivstva svega što postoji Aristotel razlikuje tri motriteljske znanosti ili filozofije: naravoslovlje, matematiku i bogoslovlje. Prema njegovom mišljenju, spoznati postoji li štogod vječno, nepokretno i izdvojivo, to pripada prvotnoj, najuzvišnijoj znanosti — bogoslovlju, jer se bavi izdvojinama i nepokretninama, najčasnijim rodом, a ne naravoslovlju, jer se bavi pokretninama, niti matematici jer se bavi nepokretninama koje nisu izdvojine, nego su kao u stvari. Za Aristotela je bogoslovlje prvotnije i od naravoslovlja i od matematike jer se bavi vječnim počelima i uzrocima koji su uzroci svim onim vidljivim uzrocima. Otuda je Aristotelu očito da je božansko, ako je igdje prisutno, prisutno u takvoj naravi i da se najčasnija znanost treba baviti najčasnijim rodом, a to je bogoslovlje, prva motriteljska znanost ili filozofija.<sup>14</sup>

U XI., knjizi *Metafizike* Aristotel još jedanput naglašava i obrazlaže zašto je bogoslovlje prva filozofija, a ne naravoslovlje ili matematika: "A kako postoji neka znanost o bitku kao bitku i koja je odjeljiva, mora se razvidjeti treba li je postaviti kao naravoslovlje ili pak prije kao drukčiju. Naravoslovlje je o stvarima koje imaju u sebi počelo kretanja; a matematika je motriteljska znanost, i bavi se stvarima koje su trajne, ali nisu odjeljive. Stoga o odjeljivome i nepokretnivome biću postoji neka znanost koja je različita od te obje, ako postoji neko takvo bivstvo - kažem: odjeljivo i nepokretno - kao što ćemo pokušati pokazati. I ako biva neka takva narav u bićima, tu će morati biti i ono božansko, i to će biti prvo i najglavnije počelo. Bjelodano je dakle kako postoje tri roda motriteljskih znanosti: naravoslovlje, matematika, bogoslovlje. Najbolji je, tako, rod motriteljskih znanosti, a od tih opet najbolja je ona posljednja spomenuta, jer je o najčasnijem od bića; naime: svaka od njih naziva se boljom ili gorom, prema vlastitoj spoznatljivoj stvari".<sup>15</sup>

12 *Isto*, usp. 1011 b 25, str. 101.

13 *Isto*, usp. 1012 b 25-30, str. 105.

14 *Isto*, usp. 1026 a 10-20, str. 151.

15 *Isto*, usp. 1064 a 30-35; 1064 b 5, str. 277.

Raspravljajući o bivstvima bića, Aristotel produbljuje svoju spoznaju o bitku bića. Zaključuje da postoje tri vrste bivstva, koja se međusobno razlikuju: dva su naravna i jedno nepokretno ili nepromjenljivo. Naravna su bivstva pokrenuta, promjenljiva i propadljiva, dok je nepokretno bivstvo vječno i prvo koje pokreće sva druga bivstva. Upravo tim bivstvima se bavi prva filozofija ili bogoslovlje, te istražuje počela i uzroke bića, nepokretno pokretalo (ili pokretač svega), naime ono božansko. Za razliku od pokrenutih bivstava, samo je to nepokrenuto (nepromjenljivo) bivstvo vječno i jedino nužno, svršni uzrok koji pokreće kao "voljeno". Ono pokreće sve drugo i to biva djelatnost. Ono je kao nužnost dobro i tako je počelo svim drugim bivstvima. O njemu ovise i nebo i narav, a njegov način života je najbolji, kakav je čovjeku moguć tek malo vremena. Analizirajući djelatnost uma, Aristotel napominje da je mišljenje po sebi samome ono koje se bavi "onim što je po sebi najbolje, i ono koje je to najviše onim što je takvo najviše". Misleći ono što je po sebi najbolje, um postaje ono "mišljeno", tako te je isto um i "mišljeno". Naime, ono što može primiti i mišljeno i bivstvo, to je um koji djeluje posjedujući mišljeno, tako da um samoga sebe "umuje" prema dioništvu u mišljenome; "tako te je ovo (mišljeno) više od onoga koje se čini da um ima, pa je misaono promatranje ono što je najugodnije i najbolje". Takav može biti samo Božanski um, u kojemu je sve jedna misao i mišljenje. Tako misleći sebe samoga, ono što je najbolje, ono što je najbožanskije, najčasnije i koje se ne mijenja, njegovo je mišljenje mišljenje mišljenja; dok u takvo stanje ljudski um dospijeva samo povremeno, što znači da je njegova spoznaja nepotpuna.<sup>16</sup> Savršenu spoznaju ima samo Najviše Biće, Bog: "Ako je dakle u stanju takva dobra Bog uvijek, kao što smo mi kadkada, divljenja je dostojan; ako je još i više, onda je još dostojniji divljenja. Ali On jest tako. I život je u Njemu prisutan; jer djelatnost uma je život, a On je ta djelatnost, i njegova djelatnost po sebi život je najbolji i vječni. Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako te su život i vrijeme neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to jest Bog".<sup>17</sup>

Prema Aristotelu, "mišljeno" i um su isto samo u onih stvari koje nemaju tvar, a takav je um i Božanski um. Zahvaljujući umu čovjek može misliti i o onome što on nije sam; tako u tvorbenim znanostima - a bez stvari - stvari su bivstvo i bit, a u motriteljskim stvari su pojam i mišljenje. Upravo zato jer se ne razlikuju "mišljeno" i um u netvarnim stvarima, one su isto i mišljeno je jedno s mišljenim.<sup>18</sup>

Promatranjem bitka bića i proučavanjem njihova bivstva, Aristotel dolazi do spoznaje o nužnosti postojanja Najvišega Bića, Boga koji pokreće i obuhvaća sva druga bivstva. Ta spoznaja uvelike pridonosi boljem razumijevanju čovjeka i njegova odnosa prema tom Biću i svim drugim bivstvima. Svoj odnos prema Najvišem Biću, Bogu i božanskom čovjek izražava na razne načine u religioznom obliku, o čemu svjedoče tolike predaje i povijest religijâ. Tako Aristotel navodi kako se sačuvala predaja pradavnih predaka u obliku priče da su nebeska tjelesa bogovi i da Božansko obuhvaća cijelu

16 *Isto*, usp. 1074 b 15-30, str. 313-314.

17 *Isto*, usp. 1072 b 15-25, str. 306-307.

18 *Isto*, usp. 1075 a 5-10, str. 314.

narav, te da je "ostalo pridodano onako bajoslovno radi nagovaranja svjetine te radi zakonske i zajedničke koristi; govore kako su ti bogovi čovjekoliki ili nalik na neke druge životinje i ostale stvari susljedne i slične tima već rečenima. Ali ako tkogod, izdvojivši od svega toga, prihvati samo prvo, da su prvotna bivstva držali za bogove, smatrat će to doista božanskim izriječkom, i kako su prema vjerojatnoći svako umijeće i filozofija često bivali iznalaženi koliko god je moguće pa onda ponovno propadali, tako su i ta njihova mnijenja bila sačuvana sve do sada kao kakvi preostaci".<sup>19</sup>

Aristotelov način poimanja bitka i bivstva bića na temelju njihovih bitnih obilježja, od kojih je u središtu pažnje ono "božansko" do kojega se dolazi čisto razumskim putem, vrlo je važan za razumijevanje povijesti religijâ, jer u svakoj od njih dolaze do izražaja pojmovi: božansko, sveto, numinozno, ono što je najuzvišenije i najbolje, ono što se ne mijenja i što je vječno, za čim teži svako ljudsko biće.

Prije nego što promotrimo odnos između "svetoga" i "profanog", "božanskoga" s ljudskim, "nadnaravnoga" s naravnim, transcendentnog s immanentnim, potrebno je imati na umu povijesni razvoj svih tih izraza u religijama, jer jedino tako možemo otkriti njihov pravi smisao i značenje. Postoje različiti načini i metode u proučavanju tih pojmova, ali najvažnije od njih su etnologijska, sociologijska, fenomenologijska i teologijska. Počevši od najprimitivnijih, pa do najciviliziranijih i danas najmodernijih religija i religioznih pokreta, nailazimo na pojam "svetoga" koji je usko vezan uz mnoštvo bogova ili jednoga Boga. Ontologijski gledano, u aristotelovskom smislu sveto ili božansko prvo je pokretalo, ono što je najuzvišenije i najbolje, svršni uzrok, čija je po sebi djelatnost život najbolji i vječni; sam Bog koji sve pokreće i sve posvećuje. Takvo poimanje bitka i bivstva bića u kojemu je najuzvišenije i najbolje, najbožanskije ono prvo pokretalo, koje je vječno i nepromjenljivo, Najviše Biće, Bog, u skladu je s monoteističkim religijama, posebno s kršćanstvom, u kojemu je objavljeni i utjelovljeni Bog jedino svet i izvor svake svetosti. Drugim riječima, u ontologijskome smislu, ono što je najuzvišenije, najbolje, najbožanskije, najčasnije niti nastaje niti nestaje, jer je nepromjenljivo, jer je prvo i vječno. Dakle, samo je Najviše Biće, Bog, sveto, dok sva druga bića i bivstva samo sudjeluju u njegovoj svetosti razmjerno stupnju povezanosti s njim. Što znači da temelj svetoga valja tražiti u Božanstvu Najvišeg Bića, Boga ili bogova koji su od njega primili nešto od božanstva.

## SOCIOLOGIJSKO POIMANJE "SVETOGA" I "PROFANO"

Promatrajući obilježja "svetoga" i njegovu povezanost s naravnim, posebno njegovu transcendentnu moć, koja se očituje u naravnom redu, čovjek je u opasnosti da se udalji od iskonskog svetog i da traži njegovu podrijetlo u predmetima ili bićima u kojima se pokazuje njegova moć. Tako su nastala različita tumačenja u shvaćanju "svetoga" i njegova podrijetla. Ono što je sveto u jednoj religiji ne mora biti sveto u drugoj, ali u svim religijama sve-

19 *Isto*, usp. 1074 b 5-10, str. 312-313.

tome se pripisuju posebna svojstva koja se razlikuju od onih profanog ili naravnog opstojanja. U svemu tome vrlo važnu ulogu imaju polazišta s kojih se promatra sveto i njegova djelotvorna moć koja se pokazuje u naravnom svijetu. Prve teorije o svetome kao moći nastale su u krugu etnologa i sociologa na temelju promatranja i proučavanja socijalnog života, počevši od primitivnih plemena pa do civiliziranih naroda. Socijalna teorija svetoga počiva na dvjema danostima: na "mani" - anonimnoj neosobnoj moći, prisutnoj u klanu i u svakom biću klana; i na "totemu", koji simbolizira i izražava "manu", postajući tako bit klana, sveto par excellence. Tako "mana" postaje temelj svetomu na kojem počiva religija; štoviše ona je moć (snaga) koja upravlja svim ljudskim djelovanjima, središte svih religioznih fenomena. Mana je neosobna moć, bog, princip svetoga, središte totemske religije. Na taj je način E. Durkheim, francuski sociolog religijâ, kušao protumačiti genezu i narav svetoga. Za njega je društvo stvarnost svoje vrste, superiorna metafizička stvarnost, organizam koji nadilazi individuum svojom moći. Kolektivna ili društvena svijest stvara sve ideje, pa i ideju svetoga, posjedujući izvanrednu moć. Stvoreno po društvu, zatim prenešeno na "totem", koji je vidljivo tijelo boga, sveto rađa religiju; ono je odvojeno od profanoga i u biti mu se suprotstavlja. Dakle, sveto je društvena moć koja proizlazi iz društva, prenosi se na pojedinca i tako postaje bitni element socijalne organizacije.<sup>20</sup>

Durkheimovi sljedbenici M. Mauss i H. Hubert nastavljaju misao svoga učitelja, obraćajući posebnu pažnju ulozi svetoga u socijalnim funkcijama. Simbol klana "totem" sveto je jer sabire i konkretizira osjećaje društvenosti, s namjerom da dadne svakom članu društva potrebnu moć da se može nadići. Sveto proizlazi iz osjećaja skupine, klana, društva koji se prenose na "totem". Za razliku od Durkheima, njegovi učenici posebno inzistiraju na važnosti simbolizma, jer se sveto sabire u svom simbolu. Kao anonimna i neosobna moć, "mana" je supstancija, bit, moć, izvor prave učinkovitosti bića i stvari. Maussu je "mana" istodobno i moć i biće, vrednota, djelovanje i stanje; ona je univerzalna jer se nalazi u svim religijama; može biti moć duhovnih i neduhovnih stvari, ali je prije svega duhovna moć; njome mogu biti obdareni bogovi, duhovi, ljudi, pa čak i životinje. Mana je istoga roda kao i sveto; identična je svetomu, što znači da se može identificirati sveto i socijalno.<sup>21</sup>

Sociologijska teorija svetoga nastala je na temelju etnoloških i socioloških istraživanja "mane" i "totema" u primitivnim religijama. Potkrijepljena evolucionističkim načelima, doživjela je važan razvoj zahvaljujući Francuskoj

20 E. DURKHEIM, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd 1982. Opširnije o ovom autoru i njegovim djelima s obzirom na totemistička vjerovanja, nastanak pojma totemskog principa ili "mane", vidi najnovije djelo J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985, str. 15-18.

21 M. MAUSS, "Le totémisme selon Frazer et Durkheim", dans *l'Année sociologique* 12, Paris 1913, str. 92-98. Oeuvres 1, pp. 183-189. H. HUBERT et M. MAUSS, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", dans *l'Année sociologique* 7, Paris 1904, str. 1-147; dans *Sociologie et anthropologie*, Paris 1968, str. 1-141; le Mana, str. 101-115. Opširnije o djelima H. HUBERTA i M. MAUSSA vidi J. RIES, *nav. dj.*, str. 18-21.

sociologijskoj školi i uspjela se održati sve do danas u različitim oblicima i obnovljenim obrascima. Međutim, povjesničari starodrevnih religija, naročito u proučavanju pojma "svetoga" u indoevropskim narodima, pobijaju sociologijsku teoriju o podrijetlu svetoga i dolaze do suprotnih spoznaja, otkrivajući temelj svetoga u božanstvu, a ne u društvu.<sup>22</sup> Na temelju proučavanja starodrevne rimske religije, G. Dumézil svojom studioznom analizom riječi "deus", koja označava osobno biće, obara teoriju izvjesnih etnologa i sociologa, prema kojoj su indoeuropski bogovi proizašli iz "mane" društvene moći.<sup>23</sup>

## FENOMENOLOGIJSKI PRISTUP "SVETOME" I "PROFANOM"

Naspram sociologijskoj teoriji o svetom i profanom, koja proučava sveto polazeći od društva, fenomenologijska istraživanja sve više su usmjerena na promatranje religioznog fenomena, polazeći od čovjeka i njegove povezanosti sa svetim, na temelju čega nastaje iskustvo svetoga. Na taj način sveto i njegov sadržaj postaju uočljivi i pristupačni ljudskom razumu, jer u susretu sa svetim događa se iskustvo transcendentnog, neizrecivog, božanskog. Tako iskustveno sveto, uza svu svoju tajanstvenost, nije više strano čovjeku kao što bi bilo na posredan način. U tome smislu, religija nije više ograničena samo na skup doktrina, obreda i običaja nego potvrđuje određeno shvaćanje svijeta, božanstva, čovjeka; shvaćanje koje se doduše izražava u doktrinarnim i moralnim obrascima, ali koje se istodobno odvija na razini iskustvenoga. Budući da je u religiji sve povezano, logično je da se između doktrine i života uspostavlja čvrsta veza i da ponašanje religioznog čovjeka pokazuje biće čija se doktrina utjelovljuje u njegovu životu.

Međutim sveto, transcendentno, božansko očituje se na različite načine, u raznim oblicima i u različitim mjestima posredstvom mnoštva oblika bivstvovanja bića, pri čemu se redovito očituje njegova transcendentalna moć. Stoga je potrebno razložiti i objasniti sveto kao moć čiji su učinci vidljivi u naravnome poretku, kao i podrijetlo te moći, njezin izvor i prenošenje na druga bića. Slijedeći logiku zdravoga razuma, bjelodano je da tu moć posjeduje Najviše Biće, Bog, i da je može prenositi na druga bića. Ta božanska moć nadilazi naravni poredak stvari i bivstva bića, ali im se ne suprotstavlja, nego ih, naprotiv, uzdiže na razinu savršenijeg postojanja. Takvo poimanje moći koja dolikuje Najvišem Biću, Bogu, odnosno višim bićima, bogovima, nalazi se u mnogim starodrevnim religijama, a ima i zajedničkih crta s poimanjem židovsko-kršćanskog objavljenog i utjelovljenog Boga, čijom je moći sve stvoreno i sve opstoji. Naime u židovstvu kao i u kršćanstvu nailazimo na pojam "mana" u obliku čudesne hrane koju je Bog poslao svom Izabranom Narodu da bi ga privremeno očuvao na životu. Ovdje "mana" ima značenje čudesne hrane koja daje snagu za opstojanje, ali ona se ne

22. K. BITTEL, *Les Hittites*, coll. "L' univers des formes", Paris 1976; G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936; J. RIES, *nav. dj.*, str. 103-112.

23. G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1977, str. 36-48. Za bolje razumijevanje indoevropske baštine, prisutnosti njezine ideologijsko-teologijske misli u religiji starodrevnog Rima nužno je konzultirati i druga dva djela tog autora: *Flamen-Brahman*, Paris 1935; *L' héritage indo-européenne à Rome*, Paris 1949.

poistovjećuje sa svetim kao u primitivnim religijama. Svet je jedino Bog, koji sve drugo posvećuje. Najviše Biće, Bog, ima osobnu moć koju priopćuje drugim bićima, ali način na koji to čini teško je uočiti i iskustveno provjeriti, osim u iznimnim slučajevima na temelju njezinih učinaka koji nadilaze naravni poredak.

## RELIGIOZNI DOŽIVLJAJ SVETOGA U ODNOSU NA SVETO SAMO PO SEBI

S obzirom na subjektivna iskustva sa svetim, fenomenolozi i povjesničari religija već desetljećima proučavaju religiozni tip čovjeka na temelju njegova ponašanja u društvu, na javnim mjestima i u privatnom životu. Zaključuju da su religiozna iskustva (doživljaji svetoga) mnogovrsna i raznolika i da se događaju u prisutnosti svetoga, čiji je sadržaj nesvediv na samo njegovo očitovanje. Sveto, uza sve svoje očitovanje, ostaje tajanstveno i neizrecivo, a to znači da je jednako tako s religioznim iskustvom svetoga.<sup>24</sup>

Pristupi k svetom mogu biti s različitih gledišta, ali u svima treba tražiti originalnost i specifičnost religioznog fenomena, pri čemu valja dobro razlikovati religiozno iskustvo (doživljaj svetoga) od samog svetoga s kojim se čovjek susreće ili dolazi u njegovu blizinu. Tako M. Eliade posebno inzistira na činjenici da je religiozni čovjek obilježen iskustvom svetoga. Prema njegovu mišljenju, religiozni čovjek nužno vjeruje u apsolutnu stvarnost i drži je svetom, a njezino očitovanje omogućuje mu da opstoji na specifičan način. Iskustvom svetoga religiozni čovjek u stvari predstavlja sveto, nadljudsku stvarnost s njezinim apsolutnim vrednotama, koje daju smisao njegovu postojanju. N. Söderblom razlikuje bit religioznog fenomena od samog svetoga; ona se temelji na razlici između svetoga i profanoga, dok sveto počiva na bazi vjerovanja, pobožnosti i štovanja. Söderblom promatra sveto kao moć ili misteriozno biće koje je povezano s izvjesnim bićima, stvarima, događajima ili djelovanjima, što znači da ta moć nije neosobna, nego pripada određenom biću.<sup>25</sup>

U očima R. Otta — koji proučava temelje svetoga, narav i pojavu "numinoznoga", sveto u odnosu na profano — sveto je kategorija a priori, kategorija interpretacije i procjene koja ne postoji kao takva, nego samo u životu religioznog čovjeka, koji je svjedok svetoga. Mišljenja je da nužne ideje ne treba dokazivati jer proizlaze iz čistog razuma, izvora spoznaje, neovisno o iskustvu. Ideje kao što su Bog, duša, iskustvo slobode, vječno i

24 Usprkos činjenici da se sveto očituje u naravnom redu i da u njegovoj prisutnosti nastaju religiozna iskustva, sveto samo po sebi ostaje neizrecivo, kao što je neizrecivo i religiozno iskustvo svetoga; ono je nesvedivo na samo očitovanje i iskustveni događaj. To mišljenje ima većina povjesničara religija, među kojima se posebno ističu: G. DUMEZIL, M. ELIADE, G. van der LEEUW, J. WACH, N. SÖDERBLÖM, R. OTTO i drugi.

25 N. SÖDERBLÖM, *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1916; "Holiness", dans J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 6, Edinburg 1913, str. 731-741.



slobodno Biće, koje on naziva bog, otkrića su a priori. Ideja o Bogu mimoilazi svako dokazivanje. Ta ideja zajedno s idejama duše i slobode sačinjava racionalni temelj religije. Čovjek razmatra tajnu Boga i pokušava uspostaviti vezu s njim. Međutim sam pojam misterija ne daje nikakav pristup k njemu. Ali polazeći od osjećajne stvarnosti, intuicija vodi k čistim idejama i duhovnim stvarima; to jest povezujući se s višim stvarima, intuicija stvara osjećaj koji upozorava na prisutnost vječnih stvarnosti. U susretu sa "svetim", označenim u indoeuropskim i semitskim jezicima izrazima: *qadošh*, *hagios*, *sanctus*, *sacer*, religiozni čovjek otkriva element apsolutne specijalne vrednote koji se pojmovno ne može izraziti jer je neizreciv. Otto ga označuje riječju "Numinöse". Razumskim putem, koji je istodobno simboličan i mističan, Otto otkriva i shvaća ovo "numinozno". Spoznajni put se ostvaruje u više etapa. Prva je osjećanje stanja stvorenja koje nastaje u prisutnosti numinoznoga, tj. osjećanje ovisnosti, pri čemu iščezava stvorenje pred onim što je iznad svakog stvorenja. Druga etapa, poznata jedino po tonalitetu emocije koja nastaje u ljudskoj duši, je "tremendum" (potresnost) u različitim stupnjevima. U apsolutnoj nepristupačnosti numinoznom nalazi se moć, tajanstvenost veličanstva. Odnos čovjeka prema božanskom veličanstvu izražava se intimnim štovanjem i pobožnošću. Trećoj etapi pripada sam misterij, tj. numinozno se predstavlja kao misterij, kao "sasvim drugo". Tajanstveno sačinjava na neki način oblik kvalitetnog sadržaja numinoznoga. Četvrta etapa je subjektivne kvalitete: numinozno fascinira svojom pojavom; svojom prisutnošću oduševljava čovjeka i uvodi ga u blaženo stanje. U tu etapu Otto smješta ono što religije nazivaju spasenjem: iskustva milosti, nirvana budista, bodhi - rasvjetljenost, ekstaza *Upaništade* utemeljena na spoznaji (gnozi - ynana), kao i blaženo gledanje u kršćanstvu.

Za razliku od Sociologijske škole, koja u svetome gleda bitno ono što se suprotstavlja profanom, Otto promatra sveto kao numinozno s kojim se čovjek osobno susreće kao s transcendentnom vrijednosti. S jedne strane, sveto ima subjektivnu vrijednost za mističnu dušu koja je žedna spasenja, a s druge strane i objektivnu vrijednost kao dragocjeno dobro samo po sebi. Stoga Otto razlikuje dva tipa čovjeka u odnosu prema svetom: "naravnog čovjeka", koji naspram numinoznom ne osjeća ili ne pokazuje nikakvu malenkost i "duhovnog čovjeka", koji u prisutnosti numinoznog osjeća svoju profanost.

Prema Ottovu mišljenju, sveto je složena kategorija, tj. opći logički pojam koji izražava osnovne oblike i odnose postojanja i mišljenja nekog bića. Tako taj pojam označava sveto u sebi, shvaćeno kao numinozni element; sveto promatrano kao numinozna vrijednost, kao "sanctum"; i čisto razumsko sveto kao početna dispozicija samoga duha. Svojom spoznajnom sposobnošću, pobuđeno izvanjskim dojmovima, ljudski razum može proizvesti numinozno u pojmovnom smislu. Tako je pojam svetoga prva danost koja se nalazi u samom početku nutarnje objave, ali na neovisan način o ikojem duševnom razmatranju. Prema svojoj razumskoj strani, taj pojam označava ideje apsolutnoga, savršenoga, nužnoga, a prema svojoj iracionalnoj (mističnoj) strani, taj pojam izražava religiozne osjećaje koji nastaju u ljudskome biću kad reagira u prisutnosti numinoznoga. To je posebna sposobnost, pre-

ma kojoj duh otkriva sveto (numinozno), shvaća njegovu vrijednost i doživljava približavanje "sasvim drugoga".<sup>26</sup>

Za razliku od Otta, G. van der Leeuw promatra religioznog čovjeka sa stajališta njegova ponašanja, a ne s motrišta religioznih osjećanja. U njegovim očima sveto je element koji proizlazi iz misteriozne moći s kojom neko biće ili predmet ulazi u vezu. Bitna oznaka prisutnosti te moći očituje se u novom dinamizmu koji zahvaća neko biće ili predmet, i koji, povezani s tom moći, postaju transformirani. Kao i Otto, G. v. der Leeuw promatra sveto na temelju doživljenog svetog u čovjeku, ali suprotno Otta, koji se veže uz stvorene osjećaje kroz iskustvo numinoznoga, G. v. der Leeuw smješta sveto u samu moć, u "drugoga", kojemu pripisuje moć, stvaralački dinamizam koji se očituje u ponašanju čovjeka.<sup>27</sup>

Svojom hermeneutskom metodom u proučavanju svetoga M. Eliade nastoji identificirati prisutnost transcendentnog u ljudskom iskustvu. Svaki religiozni fenomen smatra nekom vrstom "hierofanije", tj. činom očitovanja svetoga.<sup>28</sup> Zaključuje da je sveto sasvim različito od profanog i da mu se suprotstavlja<sup>29</sup>; da se uvijek očituje kao moć jednog sasvim drugog reda nego što su naravne sile.<sup>30</sup> Budući da je očitovanje svetoga uvijek isti misteriozni čin, očitovanje nečeg "sasvim drugoga", stvarnosti koja ne pripada ovom svijetu "naravnom" i "profanom", koja ističe neki drugi red različit od naravnog reda postojanja, očito je da se sveto nikad ne predstavlja u čistom stanju, niti u njemu samom, nego posredstvom nekog bića ili predmeta različitog od njega samoga.<sup>31</sup> Sama povezanost predmeta ili bića sa svetim omogućuje mu efikasnost jedne druge naravi, različitu od naravne efikasnosti. Ta efikasnost uočljiva je prije svega religioznom čovjeku, jer on uvijek vjeruje u neku apsolutnu stvarnost, u sveto koje nadilazi ovaj svijet, ali koje se u njemu očituje, posvećuje ga i čini realnim.<sup>32</sup>

U svakoj "hierofaniji" svetoga pokazuju se tri elementa: naravni predmet ili biće, nevidljiva stvarnost (sveto) i posredni predmet ili biće preko kojeg se očituje sveto. Posredstvom predmeta ili bića sveto se očituje i smješta u njihovu normalnu sazdanost ne mijenjajući njihovo naravno ustrojstvo postojanja.<sup>33</sup> Upravo to je ono što je teško zamijetiti i jasno razabrati. Jer ta stvarnost, "sasvim drugoga", apsolutna je stvarnost, sveto koje nadilazi ovaj svijet. Ali u očima religioznog čovjeka sveto je najviša stvarnost, najviše Biće,

26 R. OTTO, *Das Heilige*. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963. Ovdje se radi o posebnom izdanju, inače je to djelo tiskano u više od 35 izdanja; prevedeno je na više svjetskih jezika kao i jedan od slavenskih jezika pod naslovom *Sveto*. O vanrazumskom pojmu Božanskog i njegov odnos prema razumskom, Sarajevo 1983. Ovdje valja spomenuti još jedno značajno djelo R. OTTA iz područja religije: *West-Oestliche Mystik*, Gotha 1926, prevedeno također na francuski jezik pod naslovom: *Mystique d' Orient et Mystique d' Occident*, Paris 1951.

27 G. van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Paris 1948. Ovo je prijevod s nizozemskog jezika; djelo je višeput izdano i prevedeno je na više svjetskih jezika. Opširnije o ovom autoru vidi J. RIES, *nav. dj.*, str. 47-51.

28 M. ELIADE, *Fragments d' un journal*, Paris 1973, st. 315; *Le sacré et le profane*, Paris 1965, str. 15.

29 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, str. 14; *Traité d' histoire des religions*, Paris 1974, str. 15.

30 M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, str. 166.

31 M. ELIADE, *Traité d' histoire des religions*, str. 35.

32 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, str. 171.

33 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, str. 25, 40.

Bog, koji se očituje na različite načine kao numinozno, kao moć. Tek na temelju posredničkog elementa (naravnog predmeta ili bića), moguće je zapaziti očitovanje svetoga, "sasvim drugoga", koje se u nekom predmetu ili biću pokazuje, utjelovljuje i tako postaje objavljeni sadržaj. Budući da je riječ o nečemu "sasvim drugom", transcendentnom, apsolutnom koje nadilazi naravne dimenzije opstojanja, nije jasno kako se nešto neograničeno može ograničiti. To je zapravo velika tajna (*mysterium tremendum*), koju ljudski razum ne može dokučiti.<sup>34</sup> Čovjeku preostaje samo da u to vjeruje kao što kršćani vjeruju u utjelovljenje Boga u čovjeka. Ali samim svojim očitovanjem u biću sveto nije više shvaćeno kao apsolutna vrijednost u sebi samoj, nego kao očitovana stvarnost i objavljeni sadržaj u biću posredniku, s pomoću kojeg se ono očituje i organizuje utjelovljujući se i na taj način postaje predmet filozofskog istraživanja.<sup>35</sup> Prema samom činu očitovanja svetoga, moguće je shvatiti njegovu narav. Za razliku od teologa, koji usmjeruje svoje razmišljanje na božansko i njegovu narav, na Boga, pozivajući se na objavljene danosti velikih monoteističkih religija (židovstvo, kršćanstvo, islam), povjesničar religija, naprotiv, oslanja se na brojna i raznovrsna očitovanja svetoga. On ne pokušava proučavati sveto kao najvišu stvarnost koja se objavljuje, nego je shvaća pod vidom njezina očitovanja, koje je ograničeno samim činom očitovanja u prostoru i vremenu. Sveto se očituje kao izvanredna moć, snaga nevidljivog bića koja je sasvim drugoga reda nego što je naravni red.<sup>36</sup>

## KRŠĆANSKO POIMANJE SVETOGA

Na temelju dosad rečenog bjelodano je da u svakom bivstvu postoji neka moć kojom se ono održava. Budući da su bivstva mnogovrsna i različita, naravna i nadnaravna, promjenljiva i nepromjenljiva, pokrenuta i nepokretna, privremena i vječna, analogno tomu treba promatrati i shvatiti moć koja u njima djeluje. Najviša moć dolikuje Najvišem Biću, Bogu, kojom on pokreće sva druga bivstva, ne dokidajući njihovu raznolikost i posebnost. Ovdje je nužno razložiti i objasniti u kojoj mjeri ta božanska moć utječe na ustrojstvo bića u kojemu se očituje i da li se radi o bitnim promjenama u načinu opstojanja dotičnog bića nakon susreta s tom božanskom moći? Ako dopustimo da Najviše Biće, Bog, može obdariti svojom božanskom moći neko niže biće koja mu po naravi i ustrojstvu ne pripada, postavlja se pitanje o samom načinu priopćavanja kao i o načinu primanja te moći, tj. u kojem smislu ta božanska moć može postati vlastita biću u kojem se očituje? Drugim riječima, postavlja se pitanje o živome odnosu između ljudskog bića i te božanske moći preko koje se ono susreće s božanskim, svetim Najvišim Bićem, Bogom? Pitanje je da li se ljudsko biće može neposredno susresti s osobnim Bogom, kao što to naučava kršćanstvo, ili je riječ samo o zapažanju njegove djelotvorne moći koja se očituje u naravnom redu, kako je to izne-

34 M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, str. 168.

35 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, str. 21-59; *Traité d'histoire des religions*, str. 310-325.

36 M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, str. 165-206.

seno u drugim religijama. Očito je samo to da sveto, božansko, postaje ljudskom biću iskustveno spoznatljivo i da utječe na njegovo ponašanje upravo u povezanosti s tom moći. Samo u kršćanstvu riječ je o osobnom susretu Boga i čovjeka, koji se je dogodio prije dvije tisuće godina ujelovljenjem Boga, druge Božanske osobe u Isusu Kristu. Danas se taj susret odvija na sasvim drugi način. Isus Krist je posrednik između Boga i ljudi, ali nema izravna susreta s njim. On sebe naziva "kruhom života" koji je sišao s neba. To je kruh koji daje život vječni, za razliku od "mane", također kruha s neba, koji privremeno održava na životu (Iv 6, 48-52). Isus, Bog i čovjek, kako ga opisuje njegov učenik Ivan, prvo naglašava bitnu povezanost čovjeka s Bogom na čovjeku razumljiv način, služeći se slikama iz ovozemaljskog života, da bi odmah poslije toga prešao na tumačenje savršenog duhovnog oblika postojanja Boga i duhovnih bića, koji je čovjeku u sadašnjem stanju opstojanja kudikamo teže shvatiti. Tako čovjeku ne preostaje drugo doli vjerovati Isusovim riječima, koje su istodobno duh i život (Iv 6, 63). Isus, Sin Čovječji i Sin Božji izričito govori da Boga Oca nitko nije vidio doli Sin, koji je od njega došao objaviti ga svijetu (Iv 1, 18; 1 Iv 4, 12. 20-21). Jedino je u njemu moguće upoznati Oca, jer Otac i Sin su jedno. Zato Isus na zahtjev jednoga od svojih učenika da im pokaže Oca odgovara: "Tko je vidio mene, vidio je i Oca" (Iv 14, 9). Nakon što je proveo toliko vremena s učenicima Isus se naprosto čudi da oni u njemu nisu prepoznali Oca, jer On je u Ocu i Otac u njemu. Štoviše, On ne govori sam od sebe; On je Očeva Riječ i Otac koji boravi u njemu čini svoja djela (Iv 14, 10-11). U biti, riječ je o Božjem Duhu, koji sve oživljava i pokreće. Usprkos njegovu očitovanju i djelotvornosti, Bog će uvijek ostati čovjeku najviša Tajna, jer nadilazi spoznajne granice njegova uma.

Sudeći prema dosad rečenom, čini se da nije moguće uspostaviti izravn susret s Najvišim Bićem, Bogom, u prostoru i vremenu. Čovjek je svjestan svoje moći djelovanja; sposoban je pratiti i osjetiti njezin intenzitet, njezin uspon i pad i sve ga to navodi na razmišljanje da izvor te moći treba tražiti negdje drugdje, a ne u njemu samom. Čini mu se suvislim da to može biti ono biće koje je samo po sebi, Najviše Biće, Bog, nepromjenjivi vječni pokretač svih ostalih bivstava. Osjećajući u sebi i oko sebe njegovu moć, u čovjeku se rađa čežnja za susretom i promatranjem tog Najvišeg Bića, Boga. Što više razmišlja o tom Biću to više za njim čežne. Kod nekih je ta čežnja tako snažna da se duhom prenose u onostranost gdje to Najviše Biće prebiva u svom pravom svjetlu. U tome se posebno ističu mistici i intelektualno-duhovno jake osobe. Tako Sv. Anselmo u svom *Proslogionu* razlaže i tumači u kojem smislu se čovjek može približiti Bogu, kako i zašto oni koji Boga traže vide ga i ne vide. S jedne strane, čovjek kao razumno biće uviđa da je Bog nešto najviše od svega, od čega se nešto bolje ne da ni zamisliti; da je to nešto sam život, svjetlo, mudrost, dobrotu, vječno blaženstvo i blažena vječnost, da je posvuda i uvijek.<sup>37</sup> To nešto sa svim njegovim bitnim obiljež-

37 ANSELM von CANTERBURY, *Monologion — Proslogion*, Köln 1956. Ovo je njemačko-latinski tekst; prijevod, uvod i bilješke učinio je Rudolf Allers 1936, a latinski tekst je uzet iz *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. Primum, objavljen 1946. kod Thomas Nelson in Edinburgh. Služili smo se također francuskim prijevodom: *Oeuvres philosophiques de Saint Anselme* (Monologion - Proslogion, de vérité - de libero arbitrio - de concordia - de voluntaté), Aubier, Paris 1947, usp. pogl. XIV.

jima religiozni čovjek naziva Gospodin Bog, Stvoritelj svega, za kojim ljudska duša čezne i želi mu se približiti. S druge strane, čovjek u tome ne uspijeva, jer svjetlost u kojoj Gospodin stanuje nije dostupna i nema ničega što bi je proniknulo i omogućilo mu da potpuno vidi, premda sve što čovjek vidi, vidi zahvaljujući toj svjetlosti, ali nju samu ne može vidjeti jer je odveć jaka; njegov razum ne može do nje jer odveć bliješti; oko njegove duše ne može je uhvatiti niti u nju dugo gledati; njezin sjaj ga odbija, nadmašuje veličina, natkriljuje neizmjernost, zbunjuje punina. Ta najviša svjetlost nije čovjeku dostupna, premda je njome obasjan; ona je blažena istina iznad njega, iako joj je on tako blizu; ona je tako daleko od njegova pogleda, iako je on tako u njoj prisutan. Ipak, ona je posvuda čitava i on je ne vidi; on se u njoj kreće, u njoj prebiva, a ne može je doseći; ona je u njemu i oko njega, a on je ne osjeća.<sup>38</sup>

Tek utjelovljenjem Boga u čovjeka u Isusu Kristu čovjeku i Bogu Bog se objavljuje čovjeku i uvodi ga u svu istinu, koja oslobađa i ispunja radošću. Svojim utjelovljenjem Bog je i dalje ostao tajanstven i jedino Duh Božji može uvesti čovjeka u tajne Božje (1 Kor 2, 11), što znači da se radi o duhovnoj spoznaji Boga koja usavršava intelektualnu spoznaju čovjeka. Zato Sv. Anselmo i moli Boga da mu u ovom životu pomogne napredovati u spoznaji Boga, dok konačno ne dospije u njegovu blizinu, gdje će njegova spoznaja biti potpuna, promatrajući trojstvenog i jednog Boga.<sup>39</sup>

Bjelodano je, dakle, da do spoznaje svetoga, božanskoga, numinoznoga čovjek dolazi na posredan način, očitovanjem njegove moći u naravnomu redu. Budući da je riječ o izvanrednoj moći i njezinim učincima, lako se dogodi da čovjek tu moć poistovjeti sa svetim, božanskim, numinoznim, kao i s predmetima ili bićima, klanom ili društvom čijim se posredstvom očituje moć. To je posebno izraženo u sociologijskoj školi.<sup>40</sup> Ima i mišljenja da narav svetoga treba tražiti u samom iskustvu ljudskog bića koje nastaje u susretu s božanskim, a ne izvan tog iskustva; da ono postoji samo u traženju božanskoga putom udruženja, ali da ono iščezava u neposrednom iskustvu Boga, kao i u svakom znanstvenom traženju Boga.<sup>41</sup> Neki kršćanski teolozi smjestažu sveto između božanskog i čovjeka. Bog nije ni sveto ni profano, on je jedino svet. Svako kršćansko sveto temelji se na Isusu Kristu, posredniku koji je istodobno izvor i jamac svetoga i njegove ravnoteže u svijetu.<sup>42</sup>

Slično misle i oni koji postavljaju sveto između profanog i božanskog; na neki način ono je element profanog u kojem religiozni subjekt prepoznaje odjek božanskog po kojem on izražava svoj odnos profanog i božanskog.<sup>43</sup>

Ima i onih koji sveto svode na osjećanje neke transcendentalne moći, apsolutnoga. Ovdje se ne radi o odnosu s transcendentnim Bogom, nego o sadržajima svijesti koja se transformira u ideal koji nadomješta sveto. Tako

38 *Nav. dj.*, pogl. XVI.

39 *Isto*, pogl. XXVI; usp. 1 Kor 13, 9-10. 12.

40 P. DONCOEUR, *La révolution et le sacré*, PEGUY, Paris 1942.

41 I. P. AUDET, "Le sacré et le profane. Leur situation en christianisme" dans *Nouv. rev. théol.* 79 (1957) 33-61.

42 J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, str. 220.

43 H. BOUILLARD, "La catégorie de sacré dans la science des religions", dans E. CASTELLI, *Le sacré, Etudes et Recherches*, Paris 1974, str. 33-56.

je Feuerbach preoblikovao sveto u profano i zamijenio Boga čovjekom, a Nietzsche je proglasio iščezavanje božanske transcendencije i svih transcendentálnih vrijednosti i tako nadomjestio čovjeka natčovjekom. Takvo poimanje svetoga suprotno je s onim kršćanstva, koje stavlja čovjeka u prisutnost osobnog Boga. Isus daje stvorenjima njihovo pravo lice i uvodi čovjeka u sveto.<sup>44</sup> Kršćansko poimanje svetoga bitno se razlikuje od onog povijesnih religija. Ono polazi od osobe Isusa Krista, koji je u središtu ljudske povijesti. Ono počiva na pozitivnom sadržaju vjere i događaja, prema kojima se Bog očitovao svijetu. Tako prema Y. Congaru, postoji supstancijalno sveto, utemeljeno na osobnom tijelu, na euharistijskom tijelu i na crkvenom tijelu Isusa Krista. Na to supstancijalno sveto nastavlja se sveto znakova (sakramenti), pedagogijsko i supstancijalno sveto, sveto posvećenjem svijeta.<sup>45</sup>

Imajući u vidu osnovna polazišta u istraživanju i tumačenju "svetoga" i "profanoga", kao i povijesni razvoj znanosti religija, očito je da je pojam "svetoga" višeznačan i da njegov smisao treba ražiti u određenom kontekstu u kojemu je smješteno. Isto je tako bjelodano da je "sveto" transcendentalna kategorija a priori, da zahvaća u naravni poredak stvari i da je kao takvo najuzvišenije područje filozofskog istraživanja, kako to razlaže i iznosi Aristotel u svojoj *Metafizici*. Ono najbožanskije do kojega Aristotel dolazi razumskim putem, pojavom kršćanstva dolazi do svog punog izražaja u objavi Najvišeg Bića, Boga. Objavom Boga u liku čovjeka ljudska spoznaja zacijelo postaje potpunija u shvaćanju "svetoga" i njegova načina opstojanja, ali čovjek je još uvijek daleko od ostvarenja svojih mogućnosti u konačnoj spoznaji Boga i svega što postoji.

## Résumé

L'auteur de cet article envisageait d'abord des possibilités de traiter la question du sacré par rapport au profane dans la philosophie. En s'appuyant sur la philosophie d'Aristote selon laquelle il y a trois sciences de l'être à considérer: la physique, la mathématique et la théologie, parmi lesquelles la théologie est la science ou la philosophie première parce qu'elles'occupe de l'Être Suprême, divin et éternel, l'auteur est d'avis que la question du sacré peut devenir l'objet principal des recherches philosophiques.

De même en étudiant le sacré et le profane dans les religions d'après les méthodes scientifiques: ethnologiques, sociologiques, phénoménologiques et théologiques, il constate que la notion du sacré est ambiguë et que son vrai sens il faut chercher dans le contexte où il est situé. Selon les recherches récentes sur le sacré par rapport au profane, il est évident qu'il s'agit d'une catégorie a priori transcendantale qui entre dans la compréhension de l'ordre naturel des choses. Ce qu'il est le plus divin, le

44 A. BRIEN, "Valeur religieuse et équivoques du sens du sacré", dans *Recherches et Débats*, n 20, Paris 1957, str. 111-130.

45 X. M. J. CONGAR, "Situation du sacré en régime chrétien", dans *La liturgie après Vatican II*, Coll. Unam Sanctam, 66, Paris 1967, str. 385-403.

melleur, le premier moteur qui fait mouvoire tout ce qu'il existe Aristote découvre par l'intellect humain et cela vient apparaitre en pleine lumière dans le christianisme par la révélation de l'Être Suprême. Grâce à cette révélation de Dieu dans la forme humaine en Jésus Christ, la connaissance humaine devient plus parfaite, mais elle est encore asser loin de son achèvement.