

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје
Филозофски факултет
Институт за филозофија

ДИЈАБОЛИЧНАТА ПРИРОДА НА СВЕТОТО

- докторска дисертација -

Кандидат:
м-р Марија Тодоровска

Ментор:
проф. д-р Љубомир Цуцуловски

Скопје, 2013

СОДРЖИНА

ВОВЕД	1
1 ВЕРУВАЊЕТО ВО МАНА КАКО СВЕТА МОЌ	10
2 СВЕТОТО КАКО ОСНОВА НА РЕЛИГИЈАТА ВО ТЕОРИЈАТА НА ЕМИЛ ДИРКЕМ	34
2.1 <i>Светото и религиозните феномени</i>	34
2.1.1 <i>Разгледувањето на религиозните феномени</i>	34
2.1.2 <i>Определувањето на религијата</i>	48
2.2 <i>Дихотомијата свето – профано</i>	65
2.2.1 <i>Негативниот култ</i>	65
2.2.2 <i>Позитивниот култ и идејата за жртвувањето</i>	77
2.2.2.1 <i>Симпатетичките принципи и миметичките дејства</i>	77
2.2.2.2 <i>Ритуалите на жртвување</i>	91
3 ОПРЕДЕЛУВАЊЕТО НА НУМИНОЗНОТО ВО ТЕОРИЈАТА НА РУДОЛФ ОТО	117
3.1 <i>Компонентите на нуминозното</i>	117
3.1.1 <i>Mysterium tremendum</i>	117
3.1.2 <i>Mysterium fascinans</i>	152
3.2 <i>Нуминозното, возвишеното и непријатно непознатото</i>	161
4 КОНЦЕПЦИЈАТА ЗА СВЕТИОТ СВЕТ КАЈ МИРЧА ЕЛИЈАДЕ	188
4.1 <i>Светиот простор</i>	188
4.2 <i>Различни пристапи кон митот и ритуалот</i>	210
4.3 <i>Светото време и светоста на митот</i>	241
ЗАКЛУЧОК	277
ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА	280

ВОВЕД

Религиозниот феномен е речиси сеприсутен низ сета досегашна историја. Оттука, тој е еден од незаобиколивите, суштински феномени поврзани со човекот и со неговиот свет. Сепак, и покрај бројните истражувања на религиозниот феномен во сите негови аспекти, не постои согласност за неговите потекло и суштина. Тоа значи дека не постои согласност околу тоа што религијата претставува, од каде таа извира и што му пружа на човека. Некои сфаќања на религиозниот феномен го лоцираат неговото потекло во верувањето во души или духови; потоа, во верувањето во божественоста, односно натприродноста на природата; во верувањето во Бога и т.н. Едно од овие сфаќања, кое особено го привлекува вниманието, е сфаќањето дека во основата на религијата се наоѓа верувањето во светото. Токму ова сфаќање, дека светото е во потеклото и во суштината на религиозните феномени, ќе биде разработено во оваа докторска дисертација. Поточно, феноменот на светото и чувството на светото ќе бидат разгледани во нивниот дијаболичен аспект, во неговото значење за верувањето и живеењето на религиозниот човек.

Анализата на светото и на неговото значење за социјалниот и приватниот живот на човекот сфатен како *homo religiosus* е особено потребна. Таа е потребна за продлабочената анализа на религиозните феномени во нивниот тоталитет. Идејата за светото и чувството на светото се присутни во самата суштина на религиозниот човек, како и во суштината на потребата за креирање и изведување на религиозните ритуали. Поврзана со други важни антрополошки категории, идејата за светото може да се разгледува како особено инспиративно подрачје на истражувачки интерес, со потенцијал да биде поврзувана со други перспективи и третирана од различни агли. Всушност, дефиницијата на религијата, независно од тоа дали поаѓа од идејата за врската со нешто или од идејата за грижата за нешто, не се повикува нужно на постоењето на божества, пантеони, души, духови, разни натприродни или природни суштества, но нужно се повикува на постоењето на светото. Значи, преку определувањето на светото произлегува стипулирањето на души, духови, божества, демони, добри и зли божества, Бог, и т.н, како и целите системи изградени околу нив.

Идејата за светото и чувството на светото се наоѓаат во основата на религиозниот феномен и во суштината на религијата, од нејзините примордијални

форми, до развиените современи монотеистички религии. Идејата за светото е комплексна и по природа амбивалентна, дијаболична. *Дијаболичноста* во оваа смисла не е разбрана како ѓаволска, сатанска карактеристика на изопаченост, нечесност и деструктивност, туку како силна и детерминиращка амбивалентност, како инхерентно повеќезначна и тензична природа, како збир на спротивставености, како нешто кое истовремено привлекува и одбива, кое утешува и се заканува, кое твори, организира, но и ограничува и потенцијално уништува. Додека сè што е дијаболично е амбивалентно, не сè што е амбивалентно е дијаболично, затоа дијаболичноста е поспецифична и, во случајов, поопределувачка категорија од амбивалентноста. Дијаболичноста е категорија која е нужна и неразделна карактеристика на светото. Повеќето теоретичари сметаат дека е тешко да се дефинира светото, особено затоа што постојано низ историјата на теориите за религијата и на филозофијата на религијата, тоа се дефинира преку неговата спротивставеност, значи, преку профаното. Светото е она кое не е профано, туку е онтолошки и аксиолошки супериорно во однос на профаното. Светото припаѓа на подрачје сосема различно од подрачјето на профаното, тоа се карактеризира со сила, моќ, значење и важност многу поголеми од оние кои му се припишуваат на профаното. Светото припаѓа на домен кој е тешко достапен, ограничен или забранет, домен кој е различен од просторниот и временскиот контекст на несветото, т.е. профаното. Светото и профаното не се спротивни како што се плусот и минусот во математиката, на пример, затоа што тие претставуваат спротивставени страни од кои едната има важност, длабочина и значење, која другата воопшто ги нема и не би можела да ги добие. Значи, се работи за два света од кои едниот е вреден, а другиот не е.

Светото е екстериоризација на нешто кое ја надминува обичната стварност, нешто кое има моќ и сила далеку над моќите и силите кои се јавуваат во обичната, профана стварност. Светото може да е претставено од предмет, ствар, појава, личност, дејство, чин. И покрај придружувачката возвишеност, светото не подразбира и физичка грандиозност или застрашување – светите предмети можат да бидат сосема мали или наизглед неугледни, а свети се поради тоа што преку нив се екстериоризира некаква моќ која предизвикува почит и восхит. Со тоа што е радикално одделено од она кое не е свето, т.е. од профаното, светото има специјален статус, затоа е почитувано и заштитено, затоа е секогаш поврзано со ограничувања и забрани.

Светото се екстериоризира низ митовите (односно митемите и наратемите, како најмали митски и најмали раскажувачки единици) и низ религиозните ритуали. Ритуалот, *per definitionem*, има свет карактер. Ритуалот подразбира врска со светото, стипулирање на свети просторно-временски околности, употреба на свети предмети и говорни чинови во нивни рамки, и тоа единствено од страна на посветени луѓе.

Покрај преку хиерархијата (суперординираноста, односно субординираноста) во дихотомијата свето-профано, разликата меѓу светото и профаното може да се лоцира токму во она кое ја предизвикува хиерархиската поставеност, имено, во постоењето на хетерогеноста. Светото и профаното се толку хетерогени, што би можело да се каже дека во целата историја на човековата мисла не постојат други две категории кои се толку суштински различни, толку радикално спротивставени една на друга. Поделбите од типот на таа на добро и зло, болест и здравје и слични на нив не можат да се споредат, бидејќи се работи за спротивставени страни кои припаѓаат на исто подрачје. Така, доброто и злото се морални категории, а болеста и здравјето - медицински. Светото и профаното, пак, се два света меѓу кои нема ништо заедничко, токму поради тоа што светото е нешто сосема друго и не може да се споредува со параметрите валидни и вистинити во светот на профаното. Немањето на заеднички точки меѓу овие два света е основна карактеристика на религиозното верување, како и основна појдовна точка за севкупната наративна и ритуална практика. Меѓутоа, колку и најпрво да се чини така, отсуството на контакт не е апсолутно – кога би било така, комуникацијата меѓу двата света не би постоела и концепцијата за светото воопшто и не би постоела и не би функционирала. Оттука, кога не би имало премин од едниот во другиот свет, религиозните ритуали и религиозниот култ не би можеле ниту да почнат. Во таквите околности, и покрај спротивставеноста на двете подрачја и потребата за одржување на безбедна дистанца, на радикален јаз меѓу светото и профаното, профаното ги губи специфичните карактеристики и се допира до светото без да го загрози. Значи, светот на профаното и светот на светото комуницираат само откако ќе изгубат дел од нивната карактеристична природа и на тој начин, всушност, ја потврдуваат својата карактеристична природа.

Определувањето на светото, така, го подразбира воведувањето и разбирањето на дихотомијата свето-профано. Религиските појави се состојат од верувања, мислења и ставови, во форма на претстави; и ритуали, како начини на

дејствување, во форма на чинови. Сите овие претпоставуваат класификација на претставите (реални или идеални) и на насоченоста на дејствата во врска со тие претстави на две класи – на светото и на профаното. Светото е она во врска со кое религиозните претстави и ритуали се фундираат, изведуваат, развиваат и имаат значење и важност. Светото, е, значи, она според кое се дефинираат религиозното чувство и религиозната практика, а со тоа и религиозниот човек.

Во понатамошниот текст дијаболичната природа на светото ќе биде разгледана низ три главни теории, развиени од страна на тројцата водечки теоретичари на религијата и конкретно на областа на светото, кои сметаат дека светото е во централната категорија на секое религиозно верување. Тоа се Емил Диркем (Émile Durkheim), Рудолф Ото (Rudolf Otto) и Мирча Елијаде (Mircea Eliade). Покрај овие автори, одбрани како водечки во определувањето на светото како основа на религиозните феномени низ неговата амбивалентна природа, ќе бидат разгледани и други автори, како и некои различни пристапи од областа на теориите за религијата и културната антропологија. Наедно, ќе бидат опфатени и некои плуриперспективни забелешки за идејата и чувството на светото како нужни во човековата култура.

Истражувањето, во основа, ќе биде спроведувано преку аналитичко-синтетичкиот, но и индуктивниот и дедуктивниот методи. Истовремено, ќе биде користен и компаративниот метод во анализата на различните пристапи кон светото и неговата дијаболична природа. Поради специфичната природа на материјалот, ќе бидат вклучени анализи на текстови од релевантни автори (филозофи и социолози на религијата, антрополози, херменевтичари и теолози), придружени од експликативни и критички осврти на разбирањето и интерпретирањето на светото.

Во првата глава ќе биде воведен концептот за примордијалното верување во маната како света подлежачка и творечка моќ во светот. Разгледувањето на сфаќањата за маната веднаш ја поставува водечката дихотомија во врска со светото – дека светото е нужно спротивставено на несветото, на профаното, и дека е определено од ваквата спротивставеност. Во културите во кои се верува во неа, маната се смета за невидлива, неперсонална моќ, за супериорна сила преку чие дејство функционира светот, која се екстериоризира низ разни појави, настани и суштества. Нештата низ кои се екстериоризира маната истовремено и го задржуваат својот идентитет и радикално го менуваат, со тоа што, поради дејството

на маната, од профани стануваат свети. Но, се верува нештата не стануваат мана, не можат да бидат потполно асимилирани од нејзиното влијание, се верува. Оние појави и суштества кои имаат обилност на мана, се супериорни во однос на другите, затоа што нивниот онтолошки статус е повисок, затоа што стануваат повредни, позначајни. Светото, поради својата моќ и својот статус, е секогаш придружувано од серии на пропишани и забранети дејства. Од една страна, светото мора да се штити од влијанието на профаното, меѓу нив мора да се одржува дистанца. Од друга страна, природата на светото е контагиозна. Имено, со тоа што е свето тоа е насочено кон контакт со она кое му е спротивно. Во ова може да се лоцира голем дел од неговата дијаболитност – светото привлекува, кон него се има однос на восхит, стравопочит и посакување, а од друга страна тоа е несфатливо, преобилно, моќно, ужаснувачко, одделено од систем на забрани, чие прекршување носи застрашувачка казна. Затоа, тоа истовремено го привлекува и го одбива верникот. Верникот има комплексен систем на пропишани правила за ритуално однесување во врска со светото; ваквиот систем подразбира и серии на строго забранети дејства и верувања. Со тоа што маната е света, специфична, моќна, творечка и уредувачка моќ, таа мора да биде заштитувана од непосакувани и несоодветни влијанија на несветото подрачје. Затоа, колку и маната да е нешто кое силно се посакува и кон кое религиозниот човек се стреми, таа е едвај достапна, заштитена од систем на забрани и дозволи. Маната секогаш го имплицира и табуто. Во главата за маната како света основа на светот ќе биде инаугурирана и идејата на Емил Диркем за конкретизирана, тотемичка мана, екстериоризирана низ светиот клански тотем, за кој се верува дека е свет предок на кланот и одржувач на неговиот идентитет и функционирање.

Втората глава ќе биде посветена на теоријата на Емил Диркем за религијата: неговиот обид за определување на основата и суштината на религиозните феномени и дефинирањето на светото како основа на религиозниот култ и како основа на социјалното организирање во тотемскиот клански ситем. Во анализата на ставовите на Диркем тие ќе бидат споредувани и спротивставувани со соодветни ставови од други автори. Целта ќе биде да се демонстрира неговото определување на религијата како збир на култни верувања и практики со доминантно колективен и суштински задолжителен карактер, базирана на идејата за светото, како потполно дистинктно од несветото, од профаното; како и целокупниот систем на верувања и дејства кој произлегува од ваквата основна дихотомија. На почетокот, во двете

потпоглавја на првото поглавје од втората глава ќе бидат разгледани неговите две основни дефиниции за религиозните феномени. Потоа, во двете потпоглавја на второто поглавје ќе биде дадена неговата анализа на дихотомијата свето-профано, преку систематизација на верувањата на примордијалните племиња во позитивен и негативен култ, каде припаѓа разгледувањето на системите на дозволи, односни на пропишани дејства во врска со светото и системите на забрани, односно пропишани непожелни и потенцијално опасни дејства кои мора да бидат одбегнувани, затоа што нивното непочитување резултира со казни. Ќе бидат наведени и придружните ставови за теоријата за жртвувањето, која е неразделна од идејата за функционирачки култ кон светото; како и идеите за основните принципи на функционирање на миметичките и искупувачките (пијакуларни) ритуали.

Дијаболичноста на светото, според тоа, ќе биде покажана преку основата на дихотомијата свето-профано и дефинирањето на светото единствено преку неговата спротивност; како и преку фактот што светото, претставено преку тотемичка мана, односно кланскиот тотем и процесите и дејствата со него поврзани, е истовремено и познато и блиско (светиот тотем е предокот на кланот и го содржи истиот животен принцип на сите припадници на колективот организиран благодарение на него и околу него) и нешто сосема различно од профаното, обичното, секојдневно живеење. Дијаболичноста ќе биде разгледана и низ системите на дозволи и забрани – светото е посакувано затоа што неговата моќ ја одржува светоста на заедницата на религиозниот човек, на неговата средина, а поради тоа е и ограничувано и забранувано. Елемент кој се повторува низ теоријата на Диркем е и дијаболичниот аспект на статусот на светото во неговата нужна врска со човекот и неговата заедница: светото е моќно и супериорно, но за неговото одржување нужна е постојаната посветена грижа на религиозниот човек, чии култни дејства се пресудни во обновувањето на опаѓачката светост. Религиозниот човек има потреба од светото, за неговиот свет да се одржува како просперитетен, безбеден и благословен, а светото има потреба од религиозниот човек, кој го конципира, воведува, се грижи за него, за тоа да може редовно да се обновува и да продолжува да ја гарантира одржливоста на (светиот) свет.

Во третата глава ќе биде разгледана теоријата за светото (нуминозното) на Рудолф Ото и ќе биде направена споредба на неговата концепција на нуминозното како нешто сосема друго со аналогни концепции од областа на естетиката и психоанализата. Идејата за светото како ирационална, неискажлива и рационално

непојмлива категорија на Рудолф Ото ќе биде анализирана низ неговата концепција за конститутивните елементи на чувството на светото. Емоционалниот фактор е одлучувачки во градењето на однос кон светото, затоа што тоа припаѓа на подрачје кое ја трансцендира рационалната способност на поимање. Затоа, специфичните чувства кон светото можат да послужат во обидите за негово разбирање. Според Ото, светото не може да се сфати, освен преку приближни аналогии и компарации со слични (но ни приближно идентични) емоционални категории. Светото е подрачје потполно одделено од профаното. Нуминозното е супериорно, моќно подрачје кое на оној кој верува во него му се претставува со таинственост, со преобилност, со заканувачка сила. Но, тоа е дијаболично: со неговата преоќ и недофатливост тоа предизвикува чувства на стравопочитување, на ужаснатост и треперење, но и на екстатична милост, на фасцинација, на привлеченост и желба за соединување со него. Стравот од ужаснувачката мистериозност на светото и потребата од него да се држи безбедна дистанца е истовремено и чувство на восхит и „омаѓепсаност“ од него, потреба да му се пријде близу, тоа да се присвои, да се има и да се чува од страна на верникот. Светото е толку различно од сè она кое припаѓа на вообичаеното подрачје на несветиот живот, што во него нема никаква соодветна референтна точка на компарација. Сепак, религиозниот човек барем парцијално се поврзува со светото, подлегнувајќи под неговите моќи на преобилност, на творечка енергичност и на фасцинантна привлечност и мистериозност, преку трансцендирањето на неможноста тоа да биде рационално дефинирано и преку предавањето на светата сила со чувства на стравопочит, покорност и љубов. Во првото поглавје од третата глава ќе бидат анализирани компонентите преку кои се чувствува нуминозното: *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*, со придружните елементи на *energia* и *majestas*. Во второто поглавје ќе биде направена споредба, преку далечни аналогии, поради несоодветноста на компарациите, на светото разбрано како нешто сосема друго, со чувството на возвишеното во естетиката и со чувството на непријатно непознатото (*unheimlich*) во психоанализата. Дијаболичноста на светото во теоријата на Ото ќе биде анализирана во најголем дел преку амбивалентноста на конститутивните елементи на нуминозното и спротивставените чувства кон светото, како и преку фактот што светото е нешто кое е сосема друго, непознато, несфатливо и неискажливо, а истовремено нешто кое се чувствува на најдлабок и најсуштински начин од страна на верникот.

Последната глава ќе биде посветена на еkleктичката теорија за религијата на Мирча Елијаде. Ставовите на Елијаде за дијаболичната природа на светото, фундирани во огромен етнологски материјал, се слични и на оние на Диркем и на оние на Ото. Сличноста со Диркем (иако никогаш експлицитно признаена) се состои во неговото поставување на светото во дихотомија со профаното; како и во дефинирањето на ваквата дихотомија како основа на религијата. Светото и профаното припаѓаат на различни подрачја, радикално одделени, меѓу нив постои бездна. А, сепак, ваквата бездна во рамките на религиозниот култ (а со тоа и на обичајното право и севкупниот живот на примордијалните заедници) постојано се премостува, затоа што светото е истовремено и потполно одделено од несветото и нужно инклинирано да се поврзува со него, да се шири низ него. Профаното станува свето кога ќе дојде во контакт со светото, со што го губи својот дотогашен статус, станувајќи и самото свето. Профаното задржува дел од својата природа и својот идентитет, сепак имајќи го радикално променето. Хетерогеноста меѓу светото време и профаното време и светиот простор и профаниот простор не е апсолутна, затоа што без контакт не би постоела религијата, а контагиозноста на светото е една од неговите основни карактеристики. Хетерогеноста на просторот и времето служи како основа на религиозниот култ: верникот парцијално го менува својот статус со преминот од профан простор во свет и од профано време во свето. Значи, меѓу нив, од една страна постои потполна одделеност, од друга страна постојана врска, преку митско-ритуалните дејства на религиозниот човек. Сличноста на Елијаде со Рудолф Ото се состои во определувањето на светото како нешто сосема одделено од профаното, непојмливо и неискажливо, нешто сосема друго, нешто кое и привлекува и одбива, предизвикува ужасната стравопочит и екстатична фасцинираност и привлеченост. Првото поглавје од четвртата глава ќе биде посветено на идеите за хетерогеноста на просторот во теоријата за светото на Мирча Елијаде. Дијаболичноста на светото ќе биде покажана преку врската меѓу светото како потполно различно од профаното, како нешто недофатливо и непознато, но истовремено нешто блиско, творечко, одржувачко, нешто без кое познатото и блиското од профаниот простор воопшто не би можело да постои. Најголем дел од својата теорија за светото Елијаде ја експлицира преку теоријата за митот како света сказна. Според Елијаде, митот е света приказна за Почетокот на светот, за иницијалната совршена состојба која била онтолошки супериорна во однос на подоцнежната, состојба во која дејствувале божествата и Светите предци.

Митот раскажува за „она време“, во кое времето и не постоело онака како што е подоцна разбирано, тоа е време на космогонијата и настанувањето на сите фрагменти на светот. Според Елијаде, преку антрополошките истражувања од различни култури, раскажувањето на митовите има перформативна функција: светоста на митот ја гарантира безбедноста на заедницата и одржувањето на преетаблираните односи во нејзини рамки. Затоа митовите се раскажуваат во рамките на светото време, за да реактуализираат барем дел од иницијалната светост од Почетокот. Во второто поглавје ќе бидат кратко изложени различни ставови за митот и ритуалот кои имале извесно влијание врз еклектичката теорија на Елијаде. Во последното поглавје ќе биде образложена неговата теорија за хетерогеноста на времето, за светоста на митот и за неговата способност да го реактуализира светото време од Почетокот во рамките на посветениот религиозен култ. Ќе биде споменат и аспект на дијаболичноста на светото кој се состои во фактот на неговото опаѓање, во губењето на неговата перформативна моќ и творечко и одржувачко значење, како и неговото истовремено одржување во видоизменета, латентна форма, во разни аспекти на навидум сосема профанизираниот модерен свет.

Дел од очекувањата на истражувањето се фокусираат на желбата да се разгледа дијаболичноста на светото од различни агли, за да се дофати значењето на светото како основен предуслов за формирањето и одржувањето на религијата. Притоа, дел од очекувањата се поврзани со обидите за што подобро разбирање на религиозниот човек, на неговото разбирање на митската основа на светот, на неговото интервенирање во животот со ритуали, човекот кој метафизички се прашува и трага по одговори кои само му поставуваат нови прашања. Со тоа би можело да се добие воопштена слика за некои од овие аспекти (емоционалниот, социо-културниот, митско-религиозниот, ритуално-интервенирачкиот, метафизичкиот) на човековото постоење.

Значењето на истражувањето би се состоело и во анализата на релевантните теории за религијата, конкретно, теориите за светото, кои се речиси сосема занемарени во македонската интелектуална мисла. Со истражувањето се очекува да се даде придонес на планот на истражувањето на светото преку неговата дијаболична природа како суштинска одредница на религијата.

Искуството на светото е искуство на непозната, фасцинантна моќ која може да се екстериоризира низ било каков предмет или појава, доколку се задоволени просторно-временските услови за воспоставување на специфичната релација меѓу светото и религиозниот човек. Екстериоризацијата на светото, односно хиерофанијата, е речиси секогаш екстериоризација на сила, односно кратофанија¹. Верувањето во подлежачка сила на светот е можеби најраното верување во примордијалната религија. Според ова светски распространето верување, во основата на светот постои света сила, позната како *мана* (иако името варира во рамките на различните култури), благодарение на која постојат човекот, неговата заедница, неговата средина и сè што тој познава и прави.

Додека не може со сигурност да се каже дека идејата за светоста е застапена во анимизмот, во кој доминантното верување е дека сè во природата има душа слична на човековата, во аниматизмот (верувањето во маната како подлежачка моќ во светот) идејата за неперсоналната сеприсутна мана може да се смета за примордијална идеја за универзална света сила².

Во која и насока да се има развиено религијата подоцна, верувањето во мана се чини како подлежачко на сите религиозни култови. Затоа, во која и насока да се движи истражувањето на светото, верувањето во мана е *point de départ* на анализата на светото како религиозен феномен. Маната е света, верувањето во мана е верување во светото како нешто кое не може да се дефинира и изрази. Маната е различна од познатиот, секојдневен свет на човекот. Светата мана е моќ преку која сè што постои како вредно и посакувано ги добива своите вредност и значење. Всушност, сè што постои, постои благодарение на дејството на маната. Идејата во ова верување е дека светото има света подлога, дека појавите, настаните и суштествата се можни благодарение на дејството на светото низ нив. Идејата е, исто така, дека варирачките концентрација и дејствување на маната ја предизвикуваат хиерархијата во постоењето. Така, настаните и појавите низ кои маната интензивно се екстериоризира се повредни од другите. Се смета дека луѓето

¹ Ова тврдење е карактеристично за сите теоретичари на светото. Експлицитно тврдење дека хиерофанијата е секогаш кратофанија, на пример, во Mircea Eliade, *Miti, sogni e misteri*, trad. Giovanni Cantoni, Rusconi, Milano, 1990 (*Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957), p. 110.

² Со тоа што аниматизмот не треба да се дефинира како верување во мана на истиот начин како што анимизмот е верување во духовни суштества.

кои имаат повеќе мана од останатите се благословени, одбрани, свети. Маната е подлежечка, постојана сила без која светот не би го имал добиено онтолошкиот статус кој го има. Таа е сила благодарение на која светот на примордијалниот верник е таков каков е, фундиран врз светост и функционирајќи низ светост. Концептот за светата сила, која е недефинирлива и неперсонална, е неразделен од концептот за нејзината скапоценост и нужноста од презервација на нејзината чистина и моќ. Така, концептот на систем на забрани кои го придружуваат светото низ целата негова историја е очигледен уште во верувањето во маната. Со тоа што е света, таа мора да биде заштитена од допир и (зло)употреба на несветото, на профаното. Несветото и светото не можат да постојат заедно на исто место (во иста појава, или во ист настан, или во исто дејство), затоа маната е заштитувана од допирот на профаното, на обичното, на помалку вредното, на секојдневното. Обичното, пак, или секојдневното, при контролиран религиозен допир со светата моќ, поради нејзините сила и дејство, добива повисок онтолошки статус. Ова е поради контагиозната природа на светото, на која ќе се обрне внимание во подоцнежниот текст. Но, доколку допирот на профаното со светото не е контролиран и одобрен во свет контекст, тогаш чистотата и светоста на маната се загорзени. Затоа, со самото тоа што маната е света и моќна, посакувана и повикувана во религиозниот култ, таа е забранета, недостапна, табу. Верувањето во мана подразбира и верување дека забранетиот допир со неа, надвор од контролирани (свети) околности, неизбежно носи казна. Ваквата спрега на забрана и на казна поради прекршената забрана е неразделен дел од концептот за светото. Системот на забрани кои го опкружуваат светото лежи во основата на религиите, од примордијалните култови до современите развиени монотеистички религии. На сите овие круцијални концепти од верувањето во светото како основа на религијата во подоцнежниот текст ќе биде обрнато внимание од неколку аспекти.

Поради важноста на верувањето во маната како примарна света моќ во светот, накратко ќе бидат изложени неколку гледишта за нејзиното значење во примордијалните заедници. Ваквиот преглед ќе ја инаугурира, преку идејата за тотемичката мана и навестувањето на круцијалното место на светото во социјалната заедница, теоријата на Емил Диркем, која ќе биде екстензивно изложена во втората глава. Теоријата за маната и за табуто (како *негативна мана*, како забраната во врска со маната) во подоцнежниот развој на религијата станува теорија за светото и профаното, односно за светото и забраните поврзани со него.

Затоа, може да се тврди дека идејата за дијаболичната природа на светото е суштинска во примордијалното верување во светото како основа на светот и како водечки фактор во сите фрагменти на светот кои се нужни, специфични, важни и супериорни.

Маната како неперсонална сила во магискиот пре-анимизам ја истражувале Роберт Х. Кодрингтон (Robert H. Codrington), особено во делото *Меланезијците* (*The Melanesians*, 1891) и Роберт Ранулф Марет (Robert Ranulf Marett), особено во *Прагот на религијата* (*The Treshold of Religion*, 1909)³. Хипотезата дека маната е неперсонална сила која е расеана низ целиот космос, била охрабрена од откривањето на култури различни од меланезиската, кои поседувале концепти слични на оној за маната, со што се дошло до мислењето дека идејата за маната (или поим сличен на неа) им претходи на сите религиозни искуства, дека ја изразува религиската фаза на преанимизам и дури имлицира еден вид на прамонотеизам или примордијален монотеизам.

Во делото *Меланезијците* на Кодрингтон, маната е на некој начин натприродна, но се открива во телесна сила или во секој вид на сила или способност која човекот ја има, бидејќи таа не останува во еден определен предмет, иако речиси сите предмети можат да ѝ одговараат. Се верува дека духовите, било да се на мртви души или на натприродни суштества, ја поседуваат маната и можат

³Robert H. Codrington, *The Melanesians – Studies in Their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford, 1891; Robert Ranulf Marett, *The Treshold of Religion*, Methuen&Co, London, 1909 (во понатамошниот текст ќе биде наведено од второто, проширено издание, Methuen&Co, London, 1914).

Анимистичката теорија на Едвард Тајлор (Edward Tylor) била мошне влијателна и покрај тврдењата на Џејмс Фрејзер (James Frazer), покрај оние на Марет, на пример, дека на религијата ѝ претходела магиска фаза, како и тие на Џон Х. Кинг (John H. King), кој во 1892 го издал своето дело *Натприродното: неговото потекло, природа, еволуција* (*The Supernatural: its Origin, Nature, and Evolution*). Овие тврдења биле занемарувани сè до нивното оживување од страна на Вилхелм Шмит (Wilhelm Schmidt) и објавувањето на делото *Потеклото и растежот на религијата* (*The Origin and Growth of Religion*, 1931). За Кинг не е плаузибилно да се тврди дека примордијалните луѓе прво имале софистицирани идеи за души и духови. Напротив, многу е пологишно постоењето на посирова фаза на развој во која имало идеја за мана како моќ или просперитет на познатото и непознатото (Heimlich и unheimlich). Според него, поради несоодветното заклучување од опсервацијата на светот, примордијалните луѓе верувале дека маната се наоѓа во објектите и настаните, како нивна интринзична сопственост. Од идејата за предмети кои содржат мана, потекнала идејата за магиски предмети и дејства. Потоа, пак, поради лошо резонирање за природата на сонштата, дошла идејата за душеите, а дури подоцна, идејата за светите спиритуални суштества и божества. Едвард Е. Еванс-Причард (Edward E. Evans-Pritchard) ги резимира ставовите на Кинг во две поенти: религијата е илузија, која се должи на серии недоразбирања, а со тоа го забавува интелектуалниот прогрес; а примордијалните луѓе кои веруваат во такви сказни се како неразвиени деца (според принципот на кореспонденција на онтогеничкиот со филогеничкиот развој, а во рамките на теоријата за рексепитулација), E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1956, p. 31.

да ја споделат. Грандиозниот чин на космичката креација бил можен само преку дејството на маната, а и сите партикуларни нешта кои се особено вредни, во некој аспект поседуваат мана. Сè она кое за човекот поседува ефикасност, креативност или совршенство има мана. Така, кога религиозните практики влегуваат во вообичаениот живот, сиот успех и просперитет се должи на маната како натприродно влијание. Помошта од овие невидливи, но очигледно присутни моќи се бара преку постење, принесување жртви, раскажување на митови, изговарање на молитви⁴. Мана е моќта без која ништо важно не може да се случи⁵. Светите камења, билки, објекти, имаат мана, така маната е манифестираното свето⁶.

Меланезискиот ум е потполно посветен на верувањето во маната како натприродна моќ или натприродно влијание. Немајќи идеја за врховно суштество, Меланезијците имаат верување во сила која е потполно различна од физичките моќи на обичниот свет, која може да дејствува на било какви начини за добро и зло, и која, доколку се има и контролира, носи просперитет⁷. Маната е присутна во целата „атмосфера на животот“, се приврзува за нешта и за личности и се манифестира преку резултати кои можат да се објаснат само преку нејзиното дејствување. Светоста на маната е контагиозна – ако некој има свет камен, маната од тој камен може да се пренесе на други камења, правејќи ги еднакво моќни. Исто така, митот, кој преку неговите зборови и значење на приказната може да пренесе моќ, е еден вид на зборовна магија, исто така е мана. Сиот очигледен успех на човекот е доказ дека тој има мана, неговото влијание зависи од импресијата која ја прави врз другите. Значи, моќта на човекот, политичка или социјална по природа, е негова мана. Затоа и може да се тврди дека подрачјето на политичкото е во полно значење и подрачје на религиозното.

Концепцијата за маната ги надминува вообичаените концепции за редот во природата. Маната се наоѓа во спиритуални суштества⁸ – и во духовниот дел од живите и во духовите на мртвите, а се пренесува преку разни предмети, како камења, или животни, всушност, било какви објекти. Активниот принцип во сè што се прави и сè што се случува е маната. Од една страна, луѓето се беспомошни пред маната, затоа што нејзините карактеристики и функционирање им се непознати, од

⁴ R. H. Codrington, op. cit., p. 103.

⁵ R. H. Codrington, op. cit., p. 108.

⁶ R. H. Codrington, op. cit., p. 183.

⁷ R. H. Codrington, op. cit., p. 119.

⁸ Во оваа смисла, спиритуалните суштества, благодарение на нивната натприродност, имаат специјална улога во духовниот живот на заедницата, токму затоа што се полни со мана.

друга страна, преку митовите и ритуалната практика, благодарение на маната тие се способни да ги контролираат природните сили, да лечат болести, да ги антиципираат случувањата во иднината сеќавајќи се на минатото, да посакуваат добра среќа и т.н.. Сепак, моќта не е во самите луѓе, сè што тие можат е да бараат помош од екстериоризираната мана преку свети предмети или преку персонални спиритуални суштества полни со мана. Овие суштества дури самите се сметаат за мана: во врска со нив зборот *мана* може да се употребува како транзитивен глагол, маната од нив преминува на други суштества⁹. Обичните луѓе кои стапуваат во релација со светоста само добиваат мана, имаат мана, или може да се каже дека маната е со нив. Тие се, на тој начин, атрибути на маната, која е дејствувачкиот субјект во оваа комплексна релација. Значи, Кодрингтон ја дефинира маната, онака како што ја определуваат Меланезијците, како сила сосема различна од било која физичка моќ, која, доколку се добие и се контролира, се користи за подобрување на состојбата на реалноста. Како моќ и влијание, не физичко (или само индиректно манифестирајќи се и физички), туку натприродно, таа се покажува како супериорен вид на сила, или во било каков вид на моќ која може да биде екстериоризирана низ луѓето. Натприродна е во смисла на тоа дека прави да функционира сè она кое е над вообичаените човекови моќи и надвор од одвивањето на природните процеси¹⁰.

Марет не се колеба да го смета општиот поим на религиска појава и искуство претставен од маната како категорија која најблиску ја изразува суштината на примордијалната религија, со резерва дека по овие прашања не може да се догматизира¹¹. Целта на Марет е да се транспонира религиозно искуство мошне инакво од модерното во термини на нашата свест кои најдобро би ѝ овозможиле на природата на она кое така се пренесува да се покаже како она што вистина е по себе¹². Кога теориите за религијата ја употребуваат идејата за мана

⁹ R. H. Codrington, op. cit., p. 120.

¹⁰ И Марет се повикува на овие примери на Кодрингтон (R. H. Codrington, op. cit., pp. 119-120). Ако човек бил успешен во борба, тоа не се должи на неговата природна физичка сила, брзи рефлекси или итрина, туку поради тоа што тој има мана од духот на некој починат воин. Маната го прави моќен, преку некаков свет предмет кој тој го поседува, или преку свети зборови кои потсетуваат на претходните победи на починатиот воин. Ако нечии растенија растат здрави и големи, тоа е не само затоа што тој редовно и посветено се грижи за нив, туку затоа што територијата на која ги одгледува е полна со свети камења кои се мана. Се подразбира дека растенијата растат ако се посадат, но не би можеле да растат здрави и со големи димензии кога не би биле допрени од моќта на маната. Светото, значи, е предуслов за било што, профаниот свет не би можел да се самоодржи функционално без моќта и супериорноста на светиот, Robert Ranulf Marett, *The Treshold of Religion*, Methuen&Co, London, 1914, p. 5.

¹¹ R. R. Marett, op. cit., p. xxiii.

¹² Ibid.

или табу како општа категорија, локалното значење до одреден степен се занемарува, но тоа овозможува да се оправда употребата на терминот и идејата со широко значење, покривајќи ги сите случаи на манифестации на мистериозна или натприродна моќ. Науката, значи, ја прифаќа и третира маната како општа категорија која го означува позитивниот аспект на натприродното, на светото¹³.

Анализата на Марет на рудиментарната религија тргнува од претпоставката дека во една нејзина сфера се јавува и развива форма на искуство кое припаѓа на чудесен свет од кој вообичаениот, секојдневен свет е одделен со јасна граница. Овој основен дисконтинуитет се должи на низа психолошки и социолошки фактори¹⁴. Првата дихотомија е, значи, во светот на светото – религискиот култ и светот на профаното – обичниот свет на работа и секојдневни случувања. Втората дихотомија е во тоа што разликата меѓу овие света е преку системот на забрани и стравопочитување - она кон кое се чувствува стравопочит е поврзано со серија забрани, но овие забрани важат и во рамката на профаниот свет. Теоријата, значи, „ ... за природата на искуството, е дека е бинарен состав, двојност во заедница, која се состои од она кое може да се смета за елемент на табу и елемент на мана“¹⁵. Елементот на табуто е доминантно негативен во неговото функционирање. Она кое е негативно (поларната спротивност е дадена повеќе поради методолошка јасност отколку како точен приказ на односот на спротивставените страни) е вообичаениот свет на обични случувања. Значи, овој елемент му ја дава на искуството надворешната граница. Елементот на маната е доминантно позитивен. Позитивното е она кое ја надминува границата на вообичаениот свет, тоа е прекрасно и ужаснувачко. Неговата главна функција е на искуството да му ја даде неговата внатрешна содржина¹⁶. Табуто не е негативна магија, туку може да се смета за негативна мана¹⁷.

¹³ R. R. Marett, op. cit., p. 99.

¹⁴ R. R. Marett, op. cit., p. xxviii.

¹⁵ Ibid. Или, сосема кратко, „ ... маната секогаш го имплицира табуто.“ (R. R. Marrett, *Psychology and Folklore*, Methuen&Co, London, 1920, p. 49).

¹⁶ Кршењето на табуто резултира со ставање во движење на мана која е насочена против оној кој го прекршил табуто. Така, на пример, контактот на мажи со жени е табу, што се должи на фактот што жената се смета, помалку или повеќе, за вештерка, не само затоа што може да ја пренесе нејзината женственост на мажот. Странецот е табу поради неговата инхерентна туѓост, а не само затоа што може симпатетички да пренесе конагион од надвор. Главатарот е табу, не затоа што може да пренесе дел од невата супериорност, туку затоа што има мана како нужна моќ во неговата супериорна позиција.

¹⁷ R. R. Marett, *The Treshold of Religion*, p. 74. Значи, покрај дихотомијата свето-профано, постои и дихотомијата табу-мана, иако може да изгледа како дефинирање на *obscurum per obscurius*. И Франц

Со тоа што за мана се смета било каква моќ која е базирана на било кој начин на манифестација на светото, маната кај Меланезијците има множество на мешани и контрадикторни значења¹⁸. Моќта која функционира во нивните култни дејства – да се добие мана и да се стапи во релација со неа – е целта на ритуалите и практиките кои го сочинуваат она кое антрополозите го сметаат за меланезиска религија¹⁹. По маната религиозниот човек се стреми и само поради самата мана, не само поради она кое му го овозможува. Се работи за потреба по нешто речиси внатрешно, но екстериоризирано отаде човекот, нешто кое постои во, и му следува, на *внатрешниот човек*. Затоа во полинезиските дијалекти, покрај за термините *моќ* и *свето* како најопшти значења, *мана* се употребува и за различни психолошки состојби и активности, како *чувство*, *желба*, *афекција*, *љубов*, *верување*, *душа*, *совест*, *меморија* и многу други²⁰.

Според емпириските истражувања, впечатокот кој Марет го има за онтолошкиот статус на светото подрачје е дека тоа од обичното, профаното подрачје не е различно по вид, туку по степен²¹. Разликата меѓу вообичаеното и извонредното е во степенот на важност, пишува Марет. Имено, тој определува како „ ... сферата на чудесното е, субјективно, всушност сфера на искуство на уплашеност и почит; и очигледно постојат бесконечни степени во интензитетот на почувствуваното изненадување“²². Сепак, значи, колку и тој да смета дека разликата не е во видот, туку во степенот на искуството, определувајќи ја разликата меѓу нивоата на значајност, се доближува до идејата за разлика по вид, иако очигледно не ја застапува. Бесконечните степени во интензитетот на изненадувањето за кои пишува се всушност одлучувачки во разликата во вид. За

Штајнер (Franz Steiner) ги резимира истражувањата на маната и на табуто и смета дека табуто е негативна мана (Franz Steiner, *Taboo*, Penguin, Harmondsworth, 1967, pp. 106-111).

¹⁸ R. R. Marett, op. cit., p. 38.

¹⁹ R. R. Marett, op. cit., p. 62.

²⁰ R. R. Marett, *Psychology and Folklore*, p. 64.

²¹ R. R. Marett, *The Treshold of Religion*, p. 86. За ова мислење, вака формулирано, не може да се каже дека е карактеристично за Емил Диркем, Рудолф Ото и Мирча Елијаде (што ќе биде покажано подолу во текстот).

²² R. R. Marett, op. cit., p. 87. Иако изненадувањето не е, во стриктна смисла, вистински неочекувано, затоа што е разработен механизам во кој спротивноста на вообичаеното е невообичаеното, а на очекуваното од обичниот живот – неочекуваното. Изненадувањето не е во фактот на манифестација, туку во тоа што карактеристиките и функционирањето на моќта во нејзините манифестации секогаш остануваат непознати.

Марет, демаркациската линија меѓу светото и профаното не е прашање на хетероген скок, туку, се чини, прашање на логика на инконзистентноста²³.

Ако симпатетичката магија се смета за мана, што не е гледиште застапувано од Фрејзер, ниту, впрочем, од Марет, тогаш опишувањето на табу како негативна магија воопшто не е претерано или неосновано²⁴. Табуто тој го зема како прашање на мистичност. Многу нешта кои се сметаат за табу и се табу поради нивната моќ, немаат само деструктивни ефекти, туку, напротив, корисни и благословувачки – поволната моќ на тотемот на кланот или на персонализираната мана се секогаш табу. Секогаш кога една заедница припишува табу на објект, тој почнува да предизвикува чувства на почит како институтција, како дел од социјалното верување и обичајното право²⁵. Прекршувањето на табуто е проследено со недефинирани косеквенци, затоа што тоа од кое се чувствува страв е суштински мистериозна моќ, нешто непознатливо и непредвидливо во неговите начини на дејствување. Затоа, доколку маната слободно се определува, а нејзината широка дефиниција е сосема дозволена врз база на разновидноста на концепциите, табуто може плаузибилно да се смета за негативна мана. Тоа не може, сепак, да се смета за негативна симпатетичка магија, затоа што е нејасно што точно би опфаќало, како и затоа што табуто е карактеристично за тотемизмот, кој не може да биде изедначен

²³ Во смисла на тоа дека тешко се одлучува кога и каде завршува профаното и почнува светото, до кој степен треба да има свето, односно отсуство на профано, за нешто да се определи како *свето*. Лотфи Цадех (Lotfi Zadeh), благодарение на чиј предлог за неконзистентна теорија на множествата во 1965 година се појавила логиката на неконзистентноста, објаснува како дефинициите на алгоритми на неконзистентноста се најсоодветни за карактеризирање на концепти кои се интринзично неконзистентни, односно неконзистентни до степен кој оневозможува реалистично да се очекува да се определуваат преку концепти кои не се неконзистентни (Lotfi Zadeh, “A Fuzzy-algorithmic approach to the definition of complex or imprecise concepts“, *International Journal of Man-Machine Studies*, (8/1976), p. 254). Оваа теорија би можела да се примени и во определување на дистинкцијата меѓу подрачјата на светото и на профаното.

²⁴ Интересно е што примитивниот човек, според Марет, не бил филозоф каков што го прикажуваат неговите современици, теоретичари на религијата. Кај раниот човек идеите не ѝ даваат поттик на акцијата, туку акцијата им дава поттик на идеите – „... религијата не е нешто обмислено, туку нешто истанцувано“ (R. R. Marett, *The Treshold of Religion*, xxxi). Обемна студија која го третира примордијалниот човек како филозоф е таа на Пол Редин (Paul Radin), во која го разгледува човекот низ неговите концепти за добро и лошо, правилно и неправилно, неговата филозофија на животот (судбината, смртта и помирувањето), трагичната смисла на животот, неговата систематизација на идеите, почетоките на поимот и идејата за Бог и т.н. (Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, D. Appleton & Co, New York, 1927).

Во најраните фази религијата не може сосема да се оддели од магијата, туку плаузибилно може да се зборува за магиско-религиски искуства на примордијалниот човек. Идејата овде е дека може да се зборува за аналогно поврзување – доколку маната е симпатетичка магија, табуто е негативна магија. Концепцијата за позитивна и за негативна магија е прилично проблематична, сепак. Марет, впрочем, се сомнева дека Фрејзер може да го објасни тотемизмот како симпатетичка магија.

²⁵ R. R. Marett, op. cit., p. 89.

со симпатетичка магија²⁶. Табуто е во врска со светото и зависи од светото. Тоа не може да се смета за спротивно на светото, затоа што табуто не е профано. Сепак, моќта на табуто е спротивна на моќта на светото. Мана-табу дихотомијата е доволна да го карактеризира натприродното во неговата чисто егзистенцијална димензија, дури и независно од вредноста која ја има за човекот. Таа е исто така доволна за определување на еден минимум потребен за определување на религијата²⁷.

Еванс-Причард, резимирајќи ги идеите на Марет, пишува како маната, според него, е „ ... окултна сила во одредени личности и нешта и дека присуството или отсуството на ова чувство го одделува светото од профаното, чудесниот свет од обичниот, преку функцијата на табуата“. Ова чувство е „ ... емоција на стравопочит, збир на страв, чудење, интерес, восхит, дури и љубов“²⁸. Според Марет сè што го буди ова чувство, а е мистериозно, може да се смета за религија. За Еванс-Причард очигледен е недостатокот на објаснување зошто некои нешта го предизвикуваат ова чувство, а некои не, како и зошто кај некои народи, а кај некои не. Ова е особено нејасно, тврди, особено поради тоа што илустративните примери се ретки и фрлени во аргументацијата без очигледен принцип на организација²⁹.

Џејн Харисон (Jane Harrison), под влијание на социолошките теории за религијата, особено таа на Диркем, ја поврзува аборицинската тотемистичка религија со грчката, сметајќи дека социјалната структура и религија и колективната свест изразена во неа се основата на секоја религија³⁰. Религијата, значи, има два елемента: социјалниот обичај (колективната свест); и претставувањето и нагласувањето на колективната свест преку искусувањето на религиозните емоции. Така, религијата во себе има два фактора кои се неразделно поврзани: митот (учењето) – претставата на колективната емоција, односно колективната свест; и ритуалот (обичајот) – колективното дејство, искуството на колективните емоции.

²⁶ R. R. Marett, op. cit., p. 98.

²⁷ R. R. Marett, op. cit., p. 100.

²⁸ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 33.

²⁹ E. E. Evans-Pritchard, op. cit., p. 34. Се чини дека Еванс-Причард ја превидува конзистенцијата на аргументацијата на Марет, кај кого нема сомнеж во врска со тоа кои предмети и дејства предизвикуваат чувство на светост. Напротив, тој често повторува низ што сè маната се екстериоризира и на кој начин луѓето ги искусуваат нејзините манифестации. Точно е, сепак, како што и самиот признава, дека примерите му се несредени и навидум случајни и дека големината на обработениот материјал дозволува на моменти само површни споменувања на некои проблеми. Ова, повторно, никако не значи дека „илустративните примери се ретки“, туку напротив, обилни.

³⁰ Jane E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912, p. xvii.

Обата се поврзани и зависни еден од друг³¹. Колективната емоција и егзалтација при thiasos (групна екстаза) и човековото поврзување во една пулсирачка заедница, прават човек колективно да реагира и на вселената. Според Харисон, „... оваа емоција се протега и се проектира и во природните појави, и се појавува како концепцијата за мана“³², која пак, во грчата религија е идејата за моќ (kratos) и искусувањето на светоста преку кратофани и сила (bia). Светите дејства, сакраментите и жртвувањето се „специјални форми на манипулација на маната“, која таа ја изедначува со магија (ова изедначување нема да биде предмет на анализа)³³.

Проектот на истражување на елементарните форми на религиозниот живот на Диркем е базиран на истражувања на тотемистичкиот систем во Австралија, односно на отфрлањето на култот на космичките сили, на душите и на духовите, вклучувајќи ја и магијата и прифаќањето на тотемизмот. Значајно е тоа што Диркем го поврзува тотемизмот токму со таканаречениот преанимизам, односно аниматизам, на Р. Б. Марет. Неговата теорија за светото во голема мера се поврзува со верувањето во маната, затоа што, всушност, се темели на него. Дихотомиите на светото и профаното на кои Диркем ја фундира својата теорија за религијата се базирани на дихотомиите на маната и забраните во врска со маната. Тотемизмот, во оваа смисла, може да се определи како религија на безлична сила од типот на првобитната мана, чие признавање и почитување се третира како еден вид на прамонотеизам. Во тотемизмот, во првиот ред на нештата кои се сметаат за свети се фигуративните претстави на тотемот; потоа доаѓаат растенијата или животните чие име го носи кланот; и на крајот тоа се членовите на кланот. Сите се свети според исто право, иако нееднакво. Од овде Диркем го изведува заклучокот дека религиозноста не може да потекне од било кои од партикуларните карактеристики кои ги разликуваат едни од други. Кога одредено растение или животно е објект на побожен страв, стравот не е предизвикан од неговите партикуларни карактеристики. Членовите на кланот имаат ист статус, иако на пониско ниво, а самата слика на растението или животното предизвикува стравопочитување. Според Диркем, очигледно е дека сличните чувства кои овие различни видови на

³¹ J. E. Harrison, op. cit., p. 485. Џејн Харисон подоцна ќе биде спомената во рамките на ритуалистичката теорија за митот, но со резерва, имено, со нагласување дека колку и ритуалистите да ја сместувале во центарот на нивната аргументација, таа сепак имала мошне поблаги и побалансирани ставови од нив.

³² J. E. Harrison, op. cit., pp. 73-74.

³³ J. E. Harrison, op. cit., p. 134.

нешта ги предизвикуваат во свеста на религиозните луѓе и кои ја сочинуваат нивната светост, потекнуваат од принцип кој е споделуван од тотемските симболи, луѓето на кланот и индивидуите од тотемскиот вид³⁴. Тотемизмот, значи, „... не е религија на определени животни, луѓе или слики, туку е религија на вид на анонимна и неперсонална сила која може да се идентифкува во сите нив, но не е идентична со нив“³⁵. Ниту растенијата или животните, ниту луѓето, ниту тотемските претстави сосема ја поседуваат оваа сила, но сите партиципираат во неа. Таа е независна од партикуларните субјекти во кои се овоплотува и низ кои се екстериоризира, постои пред нив и останува и после нивното исчезнување (ова се однесува на индивидуите, генерациите, претставите). Оваа сила е подлежачка, сеопфатна и општоважечка. Доколку сосема слободно се земе зборот *бог*³⁶, додава Диркем, оваа сила може да се определи како богот кој е обожуван од секој тотемски култ, неперсонален, иманентен во светот и дисперзиран во бесконечен број на појави и ствари. Поради контагиозната моќ на светото, покрај овие еминентно свети нешта, било што кое се припишува на кланот како зависно од главниот тотем има дел од истата таа светост. Со тоа што дел од нив се заштитени од рестрикциите кои се применуваат на светото и имаат определени функции во церемониите на култот, очигледно е дека припаѓаат на подрачјето на религиозното. Така, може да се тврди дека нивниот религиозен квалитет не се разликува од оној на тотемот со кого се поврзани. Австралиските племиња кои ги истражува Диркем, потсетува, не веруваат во оваа неперсонална сила апстрактно, туку ја конципираат во форма на растение или животно, или екстериоризирана низ предмети, но во секој случај во материјална форма. Тотемот е токму таа дофатлива форма во која недофатливата света супстанција е претставена во имагинацијата: дисперзирана низ различни видови на суштества, таа моќ сама по себе не е вистинскиот објект на култот. Во оваа смисла, кога припадникот на одреден клан тврди дека луѓето од тој клан се тотемското животно на нивниот клан, тоа не го мисли во смисла на тоа дека тие се тоа растение или животно во секојдневна, емпириска смисла на зборот, туку во смисла на тоа дека истиот принцип се наоѓа во сите нив. Овој принцип, кого го

³⁴ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968, p. 268.

³⁵ É. Durkheim, op. cit., p. 269.

³⁶ Во инстанците во кои експлицитно се реферира на Бог конципиран во јудаизмот, христијанството и исламот, ќе биде употребувана голема почетна буква, во сите други, пак, мала почетна буква. Така, формулацијата „врската на човекот со бог“ реферира на *бог* пошироко од областа на авраамските монотеистички религии, и затоа стои со мала буква. Истиот принцип ќе биде застапуван и понатаму.

споделуваат сите суштества со исто име, го сочинува она кое тие најфундаментално се и е концептуализиран преку тоа што ја има надворешната форма на кланското суштество. Неговите моќи, екстериоризирани низ партикуларни суштества, се однесуваат токму како вистински моќи, во смисла на физички моќи кои механички предизвикуваат физички ефекти. Доколку индивидуата дојде во контакт со нив без да има обезбедено соодветни услови, добива удар налик на струен удар. Кога овие моќи влегуваат во тело кое не е подготвено за нив, тие предизвикуваат болест и смрт преку механички реакции³⁷. Диркем инсистира на живототворната природа на овие моќи, надвор од луѓето, тие „ ... ја играат улогата на животен принцип [...] преку нивното дејствување е обезбедена репродукцијата на целиот вид. Сиот живот е базиран на нив“³⁸.

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, поставувајќи пример кој мора да биде следен. Специфичните правила во односот со тотемските суштества не се само поради тоа што моќта која 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 стравопочит³⁹.

Диркем пишува како религиите на Самоа ја имаат надминато тотемската фаза и имаат богови со лични карактеристики, а сепак, и кај нив, како и кај други и поразвиени религии, трагите на тотемизмот не можат да се негираат. Кај религиите на Самоа, конкретно, секој бог е врзан за територијална или семејна група, на ист начин како што тотемот е врзан за кланот⁴⁰. Божествата, значи, се според тотемски принцип кој имагинацијата го има развиено до персонални форми. Сепак, персоналноста не смее да се пренагласува, смета Диркем, затоа што партикуларната личност не соодветствува на идејата за нив како дисперзирани и

³⁷ É. Durkheim, op. cit., p. 271.

³⁸ Ibid.

³⁹ 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.

⁴⁰ Фрејзер, впрочем, зема многубројни факти во врска со религиозните луѓе на Самоа како карактеристично тотемски - James George Frazer, *Totemism and Exogamy*, London, Macmillan, 1910, pp. 6, 12—15, 24.

проникнувачки. Во овие ситуации е очигледно дека се работи за промена на поимот за неперсонална религиозна сила. Во други, пак, се задржува во неговата апстрактна чистота. Тој анализира како, иако тотемските принципи на кои се повикуваат различните кланови од исто племе се различни едни од други, сепак се фундаментално споредливи, затоа што природата на нивната функција е иста. Постојат заедници во кои е задржана идејата за оваа иста природа, но хиперболизирана во идејата за единствена религиозна моќ која ја унифицира вселената, сè што постои, а сите други свети принципи се само модалитети на оваа моќ. Диркем определува дека со тоа што сите овие општества се силно проникнати со верувања карактеристични за тотемизмот и имаат социјална организација идентична на онаа на австралиските племиња, може да се каже дека тотемизмот всушност ја носел во себе оваа идеја. Ова е особено забележително кај северноамериканските племиња, кои и покрај организираноста во кланови, имаат идеја за прееминентна моќ која е над сите партикуларни божества кои луѓето ги обожуваат, која ја нарекуваат *вакан*. Оваа сила, *вакан* или *ваканда*, во зависност од племето, е секогаш неперсонална, затоа што не може да се определи во кој вид точно се персонализира. Таа не може да биде дефинирана преку специфични атрибути и квалитети⁴¹. *Вакан* доаѓа и се губи низ светот, а светите нешта се местата во кои се појавува. Мана, во случајот на американските племиња, *ваканда*, ја опфаќа сета мистерија, сета тајна моќ, сета божественост. Или, едноставно кажано, таа е како Протеус-божество, кое ги менува своите атрибути и функции според околностите. Сиот живот е *вакан*(да), сè што манифестира моќ. Оваа моќ – *оренда* кај Сиуксите, се екстериоризира низ било што, но не еднакво. Некои суштества имаат повеќе и со тоа се фаворизирани, оние со помалку се релативно онеправдани и сиот живот е составен од борбата меѓу *оренда* екстериоризирана со нееднаков интензитет. Опсервациите на Кодрингон за маната кај Меланезијците покажуваат дека идејата е иста. Според Диркем, идеите за тотемот и за маната се мошне слични, разликувајќи се само по степенот. Имено, додека мана е распространета низ целата вселена, тотемскиот принцип е локализиран на широк,

⁴¹ Диркем се повикува на истражувањата на Ригс и Дорси - James Owen Dorsey, "A Study of Siouan Cults," *Eleventh Annual Report*, [vol. XI], §21, BAE Washington, Government Printing Office, 1893, и Stephen Riggs, *Tah-Koo Wah-Kon or the Gospel among the Dakotas*, Boston, Congregational Publishing Society, 1869.

но поограничен круг на суштества од различен вид. Тоа е секако мана, но поспецијализирана мана, иако, на крајот, оваа специјализација е мошне релативна⁴².

Разлогот за неможноста маната да добие поголемо ниво на апстракција и генерализација кај австралиските племиња, за разлика од понапреднатите општества, е во природата на социјалната рамка која ја наметнува потребата за партикуларизам. Сè додека тотемизмот останува основа на култната организација, кланот задржува автономија во рамките на религиозното општество, која, иако не е апсолутна, е сепак мошне нагласена. Култовите се во однос на јукстапозиција, но не навлегуваат едни во други. Така, тотемот на кланот е потполно свет само за тој конкретен клан. Поимот за универзална мана можел да се јави само доколку религијата на племето се развие над кланските култови и ги апсорбира. Токму со ова чувство за племенско заедништво се има јавено чувството за заедништвото во светот, смета Диркем⁴³. Покрај тоа, карактеристичен факт кој фрла светлина врз длабокиот разлог за тоа зошто поимот за мана во Австралија останал специјализиран, е тоа што религиозните сили, оние кои се сметаат за тотем, не се единствените со кои се соочувале тамошните жители, туку покрај нив фигурираат и магиските сили. Магиските сили не припаѓаат партикуларно на ни една определена група на племето и за да се употребуваат доволно е да се имаат соодветните рецепти за употреба. Дури, магијата употребена за нанесување на болест и смрт се смета за штетна мана. Концептот *Арунскилта* кај Арунта племињата е чисто магиска моќ, но магиските и религиозните сили, колку и да се различни, имаат слична суштина. Како поткрепа на ова е фактот што кај меланезиските племиња, се верува дека оние кои се занимаваат со магија имаат мана, исто како што имаат дејствувателите и ритуалите во вообичаениот култ, а исто е и кај племињата кои ја употребуваат оренда (мана) за магиски дејства.

Во натурализмот постои обожување на небесните тела, но тие тоа го должат не на нивната инхерентна природа или партикуларни својства, туку на фактот што се смета дека партиципираат во силата која сама им ја дава светоста на нештата и се наоѓа во различни, дури и сосема мали суштества. Во анимизмот душите на починатите се објекти на ритуален култ, но не затоа што се сметало дека се од специфична флуидна супстанција и не затоа што наликуваат на сенката на живите. Флуидноста не е доволна да пренесе светост на нив, тие добиваат светост доколку

⁴² É. Durkheim, op. cit., p. 278.

⁴³ É. Durkheim, op. cit., p. 280.

имаат дел од таа моќ која е изворот на религијата. Според Диркем, религијата не може да се дефинира преку идејата за митски личности, божества или духови – тој начин на замислување на религиозните нешта не е инхерентен на нивната природа. Во потеклото и основата на религиозната мисла не се наоѓаат дефинирани и дистинктни објекти или суштества кои во себе поседуваат светост, туку недефинирани и анонимни сили⁴⁴. Диркем ја резимира теоријата на Марет, според кого мана е својство инхерентно на стварите, елемент на нивниот специфичен карактер. Тој ја толкува идејата на Марет за маната како својство кое им се придава на нештата кои отстапуваат од вообичаеното, на било што кое предизвикува стравопочит, што е речиси еднакво на рехабилитирање на натуралистичката теорија, додава. После Марет, Анри Убер (Henri Hubert) и Марсел Мос (Marcel Mauss), во проектот за општа теорија за магијата, определуваат дека магијата како целина е базирана на поимот за мана⁴⁵. Доколку се прошири оваа идеја, според блискоста на магиските ритуали и религиските ритуали, може да се очекува истата теорија да биде применлива и на магијата, што го застапува Конрад Теодор Пројс (Konrad Theodor Preuss)⁴⁶, кој смета дека идеите за души и духови се формирале подоцна од оние за неперсонална моќ. Диркем смета дека Пројс правилно покажал дека душите се всушност трансформации на неперсоналната моќ и дека дури и во најнапредните

⁴⁴ É. Durkheim, op. cit., pp. 286-287.

⁴⁵ Marcel Mauss, Henri Hubert, „Esquisse d’une théorie générale de la magie“, *Année Sociologique*, 1902-1903, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, pp. 55, 69-70, pass. Во нивната анализа на општите идеи за митот, Мос и Убер ја критикуваат анимистичката теорија. Според оваа теорија митот е настанат поради потребата да се анимираат нештата кои се претставени во јазикот со симболи. Она кое им пречи на Мос и Убер во оваа теорија е што маната е секундарна, а поимот за душата има елементарен и примитивен карактер. Во оваа концепција, забележуваат тие, постои голема грешка. Тие сметаат дека со тоа што маната е речиси универзално раширена и се чини, мошне постара концепција, таа мора да е примарна. Сите магиски ритуали имаат мана, сите ритуали општо земено во примордијалниот живот зависат од екстериоризацијата на маната. Поимот за душата, не само што не е поелементарен од поимот за мана, туку е еден од најkomplицираните поими во религиите. Едноставна анализа на поимот ги открива неговите претходници: сенките, органските души, надворешните души, тотемите, духовите. Она кое општеството ѝ го припишува на индивидуата, поради нејзиното потекло, иницијации, асоцијации со живите и мртвите, релациите со целата средина и т.н. е специјализирана мана. Тие, сепак, признаваат дека во примитивната аперцепција поимот на душата се чини даден директно во свеста и директно објективизиран кон надвор. Ова, сепак, не објаснува, сметаат Мос и Убер, како од концепцијата за душа би дошла концепцијата за света моќ (маната). И да се замисли душата како активна, во неа не се дадени квалитетите на спиритуалното и моќното, туку тие се дадени, сите заедно и во природна синтеза, токму во маната. На овој начин тие забележуваат доволно разлози идејата за маната и за светот определен од света подлога да биде пред идејата за анимираноста на светот (Marcel Mauss, Henri Hubert, „Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux“, *Préface des Mélanges d’histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1909, pp. 1 à 12., "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, pp. 29-30).

⁴⁶ Konrad Theodor Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst“, *Globus*, vol. LXXXVI (1904), pp. 321, 355, 376, 389; vol. LXXXVII, pp. 333, 347, 380, 394.

религии, духовите и душите се во форма на недефинирани, спонтани празнења од нештата во кои се наоѓа маната. Пројс, покрај тоа, покажал и дека тие исто така имаат Протеус-квалитети, со тоа што тој ги нарекува *магија* или *магиски вештини* (Zauber, Zauberkraefte). Сепак, определува дека се активни во ритуали кои се фундаментално религиозни, а не магиски. Истражувањето на Пројс на развиената религија во Мексико му потврдува на Диркем дека фактите и од раните примордијални (неможејќи да се оди поназад од тотемизмот), и од подоцните религии, покажуваат дека идеите за мана (вака(н)(да), оренда, маниту и слично) потекнуваат од поимот за тотемскиот принцип⁴⁷.

Тотемските симболи ја поседуваат најголемата светост и во нив е религиозниот извор, реалните објекти претставени од тотемските амблеми и симболи добиваат само рефлексивна на таа светост. Тотемот изразува и симболизира две нешта, според Диркем. Од една гледна точка, тоа е надворешната и видлива форма на тоа што го нарекува тотемски принцип, од друга, тоа е исто така симбол на партикуларната заедница, на кланот. Се поставува прашањето за тоа како амблемот на групата може да има земено форма на квази-божество, ако групата и божеството се две дистинктни реалности. Но, божеството, светиот заштитник на кланот, тотемскиот принцип, не е ништо друго освен самиот клан, но трансфигуриран и замислен во физичка форма на растение или животно кое служи како тотем⁴⁸. Општеството никогаш не престанува да создава нови свети нешта, додава Диркем. Секогаш кога заедницата е „омаѓопсана“ од невообичаените квалитети на некоја личност и во неа пронаоѓа начини за остварување на нејзините најдлабоки аспирации, таа личност се става во класа за себе и речиси се деифицира. Секогаш кога чувството кое се јавува во специфичните околности на издигнување на невообичаените личности е толку слично на типично религиозно чувство, често двете се помешуваат. Така, светоста им се припишува на владетели, политички водачи, личности кои длабоко инспирираат. Потполно истиот принцип на определување на влијанието на личностите во кои има мана во културите кои веруваат во неа важи и во современото доба, смета тој.

Преку компаративниот метод за поткрепување на ставот на Марет и современите, дека маната како дистинктна фаза во развојот на религијата мора да е присутна во многу култури, било заклучено дека маната може да се смета за

⁴⁷ É. Durkheim, op. cit., pp. 291-292.

⁴⁸ É. Durkheim, op. cit., pp. 294-295.

име за категорија или класа со светска применетост. Сепак, подоцнежните истражувања го имаат изменето овој став. Бронисуав Малиновски (Bronisław Malinowski) се спротивставува на идејата за еволуционата фаза на маната асоцирана со почетоците на магијата. Имено, „ ... вистинската придобивка на магијата, како што се знае од искуствата во Меланезија, е фиксирана само во магичните зборови и соодветниот ритуал ... “, не може да се зборува за дејствување на било каков начин (како што Кодрингтон смета за маната), туку само на начини специфицирани од традицијата⁴⁹.

Според Герардус ван дер Лееув (Gerardus van der Leeuw) религијата е одговор на човекот на елементите во рамките на нивната емпириска средина. Во врска со ова нема ништо натприродно или мистично, но тешкотии во врска со разбирањето на религијата се јавуваат кога се губи чувството за специфичниот емпириски објект. Во современиот свет во кој човекот е заштитен од технологијата, тој ја губи од вид важноста на моќта. Примордијалните луѓе, смета Ван дер Лееув, ја искусувале моќта на различни начини. Според него, на најфундаментално ниво не постои рефлексивност за тоа што ја прави дистинкцијата меѓу моќното, извонредното или особено успешното од обичното, секојдневно случување. Постои едноставно свесност за квалитетот на егзистенцијата која го разликува невообичаеното или извонредното од вообичаеното и обичното. Теориите за моќта се имаат постепено развивано со текот на времето, но примордијалното искуство на моќта останува исто. Размислувањето за моќта, односно анализата и мета-анализата на моќта имаат настанато кога примордијалниот човек се има запрашано дали постои заедничка основа за моќта која се екстериоризира во многубројни различни нешта и настани. Религиското искуство, со Бог како негов објект, поради недофатливоста на суштината на која се однесува, всушност се однесува на *нешто*. За да може да се дадат посигнификантни изјави во врска со ова нешто, тоа мора да му се наметне на религиозниот човек, да му се спротивстави како *нешто друго*⁵⁰. Основна афирмација која може да се направи за објектот на религијата е „ ... дека тоа е извонредно и екстремно импресивно ‘друго’“⁵¹. Ова друго е скршнување од сè

⁴⁹ Bronisław Malinowski, *Magic, Science and Religion*, The Free Press, Glencoe, 1948, p. 57.

⁵⁰ Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, ch 1-4 in *Religion and Manifestation*, tr. J.E. Turner, Allen&Unwin Ltd, London, 1938, цитирано според Joseph Dabney Bettis, ed., *Phenomenology of Religion – Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, SCM Press Ltd, London, 1969, pp. 56-84.

⁵¹ G. Van der Leeuw, Joseph Dabney Bettis, ed., *Phenomenology of Religion – Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, SCM Press Ltd, London, pp. 57.

она кое е вообичаено, познато и блиско, што е резултат на моќта која ја екстериоризира. Кодрингтон, резимира ван дер Лееув, ја дефинира маната како моќ или влијание, не физичко, и на некој начин натприродно, но кое се појавува со физичка сила или било каков вид на моќ. Маната не е фиксирана и лимитирана во ништо и може да се пренесе во било што, во што Ван дер Лееув гледа потврда дека во постојаните обиди на примордијалниот меланезиски човек да ја присвои или искористи маната, се работи за релација со светата моќ која таа ја има. Моќта никогаш не е хомогена и униформна, со тоа што нема систематично разбрани степени. За маната е карактеристично тоа што нема морална вредност, екстериоризирајќи се низ било што⁵². Ваканда, во која веруваат Сијуксите, како моќна, огромна, света сила, за разлика од мана, е специфичен тип на моќ, затоа што има способност за трансформација во помалку или повеќе персонално божество. *Барака* во арапското верување е моќ која му се припишува на одреден носител или поседувач, од кого еманира – се работи за свети луѓе низ кои се пренесува оваа благословувачка моќ. Според ван дер Лееув, во раните примордијални верувања, моќта е само динамичка, не 'духовна' или етички насочена. Реакцијата во врска со оваа моќ е вчудовиденост (Scheu)⁵³ или ужас, или она кое Марет го нарекува *awe*. Тоа се чувствува како нешто, не толку натприродно, колку невообичаено или извонредно, при соочувањето со објекти и личности кои се сметаат за свети екстериоризирајќи ја оваа моќ⁵⁴. Светите предмети чуринга во Австралија,⁵⁵ како носители на тотемскиот знак, се моќни затоа што пренесуваат карактеристики од тотемот кон индивидуите. На овој начин светата моќ е супериорна, но и директно поврзана со заедницата⁵⁶. Табуто (или *tabu*), кое потекнува од истото културно подрачје како и маната, изразува нешто кое е необично, свето. Ван дер Лееув забележува како табуто се поврзува со мошне различни објекти и ситуации. За старите Грци и кралот и странецот се објекти на стравопочитување, кое се изразува со одржување на растојание меѓу нив и субјектот, со тоа што дистанцата од кралот е поради почит кон моќта, а од странецот поради тоа што е носител на непозната

⁵² G. Van der Leeuw, op. cit., p. 59.

⁵³ После концепцијата за „awe“ кај Марет, Ото ја базира својата теорија за светото на чувството на страв(опочит) кое нужно го придружува чувството за светото. Тој дури го почнува своето дело *Светото (Das Heilige, 1917)* со цитат од *Фауст*: „Das Schaudern ist der Menschheit bestest Teil (...)” (Стравот е најдобриот човеков дел (...))“, односно „да се трепери од страв е најдобриот дел од тоа да се биде човек“. Теоријата на Ото ќе биде разгледана во третата глава.

⁵⁴ G. Van der Leeuw, op. cit., p. 62.

⁵⁵ За нив подетелно во теоријата на Диркем во следната глава.

⁵⁶ G. Van der Leeuw, op. cit., p. 71.

моќ која предизвикува сомнеж и страв (затоа и зборот *hostis* означува и *странец* и *непријател*). Туѓинецот или треба да се нападне и отстрани, или да се пречека со добредојде, но во никој случај неговото доаѓање и заминување не треба да бидат проследени со незаинтересираност. Во оваа смисла, поздравувањето е религиозен чин, со цел да се пресретне првиот бран на моќ. Според ова, тој определува дека и гостопримството и војната се религиозни чинови⁵⁷. Ван дер Лееув ја карактеризира дистанцата меѓу моќното и релативно немоќното како врска меѓу светото и профаното. Светото е она кое е поставено во загради, несфатливо и извонредно, самата негова моќ создава специфично место за него. На ниво на нивната опасност, светото, табуто и нечистото се идентични, моќта е секогаш застрашувачка и заканувачка. Римскиот *tribunus plebis* бил толку свет, *sacrosanctus*, што самото случајно сретнување со него предизвикувало нечистотија. Кај Маорите *tabu* значи *нечисто* исто колку што значи *свето*, токму затоа што тоа е носител на забрана и подразбира потреба на одржување на дистанца. Од ова Ван дер Лееув заклучува дека не е коректно контрастот меѓу светото и профаното да се определува како нешто кое се развива од дистинкцијата меѓу заканувачка опасност од една страна и нешто кое не е опасно, од друга страна. Опасното не е свето, туку светото е опасно, пишува. Се повикува на Натаниел Содерблом (Nathaniel Soederblom)⁵⁸, според кого контрастот меѓу светото и профаното е основната и владеечката антитеза во религијата. За Содерблом, старото гледиште дека чудењето е почетната точка на филозофијата уште подобро може да се примени кај религијата. Секој соочен со голема моќ сфаќа дека е во присуство на квалитет со кој сето вообичаено искуство не може да биде запознаено, и кое не може да биде предизвикано преку ништо друго, туку, како *sui generis* може да биде определено само како нуминозно⁵⁹. Во опозицијата на категориите, смета Ван дер Лееув, има полна увереност, но истовремено и недостаток на дефинирана концепција за потполно различното, сосема дистинктното, сосема другото. Покрај тоа, постои и амбивалентниот однос со моќта, одбегнувањето на моќта, држењето на растојание од неа, но и барањето на моќта, стремењето кон неа. Идеите за Scheu кај Ото, односно awe кај Марет, физичкото треперење, хоророт, ужасот, побожната почит, понизноста, обожавањето, ентузијазмот, сите овие чувства се наоѓаат *in puse* во ужаснатото

⁵⁷ G. Van der Leeuw, op. cit., p. 77.

⁵⁸ Ото се повикува на Содерблом во неговата теорија за нуминозното извесно време пред Ван дер Леув.

⁵⁹ G. Van der Leeuw, op. cit., p. 81.

стравопочитување кое се јавува во присуство на Моќта. Така, „ ... затоа што овие ставови покажуваат две главни тенденции, на повлекување од моќта и на приближување кон моќта, може да се зборува за амбивалентната природа на стравопочитта“⁶⁰ и затоа „ ... во присуство на она кое е нешто сосема друго, нашето однесување е секогаш амбивалентно“⁶¹. Ван дер Лееув, значи, компактно ја покажува дијаболичноста на светото преку системот на забрани. Светото е спротивно на профаното и поради нивната дистинктност тие се одделени во две подрачја. Света е маната, но света е и забраната во врска со неа. Затоа и постојат две категории на табу – табу поради преголема светост (она кое е свето и моќно мора да биде заштитено од она кое е несвето и кое со својата профаност би можело да го загрози); и табу поради отсуството на светост и идејата за контагиозноста на светото (ако несветото недозволно го допре профаното, светото несоодветно ќе се пренесе на профаното и светоста ќе се загрози).

Рејмонд Фирт (Raymond Firth) го истакнува прагматичкиот карактер на маната, истражувајќи ги Соломоновите острови. Тој смета дека верувањето во мана на тамошното население може да се разгледува како елемент во теоријата за човековото достигнување. Тезата е дека успех над нормалниот мора да е овозможен од духовни, свети суштества. Тој, значи, не ја негира концепцијата за маната како света подлога на светот, само смета дека како таква е користена во профани ситуации⁶².

Ернст Касирер (Ernst Cassirer) ја резимира идејата за маната преку нејзината сеприсутност – целото постоење на човештвото, сите нешта и активности се проникнати со митско поле на сила, атмосфера на моќ која навлегува во сè и која може да се појави во концентрирана форма во одредени невообичаени објекти, отстранети од подрачјето на секојдневното постоење, или, пак, во специјално надарени личности, кои се сметаат за свети. За Касирер, суштината на ова гледиште за маната кое Кодрингтон го лоцирал кај Меланезијците, не е толку во идејата за партикуларните воплотувања на моќ, како општиот поим за моќ која може да се појавува во различни форми, туку акцентот е врз идејата за оваа моќ која се

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ G. Van der Leeuw, op. cit., p. 82.

⁶² Raymond Firth, “The Analysis of Mana – an Empirical Approach”, *Tikopia Ritual and Belief*, Beacon Press, Boston, 1940, p. 191.

стравопочитува и обожува поради нејзината светост⁶³. Односот на човекот кон светот е детерминиран, значи, од неговиот однос кон светото. Маната е позитивната страна на табуто, кое е негативната страна. Секоја манифестација на света моќ, во нешта или личности, објекти со или без душа, припаѓа надвор од областа на профаното, во сфера која мора да се оддели од вообичаената сфера на нормалното живеење преку множество на услови. Искусувањето на светот е благодарение на постоењето на маната која, како натприродна моќ, го овозможува постоењето на природниот свет. Искусувањето на светот, така, многу често е токму искусување на светото.

Касирер пишува како благодарение на податоците на компаративниот пристап за распространетоста на концептот за маната во различни варијанти, етнологите и теоретичарите на религијата ја сметаат оваа концепција не само како универзален феномен, туку токму како форма на митска специјална категорија на свест. Формулата мана-табу, така формулирана воведена од Марет, односно идејата за светото и забраните поврзани со светото, можат да се сметаат не само како минимум за религија, туку и како експресија на дистинкција која ги конституира есенцијалните, незаменливи услови за религиско верување воопшто⁶⁴.

Покрај забелешките за изедначувањето на магијата и маната на Малиновски и разликата во разгледувањето на маната како метафизички концепт наспроти прагматички концепт (Марет, Фирт, Еванс-Причард), Роберт Х. Уинтроп (Robert H. Winthrop) како проблем во врска со генерализирањето на концептот на мана го лоцира токму тоа што на Кодринтрон и Марет им се чини соодветно, имено, тоа дека концепциите за мана се премногу различни за да може еден поим да се протегне крос-културално. Така, во Полинезија мана е во комплексна релација со идеи за материјален успех, социјална нееднаквост и табу. Племињата од северна Америка, не само што се разликуваат од социјалниот и културниот контекст на оние од Океанија, туку се разликуваат и меѓу себе во однос на употребата на концептот за мана⁶⁵.

За Ото, а тоа подоцна го прифаќа и Елијаде, целата историја на религиите, од најелементарните до најеволуираните, се состои од голем број на хиерофаниии,

⁶³ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trans. Susanne K. Langer, Dover Publications, New York, 1953, p. 46.

⁶⁴ E. Cassirer, op. cit., p. 65.

⁶⁵ Robert H. Winthrop, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Greenwood Press, New York, 1991, p. 173.

или манифестации, екстериоризации на светата реалност, почнувајќи од најелементарни видови, како манифестацијата на светото во било каков предмет, како камен или парче дрво, па сè до развиените, до врвните хиерофании во форма на теофании во јудео-христијанството. За Ото сличноста е во тоа што мистеријата и нејзиното влијание врз верникот се исти, се работи за манифестација на реалност која постои во свет кој е сосема различен од природниот и профан свет, независно каков е инволвираниот материјал, доколку има задоволени просторно-временски услови. Од овде произлегува и идејата на Ото за еволуцијата во религиозната свест и за постоењето на есенцијално ист религиозен живот. Ваквата идеја е плаузибилна, доколку се претпостави дека сите манифестации на светото се еквивалентни, од најскромните хиерофании, до најзаstraпувачката теофанија; и доколку се смета дека тие имаат иста структура и наоѓаат објаснување во истата дијалектика на светото. За разбирањето на специфичноста на религиозното искуство е важно тоа што, иако формите и средствата на манифестацијата на светото варираат кај различни народи и цивилизации, останува фактот дека светото се манифестира (со што се ограничува⁶⁶).

Елијаде, сосема конзистентно со истражувањата на антрополозите на кои се повикува, го објаснува појавувањето на идејата за маната како резултат на верувањето во идејата за неперсонална и општа сила, како резултат на постојаната идеја за сила која се екстериоризира. Тој гледа во определбата на изедначување на најстарото религиозно искуство со идејата за маната еден вид на претерана и не особено научна генерализација. Меѓутоа, тој признава дека во определени кругови продолжува да се верува дека маната е всушност најдлабокото и најавтентично религиозно искуство на светото. Кај Марет и кај Кодрингтон, преку емпириските истражувања и теориската интервенција постои идејата дека за религиозниот човек, грандиозниот чин на космичката креација бил можен само преку дејството на маната, а и сите партикуларни нешта кои се особено вредни во некој аспект поседуваат мана, т.е. се она кое за човекот поседува ефикасност, креативност или совршенство. Елијаде ја прифаќа оваа идеја. Елијаде, исто така, наведува различни етнолошки размислувања за светоста на маната, сметајќи дека кон сите такви анализи на искуства треба да се пријде внимателно. Тој се задоволува со тоа да

⁶⁶ Ова е проблем не само на теоретичарите на религијата општо, и на Ото, конкретно, ниту само на апофатичката телогија, или било кое дефинирање преку негативни термини, туку и на методологијата: секогаш кога се дефинира нешто, тоа се ограничува, но и секогаш кога нешто се манифестира, преку рамките на неговата манифестација е лимитирано во тие конкретни околности.

тврди дека кај примитивните народи, како и кај модерните, светот се манифестира со плуралност на форми и варијанти и дека кај сите нив се подразбира содржина на моќ. Светото е моќно и силно затоа што е реално, ефикасно и траечко. Опозицијата на свето-профано соодветствува на опозицијата на реално-нереално, или подобро, реално-псевдореално⁶⁷.

Значи, според истражувањата на теоретичарите на религијата, маната е сеприсутна, таа е дејствувачки фактор во физичкиот свет, а сепак не е физичка. Маната е неразделен дел од природната и социјалната средина на човекот, а сепак е несфатлива, едвај дофатлива. Ова значи и дека маната е истовремено постојано присутна, со варирачки степени и дејства, со различни видови на екстериоризација, постојано, на ваков или онаков начин вклучена во животот на примордијалната заедница, а сепак нешто непознато, одделено, сосема различно од вообичаениот живот на религиозниот човек. Маната е неперсонална, таа ја добива природата на она низ кое се екстериоризира, значи станува специфично персонална, но не сосема. Независно низ што се екстериоризира, таа ја задржува својата несфатлива, света природа. Појавата или суштеството низ кои таа се екстериоризира добиваат дел од нејзината моќ, но не можат да станат мана. Нивната природа се менува, но не сосема за потполно да го сменат својот идентитет. А сепак, со тоа што тие добиваат мана, стануваат вредни и важни, стануваат свети, со што радикално престануваат да бидат она кое биле (несвети), што значи дека сепак потполно го менуваат својот идентитет.

Сите овие карактеристики на маната ја покажуваат нејзината дијаболност. Таа е физичка и нефизичка; природна (основа на природата) и натприродна (ги нема својствата на познатата, дофатлива природа); нужна и моќна, сепак несфатлива; потребна и посакувана, а поради тоа и ограничена и забранета. Маната,

⁶⁷ М. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, p. 117 Невообичаеното и извонредното вознемируваат, покажувајќи го присуството на нешто инакво, нешто сосема друго. Било каква екстериоризација на невообичаена моќ се објаснува преку маната. Елијаде инсистира (повикувајќи се на Марет) дека манифестацијата на маната е манифестација на светото. Значи секоја хиерофанија е и екстериоризација на моќ (Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, според *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948, trad. Virginia Vacca, Boringhieri Editore, Torino, 1976, pag. 7). Преку хиерофанијата, односно кратофанијата, одреден објект, суштество или дејство се одделува од другите и се поставува на повредно рамниште. Кратофаниите, манифестациите на сила, влеваат страв и почит. Амбивалентноста на светото не е само во психолошкиот карактер, во смисла на тоа дека она од кое се плашине и кое го почитуваме истовремено одбива и привлекува, туку и во аксиолошката разлика: светото е истовремено и свето и контаминирано (М. Eliade, *Trattato*, pag. 6). Она кое е посветено, а со тоа и контаминирано, онтолошки се разликува од профаната сфера, затоа маната е истовремено и табу Конктакот меѓу светото и несветото (профаното) предизвикува „фрактуре во онтолошките нивоа“, и затоа се ограничува и забранува (М. Eliade, *Trattato*, pag. 6, pass.).

всушност, со тоа што е света, ги има основните карактеристики на светото сфатено на ваков или онаков начин. Како и да е концептуализирано светото, на каков и начин религиозниот култ да е му е посветен, тоа е секогаш дијаболно, секогаш познато и блиско и сосема одделено и далечно, секогаш истовремено почитувано и посакувано, а со тоа и забранувано, дејствувачко и ограничувачко, секогаш збир на суштински спротивности.

2 СВЕТТО КАКО ОСНОВА НА РЕЛИГИЈАТА ВО ТЕОРИЈАТА НА ЕМИЛ ДИРКЕМ

2.1 Светото и религиозните феномени

2.1.1 Разгледувањето на религиозните феномени

Во претходната глава беше покажано, преку разбирањето на верувањето во маната во примордијалните култури, дека во основата на религијата лежи верување во светоста како подлежачка моќ на светот, како творечки фактор на сите важни фрагменти од човековиот живот. Беше споменато дека маната како основа на светот, како неперсонална сила која се екстериоризира низ различни појави, дејства и суштества, овозможува светот да суштествува на начинот на кој му е познат на примордијалниот човек. Според ова верување, дејствувачката моќ на маната ги овозможува значајните дела на човекот, таа го овозможува функционалното одржување на неговата средина. Според Емил Диркем, маната, иако неперсонална, не е апстрактна⁶⁸, туку се конкретизира во светиот тотем, во чија фундирачка и творечка моќ веруваат племињата од Австралија на кои тој им посветува голем дел од своето истражување. Во оваа глава ќе бидат разгледани дефинициите на Диркем на религиозните феномени, како и инаугурацијата на дихотомијата на светото и профаното и на концептот за светото како основа на религијата и на социјалното организирање.

Макс Милер (Max Müller) забележува како анализата на религијата е проблематична, поради тоа што за некои таа е проблем премногу свет за воопшто да биде научно разгледуван; за некои, пак, е на нивно на алхемија или астрологија, под нивото кое заслужува теориско внимание. Тој се согласува со тоа дека религијата е свет предмет на истражување и смета дека треба да биде предмет на почит и во нејзините несовршени и во нејзините поразвиени форми. Сепак, кога се вели дека религијата е карактеристика на човекот, се мисли не на некоја партикуларна религија, затоа што станува збор за човекот како религиозно

⁶⁸ Во оваа смисла треба да се прави и разлика меѓу апстрактното и конкретното и универзалното и партикуларното. Маната е универзална сила, но таа е конкретна сила, која се екстериоризира низ партикуларни суштества, што, пак, не ја прави партикуларна, туку само неапстрактна. Диркем верува дека тотемичката мана се сфаќа како концентрирана во тотемот. А, сепак, ова не значи дека верувањето во маната не е истовремено и верување во апстрактна подлежачка света моќ преку која партикуларизираната тотемичка мана, претставена со светиот тотем, ја добива својата сила. Повторно, комплицираноста на релациите ја потврдува дијаболичноста на концептот на светото, кое е истовремено и апстрактно и конкретно; универзално и партикуларно; а претставено и со други пермутации на овие карактеристики.

суштество воопшто, туку на ментална способност, која, заедно со разумот, му овозможува на човекот да го разбере Бесконечното, познато под различни имиња и во различни видови⁶⁹.

Религијата е стремење на духот кон повисокото и копнеж по бесконечното. Значи, религијата е борба да се замисли незамисливото, да се искаже неискажливото. Диркем го резимира ставот на Милер за религијата како систем на верувања и праткики, кои не можат да се спознаат со разумот. Религијата се дефинира според нејзинот објект, кој е секаде ист, кој е нешто мистериозно, непознатливо и несфатливо. Ова е ставот на агностичката школа, дека религиите, кои во однос на нивните официјални догми се дијаметрално спротивставени, се согласуваат во тоа што го определуваат светот, со сè она кое го содржи и сè она од кое е опкружен, како мистерија на која ѝ треба специфично објаснување. Религиите се состојат од верување во сеприсутност на нешто кое го надминува поимањето на интелектот⁷⁰. За Диркем, покрај тоа што овие формули се мошне неодредени, им придаваат на примордијалните, но и на поразвиените религиозни луѓе, идеја која им е туѓа. Секако дека кога на објектите во светот им се атрибуираат невообичаени карактеристики, чудни принципи, факти составени од непретставливи и диспаратни елементи и непојмливи идеи за квалитет, во таквите концепции има впечаток на мистерија. Се чини дека нивното потекло може да се бара во недостатокот на порационални објаснувања за непознатите фрагменти на реалноста. Но, објаснувањето кое на современиот човек му е чудно, за примордијалните луѓе е сосема едноставно. За нив тоа е најдиректниот начин за претставување и разбирање на она кое ги опкружува. Во предизвикувањето на дожд преку имитрање на звукот на дождот, или во ритуалното наредување на небесните тела да продолжат да се движат, не се работи за чудо. Се работи, според забележувањата на Фрејзер и теоријата за магијата, за внимателно и посветено следење на магиски рецепти, употреба на зборови и практики кои имаат перформативни моќи. Поентата на Диркем е дека она кое од современ аспект се припишува на впечатокот на необичност и неприродност во светот, всушност не е соодветно, затоа што за примордијалните луѓе нема преобилност на натприродното во светот, туку

⁶⁹ Max Mueller, *Introduction to the Science of Religion*, Longman, Green & Co., Oxford, 1882, p. 13.

⁷⁰ Émile Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28, PUF, Paris, во "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, p. 7.

напротив. За да има се има идеја за кршењето на природниот тек на настаните во светот, треба да се има идеја за природен ред. Оваа концепција подразбира дека постои определено претставување на нештата во меѓусебни релации и во следење на нужни врски – закони. Природно случување е она кое се придржува на познатите закони и не им противречи. Натприродното е она кое не се вклопува во овие критериуми. Идејата за нужноважечки закони е релативно скорешна. За сите оние на кои научната култура им е туѓа, смета Диркем, ништо не е надвор од природата, затоа што за нив, нема ништо освен природата. Она кое нам ни се чини како мултиплицирање на хиперболизирани чуда, за нив е всушност опкруженост со природни нешта. Ова може да се спореди со претпоставката за јасни и дефинирани поими. Може да се замисли дека за оној кој има потполн увид во тој интегрален систем, сиот свет е осветлен и во него нема ништо мистериозно. Ставот на Диркем е дека се работи за аналогна ситуација, само од потполно спротивни разлози. Идејата за мистеријата не е ништо оригинално, цврсто тврди Диркем. Таа не му е дадена на човекот, туку е создадена од човекот, конструирајќи се прогресивно во исто време со спротивната идеја. Овие идеи, со тоа што се комплементарни, мора да еволуираат заедно. Идејата за мистеријата не може да биде карактеристика на религиозните феномени без да се исклучи најголемиот дел од фактите кои се дефинираат⁷¹.

Уште попопуларна дефиниција за религијата е онаа која ја определува како врска на човекот со бог, сфатен како сила која доминира со светот и која ги формира законите во светот. Ова е проблематично од два аспекта. Прво, не секогаш идејата за бог/божество е идеја за супериорна инстанца, затоа што често комуникацијата со божеството е врз база на совршена еднаквост меѓу божеството и човекот. Човекот зависи од божествата, но и тие зависат од него, од неговото принесување на жртви⁷². Потоа, постојат религии во кои идејата за бог отсутствува, како будизмот⁷³ и цинизмот, во кои исто така се забележува потполна незаинтересираност за божественото. Проблемот во ваквото разбирање на религијата е поврзан со разбирањето на поимот *бог*. Така, во поимот можат да

⁷¹ É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, p. 9.

⁷² Идејата за оваа меѓусебна зависност ќе биде опфатена подолу во текстот.

⁷³ Ова го повторува и подоцна. Всушност, Диркем ги повторува истите обиди за дефинирање на религиозните феномени во *Елементарни форми на религиозниот живот*, каде прави извесни измени, кои не вклучуваат, како што определува самиот, фундаментална промена во концептуализацијата на фактите. Подолу во текстот ќе бидат наведени и ставовите од „Дефиниција на религиозниот феномен и на религијата“ од *Елементарни форми на религиозниот живот*.

вклучат различни атрибути и не треба да се подразбира било што кое инспирира религиозна почит. Богот или божеството не е едноставно нешто што е свето, како што не сè што е свето е божество. Светите места и инструментите на култот, свештениците и слично, не се божества, а се свети. Божествата, потоа, не се видови на нешта генерално земено животински, растителни или минерални и слично, туку се определени сингуларно – како животно, камен, митска личност и така натаму. Главната дистинктна црта меѓу божествата и другите религиозни суштества, значи, е тоа што секое божество има *suī generis* индивидуалност⁷⁴. Основата на нивната божествена супстанција се карактеристичните атрибути кои им ја сочинуваат суштината. Се работи, значи, за моќ да се предизвикуваат определени манифестации секогаш поврзани со партикуларен и дефиниран субјект. Во ова е разликата меѓу фокусираноста на моќта кај божеството и дисперзијата на светата моќ: кога светата моќ нема да се инкарнира во индивидуа и да се екстериоризира преку неа, туку ќе остане дифузна низ неопределена класа на нешта, се работи за плуралитет на свети нешта и ним спротивставени профани нешта (ова е првото воведување на дихотомијата⁷⁵). Поентата на Диркем овде не му е да ги претстави овие неколку дистинкции како вистинска дефиниција на религиозниот феномен.

⁷⁴ Ова е проблематично на ниво на можноста за познанието на Бога во јудаизмот (подоцна и христијанството и исламот). Имено, верникот е толку несоодветен да спознае и дел од божјата преобилност, што не може да тврди дека ја знае неговата личност. *Suī generis* индивидуалноста како божествена карактеристика функционира во раните култови со дезигнирани божества со специфични функции, а и во подоцнежните развиени пантеони. Од личноста на божеството и произлегува неговата функција во светот. Но, повторно, и другите религиозни суштества (во смисла на религиозни објекти на култот) имаат индивидуалност, особено ако се говори за духовни суштества со дистинктно минато и својства, на пример. Сепак, ова е соодветна генерализација за изразување на дистинкцијата меѓу божества/богови и суштества кои не се божества/богови.

⁷⁵ Всушност, Диркем ја разгледува дихотомијата и во "La Prohibition de l'inceste et ses origines." (*l'Année sociologique* 1: 1-70) од 1898 година. *Дихотомија* во смисла на *дуализам* (во *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine.* », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, pp. 63 à 100. *Exposé suivi d'un débat.*, "Les classiques des sciences sociales), на *дуалност* (p. 12, p. 17 et passim). Рудолф Ото ја употребува формулацијата на Никола Кузански за *коинциденција на спротивностите – coincidentia oppositorum* во *West-östliche Mystik*, (Gotha, 1926). Ван дер Кроеф (Jan van der Kroef) употребува *антитеза* во "Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", *American Anthropologist*, 56 (1954), pp. 853-54. Елијаде ги претпочита изразите *дијалектика*, *поларност*, и *coincidentia oppositorum* (во смисла на спојување на спротивностите, спојување во едно на хетерогени и спротивставени елементи), предложени од Ото, низ целиот негов опус. Се употебуваат уште и *бинарна опозиција* или *типологија на светото и профаното*. Според Доминик Фарас (Dominic Farace), еден од разлозите за амбигвитетот на функцијата и дефиницијата на термините *свето* и *профано* е неуспехот на нивните истражувачи да најдат за нив единствена интерпретација (Dominic Farace, *The Sacred-Profane Dichotomy- A Comparative Analysis of its Use in the Work of Emile Durkheim and Mircea Eliade, as Far as Published in English, A doctoral thesis*, Rijksuniversiteit, Utrecht, 1982 p. 11). Тој, значи, неуспехот на дефинирањето на поимот го лоцира во неуспехот на унифицирање на терминот. Сепак, проблемот не е во тоа што различни научници различно го дефинираат поимот, туку во тоа што различни научници различно го дефинираат токму затоа што е проблематичен. Ниту давањето на една дефиниција не би помогнало во лесно совладување на проблематиката на спротивставеноста и споеноста на светото и профаното.

Сепак, неговите забелешки, се надева, се доволни за да се покаже дека функцијата на божественоста не само што не е фундаментална во религиозниот живот, туку дека е само секундарна „епизода“. Таа е производ на специјален процес во кој религиозните карактеристики се конкретизираат во форма на помалку или повеќе дефинирана индивидуалност. Како таква, воопшто не е нужна како развојна етапа во практиката на тотемскиот култ, на пример. Тотемот не е определен член од растителниот или животинскиот вид кој служи како амблем на заедницата, туку е недистинктно целиот тој вид⁷⁶. Во тотемизмот нема идеја за божество, туку широка

⁷⁶ Една од главните карактеристики на тотемизмот е што додека изгледа дека природата на животното се концентрира во еден единствен квалитет, сепак неговата индивидуалност се разнесува низ целиот род, резимира Анри Бергсон (Henri Bergson), на пример. Да се препознае еден човек значи да се разликува од сите други, но да се препознае животното значи да се има свест за видот на кој припаѓа – во првиот случај нашата перцепција се фокусира на индивидуалните својства, а во вториот тие речиси сосема ни бегаат од подрачјето на познанието. Животното, иако секако е конкретно и поединечно, есенцијално се чини како еден квалитет, како еден род. Од овие две претстави, првата објаснува дел од култот на животните, а втората делумно помага да се сфати тотемизмот, смета Бергсон. Тотемизмот никако не смее да се помеша со зоолатрија, тој подразбира дека определен животински или растителен вид, или пак некогаш, предмет, или ретко – метеоролошка појава, треба да биде третиран со почит која е религиозна. Членовите на кланот кој за тотем има некакво животно веруваат дека тие самите се тоа животното. Бергсон признава дека *се*, глаголот *сум*, егзистенцијата, предизвикуваат проблеми на дефинирање и разбирање и на современите филозофи и затоа е проблематично да се сфати што се мисли со тоа дека племето е тотемското животното. Доколку примитивниот припадник на кланот не се идентификува со тотемскиот вид, тогаш само го зема како симбол. Но, смета Бергсон, дури и доколку тотемизмот не е во основата на политичкото организирање на примитивните заедници, како што Диркем го претставува, верувањето во тотемот сепак зема место во постоењето на заедницата, премногу значајно за да биде само начин на означување на кланот. Но, Бергсон смета дека меѓу верувањето во потполна идентификација со тотемскиот вид и само семиолошката употреба мора да постои некаква средина. Не може ништо особено познавателно значајно да се извлече од фактот дека еден клан е едно или друго животното, но доста говори тоа што два клана во истото племе имаат различни клански тотеми. Во биолошка смисла, овие два клана припаѓаат на различни видови. Индивидуалните карактеристики на животното не го окупираат вниманието и животното се разгледува како род. За да се изрази дека два клана конституираат два различни вида, на едниот му се дава името на едното животното (тоа со кое е поврзан), на другиот – другото име. Според Бергсон, секое од овие имиња, изолирано земено, е само назив, повикување (appellation) но заедно, тие се еднакви на афирмација, тие тврдат дека двата клана се „од различна крв“ (во смисла на различно потекло). Тотемизмот, раширен низ светот, одговара на витална потреба на заедниците: егзогамија и презервација на здравјето на групите. Членовите на кланот се чувствуваат како членови на семејство и затоа се мешаат (семејно и генетски) и прокреираат со членови на друг вид. Ако ваквата потреба не создава вистински инстинкт на непривлечност кон членовите од сопствениот клан, сепак предизвикува, преку посредство на она кое Бергсон го нарекува *виртуелен* или *латентен* инстинкт, имагинативна претстава која го детерминира однесувањето исто како и инстинктот (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1948, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, pp. 98-99). Додека Бергсон го разгледува проблемот на тотемизмот во полето на спротивности и идеи, Диркем, иако инклиниран да реферира на категории и дури на антиномии, го разгледува на ниво на „недистинкција“, смета Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss, *Totemism* (trans. Rodney Needham), Merlin Press, London, 1991, p. 95). Бергсон разгледува две фази од тотемизмот: прво кланот „инстинктивно“ си дава симбол, кој може да биде само слика лимитирана на неколку линии, а потоа животинската фигура се препознава во цртежот и со тоа се менува, се сакрализира, преку сентиментална конфузија на кланот и неговиот симбол, амблем. Се поставува прашањето, забележува Леви-Строс, како оваа серија на операции, која секој клан на свој начин и независно од други кланови ја извршува, се организира во систем, на што го резимира одговорот на Диркем. Според него, ако тотемскиот принцип по избор се наоѓа во

категорија на свети нешта. Верувањето во божество би настанало кога општиот принцип карактеристичен за сите партикуларни суштества би се апстрахирал, кога би се хипостазираше во било каква форма и би се поставил како центар на култот. Точно е, забележува Диркем, дека во некои заедници постои верување во извонредно суштество на кое кланот е потомок, поради што кланот го има земено за тотем. Но, не постојат податоци дека верувањето во вакво суштество повлекува ритуална посветеност инаква од вообичаената во верувањето во општиот тотем како свет предок, односно заштитник⁷⁷. И при постоењето на верување во такво суштество, тоа не е повикувано и третирано засебно, тоа не игра активна личносна улога во религиозниот живот на групата.

Во аграрните култови ја има истата ситуација, проценува Диркем. Нивната цел е да се гарантира редовното обновување на сите форми на вегетација. Во некои случаи, операциите кои ги конституираат култовите се насочени кон божествата, но доста често тие се насочени кон самата вегетација на која директно се однесуваат сите религиозни дејства, без божествено посредување. Принципот на вегетацијата

партикуларно животно или растение, не може да остане локализиран во него, поради контагиозноста на светото. Од тотемското суштество тоа се проширува на сè кое е со него некако поврзано. На овој начин се доаѓа до потполно споделување на светот меѓу тотемскиот принцип и племето кое го носи. „Споделувањето“ на светот, односно имањето на „споделен“ свет за Леви-трос е амбивалентно, затоа што вистинско делење (споделување) не би резултирало во взаемно и непредвидено лимитирање на подрачја на проширување, од кои секое би пролиферирало насекаде, кога не би било ограничено од другите. Дистрибуцијата која би резултирала би била арбитрарна и контингентна, смета, како резултат на времето и на околностите. Невозможно би било да се разбере како пасивно искусени дистинкции, на кои се подлежи без да бидат концептуализирани „... можат да бидат во потеклото на тие 'примитивни класификации' чиј систематичен и кохерентен карактер го има воспоставено Диркем заедно со Мок“ (С. Lévi-Strauss, op. cit. p. 96). Далеку од тоа дека тој менталитет нема врска со нашиот современ, затоа што нашата логика можела да се роди само од таа логика. До денес, принципот на објаснувањето е ист – да се објасни нешто значи да се покаже како тоа нешто партиципира во нешто друго. Секогаш кога се спојуваат хетерогени термини со интерна врска, тие нужно се одделуваат од нив спротивните. Процесот на поврзување на концепти е ист, меѓу термините и поимите кои ги спојуваат австралиските племиња во култот и она кое современиот човек го спојува со аспекти на светот постои само разлика во критериумот и разлозите. Меѓу логиката на религиозната мисла и на научната мисла не постои јаз, само што една од спецификите на религиозната мисла е што има природна наклонетост кон претераност, нескромни конфузии и нагли контрасти: кога споредува, преклопува, кога прави дистинкции, поставува опозиции (Ibid).

⁷⁷ И за Морис Холбок (Maurice Halbwachs) верувањата и практиките кои прават дистинкција меѓу светото и профаното се секако религиозни и основни (Maurice Halbwachs, *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Librairie Stock, Paris, 1925, p. 68). Резимирајќи ги ставовите на Диркем за потеклото на религиозноста и за фазите во развојот на религијата, тој концизно резимира – тотемскиот култ не се однесува ни на определени растенија или животни, ни на видови од растенија и животни, туку на нејасната моќ која проникнува низ нештата. Се работи значи, не само за генерална теорија за светото, туку со тоа и за конкретна партикуларна теорија за светото. Во потеклото на религиозната мисла се наоѓаат не определени суштества, туку анонимни моќи, а партикуларните свети нешта се индивидуализирани манифестации на моќта. И подоцна, светото останува општо, конкретизирајќи се низ видот на постоење низ кое се екстериоризира (M. Halbwachs, op. cit. pp. 80-81).

не се наоѓа во партикуларни билки, туку е дифузен во сета вегетација и не е божество, туку општ карактер на сета класа. Диркем прави и генерализација – не постои религија во која не се наоѓаат ритуали чија ефикасност е независна од било каква божествена моќ. Моќта на ритуалот е во тоа што и независно од повисока инстанца, тој функционира преку самиот себе, преку симпатетичкото дејство предизвикува случување на појави. Резултатот зависи од автоматската игра на ритуалната операција. Така, во ведичката религија, на пример, се верува дека принесувњето на жртви врши директно влијание врз небесните феномени, тоа е моќно преку самото себе и без божествена интервенција.

Дистинкцијата на свети и профани нешта е многу често потполно независна од идејата за божество. За Диркем, плаузибилно објаснување за потеклото на идејата за божеството е потребата од воведување на ред во збунувачката маса на свети нешта. Секое партикуларно божество станува центар околу кого гравитира дел од религиозното подрачје, а овие различни сфери на божествено влијание се имаат прогресивно координирано и хиерархизирано. Диркем прави аналогија – поимот на божественоста во религиозниот живот има изиграно улога како поимот за мене (*soi, moi*) во психичкиот живот на индивидуата. Едноставно кажано, се работи за принцип на групирање и унификација. Но, како што постојат психолошки поими кои не се атрибуирани на ниедно мене, така постојат многубројни религиозни феномени кои не се поврзани за никакво божество⁷⁸. Идејата за светото е, без сомнеж, основата на религискиот живот, смета.

Заедничкиот проблем на обидите да се дефинира општо религиозниот живот е фактот што содржината варира во различни времиња и општества и може да се определи само полека и прогресивно, со напредувањето на науката. Додека суштината на религиозниот живот не е лесно дофатлива, надворешната и очигледна форма на религиозните феномени директно може да се набљудува и истражува.

Проблемот 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. Се поставува прашањето како да се направи дистинкција меѓу ритуалните дејства и моралните и правните максими. Според

⁷⁸ É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, p. 16.

некои дистинкции, првите ги регулираат односите меѓу луѓето и божествата, а вторите 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. Со ова не се разјаснува многу, доколку не се определи од што се состојат светите нешта и како се разликуваат од несветите⁷⁹.

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 се му потчинуваат, без да се сомневаат во важењето на неговите елементи и целина. Објектот со кој се поврзува верата на верникот е потполно 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 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.

Во религии кои се групни, негирањето на верувањата не секогаш повлекува експлицитни казни, но постојано има дух на забрана негацијата да се прошири. Секогаш постои силен дуалитет, или нагласен паралелизам, меѓу религиозниот карактер на верувањата и интензитетот на репресијата која ја наметнува стравопочитта. Се работи за едноставна формула: колку е нешто поважно на религиозен план, толку е позадолжително. Оваа задолжителност е дел од неговата природа, дел од неговото дефинирање. Во овие нешта чие постоење се покажува преку митовите и догмите и чија природа се изразува преку нив, постои нешто длабоко свето, а начинот на кој се спознаваат ги одделеува од вообичаените процеси на емпириската претстава. Од ваквата нејасна разлика и потекнува поделбата на свети и профани нешта како основа на сета религиозна организација.

⁷⁹ É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, p. 17.

Извонредната интензивност на моќта која светото ја побудува и ја содржи е негова дистинктна карактеристика. Сепак, не сите невообичаени моќи ги пробудуваат истите чувства како извонредната света моќ⁸⁰. Во одредени природни сили не се препознава свет карактер. И обратно, постојат религиозни објекти во кои активните карактеристики се чинат слаби – амајлиите и ритуалите од второстепена важност се религиозни нешта без елемент на ужас. Светото се одделува од профаното, значи, не преку големината, туку според квалитетот. Демаркациската линија меѓу светиот и профаниот свет доаѓа од фактот што нивната природа е потполно различна. Оваа дуалност е објективниот израз на она кое постои во претставите.

Вака одделени, феномените за кои станува збор се доволно определени, смета Диркем. 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.

Специфичноста на религиозните верувања е начинот на кој се претставени во духот, верникот не е слободен да бира дали да верува или не, туку менталните состојби кои ги формираат верувањата и ги наметнуваат како задолжителни. Кореспондирачките практики се исто така детерминирани. Она кое ги одделува од другите задолжителни практики е тоа што она врз база на кое се случуваат или престануваат да се случуваат, се спознава преку многу специфични колективни претстави – митовите и религиозните догми⁸¹. Додека религиозните практики се поврзани со религиозните верувања, тие не можат да бидат одделени ниту во нивната анализа, затоа што се различни аспекти на иста реалност. Практиките ги преведуваат верувањата во движења и често верувањата се само интерпретација на

⁸⁰ Диркем за чувство употребува *sentiment*, што може да биде и *чувство* и *емоција*. Но, самиот преферира да биде токму *sentiment*, а не *émotion*, свесен дека иако се работи за субјект на научно истражување, сепак не е критериум за научна вистина.

⁸¹ Доколку се смета дека нема религиозен карактер, моралната теорија не се базира ниту во митологијата, ниту во било каква космогонија. Во неа системот на правила кои го предетерминираат однесувањето не е врзан со систем на правила кои ја предетерминираат мислата (E. Durkheim, op. cit., pp. 19-20).

практиките⁸². Религиозни феномени се и задолжителните верувања и практиките кои се однесуваат на дадените објекти на овие верувања.

Според Диркем, оваа дефиниција дозволува да се разликуваат религиозните ритуали од ритуалите кои се типично магиски. Секако, Диркем не смета дека е можна потполна дистинкција, затоа што и во поразвиените религии постојат религиозни ритуали кои се магиски. Често од божествата се бара нешто преку церемонија која го имитира тоа нешто, типичен пример се сите симболички празнувања. Но, постојат ритуали кои не се магиски, кои не реферираат ни на божества, дури ни на свети нешта, кои не се поврзани со задолжителни верувања⁸³.

Може да се постави прашањето, смета Диркем, дали верувањата кои не се поврзуваат со практики се вистина религиозни. Но, религијата, потсетува, не е ниту само задолжителна филозофија, ниту само практична дисциплина, туку делумно и едно и друго. Мислата и акцијата се толку тесно поврзани, што се неразделни. Припишаното од правото и моралот е речиси идентично на она од религијата, освен што не се базира на задолжителен систем на верувања. Колективните верувања, кои

⁸² Ставот дека митот е интерпретација на востановената практика – ритуалот, така формулиран, посочува кон тоа дека Диркем инклинира кон теоријата според која ритуалот е примарен, а митот секундарен. Сепак, подолу во текстот, кога ја формулира дефиницијата на религиозниот феномен е на потполно избалансирана позиција, експлицитно тврдејќи дека обата се зависни еден од друг и ниеден не може чисто и директно да претендира на примарност. Во *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, иако повторно не е сигурно, се чини дека ја дава предноста на митот. Од една страна повторно ја дава примарноста на ритуалот, пишувајќи дека „Култот во принцип произлегува од верувањата и се однесува според нив, а митот е често моделиран според ритуалот за да го објасни“ (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 141), но и обратно. Имено, во неговата критика на третманот на Макс Милер на потеклото на религијата како јазично недоразбирање, наведува како тој ги сметал митовите за паразитски израстоци кои под влијание на јазикот се наметнале врз најосновните претстави и ги изопачиле. За Диркем овде се работи за чисто арбитарна, нефундирана дистинкција – митологијата не може да е само дел од лингвистиката и естетиката. Додека таа е важна за естетиката и за науката за религиите, митологијата е и повеќе од тоа, со тоа што е еден од основните елементи на религиозниот живот. „Ако митот се повлече од религијата, тогаш и ритуалот мора да се повлече: ритуалите се однесуваат на определени личности со имиња, карактери, атрибути и минато; тие варираат според начинот на кој тие личности се замислени и опишани“ (É. Durkheim, op. cit., p. 116), затоа што „... ритуалот често не е ништо друго освен митот во акција“ (Ibid). Ако целата митологија е резултат на јазично недоразбирање, тогаш постоењето и одржувањето на култот е необјасливо. Покрај тоа, во митовите не се специфицирани само партикуларните својства на божествените личности и светите предци, туку основен е фактот што самата идеја за постоењето и карактеристиките на божествата, духовните суштества, суштествата-заштитници и т.н. е суштински митолошка, независно од тоа како се претставени тие суштества. Сите митови, независно од тоа колку неразумни се чинат, биле објекти на верување. Во нив се верувало колку и во сопствените осети. Митовите биле основата на однесувањето, нивната регулаторна моќ ги уредувала односите и активностите во заедниците (É. Durkheim, op. cit., p. 117). Овој став го става Диркем на линија на митската теорија на ритуалот, а не на ритуалната теорија на митот, но не може со сигурност да се тврди.

⁸³ Бодеењето на ритуални кукли кои претставуваат личности е карактеристичен пример, наведува Диркем. Ни куклата ни оној на кој се влијае немаат свет карактер, и често во вакви и слични практики не се повикува помошта на божества и преодни суштества како демони. Едноставно, се работи за верување во принципот дека сличното механички го предизвикува сличното, како основен магиски закон. Принципите на симпатетичката магија ќе бидат обработени подолу во текстот.

не се религиозни, се речиси сосема слични на догмите, освен што тие не се преведуваат со истата нужност во систем на определени практики. Затоа, Диркем ја предлага дефиницијата според која религијата е помалку или повеќе организиран и систематизиран збир од религиозни феномени, кои се состојат од задолжителни верувања, поврзани со дефинирани практики кој се однесуваат на објектите дадени во овие верувања⁸⁴. Вака формулирана, забележува Диркем, дефиницијата е еднакво оддалечена и од теоријата според која митот е есенцијалниот религиозен феномен, и од теоријата според која тоа е ритуалот. Јасно е, меѓутоа, дека не може да има ритуал без митот. Ритуалот нужно претпоставува дека нештата се претставени како свети, а оваа претстава може да биде само митска. Од друга стана, пак, во инфериорните религии, ритуалите се доста развиени и детерминирани, додека митовите се рудиментарни, повторно неопределен е Диркем. Не е особено веројатно дека постојат митови кои не се поврзани со определени ритуали. Меѓу митот и ритуалот постои тесна врска⁸⁵.

Со тоа што сè што е задолжително е социјално - задолжителноста подразбира наредба и авторитет од кого таквата наредба произлегува - и религиозните практики се нагласено социјални. За да се очекува придржување до одредени правила, мора да се очекува и извесена морална, перформативна инстанца која како авторитет нив ги наложува. Општеството, како синтеза на индивидуални сили, е неспоредливо супериорно над било која индивидуална моќ. Состојбата на постојана зависност од супериорната заедница предизвикува чувство на религиозна почит – односно потеклото на чувството се поврзува со заедништвото. Заедницата ги припишува идеите во кои се верува и ритуалите кои се практикуваат, тие се нејзино дело, смета Диркем⁸⁶.

Ставот на Диркем е дека религијата во нејзиното потекло нема индивидуални чувства (односно сентименти), туку состојби на колективната душа. Не е во човековата природа општо да ги бара детерминирачките причини на религиозните феномени, туку во природата на заедниците во кои се однесуваат.

⁸⁴ „De la définition des phénomènes religieux“, p. 21.

⁸⁵ Покрај тоа, Диркем предлага, со тоа што како митови се определуваат помалку или повеќе систематизирани, развиени религиозни претстави, да се употребува инаков поим за поедноставни религиозни претстави, кои од митовите во полната смисла на зборот се разликуваат само по нивната помала комплексност. Нејасно е на каква комплексност реферира – дали на сложеноста на дејството, на интензитетот на перформативната моќ, на симболичките претстави, на комплексноста на реактуализацијата на митот во церемонијата, или пак на сето заедно.

⁸⁶ É. Durkheim, op. cit., p. 22.

Доколку тие имаат еволуирано низ историјата и самата општествена организација се трансформира. За Диркем, сите традиционални теории кои изворот на религиозноста го бараат во личните емоции, како стравопочитта предизвикана од космичките сили и природните појави се повеќе од „сомнителни“. Силите кон кои инклинираат верниците не се едноставно физичките енергии, дадени на сетилата и на имагинацијата, туку се социјални сили. Тие се директен производ на колективните чувства.

Ако се признае дека религијата е суштински социјална, повеќе не треба да се прашува зошто нештата во чие постоење се бара да се верува имаат толку вознемирувачки аспекти за индивидуалниот разум. Тоа е поради тоа што претставата која ни се нуди, не е последица на индивидуалните разлози за верувањето, туку на колективниот дух. Овој дух, пак, ја претставува реалноста инаку од индивидуалниот. Општеството во целина има специфични начини на мислење, навики, потреби⁸⁷. Затоа, не треба да изненадува, уверува Диркем, што индивидуите не се пронаоѓаат во концепциите кои не се нивни и кои не ги изразуваат. Она кое вознемирува е нивниот мистериозен карактер – а оваа мистериозност, пак, не е инхерентна на самите објекти кои ги претставуваат концепциите. Се работи за провизорна мистерија, која доаѓа од фактот што религијата припаѓа на свет каде човековата наука почнува да пенетрира и која е сеуште непозната. Кога се пронаоѓаат законите на колективното замислување, чудните претстави престануваат да бидат токму чудни.

На овој начин, преку дистинкцијата на идеите, дистинкцијата меѓу свети и профани нешта, присутна во сите религии, добива смисла. Светите нешта, чија претстава ја има елаборирано општеството, подразбираат различни видови на колективни состојби, традиции и заеднички емоции, чувства кои се однесуваат на

⁸⁷ Диркем реферира на емоционалната моќ на колективот: нештата се пред сè свети или профани, чисти или нечисти, пријателски или непријателски настроени, поволни или неповолни, односно нивниот најосновен карактер само го изразува начинот на кој тие се однесуваат врз социјалната сензибилност. Разликите и сличностите кои го определуваат начинот на кој тие се групираат се повеќе афективни отколку интелектуални. Затоа и може да се објасни тоа дека нештата ја менуваат својата природа следејќи ги заедниците – тие различно влијаат врз сентиментите на групите. Она кое некаде е претставено и разбрано како хомогено, некаде е есенцијално хетерогено. Така, за нас, просторот е формиран од делови кои меѓу нив се слични и кои можат едни со други да се заменуваат, а сепак, за многу народи, тој е длабоко поделен по региони, и секој регион има своја сопствена афективна вредност. Под влијанието на различни сентименти, одредена вредност се припишува на специјален религиозен принцип и таа има свој *suū generis* доблести кои ја разлчуваат од сè друго. Идеите се приближуваат едни на други и се групираат, се спојуваат и се разделуваат според улогата која оваа емоционална вредност на поимите ја игра (Émile Durkheim et Marcel Mauss, „De quelques formes de classification - Contribution à l'étude des représentations collectives“, *Année sociologique*, VI, (1901-1902), pp. 1 à 72. : "Les classiques des sciences sociales", pp. 51-52).

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 истовремено била 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 човек⁸⁸.

Диркем не заборава дека може да се упати забелешката дека постојат верувања и практики кои личат на религиозни, но кои се парцијално производ на индивидуална спонтаност. Диркем нагласува како дури нема религиозни општества во кои, покрај обожувањето на специфични божества или свети нешта кое се

⁸⁸ Диркем прави разлика меѓу технички правила и морални правила. Правилото е принцип кој наметнува следење на специфичен начин на однесување (затоа 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 (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893, p. 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“ (É. Durkheim, op. cit., p. 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 нема облигација“ (É. Durkheim, op. cit., p. 30). Облигаторниот карактер на нормите доаѓа од тоа што моралните факти се императиви (É. Durkheim, op. cit., p. 28). 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.

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 себе 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 (Mauro Piras, “Les fondements sociaux de l’agir normatif chez Durkheim et Weber : le rôle du sacré”, *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 2004, 127, (juillet-septembre 2004), p. 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 (ch. 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 придружување до нормите. Смета дека 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 (Mauro Piras, op. cit., p. 148).

наложува на сите, нема и лично создадени или избрани божества, кои можат индивидуално да бидат почитувани. Така, покрај колективниот тотем почитуван од целиот клан, постојат приватни тотеми, кои исто така се објект на вистински култ. На ист начин, во развиените монотеистички религии, секој верник има, помалку или повеќе, свој сопствен начин на кој го сфаќа Бог, и на кој начин ги модифицира точките од традиционалните концепции⁸⁹. Сепак, истовремено е точно дека обете страни имаат многу заедничко. На двете страни се наоѓаат еднакво божества, свети нешта; релацијата која се гради и со едните и со другите е иста во обата случаи, состојќи се од принесување на жртви, дарови, искажување на молитви, чинови на лустрација и слично. Но, доколку поради ова одговара овие факти да се вклучат во општата дефиниција на религиозните феномени, сепак тоа може да биде само второстепено, додава Диркем. Сигурно е дека најголемиот број од религиозните факти е формиран од заедницата. Индивидуалните верувања и практики се чинат како нешто кое се наоѓа на страна од колективните верувања и практики. Потоа, и да има меѓу овие два вида на религиозност веројатна а priori поврзаност, очигледно е дека приватната вера произлегува од јавната, смета Диркем. Задолжителната религија не може да има индивидуални корени. Моќта и важењето на светоста произлегуваат од авторитет супериорен на индивидуата. Затоа, произлегувањето на индивидуалната религиозност може да се лоцира во тоа што индивидуата не е само пасивен сведок на религиозниот живот кој се споделува во рамките на групата. Индивидуата си го претставува живото, размислува за него, се обидува да го

⁸⁹ É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, p. 25. Со ова може да се спореди, но не и да се изедначи, идејата за светци-заштитници во христијанството, затоа што додека индивидуалните заштитници имаат специфична врска со оној кого го заштитуваат, тие сепак се достапни и на сите припадници на религијата, иако врската со нив е помалку длабока. Издиференцираноста на светото во христијанството, во кое постојат светци-заштитници на заедниците: професионалните заедници, како занаети и интелектуални области; заедници како семејства, села, населби, градови, континенти, е мошне комплексна. Покрај тоа, доколку личното име е дадено според светец, врската меѓу светецот и носителот на името е мошне слична на врската меѓу името на тотемот и членот на кланот, особено доколку станува збор за личен тотем. Диркем наведува примери од племињата на северна Америка, во кои секој член покрај заедничкото тотемско име, има и индивидуално име на предмет, појава или животно (најчесто животно). Овој принцип го имало и кај Римјаните, на пример, кои имале *prænomēn* покрај *nomen gentilicium*. Ова име има свет карактер кој се открива за време на ритуалите, а не се употребува во секојдневниот профан живот. Тотемот е заштитник на кланот, како што заштитникот на индивидуата ѝ служи како личен тотем. Култот на поединецот кон неговиот индивидуален тотемски патрон Фрејзер и Диркем го нарекуваат *индивидуален тотемизам* (É. Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 228 et passim). Фрејзер смета дека сè додека не се разјасни врската меѓу колективните тотеми и духовите заштитници (*guardian spirits*) секако треба да се означуваат со различни имиња (James George Frazer, *Totemism and Exogamy*, vol. III, Macmillan&Co, London, 1935, p. 456). Личниот светец заштитник исто така не треба да се изедначи со дух-заштитник, затоа што веројатно се работи за различни релации.

разбере, а со тоа му ја одзема општоста. Мислејќи го религиозниот живот, парцијално го индивидуализира, преку индивидуалната мислечка интервенција. Сосема е нормално и очекувано религиозниот човек да конструира, за сопствени потреби, систем кој е аналоген на оној кој е центар на интерес на целокупната заедница. Затоа и ги замислува тотемите, божествата и слично, како да се направени само за него. Може да се каже, значи, дека личната религиозност е само субјективен аспект на екстерната, неперсонална и јавна религиозност. Вклучувајќи ги и овие опсервации во концепцијата за религиозните феномени, Диркем на веќе предложената дефиниција и додава нов елемент. Така, предлага како религиозни феномени да се сметаат и верувањата и практиките кои се незадолжителни, а кои се однесуваат на објекти слични или споени со претходно определените. Со ова не се менува идејата за светото, тоа останува поим со социјално потекло кој не може инаку да се објасни освен преку повеќекратната функција во рамките на заедницата⁹⁰.

Религијата е, значи, колективен, социјален, задолжителен феномен. Светото е спротивно на профаното. Додека разбирањето на и верувањето во светите нешта се социјално фундирани, профаните нешта се доминантно индивидуални конструкти. Во рамките на религиозниот феномен се вбројуваат и системи на дејства кои не се задолжителни, но кои потекнуваат од главниот корпус на задолжителни верувања и дејства.

2.1.2 Определувањето на религијата

Идеите за основата и суштината на религиозните феномени од *Елементарни форми на религиозниот живот* се слични на првичните концепти за дихотомијата свето-профано и за светото како основа на колективниот и на индивидуалниот идентитет; и како фактор во одржувањето на средината и на социјалната кохезија.

Во врска со определувањето на она кое општо може да се земе како карактеристично за религијата, во поглавјето „Дефиниција на религиозниот феномен и на религијата“ во *Елементарни форми на религиозниот живот*, Диркем го повторува ставот на Макс Милер дека религијата е streмење кон бесконечното, обид да се разбере неразбирливото и да се изрази неискажливото. Покрај тоа, во

⁹⁰ É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, p. 26.

определувањето на верувањето во натприродното како суштинска карактеристика на религијата, го дава и мислењето на Херберт Спенсер (Herbert Spencer), според кого религиите кои се дијаметрално спротивставени во нивните догми сепак премолчено признаваат дека светот, со сè што содржи и сè што го опкружува, е мистерија која бара објаснување⁹¹. На Диркем му се чини дека Спенсер определува дека религиите се нешто кое оди отаде интелектот.

Елементот на мистерија вистина имал улога во одредени религии, вклучително христијанството, додава. Сепак, важноста на оваа улога има покажано различни варијации во различни точки од неговата историја. Така, во некои периоди поимот на мистеријата е второстепен и дури потиснат⁹². Во седумнаесеттиот век, догмите немале ништо кое би го вознемирувало разумот. Со тоа што верата се помирила со науката и филозофијата, мислителите како Паскал (Pascal), кои верувале дека има нешто длабински опскурно во нештата биле толку несоодветни за нивните епохи, што биле осудени на неразбирање од нивните современици. Истото може да биде кажано и за схоластиката, што се покажува во формулата според која била дефинирана тогашната филозофија - *fides quaerens intellectum*. Затоа, смета Диркем, би било избрзано да се тврди дека есенцијален елемент била идеја која имала повремени затемнувања дури и во христијанството⁹³.

Диркем повторува како е сигурно дека идејата за натприродното е доста доцнежна и дека е потполно туѓа на народите кои ние ги сметаме за примитивни, но и за оние кои имаат повисоки нивоа на интелектуална култура. Моќите кои примордијалните луѓе ги повикуваат и употребуваат во интервенирањето врз појавите и фактите, колку и да се различни од современите научни методи и колку и да се однесуваат различно од моќите во модерната наука, се еднакво разбирливи за примордијалниот човек, колку и гравитацијата и електрицитетот за модерните физичари. Кога Диркем инсистира на немистериозноста на светот за примордијалните луѓе, од една страна е на линијата според која примордијалниот ум функционира различно од модерниот, во зборови на околности на кои е

⁹¹ Herbert Spencer, *First Principles*, New York, D. Applton, 1862, p. 37.

⁹² Се чини дека Диркем намерно ја изостави христијанската доктрина за светите тајни, кои, иако се разликуваат според значењето и според бројот, постојано фигурираат во доктрината. Кај сите варијанти на христијанството се застапени крштението (како иницијација во религијата) и евхаристијата. Православието и католицизмот, на пример, покрај тоа што во поширока смисла во целост може да се сметаат за света тајна, во потесна смисла имаат доктрина за светите тајни крштение, миропомазание, евхаристија, покајание, свештенство, брак и елеосвештение.

⁹³ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 34.

адаптиран и во кои мора што подобро да се снаоѓа, неможејќи воопшто да се спореди со развиениот современ ум. Од друга страна, меѓутоа, нетврдејќи го ова експлицитно, се движи на линијата која на „примитивниот“ ум му придава исто ниво на развиеност како и на понапредниот.

Според Едвард Тајлор, претставник на англиската антрополошка школа и застапник на анимистичката теорија, она што кај примитивните народи бил обичајот, кај поцивилизираните се зачувало како траги од минатото. На тој начин се забележува единството на човештвото, сличноста на начините на мислење и постапување. За Тајлор тие се строго рационални, но лимитирани од историските околности. Не може да се зборува за примитивен ум, иако се зборува за примитивна култура, затоа што нема разлика меѓу умот на примитивниот и на цивилизираниот човек, се работи за разлики во историското искуство. Примитивниот човек на сосема рационален, промислен и стабилен, дури и логички начин размислувал за светот и ја создавал митологијата, постојано обидувајќи се да ги разреши прашањата во врска со фактите и појавите кои не можел да си ги објасни, постојано обидувајќи се да ја сфати смислата на она кое го опкружува. Всушност, разликата меѓу најсировите форми на анимизам и најразвиените филозофски и теолошки системи е само во степенот на развиеност на поимната и операционалната апаратура – тие имаат иста почетна точка и ист предмет, обидувајќи се да ги објаснат егзистенцијалните проблеми, но различна методологија⁹⁴.

На слична линија со Тајлор во врска со природата на примитивното мислење се наоѓа Фрејзер, кого Диркем го критикува за тоа што не успеал да го препознае длабоко религиозниот карактер на верувањата и ритуалите на примордијалните заедници, а според кого мислата нема никаква важна разнородност, туку останува секогаш иста, од првите рудиментирани чекори до највисоките достигнувања. Човекот кој изведува магиски обреди не се разликува од научникот кој изведува експерименти во својата лабораторија, затоа што обајцата го следат правилото на каузалитетот. Во таа смисла, светот на науката и светот на магијата се мошне блиски – ова е мошне познатиот став на Фрејзер. Жрецовите на примитивните племиња и модерниот научник, смета тој, се водат по исти принципи. Кога симпатетичката магија се јавува во чиста и непроменета форма, таа тргнува од

⁹⁴ Edward B. Tylor, *Primitive Culture (Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom)*, Vol. II, Henry Holt and Company, New York 1874, ch. 12.

претпоставката дека во природата настаните следат едни по други, непроменливо и нужно, без да им се влијае на било каков начин. Таквото сфаќање е исто со она на модерната наука и верата во редот и еднообразноста на природата. Според законот на каузалитетот (односно, навиката или обичајот) жрецот, или оној кој се бави со магиски дејства, не се сомнева дека исти причини секогаш даваат исти последици. Во ова магијата и науката се сосема слични: обете се потпираат на тоа дека редоследот на настаните е правилен и извесен, определен од фиксни закони, а неочекуваноста и чудата од тоа се исклучени, освен ако не се работи за „чуда“ контролирани од оние кои дејствуваат. проблемот на магијата, смета Фрејзер, не се состои во тоа што таа греша во основните претпоставки дека редоследот на настаните е одреден со закони, туку во тоа што не ја разбира природата на посебните закони кои владеат со тој редослед. На тој начин магиските ритуали се всушност резултат на погрешна примена на основни закони на мислењето, односно на асоцијацијата на поимите по сложеност и по просторно-временската сукцесивност. Така, кога асоцијативните закони се применуваат правилно создаваат наука, а кога се применуваат неправилно создаваат магија, која е незаконската сестра на науката⁹⁵, смета Фрејзер, но идејата за интервенцијата врз стварноста е потполно иста.

Диркем исто така верува дека идејата за природните сили е веројатно произлезена од идејата за религиозни сили и дека не може да има остра граница меѓу рационалното и нерационалното. Тоа што религиозните сили често се замислуваат како духовни суштества или свесни волји не е доказ за нивната нерационалност. Разумот не е а priori отпорен на идејата дека тела без душа можат да бидат движени од интелигенции, како човечките тела, иако во современата наука и нема место за оваа хипотеза. Кога Лајбниц предложил надворешниот свет да се замисли како огромно множество на интелигенции меѓу кои има и може да има само духовни релации, тоа го конципирал како рационалист. Диркем не смета дека ваквата замисла на Лајбниц е било што кое би можело да го навреди разумот⁹⁶. Идејата за натприродното е скорешна, затоа што претпоставува свесност за идејата за природен ред, повторно настојува Диркем. Мора да има принципи за релациите меѓу феномените, за да може да има идеја за нарушување

⁹⁵ James, G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordworth, London, 1890), The Floating Press, 2009, p. 124.

⁹⁶ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 36.

на тие принципи. Идејата за универзален детерминизам е со доцно потекло, дури и најголемите мислителци од класичната антика немале полна свесност за неа. Таа идеја е типична за емпириските науки – постулат на кого се потпираат и кого нивниот развој го има докажано. Но, недостатокот на принципот прави и недостаток на неговата спротивност. Чудесните интервенции кои им биле припишувани на божествата во антиката не биле сметани за чуда во модерната смисла на зборот. За нив тие биле убави, или возвишени, или чудни, или ужасни, објекти на изненадување и чудење, но не како увид во мистериозен свет во кого разумот не би можел да навлезе. Ваквата насоченост на умот сеуште не е исчезната, смета Диркем. Принципот на детерминизмот одамна се има утврдено во природните науки, но само од не многу одамна во социјалните науки. Идејата за подложноста на општествата на нужни закони од почетокот на дваесеттиот век воопшто не била распространета, од каде можело да се заклучи дека вистинските чуда се можни само во општествата. Така, прифатениот поим дека легислатор може од ништо да воспостави институција или да трансформира социјални системи едни во други може да се спореди со фактот што верниците од многу религии прифаќаат дека божествената интервенција го создава светот *ex nihilo* и може арбитрарно да трансформира видови на суштества и на појави едни во други. Диркем смета дека кога се однесува на социјални нешта, сеуште го имаме менталниот склоп на примитивните луѓе, не затоа што социјалниот живот им се чини опскурен и мистериозен, туку затоа што општествените факти и односи им се чинат како најочигледни нешта на светот, токму затоа што вистинската опскурност сеуште нема пенетрирано во свеста и научните методи немаат почнато да го расветлуваат подрачјето. Не религијата, туку науката, инсистира Диркем, ги има научено луѓето дека светот е комплексен и тежок за разбирање. Но, Диркем наведува како според Френк Бајрон Џевонс (Frank Byron Jevons), човечкиот ум нема потреба од систематично научно образование за да забележи дека постојат дефинирани секвенци и постојан ред на сукцесивност на феномени, ниту дека ваквиот ред е често пореметуван. На овие случувања им биле припишувани натприродни причини затоа што се надвор од вообичаениот ред на настаните. Џевонс тврди дека идејата за натприродното е на почетокот на историјата и дека токму преку неа религијата го има добиено својот карактеристичен објект, со што Диркем не се согласува.

Според Џевонс, тврдењето за иницијално верување во натприродното припаѓа на историјата на религиите, додека неговата валидност припаѓа на филозофијата на религијата⁹⁷. Џевонс ги определува современите докази, како сказните создадени во раниот период на човековата раса, како добри индикатори за тоа како било кога „... природата имала само неколку закони да почитува, а и нив не ги почитувала униформно“, за што доказ е фактот што за примитивните луѓе кои сеуште функционираат, инцидентите од сказните кои на непримитивните модерни луѓе им се чинат чудесни и натприродни, се прашања на вообичаено, дури, секојдневно случување⁹⁸. Џевонс смета дека додека модерниот човек му ја должи својата наука и удобноста на примитивниот човек; примитивниот човек ја должи својата презервираност и одржливоста во неговите опасни околности на дар од моќта со која човештвото ја освоило материјалната вселена. Тој дар е „... верата во униформноста на природата, верувањето дека она кое се има случено во слични околности повторно ќе се случи“. Ова е очигледно во историјата на религиите, според Џевонс, а кога не би било, преку ставот или дека за него сè било натприродно или дека ништо не било натприродно, би се направила грешката на замислување дека постоело време во кое човекот не правел дистинкција меѓу природното и натприродното. Доколку се застапува ставот дека ништо не било натприродно, се очекува дека како во соништата, во кои најчудните и невозможни настани се прифаќаат од сонувачот како совршено природни, така и во светот на примитивниот човек, оние нешта кои за современиот се чинат невозможни, се всушност секојдневни и совршено вообичаени. Така, кога не постојат природни закони не постои ни свесност за нужни врски – со недостатокот на природното недостасува и идејата за натприродното. Интересно е што Џевонс веднаш ја дава спротивната опција: според ова гледиште, кога не се познати природните закони, не може да има природна и нужна врска меѓу настаните и затоа сè е натприродно. Примитивниот човек, според ова гледиште, живеел во состојба на постојано изненадување, зачудувајќи се секој пат кога ќе откриел вообичаени факти, како, на пример, дека водата е мокра. Ова гледиште е мошне неверојатно за Џевонс и мора да биде отфрлено поради две причини. Животните имаат вообичаени навики: кога одат да пијат вода очекуваат дека таа ќе им ја згаси жедта и не се изненадуваат секој пат кога тоа ќе им успее. Погрешно е интелектот на примитивните луѓе да се

⁹⁷ Frank Byron Jevons, *Introduction to the History of Religions*, Methuen, London, 1896, p. 15.

⁹⁸ F. B. Jevons, op. cit., p. 16.

редуцира на ниво пониско од она на животните, до ниво на кое се прашува и стрепи дали водата ќе му ја згасне жедта, а храната - гладта. Потоа, психолошки факт е вродената тенденција на човековиот ум да верува дека она кое се случило еднаш ќе се случи повторно. Сè додека искуството не го коригира ова, едно случување е доволно да создаде очекување за повторување. Од ова може да се заклучи, смета, дека од почетокот постоеле секвенци на феномени, некакви закони кои биле опсервирани, и чие случување било прашање на тек и на природност⁹⁹. Впрочем, сосема е плаузибилно, смета Џевонс, примитивниот човек да имал добар увид во законите на светот, за да може да почне практично да ги користи. Онаму каде природното завршувало, пак, натприродното почнувало. Законите на кои можело да се смета и секвенците кои според навика се почнувале и се контролирале биле сметани за природни. Кршењето на овие секвенци и фрустрацијата од неисполнетите очекувања го избиле верувањето во натприродните моќи на површина. Ова Џевонс го гледа како најраниот начин на кој вниманието на човекот било насочено кон натприродното.

Во својата анализа на англиската антрополошка школа и третманот на религијата на Џевонс, Мос нагласува како Џејмс Фрејзер гледа извесно поклопување на примитивната религија и симпатетичката магија, кое се наоѓа во фолклорот. Тие имаат исто потекло, затоа што обете потекнуваат од иста концепција за природата, во која не постои ни поимот за природното, ниту поимот за натприродното; и каде нема особено силна разлика меѓу магиските моќи на луѓето и божествената моќ. Во обете функционира принципот дека сличното произведува слично. Џевонс, меѓутоа, резимира Мос, „... со најсилна енергија и се спротивставува на оваа теорија“¹⁰⁰. Спротивно на тоа дека магијата е изворот на религијата или пак, со неа идентична, Џевонс смета дека таа има сосема инакво потекло. Концепцијата на природата на Фрејзер во која луѓето и божествата сосема едноставно можат да се помешаат, „... каде мешањето на натприродното и на природното ги снабдува фантазмогоричните поими со божествени и човечки дејства“ никогаш и не постоела¹⁰¹. Наместо да ги има можните „каприци“ на природата како принцип, магијата на примордијалниот човек се базира на

⁹⁹ F. V. Jevons, op. cit., p. 18.

¹⁰⁰ Marcel Mauss, "L'école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons", *Année sociologique* 1, 1898, pp. 169 à 170, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec, 2002, p. 5.

¹⁰¹ Ibid.

униформноста на нејзините закони. Анимизмот за Џевонс е научна теорија за нештата, не само религиозно верување, како што симпатетичката магија е применатата наука на дивјакот. Според ова гледиште на Џевонс, примитивниот човек верува во ефикасноста на магијата затоа што со сигурност верува во постоењето на природни, униформни закони. Религијата, пак, има инакво потекло, таа се темели на верувањето во натприродни суштества, чие постоење се дедуцира од констатацијата на нешта и факти кои се надвор од досегот на моќите на човекот. Мос резимира – нужноста да се влезе во пријателски односи со ваквите инстанци, преку култот или религијата, потекнува од таму. Религијата за цел ја има добросостојбата на заедницата, во неа се работи за обиди за помирување на натприродните суштества со светот на човекот. Уште од нејзиното прво појавување, религијата има вистинска алијанса меѓу надчовечките суштества и човекот, преку прифаќање на и покорување на нивната моќ, со помош на ритуали на поврзување со нив, преку тотемизмот или преку инакви практики¹⁰².

Светот на дивјакот, тесен и нејасен, не е ни природен ни натприроден, а божествата уште од почетокот се интегрален дел од тој систем, смета Џевонс. За Мос ова не е нов или свеж став. Социјалниот прогрес, смета тој, ги одделил божествата од она кое не биле божества, создавајќи меѓу нив и природата поделба на трудот слична на онаа во општествата во кои религијата се диференцира од фактите на економскиот или правниот живот. Божествата станале натприродни суштества кога идејата за природата можела да им се спротивстави. Но, ова е сосема доцно случување – натуралистичкиот карактер на најголем број од таканаречените ариевски религии не би можел да објасни дали уште од почетокот, божественоста и природата биле взаемно исклучителни¹⁰³.

Покрај тоа, Мос наведува како Џевонс на ист начин ги разликува магијата и култот, свештеникот и божеството, тврдејќи дека нивната фузија е само секундарен феномен – во смисла на тоа дека кога магијата пенетрира во религијата, свештеникот само случајно станува божество.

Според Мос, ако вистина се верува во тоа дека ставот на Фрејзер има потреба од ревизија и дека треба да се прават дистинкции од типот на свештеник-божество и свештеник поседнат од божество, невозможно е да се пронајде култ исчистен од било какви магиски ритуали. Тотемскиот култ на кој се фокусира

¹⁰² M. Mauss, op. cit., p. 6.

¹⁰³ M. Mauss, op. cit., p. 8.

Џевонс се базира на симпатетичка магија – целиот клан е тотемот и обратно, со чинови на асимилација на тотемот. За предтотемските култови, пак, невозможно е да се говори, се воздржува Мос. Фактите кои се достапни не се совпаѓаат со сликата за потеклото на религијата која ја Џевонс ја има формирано¹⁰⁴.

Проблемот во ставот на Џевонс, смета Диркем, е што натприродното не може да се редуцира на непредвиденото. Новото или неочекуваното е исто така дел од природата колку и нему спротивното. Ако се забележи дека општо земено настаните се случуваат според сукцесивен ред, исто така се забележува дека тој ред е само приближен, не секогаш ист во различни случаи, како и тоа дека има голем број на исклучоци. Сведочењето на неочекувани настани не може да биде доволно за формирање на идеја за натприродното. За да се постигне тоа, овие настани мора да бидат замислени како невозможни за помирување со ред кој, точно или неточно, се смета за нужен ред на нештата. Покрај тоа, додава Диркем, како и да биле доживувани искуствата на нови нешта и случајни настани, тие концепции никако не можат да ја карактеризираат религијата. Религиските концепции се стремат да го изразат и објаснат не она кое е чудесно и абнормално, туку она кое е постојано и редовно. Се чини дека Џевонс на ова би одговорил дека ваквото сфаќање на религиозните сили не е примитивно, затоа што луѓето прво ги употребувале за конципирање на нередот и случајностите, а дури подоцна за да ја објаснуваат униформноста на природата¹⁰⁵.

Необјаснет кај Џевонс, а предмет на прашање кај Диркем, е проблемот околку тоа што би предизвикало разбирање на очигледно контрадикторното функционирање на религиозните сили. Претпоставката дека светите суштества прво имале негативна улога на уништувачи на редот е во најмала рака арбитарна. Фундаменталната задача на светот е одржувањето на нормалниот ред на животот преку позитивна акција.

Втората идеја според која религијата е често дефинирана, на која Диркем се навраќа, е таа за верувањето во божество како главна карактеристика. Тој наведува варијанта на дефиницијата на религијата според која таа е врската која го спојува човековиот ум со мистериозен ум чија доминација ја препознава. Диркем смета дека доколку *божество* се земе во прецизна и тесна смисла, ваквата дефиниција запоставува многубројни очигледно религиозни факти, како верувањата во душите

¹⁰⁴ М. Маусс, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁵ F. B. Jevons, *op. cit.*, p. 23.

на мртвите и духовите од сите видови и нивоа кои се ритуални објекти во многу култури, некаде и како дел од регуларни доминантни култови. Душите и духовите не се замислуваат како божества. Ваквиот проблем на претесна дефиниција може едноставно да се разреши, со заменување на идејата на верување во *божество* со верување во духовни суштества. Тоа е, потсетува Диркем, концепцијата на Тајлор, кој, уште на почетокот на истражувањето на примитивната религија одредува дека доколку се инсистира на верување во супериорно суштество, тоа би исклучило многубројни племиња од подрачјето на религиозноста¹⁰⁶, одлучувајќи да го дефинира верувањето во духовни суштества како минимум дефиниција за религијата. Односот кој религиозните луѓе го имаат кон овие суштества е однос кон свесни суштества на кои може да им се влијае како што ѝ се влијае на свесноста општо, преку психолошки средства, преку убедување или побудување со помош на зборови (на пример, молитви) или пак со дарувања и жртвувања. Религијата, како феномен на однос кон овие суштества, може да постои само доколку се вклучени молитви, жртви, различни ритуали и така натаму.

Покрај тоа, се навраќа Диркем, постојат потполно атеистички религии, како и религии во кои идејата за духови и божества игра едвај секундарна улога, како будизмот и џаинизмот, на пример. Будизмот, првенствено и најважно, се состои од идејата за спасот, која бара да се знае и да се практикува точната доктрина. Без откривањето на оваа доктрина од страна на Буда тоа не би било можно, но после откривањето, улогата на Буда е завршена и тој престанува да биде (нежен) фактор во религиозниот живот¹⁰⁷. Сосема е инаков концептот на христијанството, на

¹⁰⁶ Всушност, како што беше споменато, Тајлор не само што не сака таквите примитивни верувања да бидат исклучени од општото сфаќање за религијата, туку им припишува и големо значење.

¹⁰⁷ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 40-46. Изненадува недостатокот на анализа на ова тврдење на Диркем во литературата која се однесува на *Елементарни форми на религиозниот живот*. Диркем го одбира будизмот за поддршка на тврдењето дека божествата или духовните суштества не се нужни за религијата, и, уште поважно, дека свето-профано дихотомијата се наоѓа и во атеистички религии. Марко Ору (Marco Orru) и Ејми Уенг (Amy Wang) тврдат дека 1. будизмот го прифаќа постоењето на надземски суштества не како секундарна, туку како примарна компонента на религијата и дека 2. дистинкцијата меѓу светото и профаното е само маргинална (така, на пример Четирите благородни вистини не се свети по себе, туку затоа што се поврзани со Буда како надземско суштество) (Marco Orru, Amy Wang, "Durkheim, Religion, and Buddhism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1992, 31 (1), pp. 47-61). Уилијамс Хербрехтсмајер (Williams Herbrechtsmeier) тврди, дискутирајќи со ставовите на Ору и Уенг, дека во будизмот верувањето во надземски суштества е верување во надлуѓе и дека во теравада будизмот многумина почитуваат такви суштества, а кај многумина и нема такво верување. И суперфицијална анализа на гранките на будизмот ја подрива тезата за будизмот како теистичка религија, наведува тој. Определувањето како *религија* на нетеистички форми на изразување на културата не е недоразбирање, затоа што е доволно проширено и развиено да биде религија исто колку и теистичките форми на верување. Освен тоа, проблемот со будизмот не е во неговото разгледување како религиозен, туку повеќе како

пример, кое е незамисливо без идејата за секогаш присутен Исус, затоа што култот е можен само преку неговото секојдневно жртвување.

Исто така, ритуали во кои отсуствува идејата за божества или духовни суштества има и во деистичките религии. Не сите ритуали се однесуваат директно на божествата. Тука можат да се вклучат забраните: сите табуа со здравствени рестрикции, одредби за исхрана и секојдневни површни интерперсонални интеракции, специфични одредби за вршење на домашни и економски работи, за кои не може да се каже дека на било кој начин се поврзани со божеството¹⁰⁸. Овие ритуали се негативни (во смисла на тоа дека се дел од негативен култ), но сепак се религиозни. Покрај овие, постојат ритуали кои наметнуваат и позитивни обврски над верниците, кои се од иста природа. Тие функционираат сами по себе, смета Диркем, и нивната ефикасност не зависи од никаква божествена моќ, затоа што тие механички ги предизвикуваат последиците за кои се наменети. Овие ритуали не се состојат ниту од молитви, ниту од принесување на жртви на супериорно божество од кое се очекува милост, туку резултатот се постигнува преку автоматското оперирање на ритуалот, како на пример, жртвувањето во ведичката религија кое врши директно влијание врз небесните феномени.

Диркем дава примери на законите на имитативната симпатичка магија од *Стариот завет*, исто така, сметајќи дека ваквите случаи ја објаснуваат примарната важност која речиси сите култови му ја даваат на физичкиот аспект на церемониите. Религиозниот формализам, кој е веројатно и најрана форма на правен формализам, потекнува од фактот што формулите за кои се верува дека во себе го содржат изворот на нивната ефикасност, не би давале еднакви посакувани резултати кога не би биле повторувани до детал, точно како иницијалните ритуали кои

филозофски систем (Williams Herbrechtsmeier, „Buddhism and the definition of religion: One more time“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32 No. 1 May.1993, pp. 1-17).

Во споменувањето на божество чија работа на светот е завршена, Диркем не прецизира дали во оваа определба би ги вклучил сите инстанци на *deus absconditus* и на *deus otiosus*, за кои е типично набљудувањето на луѓето со иницијална енергија или почетна точка на животот и подоцнежното повлекување на божеството од функционирањето на светот. И за концепцијата за скриениот бог и за „мрзливиот бог“ карактеристични се и нивните враќања и инволвирања во животот на луѓето, доколку постои потреба од нив како специфични и/или врховни божества. Сепак, од неговиот третман на будизмот може да се сфати дека би ги вклучил сите овие случаи.

¹⁰⁸ Малку пошироко дефинирање во случајов би ја поврзало божјата интервенција со нивното фундаирање и исполнување. Верувањето во божество како создавач на светот и на сè во него подразбира поврзување на сите дејства со неговата моќ и важност, затоа сите ритуали и инстанци од обичајното право, како директно или индиректно регулирани од тоа божество, можат да се сметаат за ритуали посветени на тоа божество.

успешно ги следеле¹⁰⁹. Религијата е, заклучува уште еднаш Диркем, многу поширока од идејата за божества и не може да се редуцира само на определба преку верувањето во и врската со нив.

Во врска со определувањето на конститутивните елементи на религијата како целина, Диркем повторува дека таа се состои од верувања и ритуали. Сите религиозни верувања, независно дали се едноставни или мошне комплексни, имаат заедничка карактеристика, а тоа е дихотомијата на свето и профано. Токму поделбата на светот на две подрачја, едниот кој содржи сè што е свето, и другиот сè што е профано, е основната карактеристика на религиозната мисла. Со тоа што било што може да биде свето, светоста не е ограничена само на божествата и духовните суштества. Сите ритуали, исто така, имаат одредено ниво на светост. Зборови, фрази, формули со свето значење или искажани од посветени личности се исто така свети.

Светите нешта можат да бидат дефинирани според нивото кое вообичаено им се припишува во хиерархијата на суштества – тие се супериорни по моќ и по достоинство над профаните нешта. Но, ограничувајќи се само на вака формулирана дистинкција, може да се забележи дека ништо во врска со неа не е вистински карактеристично за светото. Супер и суб-ординирање секако не е доволно нешто да направи свето, а она спротивно на него – профано. Така, робовите се инфериорни и подредени на нивните господари, поданиците – на кралот, војниците – на нивните надредени, но тоа не значи дека првите се профани, а вторите, свети. Во некои случаи кога станува збор за ствар која е надредена или на некој начин специфична, се употребува зборот *свет/a/o*, но во метафорична смисла. Ова исто така не треба да значи дека наведените релации не можат да имаат и религиозен карактер, но тој не е нужен, потсетува Диркем¹¹⁰.

Од друга страна, постојат свети нешта, како амајлии, во врска со кои човекот не чувствува неугодност – амајлијата е света, а сепак, нема ништо невообичаено во врска со почитта која ја предизвикува (ова е прашање за блискоста, односно туѓоста, на светото). Хиерархијата е, значи, претесен критериум. Затоа, како основна релација меѓу светото и профаното останува да се земе потполната хетерогеност, смета Диркем. Хетерогеноста меѓу светото и

¹⁰⁹ Како во речиси сите инстанци кога се споменува магијата, и овде може да се спомене и сличноста меѓу неа и науката – обете се потпираат на повторливост, проверливост и применливост на постапката.

¹¹⁰ É. Durkheim, op. cit., pp. 50-53.

профаното не е налик ни една друга. Така, „ ... во историјата на човековата мисла нема друг пример на две категорији кои се толку длабински диференцирани и толку радикално спротивставени една на друга“¹¹¹. Традиционалната опозиција меѓу доброто и злото не може да се спореди, затоа што обете припаѓаат на ист род и на подрачјето на моралот, како што здравјето и болеста се само два различни аспекта на истиот ред на факти – животот. Светото и профаното, меѓутоа, се секогаш и секаде доживевани и разбрани како различни родови, како два света кои немаат ништо заедничко. Енергијата и моќта во едниот свет не само што не се како оние во другиот, туку се различни по квалитет, на повисоко ниво. Ваквата опозиција се разбира различно во различните религии, но додека формите на опозицијата варираат, нејзиното важење е универзално¹¹². Секако, со определувањето на потполна одделеност и немање на ништо заедничко меѓу двата света Диркем не сака да нагласи дека тие немаат никаков контакт, напротив, тој е очигледен, нужен, суштествен и детерминирачки за сите религии. Суштествата можат да преминуваат од едниот во другиот свет, но токму овие преминувања ја демонстрираат „ ... фундаменталната дуалност на двете подрачја, затоа што подразбираат вистинска

¹¹¹ É. Durkheim, op. cit, p. 53.

¹¹² Со тоа што според Диркем сè може да биде свето, а единствената карактеристика која го определува односот на светото и профаното е нивната апсолутна хетерогеност, се чини дека не се кажува многу, дека исказот е само формален, неинформативен, семантички празен. Но, токму недостатокот на посубстанцијална определба на светото и апсолутноста на хетерогеноста ја прават оваа дихотомија единствена и различна од сите други парови на поларни спротивности. Сите други парови на опозиции се на исто ниво и припаѓаат на различни страни или полови на исто подрачје. Со светото и профаното тоа не е случај – тие се различни светови. Покрај тоа, оваа опозиција на светото и профаното, за разлика од други области на спротивставени парови, нема општа категорија или класа под која би припаднале двата пола, затоа што во историјата на целата мисла нема друг пример на спротивставени категории кои се толку различни што непремостливо опонираат една на друга. Светото и профаното се, инсистира Диркем, дистинктни класи, два света со ништо заедничко. Дуалноста на оваа хетерогеност има двојно важење: од една страна ја прави демаркациската линија меѓу дихотомијата свето-профано и сите други парови на спротивности, од друга страна е единственото кое ја прави разликата меѓу светото и профаното (а со тоа им ја дава и дефиницијата). Покрај тоа, ако светото нема определувачки карактеристики освен спротивставеноста на хетерогеното друго – профаното, и профаното нема карактеристики. Ако тие се потполно спротивни и единствена детерминирачка карактеристика им е тоа што се потполно спротивставени, секое од нив е само „потполно друго“ на спротивното. Ова би значело дека се еквивалентни, со оглед на тоа што поради непомирливиот јаз меѓу нив не можат да бидат идентични. Но, ова доведува до уште логички проблеми – ако секое од нив е „спротивно на спротивното“, односно „друго на другото“, според законот на идентитетот и на еквиваленцијата, и светото и профаното се истовремено и тие самите (свето и профано), а и ним спротивните (профано и свето). Еквивалентноста не е идентичност (со тоа што идентичното е еквивалентно, но не сè што е еквивалентно мора да биде идентично), но сепак, изгледа дека, барем на логички план (и само на логички план) идеите на светото и на профаното можат да се субституираат. Исто така, дијалектиката на светото и профаното не е типично Фихтеанска – после нивната опозиција, ако воопшто може да се зборува за светото како теза и за профаното како антитеза, не следува синтеза, ниту Хегелијански *Aufhebung*.

метаморфоза“¹¹³. Значи, световите на светото и на профаното се истовремено потполно одделени еден од друг, поради нивниот онтолошки и аксиолошки статус; но и потполно зависни од таквата спротивставеност. Забранетиот контакт меѓу подрачјето на светото и на профаното е всушност контакт без чие постојано одржување религиозниот култ воопшто не би постоел. Потполната одделеност на двете подрачја се одржува благодарение на одржувањето на контролиран, постојан контакт меѓу нив. Контактот меѓу двете подрачја, а со тоа и религијата, се можни благодарение на одржувањето на нивната (потполна) дистинктност. Во оваа дијаболична релација профаното е зависно од светото, но и светото е зависно од профаното. Односот меѓу нив е на радикална одделеност, а сепак, таквата бездна е можна само преку редовни премостувања на нивната спротивставеност.

Ритуалите на иницијација, на пример, го покажуваат ова доста јасно. Иницијацијата е долга серија на ритуали кои го воведуваат младиот човек во религиозниот живот и го прават полноправен член на заедницата. Од профаниот свет тој преминува во светот на светите нешта¹¹⁴. Трансформацијата се сфаќа не

¹¹³ É. Durkheim, op. cit, p. 54.

¹¹⁴ Светото и заедницата се испреплетени категории – полноправното учество во заедницата е и учество во светото. Заедницата е света, затоа што е фундирана и регулирана од светото. Всушност, религиозните идеи го претставуваат општеството (односно на некој начин и го инаугурираат општеството), односно, со споредувањето на светото со заедницата (општеството), светото се дефинира преку општеството, иако според главната определба на светото, тоа се дефинира само преку неговата радикална спротивставеност со профаното. Светото, иако не може да се дефинира надвор од опозиција со неговата спротивност и од компарацијата со неговата екстериоризација (светото како манифестирано преку организираната заедница), поради неговата дијаболична природа служи за поврзување и спојување на елементите на општеството. Светото е моќта која ги поврзува индивидуите во група и која им дава смисла, им го дефинира онтолошкиот статус и служи и како модел за општиот, но онтолошки важен поим за тоталитетот општо. Во неговото разгледување на плуралитетот на светите нешта Диркем интензивно реферира на потребата од поврзување на светото и човекот и заедништвото на членовите на организирани групи.

Во врска со тврдењето дека религијата е суштествено општествена, Томоко Масузава (Tomoko Masuzawa) определува дека се состои од два различни елемента: дека суштината на религијата е вид колектив и затоа унифицирачки фактор; и од друга страна, дека се потчинува на општествени поделби. Сепак, прашање е и што се подразбира под *група* – тотемизмот се однесува на групи, но групата која ја формира религиозната заедница е кланот. Кланот, пак, е само подгрупа на племето, а племиња составени само од еден клан не се познати. Ова би значело дека општеството е секогаш поделено, затоа што *група* може да биде и кланот и племето (Tomoko Masuzawa, „The Sacred Difference in the Elementary Forms: On Durkheim's Last Quest“, *Representations*, No. 23, Summer, 1988, p. 31).

Од друга страна пак, според истражувањата на кои се повикува Диркем, како на Карл Штрехлов (Carl Strehlow), Френсис Џејмс Џилен (Francis James Gillen) и Болдуин Спенсер (Baldwin Spencer) и други, племето е збир на клански тотемии, на специфично познавање на митови и изведување на ритуали, тоа е збир на клановите во рамките на кои функционира тотемизмот. Масузава се прашува зошто, ако религијата служи за унификација на социјалните групи, се однесува на субгрупите, а не на целината.

Според Ханс Мол (Hans Mol), тотемскиот или уредувачкиот принцип на интерпретација на австралиската религија на Диркем не се вклопува добро со податоците од теренот. Тотемите се припишуваат на шест релативно независни единици на социјална организација – тоа се племето,

само како едноставен развој на преегзистирачки карактеристики, туку како *totius substantiae* трансформација. Не се работи за постепено преминување или благо менување на квалитет, туку за „умирање“ и „повторно раѓање“ во новиот, супериорниот свет, не во изменета, туку во нова форма¹¹⁵. Хетерогеноста на двата света е толку силна, што дури преминува во антагонизам. Двете подрачја не се само одделени, туку се и непријателски настроени и „љубоморни“ ривали. Ова произлегува од фактот што условот да се припаѓа на едното подрачје подразбира потполно напуштање на другото подрачје. Така, човекот треба потполно да се повлече од профаниот свет за да живее потполно религиозен живот. Од ова потекнуваат монаштвото, аскетизмот, дури и религиозните самоубиства¹¹⁶. Со свесноста за одделеноста на поимот на светото од поимот на профаното, самата идеја за мешање на двата света предизвикува одбивност, поради тоа што светото е заштитено од „интрузија“ на профаното. Светото е она кое профаното не смее да го допре. Ваквата забрана за комуникација, секако, не оди до таму да нема никаков контакт меѓу двата света. Забраната за навлегување во подрачјето на светото ја определува релацијата меѓу него и профаното како деликатна операција на иницијации, предупредувања, безбедносни мерки, искажување на должната почит. Комуникацијата на профаното со светото е можна само доколку профаното ги изгуби своите карактеристики и делумно и самото стане свето во определени околности. Двата рода „... не можат истовремено да дојдат блиску еден до друг и

моатјето (половината од племето, кога се работи за точна поделба на две наследувачки линии), кланот, машкоста, женскоста и личноста, а тотемите служат за појачување на границите меѓу овие идентитети. проблемот кој Мол го лоцира е во тоа што Диркем се фокусира на социјалната солидарност и хармоничното интерповрзување на овие подгрупи, при што заборава дека меѓу нив постои природна тензија. Според Мол, моделот на тотемизмот предложен од Диркем поуспешно би ги опфатил податоците од етнографските истражувања доколку се промени. Така, тој предлага модел кој би ја нагласил сакрализацијата на различните меѓусебно поврзани и конфликтни групи. Ваквиот модел опфаќа сакрализација не само преку тоа дека тотемот опфаќа еден определен ред, односно група (објектификација), туку и преку посветување (аскетизмот и жртвувањето ја поттикнуваат лојалноста во групите), ритуали (на пример, преку фактот дека иницијациите служат за интензивирање на машкоста) и митот (територијалните митови го зајакнуваат племенскиот идентитет) (Hans Mol, "The Origin and Function of Religion: A Critique of, and Alternative to, Durkheim's Interpretations of the Religion of Australian Aborigines", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18(4): 379-389).

¹¹⁵ Иницијациите се најјасен показател, инаку, ќе биде покажано подоцна, секој посветен контакт со светото ја прави оваа промена во религиозниот човек.

¹¹⁶ Ова не важи само за егзистенцијални животни избори, напротив, важи во сите примери на минување од едниот во другиот свет. Кога религиозниот човек влегува во храм тој не може да влезе парцијално во светиот простор, туку влегува потполно, напуштајќи го профаниот. Ова не е толку определно од местото, од физичката локација, колку од неговата ментална состојба и од идејата за светоста на просторот и околностите.

сепак да останат она што биле“, прецизира Диркем¹¹⁷. Во рамките на овие фундаментални родови, постојат секундарни видови кои се инкомпатибилни едни со други¹¹⁸.

Диркем резимира: светите нешта се изолирани и заштитени со забрани, профаните нешта се оние на кои овие забрани се применуваат и кои мора да бидат држени на дистанца од светите нешта. Религиозните верувања се претстави кои ја изразуваат природата на светите нешта и релациите кои ги имаат или со други свети нешта, или со профаниот свет. Ритуалите се правила на однесување во релацијата на човекот со светите нешта. Религијата е конституирана тогаш кога верувањата и ритуалите земени заедно се однесуваат на определен број на свети нешта кои имаат релација на координација и субординација едни со други, формирајќи кохерентен систем кој не е подмножество на друг сличен систем. Ваквата дефиниција не ја определува религијата како нужно содржана во една идеја или како да произлегува од еден принцип кој варира со околностите на кои се однесува, останувајќи секаде ист, туку напротив, се работи за целина формирана од одделени и релативно дистинктни делови. Секоја хомогена група на свети нешта, или дури и секое свето нешто, конституира организационен центар околку кого гравитира култот, со неговите верувања и ритуални практики. Плуралноста на светото е карактеристика на религијата. Не постои религија во која не постои плурализација, а со тоа и парцијално хиерархизирање на светото.

Диркем потсетува дека религијата и магијата, иако имаат сличности, мора да се одделат. Додека ритуалниот аспект на магијата и религијата е мошне сличен, магијата, поради нејзината практична насоченост нема развиени митови и спекулација. Тешко е да се тврди дека магијата и религијата се толку поврзани што не може да се зборува за едната без другата, поради очигледниот факт на нетрпение и конкуренција меѓу нив. Диркем предлага на кој начин може да се повлече демаркациската линија меѓу двете подрачја. Религиозните верувања припаѓаат на дефинирани групи кои се придржуваат до нив и за кои имаат соодветни ритуали. Магијата, пак, иако во одредени случаи има број на „верници“ колку и религијата,

¹¹⁷ É. Durkheim, op. cit., p. 56.

¹¹⁸ Така, подоцна Диркем покажува како има определни видови на свети нешта меѓу кои постои инкомпатибилност и нетрпеливост како онаа меѓу светото и профаното. Идејата за амбивалентноста на светото поради неговите две форми, на чистото и на нечистото, нужно го вклучува ова. За сличноста и антагонизмот на елементите на светото и за природата на разбирањето на дијаболноста на светото кај Диркем подетално подолу во текстот.

го нема елементот на задолжителност. Магијата не е регулирана преку социјални норми. Меѓу религијата и магијата нема радикален дисконтинуитет. Така, Диркем доаѓа до следната дефиниција: „религијата 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“¹¹⁹. Од идејата за религијата како заедница¹²⁰ произлегува и идејата за религијата како нужно колективен феномен. Ваквата дефиниција ја дополнува онаа од *Année sociologique*, каде ги дефинира религиозните верувања според нивниот задолжителен карактер, кој произлегува од тоа што верувањата припаѓаат на социјалната група која им ги наметнува на членовите. Императивната природа на религиозните феномени има различни градации. Овие две дефиниции парцијално се поклопуваат, објаснува Диркем. Првата дефиниција му се чини на Диркем како премногу формална, и премногу ја редуцира содржината на религиозните претстави¹²¹.

¹¹⁹ É. Durkheim, op. cit., p. 65.

¹²⁰ Според Денес Немеди (Denes Nemedi), во потрагата по потеклото на религиозните категории Диркем употребува контрадикторни пристапи. Тој, според Немеди, прво се фокусира на религиозните институции како аспект на религијата кој лесно се опсервира, а потоа оди отаде практиките, кон инцијалната состојба – почетокот во потеклото. Позицијата на Диркем за Немеди е незадоволителна затоа што ја гледа религијата како суштината на познанието, на општеството, како почетна точка на разни категории. Му пречи тоа што додека во анализата на примитивната класификација (во истражување на Диркем и Мос од 1903 година) тој ја покажал врската меѓу социјалните институции и класификацијата, во *Елементарните форми на религиозниот живот* го напушта тој пристап и се фокусира на религијата како клучот за потеклото на категориите. Според Немеди, Диркем воведува три концепти со категоријален статус: светото-профаното, маната и душата. Се прашува дали Диркем не бил претерано амбициозен, надевајќи се дека истражувањето на религијата ќе овозможи објаснување на цела плејада социолошки проблеми. Идејата за колективната егзалтираност во ритуалите, на пример, не може да се разгледува како теорија на промена, ниту може да помогне во сфаќањето на сложени познавателни и социолошки механизми. Колку и да е очигледен општествен феномен, колективната егзалтација во религиозната прослава тешко се вклопува со општа теорија за општеството, смета тој (Denes Nemedi, “Change, innovation, creation: Durkheim’s ambivalence”, *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*, ed. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller, Routledge, London-New York, 1998, pp. 162-176).

¹²¹ Во делото на Диркем, значи, постојат две дефиниции на религијата, едната се однесува на формата, а другата на содржината. Едната (од 1899 година во „Дефинирањето на религиозните феномени“ и почетокот на социолошкото истражување на религијата) се поврзува со обврската за верување, а другата (од периодот на подготвување на она кое потоа ќе биде издадено како *Les formes élémentaires de la vie religieuse*) со светото како основа на религијата. Се чини дека овие две дефиниции не само што немаат ништо контрадикторно, туку се сосема компатибилни. Затоа, може да се постави прашањето за тоа зошто се чини дека Диркем се кае за формулацијата на првата дефиниција после формулирањето на втората (како во François-André Isambert, „L’Elaboration de la notion de sacré dans l’ « école » durkheimienne“, *Archives des sciences sociales des religions*, N. 42, 1976. pp. 36, на пример). Дефиницијата од *Les formes élémentaires* секако се надоврзува на онаа од *Année sociologique*, само што Диркем забележува дека првата е премногу формална и се чини дека сосема ја занемарува содржината на религиозните претстави.

Се чини дека Диркем се судира со фактот дека религијата и светото се дефинираат меѓусебно, на циркуларен начин, без да понудат нов познавателен материјал. За да се прекине овој круг, морало да се најде начин едниот поим да не се изразува преку другиот, односно едниот да носи во себе

Религијата е комплексен систем на верувања и практики базирани на концепцијата за светите нешта и нивната одделеност од несветите, профаните нешта. Одделеноста на светото од профаното е основата на религијата. Ваквата одделеност, пак, е основа за поврзување, за спојување: спојување на сите со исти верувања и практики во една функционална заедница, спојување на светото со оној кој верува во него и обратно. Религијата како функционално социјално поврзување е резултат на иницијално одделување на две реалности – на светото и на профаното. Значи, со самото поставување на дихотомијата свето-профано како основа на религијата, се покажува неколкуслојниот дијаболичен карактер на светото.

2.2 Дихотомијата свето-профано

2.2.1 Негативниот култ

За Диркем светото е она кое е спротивно на профаното¹²². Во неговото разгледување на култот, со цел да дојде до централните форми на религиозните ритуали и да ги согледа нивното потекло и значење, тој го дели религиозниот култ на два аспекта – негативен и позитивен. Ритуалите кои припаѓаат на едната поларна спротивност или на другата не се поларно одделени, напротив - тие се поврзани, затоа што за сопственото постоење секој го претпоставува постоењето на спротивниот¹²³.

Самиот поим на светото „...логички го имплицира поимот на системот на забрани“¹²⁴. Се работи за психолошко пренесување – сè што е свето е објект на почит и секое чувство на почит се пресликува во предизвикување на инхибиции кај личноста која го има тоа чувство. Психолошката претстава на почитуваното суштество е толку моќна, што е секогаш придружена од желбата нејзината

значење кое не е веднаш очигледно. Во првата дефиниција *религија* е носителот на ова додатно значење, а во втората тоа е *светото*. Така, поимот на светото во меѓувреме се има збогатено, за да „... не биде веќе само едноставен синоним на религиозното, полнежки се не само со илустративни примери на партикуларни религиозни факти, туку и производи на теориска елаборација (F-A. Isambert, op. cit. p. 37). Значи, меѓу двете дефиниции сепак постои извесен дисконтинуитет, затоа што Диркем ја реорганизира својата теорија за религијата под влијание на истражувањата на Вилијам Робертсон-Смит (William Robertson-Smith) уште во 1895 година и продолжува да биде под влијание и на своите ученици Мос и Убер (за овој период на опусот на Диркем подетално во J. Sumpf, “Durkheim et le problème de étude sociologique de la religion”, *Archives de Sociologie des Religions*, (20),1965, pp. 63-73).

¹²² É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 50, 52, passim.

¹²³ É. Durkheim, op. cit. p. 427.

¹²⁴ É. Durkheim, op. cit. p. 453.

спротивност да се држи што подалеку. Ваквиот антагонизам е типичен за дијаболичната врска меѓу светото и профаното. Она кое е помоќно го истиснува другото од свеста. Идејата на светото не ја толерира близината на профаното. Со тоа што идеите за светото и профаното тежнеат кон исклучителна дисјункција и предметите и дејствата кои им припаѓаат се во иста релација. Од овде произлегува идејата за забрани. Светото и профаното подрачје „ ... не се само дистинктни, туку и затворени едно за друго, меѓу нив постои јаз. Во природата на светите нешта постои специјална причина на која овој услов на взаемна исклучителност и е нужен“¹²⁵. Сепак, преку еден вид на контрадикција, светиот свет се чини инклиниран според својата сопствена природа да се шири во профаниот свет, кого инаку го исклучува. Се работи за амбивалентна релација на светото кон профаното: одбивајќи го профаниот свет, светиот свет навлегува во него кога и да му се приближи. Поради оваа тенденција на светото, поради неговата контагиозност, меѓу него и профаното мора да се одржува бездна, која се премостува само во контролирани специфични околности. Профано суштество „ ... не може да ја прекрши забраната без религиозната сила која на која несоодветно и има пристапено да се прошири на него и да се наметне над него“¹²⁶. Тоа е резултат на контагиозноста и на моќта на светото¹²⁷. Но, со тоа што меѓу профаното суштество и светата моќ има антагонизам, моќта се екстериоризира како непријателска сила која нужно се манифестира со насилни реакции кои се обидуваат да го уништат¹²⁸.

¹²⁵ É. Durkheim, op. cit. p. 454.

¹²⁶ É. Durkheim, op. cit. p. 458.

¹²⁷ Во „La prééminence de la main droite“, *Revue philosophique* XXIV 1909, pp. 553-580, реиздадено во *Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore*, Alean, Paris, 1928 pp. 99-129, Роберт Херц (Robert Hertz) има перспектива која е речиси иста на онаа на Диркем, само што се фокусира на профаното, наместо на светото. Според него, доминантноста на десната рака е социјално фундирана, во врска со опозицијата на профаното и на светото. Профаното, а не светото, е амбивалентно, тоа е „ништо, но активно и контагиозно ништо“ (*Mélanges*, p. 106). За придонесот на Херц за социологијата на религијата во J. Maitre, „La Sociologie du catholicisme chez Czamowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennepe“, *Archives de Sociologie des Religions*, 21, 1966, pp 55-68.

¹²⁸ Мос и Убер забележуваат како болеста, смртта и гревот се идентични од религиозна гледна точка. Најголем дел од ритуалните грешки и прекршоци се казнуваат со физичка болка и чувство на разболеност. Обратно, болката или чувството на изнемоштеност или било какви симптоми на болест се сметаат предизвикани од свесно или несвесно правење на религиозни грешки. Религиозната свест продолжува да го поврзува прекршувањето на забрани или на правила со материјалните консеквенции врз телото на прекршителот. Затоа се смета дека прекршувањето на божествените правила предизвикува лоши последици како врз актуелната, така и врз идната ситуација на виновникот и неговата судбина после смртта (Henri Hubert, Marcel Mauss, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, *Année sociologique*, tome II, 1899, pp. 29-138 (édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002., p. 53). Поделбата на ритуалите на жртвување на лечебни и на искупвачки е во врска со

Светото и забраната секогаш одат заедно, затоа светото и насилството, или навестувањето на насилството, се исто така неразделни¹²⁹. Благодатната и посакувана моќ на светото е истовремено заканувачка, опасна моќ која може да повреди и да уништи. Унифицирачката и конструктивна моќ на светото во себе содржи деструктивен потенцијал за предизвикување на катастрофа: доколку светото се загрози, преку непочитување на правилата кои нужно го придружуваат, на заедницата ѝ се заканува казна. Конструктивната сила на светото доаѓа од неговиот потенцијал за деструкција; и обратно – светото е опасно и заканувачко поради неговата моќ да создава, одржува и поврзува.

Контагиозноста на светото, пак, не може да се објасни преку општите закони на човековиот интелект, туку мора да се објасни преку самата природа на

признавањето и каењето на грешките. Ако постоењето на злото се разгледува низ две можности – зло за искупување на верникот од страна на божеството и зло како казна за сторени лоши дела, искупувачкото жртвување е поради стравот од нескани и дури незабележани (од човечки аспект) гревови. Обата вида на жртвување, значи, подразбираат грешка кај субјектот и желба за нејзинот поправање.

Поднесувањето на жртва се врши и за тоа религиозната нечистотоја на поднесувачот да премине на жртвата, на тој начин елиминирајќи се. Чинот на убиство на жртвата не е нужен - таков е примерот со жртвениот јарец на кого му се „префлраат“ гревовите и се праќаат во пустината во јудаизмот, или потопувањето на ливчиња на кои се испишани гревовите во вода, карактеристично за новогодишното покајување на гревовите пред Јом Кипур, на пример.

¹²⁹ Рене Жирар (René Girard) ја застапува идејата за инхерентната насилност на светото. Човековиот род, општо земено, има проблем со насилството. Луѓето се водени од желба за нешто кое е или поседувано од друг, или посакувано од друг, миметичка желба. Поради триаголност на желбата се создава конфликт. Концептот на жртвениот јарец служи за помирување на насилството – идејата е дека се одбира суштество кое се определува како почетна точка на конфликтот. Отстранувањето на ова суштество од заедницата ги разрешува проблемите, пред циклусот повторно да започне. Жртвениот јарец, во голем број форми присутен во различните заедници и култури, служи за психолошко олеснување (René Girard, *Le Bouc émissaire*. Grasset, Paris, 1982). Миметичкиот конфликт кој се развива поради посакувањето да се поседуваат одредени нешта е контагиозен и ескалира до заканувачко насилство. Но, желбата да се поседува туѓото, односно она кое другиот го посакува не се развива поради самото тоа, туку поради заканата од другиот. Затоа, нештото (објект, квалитет, дејство) се заборава, а миметичкиот конфликт се претвора во општ антагонизам. Тука механизмот се усложнува: антагонистите веќе не ги подражаваат желбите на другиот, туку антагонизмот од другиот. Од желбата да се поседува исто нешто се доаѓа до желбата да се уништи ист непријател. Идејата е дека наплив на насилство би се фокусирал на некаква случајна жртва, кон која би се чувствуваала антипатија која миметички се интензивира. Елиминацијата на оваа жртва ја намалува желбата за насилство и во групата во која имало конфликт, сега се јавува спокојство. Жртвата е определена и како виновник за конфликтот и како заслужна за обновениот мир. Амбивалентноста и значајноста на жртвата ја прави света. Ритуалните жртвувања во архаичните религии се реактуализации на некаков иницијален настан според раскажан мит, кој ги определува табуата и потеклото на антагонизмите кои имаат моќ да се претворат во насилни кризи (René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972). Импликациите на овој став за кој нема директни докази, но има огромен број на индиректни знаци, го водат Жирар до идејата за процесот на жртвување како алката која недостасува меѓу животинскиот свет и луѓето. Потребата за жртвување го објаснува ловот кој е примарно ритуален, како и чувањето на домашни животни (во голема мера за поседување на залихи на жртвени јарци), дури и земјоделството (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978). Во оваа смисла, ваквиот амбициозен став покажува дека благодарение на процесите на жртвување се доаѓа до развивањето на homo sapiens. Жирар е, според тоа, сосема на линија на Диркем во идејата за архаичната религија во почетокот на културата.

светите нешта. Идејата за контагиозноста на светото не произлегува од важењето на законот за асоцијација на идеи (чувството за нешто се шири од самото нешто, од неговата претстава до она кое со таа претстава се поврзува). Моќта која е основен конститутивен елемент, односно суштинска карактеристика на нешто, тешко се замислува како способна лесно да се оддели од тоа нешто. Телото се состои од неговата маса и атомска градба, на пример, но не може да се замисли дека тоа ги пренесува овие суштински карактеристики само преку едноставен контакт со нешто. Но, ако се замисли дека силата има дојдено од надвор и телото и служи како модус за екстериоризација, ништо не ја спречува да се оддели од него. Светоста на нешто воопшто не зависи од неговите специфични карактеристики. Религиските сили, како маната, на пример, не се неразделни од телата низ кои се пројавуваат, туку напротив, и токму затоа лесно се пренесуваат од едно на друго суштество. Контагионот не е секундарен процес преку кој светоста, штом се добие, продолжува да се пренесува, туку е самиот процес преку кој се добива светоста¹³⁰. Таа природно се шири од објектот низ кој произлегува кон сите со кои доаѓа во контакт. Контагиозниот квалитет на светото е априорен и е негова неразделна карактеристика. Дијаболичноста на ова ниво се покажува во тоа што светото мора да биде заштитивно од непосакуван, несоодветен контакт со нему спротивното, профаното; а сепак, светото има нужна тенденција за допир со профаното, за пролиферација во несветото.

Светите нешта, по дефиниција, се одделени нешта, односно меѓу нив и профаните нешта постои дисконтинуитет¹³¹. Поделеноста меѓу нив е суштинска, а комплексно множество на ритуали служи за нејзино обезбедување. Преку овие ритуали се спречува неказното мешање и контакт меѓу двете подрачја. Тие не диктираат должности кои посветените треба да ги извршуваат, туку забрануваат определени видови на однесување. Тие, значи, прескрибираат забрани и откажувања од доаѓање во контакт, односно негативни чинови. Ритуалите во култот кои се однесуваат на системот на ограничувања и забрани се дел од негативниот култ. Тие ја имаат формата на табу, на забрана¹³². Забраните не се

¹³⁰ É. Durkheim, op. cit., pp. 461-464. Според Фарас, контагионот и градацијата на светото, како екстензија на идејата за контагиозноста, се можеби најважните елементи во теоријата на чуринга (светите предмети и говор на австралиските племиња) на Диркем (D. Farase, op. cit., p. 40), а со тоа би биле и на неговата теорија за светото, општо.

¹³¹ É. Durkheim, op. cit., p. 53, 428, pass.

¹³² Табу како збор и концепт потекнува од полинезиските јазици и го означува повлекувањето од вообичаена употреба на некои делови од животот на заедницата. Со табу како придавка се означува

карактеристични само за религијата, туку постојат и во магијата, но казните за прекршување на овие забрани се различни во двата случаи. Прекршувањето на религиозни правила предизвикува, дури и независно од надворешна директна интервенција, психо-соматски реакции кај прекршителите, поради вината која се чувствува. Магиските забрани се казнуваат преку очигледните последици кои забранетиот чин ги предизвикува преку вид на физичка нужност. Во прекршувањето на забраните во магијата се превзема ризик, налик ризикот на болен кој не ги следи препораките на неговиот лекар. Не се работи за комплексни чувства на вина, само-обвинување, обвинување од страна на другите, признавање на грешка, очекување на искупување на грешката и слично, кои постојат при прекршувањето на религиските правила. Во религијата тоа е, едноставно определено, грев. Во магијата, а и во други области на животот, грев, така разбран, не постои. Религиските забрани нужно ја вклучуваат идејата за светото, односно идејата за светото е нужно дел од системот на дозволи и забрани, токму затоа што тие се однесуваат на него. Забраната во врска со светите објекти или дејства потекнува од почитта и стравот кои тие ги предизвикуваат и служи да се спречи било какво непочитување или „валкање“ на светото¹³³. Забраната за допир на светите нешта во рамките на магијата не е поради почитта кон нив, или стравот дека со допирот со профаното тие ќе се „профанизираат“, затоа што магијата не зависи од светата сфера. Диркем потсетува дека религиските забрани се категорички императиви. Магиските забрани, пак, се утилитаристички максими во

и специфичната карактеристика на оваа класа на нешта – тие се свети, а со тоа и заштитени, одделени од несветите нешта. Терминот *табу* доаѓа од *тапу* или *тампу* на јазикот конга, односно од *табу* или *тамбу* на Фици, сличен со маорското *тапу*. После посетата на Џејмс Кук (James Cook) на Тонга во 1777 година, зборот влегол во употреба во англискиот јазик. Кук забележал како ниеден претставник на племето не прекршувал определени забрани, што него го изненадило. Му било објаснето дека се работи за табу, за забрана, за нешто недозволено, строго забрането, недопирливо (James Cook, James King, *A voyage to the Pacific Ocean*, Vol III, Strahan, Nicol, Cadell, London, 1784, p. 348). Исто така, тоа е и посветено, нечисто, пречисто или проколнато, забрането за контакт (J. Cook, J. King, op. cit. p. 157, 322, 333, passim). *Тапу* на конга јазикот значи и *свето* и *забрането со обичајот или правото*. Диркем нагласува дека е проблематично да се трансформира локален, дијалектален термин во генерички термин. Во определувањето на табуто тоа може да се смета како „... збор кој се употребува во полинезиските јазици за воведувањето на правила според кои одредени нешта се повлекуваат од вообичаена употреба“ (É. Durkheim, op. cit., p. 428). Не постои религија во која нема забрани и затоа е чудно што оваа прифатена терминологија која се однесува на сите инстанци на забрани се поврзува специфично со Полинезија (Ibid). Сепак, оваа заобелешка би можела да се упати за било кој локален термин кој, според конценција, се употребува универзално.¹³³ Во магијата, пак, забраните ја имаат секуларната идеја за сопственост и причинско-последични односи.

смисла на потреба од вршење на она кое е најкорисно, најсоодветно¹³⁴. Тие функционираат како хигиенски и медицински забрани¹³⁵. Секуларната корисност нема особено голема врска со религиозните забрани, затоа двете појави не можат да се разгледуваат истовремено без да се внесе конфузија. Со ова Диркем не искажува став за радикален дисконтинуитет меѓу двата вида забрани, напротив, потсетува: бездруго постојат системи на дозволи и забрани чија природа е повеќезначна. Впрочем, и понатаму постојат забрани, како во фолклорот, така и во рамките на

¹³⁴ Може да се смета дека релацијата меѓу религијата и магијата е изоморфна со релацијата меѓу примарните и секундарните забрани во врска со светото (Tomoko Masuzawa, op. cit., p. 36).

¹³⁵ Џејмс Фрејзер во *Златна гранка* ги разгледува табуата во рамки на магијата. Системот на симпатетичка магија не е составен само од позитивни правила, туку содржи и голем број на негативни правила, односно забрани, смета. Еден од главните принципи на симпатетичката хомеопатска магија е дека сличното произведува слично. Така, на пример, ловецот од британска Нова Гвинеја се воздржува од одредени дејства кои повикуваат несреќни последици, со страв дека според правилото на сличноста, ќе нема среќа во ловот. Магијата не определува само што да се прави, туку што да се остави недопрено, односно да не се направи. Овие негативни правила се табуа (J. Frazer, *The Golden Bough*, p.54). Всушност, за Фрејзер, целата доктрина на табуто, или барем голем дел од неа, се чини дека е специјална примена на симпатетичката магија, односно на нејзините два главни закона на сличност и на контакт или контагиозност. Според законот на сличност, слични дејства предизвикуваат слични последици, додека пак според законот на контакт, она кое било некогаш во контакт со нешто, продолжува да биде во контакт со тоа нешто. Овие закони владејат со светот и без волјата на луѓето, смета Фрејзер. Поточно, може да се претпостави дека во примордијалниот ум се верува имплицитно дека редот на природата е определен од важењето на овие закони. Така, примордијалниот човек верува дека доколку дејствува на определен начин, определени последици нужно ќе следат или според едниот од овие закони, или според другиот. Доколку последиците на определен чин се непријатни или опасни, тој е природно внимателен во врска со понатамошното изведување на тој чин, односно се воздржува од негово извршување, за да го спречи појавувањето на несакани последици. Тоа е воздржување од дејствување поради неговото неточно сфаќање на начинот на кој функционираат причинско-последичните односи. Таквото воздржување не е ништо освен табу. Табуто е, според тоа, негативна примена на практична магија. Позитивната магија одредува што да се стори за да се добијат определени последици. Негативната магија, односно табуто, одредува што не смее да се направи доколку се сака да се одбегнат определени последици. Позитивната магија, значи, произведува посакуван настан, негативната магија или табуто избегнува несакан настан. За оној кој верува во магијата, ова несомнено важи. Одвивањето на овие односи се должи на законите на сличноста и контактот, според што, додава Фрејзер, исто како што посакуваната консеквенца не е вистинска последица на магиска церемонија, така ни непосакуваната консеквенца не е резултат на прекршувањето на табуто. Секако, доколку замисленото зло нужно следува после прекршувањето на табу, табуто не би било табу, туку правило или на моралноста или на општата разумност. Во оваа смисла, наредбата за неставање на раката во оган не е табу, туку е правило на разумот, затоа што забраната носи вистинска, а не само замислена опасност. Негативните правила, табуата, се исто толку напразни колку и позитивната магија, смета Фрејзер. Тој резимира како тие се само две спротивни страни или полови на една грешка во заклучувањето, односно во погрешно сфатената концепција за асоцијацијата на идеи. Доколку на целиот систем кој се темели на погрешна асоцијација на идеите и на несфаќање на причинско-последичните односи му се даде името *магија*, и теоретска и практична, тогаш табуто може да се дефинира како негативната страна на практичната магија (J. Frazer, op. cit., p. 55). Фрејзер реферира и на табуто на светите нешта – на пример, светоста на кралот во многу култури води кон табу на допирање на неговата светост (J. Frazer, op. cit., p. 532). Исто така, ја задржува опсервацијата за врската меѓу табуто и разумноста на правилата од секојдневниот живот. Вообичаено, табуто е само специфичното воведување на општи правила во специфични околности. Така, во околности кои повикуваат на почитување на табуто со специфична итност, табуто директно и очигледно се почитува. Тоа се почитува и поимплицитно, меѓутоа, како вообичаено правило на животот кое реферира на начини на заштита на безбедноста на членовите на заедницата (J. Frazer, op. cit., p. 540).

ритуалноста на монотеистичките религии, чие потекло не може лесно да се определи, ниту може да се определи како сосема дистинктно од слични магиски правила.

Забраните за контакт со светото не потекнуваат само од фактот дека некои нешта се свети, а други не се, туку од фактот дека постојат релации на диспаратност и инкомпатибилност меѓу светите нешта. Тие можат да се однесуваат на забрана на било каков контакт меѓу чистото свето и нечистото свето, односно меѓу различните нивоа на светост, како и на забрана за контакт меѓу нешта кои се свети и благодатни и нешта кои се свети и носат несреќа. Во оваа смисла може да се зборува за редукција на забраните за односот меѓу светите нешта на забраната меѓу светото и профаното. Светоста има хиерархија: некои свети нешта се посвети од другите, додека едните им се достапни само на иницираните, другите, во специфични околности, им се достапни на сите припадници на заедницата. Покрај тоа, не сите иницирани се еднакви, затоа што односот кон светото подрачје е комплексен. Додека преминот од профаната кон светата сфера е нагол, поради „прескокнувањето“ на јазот на хетерогеноста кој постои меѓу нив, навлегувањето во подрачјето на светото оди постепено, преку серии на тестирања на подготвеноста, свечени церемонии и слично, а секој степен има определено ниво на свети предмети и дејства кои му припаѓаат¹³⁶. Колку е поголем степенот на светоста и сериозноста на подрачјето, толку повеќе онтолошкиот статус е супериорен над оној на претходниот степен. Дури, споредено со супериорното ниво

¹³⁶ Значи, свето-свето забраните не се секундарни на свето-профано забраните затоа што се помалку парадигматски или помалку важни, туку затоа што се произлезени од основната дихотомија и забрана на светото и профаното. Сепак, не се работи за директно произлегување, затоа што принципите според кои важат не се идентични на оние од основната забрана. Додека свето-профано дистинкцијата подразбира радикален прекин на континуитетот (во смисла на тоа дека светото и профаното не можат директно да се спојат во едно нешто, но може да се подразбере тоталитет протегнат меѓу две спротивности), забраната за контакт меѓу светите нешта имплицира релативни степени на светост, што е навидум спротивно со идејата за потполно одделени класи на светото и несветото. Овие релации се мошне комплицирани. Хиерархизирањето на светото не може да го објасни преминот од профано во свето и обратно, ниту пак објаснува кога и како светото станува свето. Со тоа што Диркем го објаснува постоењето на две класи на забрани, на забрани меѓу светото и профаното и забрани меѓу светите нешта, односно меѓу чистото свето и нечистото свето (односно „помалку чистото свето“, што би било покоректно, доколку конзистентно се говори за градации на светоста), не се разрешуваат дијалектичките проблеми, особено што воведува и разлики меѓу религиозни и магиски забрани. Во двете класи на забрани во негативниот култ, оперативниот принцип е сепак добро дефиниран – од една страна е базиран на поимот на светото како потполна хетерогеност, сосема дистинктно и одвоено од она кое му е спротивно, а од друга страна – на поимот на релативните степени на светост, каде светото е во континуитет со она кое му е слично/спротивно.

на светост, инфериорното станува профано. Тоа не е вистински профано, секако, туку само во компарација.

Разбирањето на почитувањето на овие забрани овозможува изолирани, партикуларни ритуали, но не е доволно за формирање на полн култ, затоа што култот е над сè „ ... составен од редовни релации меѓу профаното и светото како такви“¹³⁷. Значи, колку и да постои дисконтинуитет меѓу светото и профаното, колку и да се работи за јасна дихотомија меѓу нив, никако не смее да се заборави дека меѓу нив постојат постојани, обновливи, повторувачки релации без кои не постои религиозниот култ. Така, поекстензивен и поважен систем на религиозни забрани не е системот кој ги одделува различните видови на свети нешта, туку оној кој го одделува она кое е профано од она кое е свето. Ваквиот систем на „ ... религиозни забрани директно произлегува од поимот на светоста, кого го изразува и воведува“¹³⁸. Овој систем го дава сировиот материјал за вистински култ, кој ја дава основата на религиозното однесување. Овие забрани врз кои религијата се темели, а кои Диркем ги нарекува *негативен култ*, се религиозни забрани *par excellence*.

Забраните за контакт, според кои профаното не смее да го допре светото, се можеби најважните забрани кои се поврзуваат со светото¹³⁹. Диркем оди до таму што ги определува како примарни табуа, сметајќи ги другите за нивни специфични варијации. Чуриंगा¹⁴⁰, светите предмети на племето никако не смеат да бидат

¹³⁷ É. Durkheim, op. cit., p. 431.

¹³⁸ É. Durkheim, op. cit., p. 429.

¹³⁹ Контактот се воспоставува не само со допирање, туку и со гледање – погледот е начин на воспоставување на контакт и може да биде забранет. Светото може да биде недостапно на погледот на профаното, независно дали е тоа неиницирана индивидуа или група на која светото во определен контекст треба да ѝ биде скриено, како и на посветено лице во определен ритуален чин. Исто така, не само изговарањето, туку и слушањето на свети зборови може да биде забрането (É. Durkheim, op. cit., p. 435, 438). Како што звукот на искажување на свети зборови е свет, така, во специфични ритуали света е и тишината, односно воздржувањето од изговарање на било какви зборови. Во определен контекст забрането е слушањето на ритуалните звуци од страна на неиницираните. Со тоа што личното име е во директна врска со оној кој го носи, доколку тој е свет, и името, како свето, не смее да биде употребувано во профани околности. Токму во оваа смисла, светите имиња се табу. Затоа во јудаизмот се употребува тетраграмот ЈХВХ (во *Biblia Hebraica Stuttgartensia* е употребен над 6800 пати). Така се употребуваат *битмето* или *Оној кој е* (*ehyeh – сум*), *Adonai* (*господин* или *господар*), но само во молитви, *Elohim* (*бог* или *богovi* или *небесните*), *El* (во смисла на *моќ* или *семоќ*). Во несвета употреба, божјото име се заменува со хебрејскиот збор за *Името*, *hashem*. Во Десетте божји заповеди забрането е напразно употребување на божјото име. Контагиозноста на светото и неговата ранливост од несветото се неразделен дел од поимот за него. Екстензивни примери од Семитските народи во William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1889, pp. 152, 446, 481.

¹⁴⁰ Чуриंगा се свети предмети, но и поапстрактни нешта. Така, според Штрехлов, Спенсер и Џилен, наведува Диркем, чуриंगा можат да бидат семе на деца (Штрехлов); вид на потенцијален расплод оставен од предците индиректно или директно (во смисла на тоа дека чуриंगा влегува во телото на

допирани од неиницирани членови. Крвта која се употребува при ритуалите на иницијација е света, а со тоа исто така забранета. Со тоа што душата е света, свети се и телата на починатите, затоа што со нив се поврзува душата. Свет, а со тоа и забранет, е и просторот околу нив. Тотемските животни и растенија не смеат да се јадат, а со нив манипулираат само возрасни, посветени членови на племето и тоа само во свет контекст. Ова е поради специфичната врска на предок-потомок. Така, тотемот како предок на кланот и како предок на партикуларни членови е есенцијата на нивното постоење, затоа е забранет.

Со тоа што поимот на светото се протега низ разни варијанти на релација, поимот на забраните е премногу обемен за да може потполно да се опфати, дури и само во австралиските религиозни култови, смета Диркем. Може да се резимира дека системот на забрани се базира на принципот дека профаното живеење и светото живеење не можат да се одвиваат истовремено и на исто место. Затоа има свети простори и места и свети времиња, во кои профаните околности престануваат.

Кај Диркем негативниот и позитивниот култ се во дијалектичка спротивност. Со тоа што меѓу светото и профаното постои бариера, во релација со светото се доаѓа само после ослободување од профаноста: „ ... негативниот култ е во одредена смисла средство за доаѓање до целта, тој е предусловот за пристап кон позитивниот култ“¹⁴¹. И системот на забрани (негативниот култ) и позитивниот култ, како систем на правила за постапување, служат за формирање, регулирање и зголемување на религиозната ревност на индивидуите. Не може да се стапи во

жената, носејќи ги карактеристиките на предокот). Постојат разлики во разбирањето на Штрехлов и на Спенсер и Џилен, но само во буквалните детали на формули и симболи, додека митската тема е еднакво валидна, смета Диркем. Постои согласност дека секое зачувување е резултат на инкарнација на светиот предок (É. Durkheim, op. cit., p. 360). Покрај тоа, сродството е идентификација – новороденчето е дел од предокот, ја има неговата форма преку чуринга. Она кое се инкарнира не е целиот предок, туку само дел од него, но овде повторно важи принципот на мултиплицирање на светото: кога светото се дели и се умножува се наоѓа со сите основни својства во секој од фрагментите во кои се има поделено. Во оваа смисла и може да се зборува за светоста на човекот – тој е свет затоа што во себе го содржи светиот предок. Спенсер и Џилен сметаат дека светиот предмет не е телото на предокот, туку место во кое се наоѓа неговата душа, забележува Диркем. Доколку се следи толкувањето дека светиот предмет како трага на предокот во овој свет служи и за изразување на неговата личност, може да се прифати интерпретацијата на Штрехлов, која Диркем ја определува како позадоволувачка: дека чуринга е телото на предокот. Светото се екстериоризира низ членот на племето, тотемскиот потомок, кој е зачат под влијание на предокот. Според ова, душата е света, затоа што низ неа проникнува суштината на религиозниот принцип, како суштина на секоја индивидуа.

¹⁴¹ É. Durkheim, op. cit., p. 442.

никаква религиозна церемонија, доколку не се направи некаква иницијација, влегување во светиот свет.

Мос и Убер, во нивното истражување на природата и функцијата на жртвувањето, ги поврзуваат чинот на иницијација со себе-жртвувањето. Така, на пример, за премин кон состојба во која индивидуата ќе може да комуницира со свети суштества, односно божества, потребно е да таа да помине низ серија на симболички церемонии кои ја „чистат“ од неговото привремено постоење, за да може да се роди во нов вид. Божественото може да биде допрено само од божествено, затоа божествен мора да стане и оној кој се жртвува. Воздржувањето од претходно вообичаените дејства станува нужно токму поради добиената света или божествена природа, исто како што општењето со профаното станува забрането. Телото од предпосветената состојба е дарот кој се принесува на светото или божеството. Жртвувањето на својот претходен онтолошки статус е нужен предуслов за одвивање на сите подоцнежни свети дејства. Во помалку тешките ритуали на животинското жртвување, принесувачот на животинската жртва и самиот се нуди како жртва. Во овој случај не станува токму божество, но секако станува свет, како резултат на специфични прочистувачки ритуали. Во јудаизмот и во грчките и римските култови, споредуваат Мос и Убер, чинот на жртвувањето е исто така придружен со потреба од сличност со божественото. Непосветените и туѓинците се исклучени од светите дејства. Пристапот кон божеството е забранет доколку не е направена серија на подготовки. И во јудаизмот и во римските ритуали често се употребува вел како знак на одделување и на посветување – велот го заштитува принесувачот на жртва од лоши влијанија и го означува со свет карактер. Лустрацијата и посветувањата го подготвуваат профаното за промена на неговиот начин на постоење, го чистат од пороци и од обичноста, за да може да биде воведено во светиот свет (на божествата). Ракоположувањето во првосвештеници во *Пентатеухот* и во христијанската литургија подразбира нужни ритуали на прочистување од профаното, иницијација со принесување на жртва. Чиновите на жртвување предизвикуваат перманентни промени, затоа што подразбираат вистинска метаморфоза. Доколку ритуалите на иницијација се сметаат за ритуали кои за цел го имаат воведувањето на душа во тело¹⁴², може да се

¹⁴² Идејата за постоењето на надворешната душа образложена во поглавјата „Надворешната душа во народните сказни“ и „Надворешната душа во народниот обичај“ на *Златна гранка*, Фрејзер ја разгледува кај бројни култури. Кај сите заедничко е верувањето дека за да се осигура нејзината

тврди дека (себе)жртвувањето, овозможувајќи ја трансформацијата од една во друга состојба, е нужно во иницијацијата. Целта на религиозните ритуали е да се зголеми религиозноста на оној кој се жртвува. Затоа е потребно негово што поинтензивно претставување како жртва, која благодарение на тоа го добива посакуваниот свет карактер. Затоа иницијациите подразбираат негово полно и дури страдалничко инволвирање во мачителните ритуали. Во случаите во кои целта на жртвувањето е воспоставување на комуникација со светото преку жртвата, односот е меѓу жртвата и поднесувачот на жртвата (во случаи на иницијација, односот на предпосветената и посветената состојба)¹⁴³.

Како иницијација може да се сметаат ритуалните откажувања, апстиненцијата од нешто или забраната за нешто, и ритуалите како помазување, прочистување, благослов, пристапување кон молитва. Како лиминален ритуален чин, односно вид иницијација во религиозно дејство е и самото физичко пристапување на свет простор¹⁴⁴.

безбедност, душата може привремено да биде пренесена во некаков надворешен предмет (нежив или жив). Начините на пренесување варираат во различни култури. Распространети се верувањата дека папочната врвца е дел од телото во кој продолжува да постои дел од душата; дека кланскиот и тотемскиот симбол содржат колективна и индивидуална душа која го заштитува животот; дека постојат растителни и животински „двојници“ кои ги содржат душата и карактерот на индивидуата и сл. Идејата за иницијацијата која тој ја застапува се состои од верување дека иницирањето во нов статус е можно само преку „замена“ на душата (добивање на „нов вид на душа“ или потполна промена на душата, а со тоа и на онтолошкиот статус на иницираниот). Така, симболичкото убивање на детето во пубертетот во тотемизмот за да може да биде иницирано во светот на возрасните се прави за тоа да се врати во живот, со тоа што неговата душа се вади од неговото дотогашно тело за да се пренесе во неговиот тотем. Вадењето на душата го убива оној кој се иницира, за потоа да се замени со нов, посветен живот кој потекнува од тотемот. Така, „... суштината на ритуалите на иницијација кои се состојат од симулација на смрт и воскреснување, е размената на живот и души меѓу човекот и неговиот тотем“ (J. Frazer, *The Golden Bough*, p. 1614). Кога се работи за иницијација на дете во светот на возрасните, идејата е дека детето умира како човек и се враќа како тотемското животно или растение – душата на тотемот е во него, затоа што неговата претходна душа е во тотемот. Имајќи ја душата на тотемот во себе, тоа вистински станува дел од неговиот клан и од својот тотемски заштитник, неговиот посветен статус се воспоставува. Чуригата која веќе иницираното дете ја добива му ја дава врската со неговиот предок – во далечното свето минато предокот бил поврзан со чуригата и затоа останува поврзан со неа (J. Frazer, *op. cit.*, p. 1617). Според теоријата која ја предлага Фрејзер, дека иницијацијата е воведување на (света) душа во телото на иницираниот, секаде каде има тотемизам и секаде каде има ритуали на симболично убивање и враќање во живот за време на иницијацијата, постојат верувањата во можноста за постојано префрлање на душата во надворешен објект и интенцијата за тоа (J. Frazer, *op. cit.*, p. 1633). Едуин Сидни Харланд (Edwin Sidney Harland) исто така ги споменува Арунта племињата – врачевите се иницираат преку и ја црпат нивната моќ од духовите. Идејата е дека тие го убиваат кандидатот, неговите внатрешни органи ги заменуваат со нови, давајќи му магични делови од кои ќе произлегуваат сите негови моќи, и потоа го враќаат во живот, полн со мана (Edwin Sidney Harland, *Ritual and Belief, Studies in the History of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1914, p. 106). Може да се смета дека новите магични делови се всушност душата полна со мана.

¹⁴³ M. Mauss, H. Hubert, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, pp. 22-24.

¹⁴⁴ Лиминалност е термин на Арнолд Ван Генеп од *Ритуали на премин (Rites de passage, 1908-9)*. Ван Генеп разликува ритуали кои резултираат со промена на статусот на индивидуата или социјалната група и ритуали кои означуваат премин со минувањето на времето. Ритуалите на

Серијата на откажувања при иницијацијата на дете во светот на возрастите служи за прочистување од профаното и влез во светото. Статусот на индивидуата пред и по посветувањето се различни. Ритуалниот премин е толку силен, што може да се говори за „умирање“ на индивидуата и повторно раѓање. Статусот на претходната состојба сосема се губи и се преминува во сосема инаков вид постоење. Диркем потсетува дека секое почитување на забрани е еден вид на аскетизам, во што ја гледа и важноста за аскетизмот во религијата, независно дали е потполно посветен начин на живот или само дел од вообичаената колективна ритуална практика¹⁴⁵. Во оваа смисла Диркем го коригира ставот дека негативниот култ служи за овозможување на, или подготовка за позитивниот култ – кога системот на забрани е централен, станува важен до тој степен што позитивниот култ се сведува на негативен (она кое е треба да се прави е она кое не треба да се прави¹⁴⁶). Впрочем, обата се однесуваат на принципот дека кон светото се пристапува така што се раскрстува со профаното. Но, одделувањето од профаното не е едноставно, затоа што откажувањето од сопствената природа е болно. Одбирањето на недостаток на задоволство наместо задоволство предизвикува страдање. Се работи за напад на основните човекови нагони, што е чин на насилство. Со тоа што болката и страдањето се услови за посветување, некогаш и

премин се оние кои означуваат премини на индивидуата или на групата од една специфична состојба во друга. Моделот на ритуалите на премин на Ван Генеп вклучува три фази, односно две транзиции. Трите фази се одделувањето (предлиминални ритуали), транзицијата (лиминални ритуали) и инкорпорацијата (постлиминални ритуали). Двата премина (транзиции) се одделувањето од минатото и влегувањето во лиминален (граничен) период и инкорпорацијата од овој лиминален период во нова позиција на онтолошки и социјален статус (Arnold van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. Emile Noury, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.) Виктор Тарнер (Viktor Turner) се согласува со класификацијата на лиминалноста на Ван Генеп во неговиот есеј „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage“ (*The Forest of Symbols*, 1967). Кај Тарнер концептот се проширува: забележувајќи дека постојат бројни врски меѓу племенските и неплеменските заедници тој го употребува поимот и надвор од ритуалите на премин во малите заедници. Всушност, тој се фокусира на општото значење на лиминалноста, која служи не само за идентификацијата во меѓупериодите, туку и за разбирање на разни видови на лиминални искуства (не нужно ритуални). Лиминалноста и личностите во состојба на лиминалност имаат амбивалентна природа – идентитетот до одреден степен се уништува, сепак преку дезориентираноста нудејќи нови можности за ориентација, нови карактеристики на изменетиот идентитет.

¹⁴⁵ É. Durkheim, op. cit. p. 444.

¹⁴⁶ Како што секоја афирмација е негација и секоја негација е афирмација, системот на забрани може да се сведе на систем на позитивни правила. Доколку формулата на забранетото се базира на „не х однесување“, формулата на дозволеното би била „однесување така што не х“. Затоа е тешко двата вида на култови сосема да се одделат еден од друг. Впрочем, слично е и со некоректната поделба на магијата на црна и бела, односно на магија која посакува зло и магија која повикува посакувани (добри) сили и случувања. Прво, она кое го конституира злото и штетното варира во различни вредносни системи, и второ, формулата е иста – се посакува случување на нешто или неслучување на нешто, но обете се сведуваат на посакување на (не)х.

самата болка се смета за специфичен ритуал¹⁴⁷. Нанесувањето на болка за време на ритуали на иницијација, на пример, служи за проверка на тоа колкава е вредноста на индивидуата, како и за потсетување на значењето на таа вредност за религиозната заедница. Победувањето на сопствената природа е показател за надминување на профаноста и пристапување кон светото. Откажувањето од задоволството е во функција на служење на супериорната инстанца – потполно предавање на светото значи заборавување на сопствените страсти и потреби¹⁴⁸.

Може да се резимира дека основната дихотомија во религијата е таа меѓу подрачјето на светото и подрачјето на профаното. Основната карактеристика на нивниот однос е во тоа што тие се одделени, спротивставени. Сепак, дијаболичноста на ваквиот однос е во нивната нужна поврзаност: со тоа што се спротивставени тие се нужни едно на друго. Покрај тоа, фактот што нивната одделеност е радикална не значи дека тие се вистина одделени. Светото мора да биде строго одделено од профаното, но светото е априорно контагиозно, значи природно инклинирано кон контакт со профаното. Со тоа што профаното зависи од светото, тоа не смее да биде потполно одделено од него, туку е во постојан однос на потврдување на нивната врска. Во следните оддели ќе бидат разгледани позитивниот и негативниот култ и принципите на важење на светиот култ.

2.2.2 Позитивниот култ и идејата за жртвувањето

2.2.2.1 Симпатетичките принципи и миметичките дејства

Позитивниот култ постои, според Диркем, благодарение на фактот што во религиозните должности постои позитивна билатерална релација меѓу верникот и религиозниот свет, која мора да биде регулирана од збир на правила. Позитивниот

¹⁴⁷ Диркем споменува како Пројс (K. T. Preuss, "Der Ursprung der Religion und der Kunst," *Globus*, LXXXVII [1904], pp. 309—400) го наведува нанесувањето на болка како начин за зголемување на магиските моќи. Ова би значело дека болката се употребува во магиски, не нужно религиски контекст, забележува Диркем, но тој го проширува овој концепт на идејата за модификација на религиозната состојба на индивидуата. Во овој контекст може да се спомене и ритуалното самоказнување во христијанството, на пример, особено ако се земе предвид ставот на Диркем дека примордијалната, најпримитивната религија е одличен показател на поентата и целта на сета религија.

¹⁴⁸ Во оваа смисла Диркем инсистира на тоа дека религиозните интереси се општествени и морални интереси во симболичка форма – самото општество функционира постојано барајќи жртвување од страна на неговите членови. Со тоа што општеството ја издигнува индивидуата над самата себе, всушност врши насилство врз нејзините природни страсти. Исполнувањето на должноста кон заедницата некогаш значи потиснување на сопствената природа, поради барањата на конвенциите и на потребите на мноштвото.

култ е специфичниот систем на ритуални практики кои го регулираат религиозното однесување пропишувајќи правила за однесување¹⁴⁹. Исполнувањето на позитивниот култ е мошне разновидно. Верување кое е карактеристично за потребата за исполнување на религиозните правила е она за иницијалната светост на светот, односно за сеќавањето на светите, митски предци на клановите. Во митскиот почеток на времето тие живееле на земјата и оставила траги на неа, се верува. На пример, во различни заедници се верува дека овие траги вклучуваат камења и карпи, кои се сметаат за еден вид на делови од телата на светите предци, тие ги претставуваат светите предци во нивната постојана трага во светот. Идејата за светиот тотем е токму во верувањето дека има идентитет меѓу индивидуата и нејзиниот тотем – според ова светите карпи или други траги ги претставуваат и тотемите на предците. Предноста на митскиот тотем е што не се наоѓа во времето, не подлежи на уништување и исчезнување. Повикувањето на митското време и неговите карактеристики со манипулацијата со светите предмети, камења¹⁵⁰, вдлабнувања во просторот, растенија и животни го овозможува продолжувањето на видовите – благодарение на повикувањето на светоста можни се репродукцијата и безбедноста на елементите од човековиот живот.

Важно е тоа што за верникот ефикасноста на ритуалите кои ги извршува е несомнена. Тој е убеден дека тие мора да ги произведат очекуваните резултати, дури со идеја за нужност. Ефикасноста на ритуалите може да се „поништи“ од исто толку силна контра-моќ (злите дела на непријателска заедница, на пример). Важноста на повикувањето на митската светост и на моќта на ритуалот е толку голема, што за поволните исходи не се бараат никакви други причини. Ако се добие посакуваниот ефект пред ритуалот воопшто да биде завршен, тоа се припишува на силата на претходно направен ритуал, или на можноста душите на предците да се имаат „погрижено“ за добивањето на посакуваното¹⁵¹. Најголем дел

¹⁴⁹ Долго време и немало многу информации за тоа што го конституира позитивниот култ, повеќето истражувачи се задржувале на ритуалните премини од една во друга состојба како иницијацијата, но благодарение на истражувањата на Штрехлов и Спенсер и Џилен се дошло до нов материјал.

¹⁵⁰ Светите камења произведуваат свет прав доколку им се примени сила. Во некои заедници се верува дека зрната на светата прашина се „семето на животот“, со духовни принципи кои по влегување во организам од истиот вид, даваат живот на ново суштество. Идејата за фертилноста преку прашина е карактеристична и за Авраамските религии. Човекот е создаден од прав и се враќа во прав, благодарение на животниот принцип. Сепак, ритуалите за фертилност не треба да се мешаат со идејата за симболично умножување на светата прашина, во нив има различни ритуалеми кои вклучуваат мимезис на репродукциските и прокреациски принципи од средината.

¹⁵¹ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 475. Ова значи дека „неочекуваните“ исходи не се вистински неочекувани, затоа што моќта и „планот“ на светото (на маната, на предците, на душите или духовите, на

од ритуалите се посветени директно на, или пак се во врска со осигурувањето на плодноста на тотемскиот вид.

Ритуалите кои преку имитирање на различните звуци кои ги произведува тотемското животно или преку подражавање на различните начини на кои се однесува, наречени уште миметички ритуали, служат за осигурување на репродукцијата на животното кое се подражава. На тој начин симболиката на семето за плодноста на видот преку светите камења, прашина или симболични фертилизации на земјата се дополнува со мимезис на тотемскиот вид. Може да се каже, доколку се следи линијата на форсирање на магијата на Фрејзер, дека за сите овие ритуали е карактеристично тоа што принципот на кој се потпираат е функционирањето на симпатетичката магија. Според Диркем, тој принцип „ ... често, но некоректно, се нарекува *симпатетичка магија*“¹⁵². Миметичките ритуали не се однесуваат само на животнски видови, туку и на растителни, а и на атмосферски појави. Фрејзер ја истражува магичната контрола на времето – миметичките ритуали за контролата на дождот, за неговото повикување и запирање. Ритуалната практика е многу покомплицирана од само имитирање на звукот на дождот или ритуалите кои инволвираат истурање на вода и претставување на богата вегетација; симболично исушување на мали водени површини и т.н., но елементот на мимезис е присутен во повеќето. Карактеристичен пример кој Фрејзер го дава е оној за ритуалот на додоле во Македонија и Србија, во кој обилен дожд се повикува преку процесија на претставување на дрвја во раст, растење на тревата и истурање на кобли вода¹⁵³. Контролата на ветрот е во многу случаи во врска со контролата на дождот, затоа што вообичаено се појавуваат заедно во разни типови на бури. Сепак, ветрот може да биде „добар“ и „лош“ во зависност од каде се движи и со каков интензитет, затоа за влијанието врз него има посебни магиски ритуали на имитирање на неговите звуци, разорна или благонаклона моќ и слично¹⁵⁴. Магиската контрола на сонцето

божеството) не му се познати на верникот. Тој безусловно верува во силата на ритуалот и благодатноста на контактот со светото. На овој начин можат да се третираат и чудата – пројавувањето на светото на специфичен, непретходен, необичен и необјаснив начин, за верникот не е чудно. Иманентно земено, верникот е верник затоа што не ја реиспитува моќта на она во кое верува. Според тоа не би требало да се зборува токму за „чуда“ во релацијата на верникот кон необјаснивата моќ на светото (независно дали е како конципирано според она кое го означуваат грчките зборови *dinamis* или пак *thavma*).

¹⁵² É. Durkheim, op. cit., p. 508.

¹⁵³ J. Frazer, op. cit., pp. 153-178.

¹⁵⁴ J. Frazer, op. cit., pp. 193-199.

во некои заедници подразбира ритуали за одржување на „животот“ на сонцето за време на еквinox, преку специјални повторувани ритуали меѓу еквinox и зимскиот солстициј. Затемнувањето на сонцето, независно дали било опсервирано во заедници кои имале доволно познавања од основна астрономија и знаеле дека се работи за појава предизвикана од позицијата на месечината меѓу земјата и сонцето, или имале мошне митска претстава за неговата причина, било сметано за време во кое мора ритуално да се дејствува за да му се помогне на сонцето повторно да се појави. Исто така, карактеристично е поврзувањето на сонцето со огнот, разгорувањето на огнот како симболичен чин на силното греење на сонцето, односно гаснењето на огнот како претстава на заоѓањето на сонцето, или намалување на неговиот интензитет¹⁵⁵. Мимезисот на сонцето не е особено достапен за човекот, затоа овие ритуали, иако вброени во магиската контрола на времето, која генерално е миметичка, не нужно мора да се вбројат во миметички ритуали.

Ендрју Ланг (Andrew Lang) во неговата критика на разбирањето на менталната состојба на примитивните луѓе го подвлекува специфичното верување во способноста за контрола на времето – на ветрот, на дождот и на обилноста на изворите во голема мера преку миметички изведби како типично за примордијалната ритуалност¹⁵⁶.

Двата основни принципа на симпатетичката магија, оној на сличноста и оној на контактот, како што беше споменато, можат да се сведат на верувањето дека сличното произведува слично, односно дека претставувањето на некакво суштество или состојба ги произведува тоа суштество или состојба. Се работи за верувањето дека контакт со објектот подразбира и контакт со сè она кое на тој објект му е блиско на било каков начин, односно дека ако било кое x било во контакт со y, (дел од) x продолжува да биде во контакт со сè она што y претставува. Или, како што го формулира Фрејзер, „Сличното произведува слично, односно последицата е слична на причината; нештата кои еднаш биле во контакт продолжуваат да влијаат едни врз други и по прекинувањето на контактот [...], првиот принцип е законот на сличноста, а вториот закон на контакт или контагиозност¹⁵⁷. Следејќи го првиот принцип, односно законот на сличност, во магијата се верува дека може да се

¹⁵⁵ J. Frazer, op. cit., pp. 170-192, J. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, Macmillan, London-New York, 1905, pp. 93-107.

¹⁵⁶ Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, Longmans, London, I, 2, 1.

¹⁵⁷ J. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, p. 37.

произведе последица преку мимезис на таа последица, а според вториот принцип – на контакт, се заклучува дека било какво влијание на материјален објект влјае и на оној со кој тој објект некогаш бил во контакт. Така, магијата базирана на принципот на сличност е хомеопатска или имитативна, а онаа базирана на законот на контакт или контагион – контагиозна магија. Изразот *хомеопатска магија* Фрејзер го должи на И. Хирн (Y. Hirn)¹⁵⁸, претпочитајќи го наместо предлогот *имитативна* или *миметичка магија* на Сидни Харланд, затоа што смета дека тие изрази сугерираат свесен дејствувател кој имитира, со што целта на магијата многу се стеснува – магот претпоставува дека принципите по кои дејствува се универзални. Фрејзер уште прави поделба и на теоретска и практична магија: теоретска е онаа која е систем на природни закони, односно израз на правила кои ги определуваат секвенците на настани во светот, а практична е онаа која е збир на правила за однесување кои треба да се следат за да се дојде до посакувани цели¹⁵⁹. Обата принципа на симпатетичката магија, како збир на хомеопатската и контагиозната, беше покажано, за Фрејзер се два вида на погрешна примена на законот на асоцијација на идеи – во хомеопатската магија асоцијацијата на идеи по сличност, а во контагиозната според континуитет. Сосема едноставно – грешката на хомеопатската магија е во претпоставката дека сличните нешта се исти нештата, а на контагиозната магија дека нештата кои еднаш биле во контакт, секогаш остануваат во контакт. Двата вида на магија се комплементарни, со тоа што додека хомеопатската или имитативната магија може да се применува сама, контагиозната магија, општо земено, опфаќа и принципи на хомеопатската. Идејата за симпатетичка магија, Фрејзер ја темели на претпоставката дека магијата функционира преку принцип на тајна симпатија, односно импулс кој се пренесува од едно на друго нешто низ некаков недефиниран „етер“, слично на претпоставката во науката од почетокот на дваесеттиот век дека етерот е празен простор низ кој нештата физички влијаат едни на други¹⁶⁰.

Мос и Убер сметаат дека магиските техники, дејствата кои ги вклучуваат и резултатите кои ги очекуваат остануваат присутни во современиот живот. Медицината и алхемијата, на пример, долго време функционираше со техничкиот елемент колку што е можно редуциран, а темелејќи се на доминантни магиски

¹⁵⁸ Y. Hirn, *Origins of Art*, London, 1900, p. 282.

¹⁵⁹ J. Frazer, op. cit., p. 38.

¹⁶⁰ J. Frazer, op. cit., pp. 38-40.

концепции. Медицинскиот чин е речиси до почетокот на дваесеттиот век придружен со религиозни и магиски прескрипции, а и останува придружен со магиски посакувања, молитви, опсесивно-компулсивна претпазливост. Лекарствата, специјалниот режим на исхрана препишан од лекарот, техниката на хирургот и слично, се вистинско тквило на симболизми, симпатии, хомеопатии, антипатии – всушност, едноставно кажано, можат да бидат замислени како магиски. Ефикасноста на ритуалот и на вештината (во смисла на *ars* или *techné*) не се сосема разлачени, туку се замислуваат истовремено¹⁶¹. Дури, забележуваат Мос и Убер, можеби нема подрачје на нашите цели кои се достигнуваат преку индустриските и произведувачките вештини, кое не е на некој начин сеуште обележано со магија. Критериумите за разликување на религиозен од магиски чин предложени од Фрејзер им се чинат недоволни. Определувањето на магијата како симпатетички ритуал е несоодветно, затоа што постојат магиски ритуали кои не се симпатетички, а симпатијата е карактеристична за религијата општо. Вториот критериум – дека магискиот ритуал дејствува сам по себе, за разлика од религиозниот, односно дека првиот има директно механичко дејство, а вториот дејствува индиректно преку вид на почитувачко убедување, преку духовно посредништво, е несоодветен. Религиозниот ритуал, како и магискиот, често исто така пркоси на стварноста само по себе. Покрај тоа, не е точно дека сите магиски ритуали имаат директно дејство – и во магијата се манипулира со духови или се повикува на божества, значи исто така важи и правилото на можно духовно посредништво. Ниту, пак, оној на кого му се насочени дејствата во магијата секогаш ги исполнува барањата¹⁶².

За Фрејзер, голем број на ритуалите на австралиските племиња се магиски, токму поради интензивната употреба на симпатетички врски. Според Мос и Убер и Диркем, свечените, јавни, задолжителни, редовни церемонии, како прослави и сакраменти, ја имаат важноста, значајноста и светоста карактеристична за религијата, не за магијата, иако механизмите им се, некогаш и доминантно, симпатетички. За Мос и Убер типично магиски ритуали се проколнувачките, кои во религијата и обичајното право се често експлицитно забранувани и казнувани. Во овие случаи на осудување на проколнувачките, штетни ритуализации на жрецот, во

¹⁶¹ M. Mauss, H. Hubert, „Esquisse d’une théorie générale de la magie“, p. 11.

¹⁶² M. Mauss, H. Hubert, op. cit., pp. 12-13.

забраната за примена на магиските механизми за штетни цели, Мос и Убер гледаат формално дефиниран антагонизам меѓу магискиот и религиозниот ритуал.

Наштетувачкиот и проколнувачкиот пол на магијата може да се спротивстави на жртвувачкиот пол на религијата. Така, додека религијата е генерално насочена кон определен идеал кон кого се стремат химните, желбите, жртвите и кого го штитат системите на забрани, магијата ги одбегнува тие категории. Меѓу двата пола постои конфузна територија која ги опфаќа практиките кои не се ниту забрани, ниту специфични правила, како и религиозните чинови кои се индивидуални (повремените чинови на култот на индивидуата) и опциони и магиските чинови кои се задолжителни (магиски практики асоцирани со техники од други сфери, како на пример, медицинските). Магијата може да се смета за вид на религија за задоволување на инфериорните потреби на домашниот живот¹⁶³.

За Мос и Убер, точно е дека магијата личи на огромна варијација на темата на принципот на каузалитетот, но исто така е точно дека тоа ништо не кажува за магијата, затоа што нејзина главна цел е произведувањето на последици од причини. Со внимателно симплифицирање на нејзините формули, невозможно е таа да не се разгледува како вид на научна дисциплина, како примитивна наука, што, впрочем, Фрејзер и Џевонс го прават. Мос и Убер додаваат дека „... магијата ја врши функцијата на наука, и го чува местото на науките кои допрва треба да се родат“¹⁶⁴.

¹⁶³ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 13. Во рецензијата на W.-W. Skeat, *Malay Magic. Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* (Londres, 1900), резимирајќи ги главните поенти на авторот и дискретно критикувајќи го што во истражувањето на различните религиозни феномени не се обидел да го пронајде заедничкото во толку голема област, Мос дава предлог како би можело таквото истражување да се насочи. Се обидува да посочи неколку хипотези околу кои тоа би можело да се води. Душата, душите и духовите, магиските ритуали, религиозните верувања и ритуали формираат заедница, релативно органска, која има сопствена физиномија, пишува. Тоа се начините на размислување, посталување и живеење, кои се природно различни од блиските поими и практики. Мос инсистира на тоа дека медицинската магија тесно ѝ се наметнува на медицината, но од неа се разликува. Исто така, постојат аграрни ритуали, кои се различни од земјоделската вештина – а сепак, поимите кои се помалку или повеќе научни, за морињата и ветриштата, на пример, сеуште се мешаат со митовите кои имаат ист предмет. Така, во заедницата на колективни претстави, светот на магијата и на религијата е, суштински, свет за себе. Во овој свет на магиско-религиозното постојат две сфери кои зафаќаат простори кои во одредени делови се идентични, а тоа се токму религиозните ритуали од една страна, и магиските идеи и практики од друга страна. Мос тврди дека меѓу овие системи на факти нема континуитет. Истражувањето на В. Скиит покажало дека Малезијците лесно преминуваат од ислам кон антички хиндуизам, од таму кон последните преживевани траги на нивните автохтони религии, мешајќи го сето тоа со наједноставни магиски верувања. Мос смета дека ако меѓу овие различни системи има разлика само во степенот, не треба да се мисли, сепак, дека тие разлики во степен не можат да се претворат во вистински разлики во природата (Marcel Mauss, „Magie malaise“ (compte rendu), *Année sociologique*, 4, 1901, pp. 169 -174).

¹⁶⁴ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 44.

Во симпатетичката магија Мос и Убер определуваат три доминантни закони: законот на континуитет, на сличност и на контраст. Според овие закони, нештата кои некогаш биле во контакт остануваат поврзани, сличното го произведува сличното и спротивното дејствува врз спротивното, соодветно. Или, може да се смета дека формулите на континуитет, сличност и спротивност важат како формули на симултаност, идентитет и опозиција, во мисла и во факт. Законот на континуитетот, според неговата наједноставна форма е изразен преку идентификацијата на делот со целината¹⁶⁵. Во првиот случај се очекува прво отсуството на некаква состојба, во вториот случај се очекува прво присуството на некаква состојба, а во третиот се очекува присуството на состојба спротивна на состојбата која треба да се произведе¹⁶⁶.

Одделувањето на делот од целината не го прекинува нивниот континуитет, нешто може да се реконструира или реоживее само преку помош на еден негов дел (*totum ex parte*). Идејата е дека секој објект интегрално го опфаќа суштинскиот принцип на видот на кого му припаѓа. Идејата на контагион е имплицирана во идејата за магискиот континуитет¹⁶⁷.

Вториот закон, или законот на сличноста, е помалку директен израз на симпатетичките релации од првиот¹⁶⁸ и има две главни формули: 1. сличното го предизвикува сличното (*similia similibus evocantur*) и 2. сличното дејствува врз сличното во специфична релации на лечење, т.е. сличното го лечи сличното (*similia similibus curantur*)¹⁶⁹. Според првата формула, сличноста важи како континуитет. Сликата за стварта е она кое делот е за целината. Едноставна фигура е, надвор од било каков контакт и било каква директна комуникација, интегрално репрезентативна. Но, сликата и она кое го претставува немаат ништо заедничко освен ковенционалната сличност која ги поврзува. Сликата, претставата на стварта, е само сосема редуцирана шема или деформиран идеограм, таа е слична само теоретски или апстрактно. Сликата се дефинира само преку нејзината функција, а тоа е да го повика присуството на стварта (или личноста) која ја претставува, преку конвенционалната врска на сличност меѓу нив. Основнао е, значи, да се исполни

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 50.

¹⁶⁷ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 45.

¹⁶⁸ Во оваа смисла, коректно е што Фрејзер и Сидни Хартланд името *симпатија* во полна смисла го ограничуваат на феномените на контагионот, а *миметичка симпатија* го даваат на она кое Мос и Убер го определуваат за *принципи на сличност*.

¹⁶⁹ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 47.

функцијата на репрезентација. Поимот на сликата, доколку се прошири, станува поим на симболот. Посакуваните појави, дејства, нешта, можат да се претстават симболички преку нивните симболични претстави. Ова, секако повлекува и проблеми на интерпретација – избраните симболи се толкуваат според нивните очекувани функции, кои се вршат преку симболите, а со интервенција на оној кој ги изведува магиските дејства. Интересно е тоа што од објектите кои маговите ги одбираат за симболи задржуваат по една карактеристика. Значи, тие не само што ги одбираат симболите и ја диктираат нивната употреба, туку и ги лимитираат консеквенците на дејствата, кои, теоретски, како сериите на асоцијација по континуитет, би требало да бидат неограничени. Покрај тоа, не сите квалитети на симболот се пренесуваат на симболизираното. Втората формула, според која сличното го лечи сличното се разликува од првата во тоа што додека првата се однесува на општото предизвикување на последици, втората се однесува на тоа дека асимилацијата произведува последица со определена насока¹⁷⁰. Без да се излегува од оваа форма на законот на сличноста се доаѓа до идејата за спротивноста. Впрочем, кога сличното го лечи сличното, тоа кое се произведува е спротивно. Значи, точната формула би била: сличното воведува слично за да го предизвика спротивното. Дури и во првите видови на миметичка симпатија може да се најде овој механизам – кога на земјата се истура вода за да се предизвика дожд, тој, како сличен на водата, се повикува преку уништување на сувото на земјата, во функција на уништување на сушата. Формулите би можеле да се спојат во принципот дека спротивното го истиснува спротивното. Ова покажува до кој степен апстрактниот поим на сличноста е неразделен од поимот на спротивноста, и тоа не само затоа што се логички поврзана дихотомија. Сепак, општиот впечаток од етнолошките истражувања е дека законот за спротивноста се третира како посебен. Симпатиите се еквивалентни на антипатиите, само со различен предзнак, а сепак не може да се тврди дека не се јасно дистинктни. Целата магија може да се изрази низ парови на спротивности: среќа и несреќа, слобода и неслобода, фертилноста и нефертилноста и слично¹⁷¹.

Принципот на каузалност во симпатетичката магија нема само ритуална функција, туку е од директна важност за теоријата на познание, затоа што е една е најраните формулации на законот на каузалност, смета Диркем. Во принципот дека

¹⁷⁰ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., pp. 48-50.

¹⁷¹ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 51.

сличното произведува слично е содржан полн поим на каузална релација. Преку магиските техники и како основата на практиките на култот, се работи за концепција типична за примордијалната мисла¹⁷². Основното во врска со идејата за каузалните релации е што се имплицира ефикасност, ефективна моќ или сила. Според Диркем, под *причина* вообичаено се подразбира она кое е способно да предизвика детерминирана промена. Односно, причината е силата пред да ја манифестира моќта која ја содржи. Последицата, според тоа, е истата таа моќ, но актуализирана. Каузалноста, односно идејата за каузалноста, за Диркем има социјални причини, таа е потребна и екстериоризирана во социјален контекст. Основна карактеристика на неперсоналните сили е тоа што се пренесуваат од еден на друг објект и од една на друга појава, мешајќи се и комбинирајќи се едни со други и трансформирајќи се едни во други. Ваквата способност им дава објаснувачка вредност. Преку ова својство, последиците се спојуваат со нивните причини без дисконтинуитет. „Јас“, меѓутоа, е потполно спротивно по природа, тоа не може да биде пренесено, а се шири и трансформира само во метафоричка смисла. Затоа, според Диркем, идејата за силата мора да има двоен карактер: прво, може да дојде само како внатрешно искуство, затоа што единствените сили кои директно ги доживуваме се нужно морални сили; а истовремено, таквите сили мора да се и неперсонални, затоа што примарна е идејата за неперсонална сила. За Диркем, единствените сили кои ја задоволуваат оваа двојна условеност се оние од заедничкото живеење – колективните сили, кои од една страна се сосема психички, составени од објектифицирани идеи и чувства, а од друга страна се неперсонални по дефиниција, затоа што се производ на соработката со другите. Физичките сили имаат слични својства, но за нив се нема директна свесност, се перципираат нивните последици, но не самата сила. Општествените сили се дел од внатрешниот живот на индивидуите, и затоа не само што се знаат резултатите од нивното дејствување, туку и самото нивно дејствување. Така „... силата која го изолира светото суштество и ги држи профаните на дистанца, всушност не е реално во тоа суштество, туку во свеста на верниците“¹⁷³. Покрај тоа, особено е важно што идејата за силата отворено го носи знакот на своето потекло. Во неа е имплицирана идејата за моќ која не оди без моќите за издигнување, загосподарување, доминација, а според тоа и оние на зависност и субординираност. Сите овие идеи

¹⁷² É. Durkheim, op. cit., p. 518.

¹⁷³ É. Durkheim, op. cit., p. 522.

изразуваат еминентно социјални релации, затоа што заедницата ги класифицира суштествата како супериорни и субординирани: како оние кои наредуваат и оние кои послушуваат. Ставот на Диркем е дека човекот не би можел да дојде до идејата за себе како сила која е одговорна за телото во кое се наоѓа, без да има воведено поими „позајмени“ од општествениот живот. Идејата за човекот како суштество со душа, свето суштество, доаѓа после диференцирањето на него од само физичкиот аспект и после атрибуирањето на повисок вид на достоинство. Душата е таа специфична сила на човекот, која му ги дава дистинктивните својства, што значи дека се работи за религиозен принцип – човекот верува дека има душа, а затоа и сила, како дел од општествените сили и моќи, токму затоа што е општествено суштество. Секако, принципот на каузалноста се состои не само од идејата за силата, туку и од верувањето дека силата се развива на детерминиран начин, и дека нејзината состојба во секој момент од таквиот развој (причина) ја предетерминира следната состојба (последица), преку нужна конјункција меѓу два момента кои следат еден по друг. Умот ја прифаќа оваа релација на импликација пред било каков конклузивен доказ, односно пред да има искуство за нужноста, априорно. Според Диркем, емпиризмот не успеал да ги објасни априоризмот и нужноста, затоа што „... филозофите од таа школа не биле способни да објаснат како асоцијација на идеите засилена од навиката може да произведе било што повеќе од состојба на очекување“¹⁷⁴. Принципот на каузалност има сосема различен карактер, затоа што не е само инхерентна тенденција на мислата да се движи на определен начин, туку е надворешна и супериорна норма на текот на човековите претстави, која ги води и регулира апсолутно, преку авторитет кој го врзува интелектот и оди отаде него. Но, природата на навиката не се менува затоа што трае подолго од животот на човекот, тоа само значи дека трае подолго. Инстинктот не е правило. Всушност, се чини дека она кое на Диркем му пречи во каузалноста истражувана од емпиризмот е што општествените и религиозните релации не биле земени предвид. Ритуалите кои етнографите ги истражуваат и на кои тој прави анализа и мета-

¹⁷⁴ É. Durkheim, op. cit., p. 524. Сепак, идејата на емпиристите, особено на Дејвид Хјум (David Hume), токму не е да покажат како асоцијацијата на идеите, заедно со навиката и обичајот можат да предизвикаат познание на нужна врска и очекување на вистинитост, напротив, недостатокот на нужна врска меѓу причините и последиците е она кое е проблематично. Се добива впечатокот дека Диркем смета дека социолошки пристап би го помирил недоразбирањето околу емпириското потекло на познавателните категории, како сфаќањето на причинско-последичните релации. Сепак, не се чини дека Диркем дава јасна основа за концептот на каузалноста во директното искуство на социјалните механизми и процеси.

анализа му овозможуваат да види нова страна на каузалните закони¹⁷⁵. Идеите за причинско-последичните релации во миметичките ритуали се јавуваат кога групата се собира со една грижа: ако видот чие име и суштина кланот го носи не се размножи, кланот и сета негова средина се осудени на пропаст. Навиката и заедничкото чувство кое доминираат, се изразуваат низ лимитираната форма на определени активности кои секогаш се повторуваат во исти периоди и со исти околности; и секогаш се чини дека посакуваниот резултат се добива откако тие определени церемонии успешно ќе се изведат. Затоа се јавува јасна врска меѓу идејата за добиениот резултат и дејствата кои му претходат (доколку не се јави резултатот, се споделува колективната состојба на очекување). Општеството не може да си дозволи да не биде одговорно за околностите, затоа што се работи за преживувањето на видот. Затоа заедницата ги регулира околностите кои треба да одговорат на нејзините потреби, преку перформативната моќ на некои од нејзините механизми. Причинско последичните односи од ваков егзистенцијален тип се задолжителни. Принципи од типот на тој дека сличното произведува слично, не се нешто во кое се сомнева, тие се земаат како аксиоми¹⁷⁶.

Значи, грешката на емпиризмот е што ја сметал каузалната врска само за научен конструкт на спекулативното мислење, или производ на помалку или повеќе систематична генерализација. Чистата спекулација, се чини дека смета Диркем, може да воведо провизорни, хипотетички и помалку или повеќе плаузибилни

¹⁷⁵ Каузалноста може да биде објаснета преку Кантовата идеја дека е вродена, или, пак дека е некаков инстинкт, или, според Хјум, мислење. Сосема симплифицирано, за прагматизмот развиен десетина години пред аргументацијата во *Елементарните форми на религиозниот живот*, иако каузалноста како концепт може и да нема емпириска валидност, таа сепак има доволна искусвена база за фундамирање на прагматичка валидност, односно вистина според конвенција. Диркем го лоцира потеклото на фундаменталните категории на човековата мисла, или разум, не во индивидуалната перцепција, ниту како вроден аспект на умот, туку во споделеното емоционално искуство на ритуално произведените морални сили, кои произлегуваат од изведувањето на конкретни практики во рамки на заедницата. Со ова, се чини, дивергира од постоечките алтернативи на неговото време. Според Ен Уорфилд-Ролс (Ann Warfield-Rawls) Диркем го „... третира прашањето за потеклото на идејата за светото, првиот израз на морална сила, како клуч за функционирачки, емпириски основан епистемолошки аргумент“ (Anne Warfield Rawls, *Epistemology and Practice Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 29). Во нејзината анализа на епистемолошкиот проект на Диркем, таа смета дека тој е многу поповосветен на проблемот на каузалност отколку што се чини. Така, во неговото повикување на моќта на миметичките и пијакуларните ритуали кои ја овозможуваат фертилноста на тотемските видови, Диркем само навидум може да се чини заинтересиран за што и да е тоа кое ја предизвикува таквата фертилноста (во натуралистички или религиозни поими), а не во принципот на каузалност, но всушност, со тоа што фертилноста на тотемскиот вид е она кое го овозможува чувствувањето на моралната сила кај сите членови на кланот, преку изведувањето на ритуалот, Диркем всушност се повикува на епистемолошки аргументи, иако тоа не го прави експлицитно (A. Warfield-Rawls, op. cit., p. 229).

¹⁷⁶ Прашање е зошто Диркем мисли дека ваквата анализа го разјаснува проблемот подобро од емпиризмот, но се чини дека е уверен во својата успешност.

гледништа кои мора да се сметаат како сомнителни. Аксиомите кои умот ги формулира и мора да ги прифати, без колебање и без сомнеж не може да доаѓаат од овој извор. Но, потребите на колективното дејствување мора да се изразуваат во категорички формули кои не дозволуваат место за противење, затоа што колективните движења се можни само ако се регулирани и дефинирани, се стремат кон организација која, штом еднаш ќе се фундира, се наметнува над индивидуите. Поентата на Диркем е дека интелектот бива повлечен од силата на колективните дејства, прифаќајќи ги без колебање теоретските постулати кои ѝ се потребни на практиката.

Сепак, останува прашањето зошто токму се верува дека мимезис на некакво суштество помага тоа суштество безбедно да се репродуцира. За Диркем, ова е тешко разбирливо само доколку ритуалот се разгледува низ неговата очигледна физичка цел, но не и ако се земе предвид тезата која постојано ја застапува, дека поентата на ритуалот е во влијанието кое го има врз учесниците во него¹⁷⁷. Моќта на ритуалот врз умот, која е реална, прави да се верува во моќта на ритуалот врз

¹⁷⁷ Кога Леви-Строс ги разгледува функционалистичките теории на тотемизмот се осврнува на трите основни прашања кои ги поставува Малиновски: за тоа зошто тотемизмот се однесува на животни и растенија (одговорот е поради нивната животна важност на снабдување со храна); за тоа која е основата за аналогијата меѓу човекот и животното или растението (одговорот е во компарациите и сличностите, кои се очигледни, особено со животните, како што е очигледна човековата потреба да ги има животинските моќи); и зошто, ако сета ритуалност води кон магиски принципи, кои водат кон индивидуална или фамилијарна специјализација, не секаде се наоѓаат такви структури. Наведувајќи го ставот на Франц Боас (Franz Boas) за површноста на *тотемизам* како концепт и неговата употреба на терминот како „скеле“ за анализирање на специфични случаи, Леви-Строс наведува како единствената точка која категориите на тотемизмот ја имаат како заедничка е потребата од категоризација. Алфред Р. Редклиф-Браун (Alfred R. Radcliffe-Brown) се прашува дали ова е универзален стремеж (што е, впрочем, прашање поставено од Диркем). Редклиф-Браун не се согласува со одговорот на Диркем дека определувањето на нешто како свето значи дека се препознава ритуална врска на причина и последица. За Редклиф-Браун, резимира Леви-Строс, тотемите ја покажуваат потребата за постојаност и солидарност во кланот по категории, што ја објаснува и употребата на тамга (симболи кои се ставаат на оружјето, алатките, личните предмети и слично), кои потоа стануваат официјални државни обележја, на пример. Разликата која ја лоцира Леви-Строс е во тоа што според Диркем, примитивните култури гравитираат околу животни и растенија како нивни симболи, затоа што тие биле свети пред да се ритуализираат и ритуалноста да се умножи и прошири. Според Редклиф-Браун тие станале свети затоа што се ритуализирале. За Леви-Строс светото кај Диркем е непотполно анализиран, нејасен и замаглен поим (Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, trans. Rodney Needham, Beacon, Boston, 1963), pp. 59-61, реферирајќи на A. R. Radcliffe-Brown, "The Sociological Theory of Totemism," *Structure and Function in Primitive Society*, 1952). Но, се чини дека дијалектиката на Диркем исто така му пречи на Леви-Строс, особено идејата за сличност (односно идентитет) и различност, како меѓу тотемскиот вид и членовите на кланот, така и меѓу партикуларните членови на кланот. Масузава ја забележува разликата меѓу Диркем и третманот на Леви-Строс на она кое тој го смета за „таканаречен тотемизам“, преку значењето на функцијата на различноста, односно „против класичната етнографија опседната со идентитет и логика во исто време“ (T. Masuzawa, op. cit., p. 26). Масузава смета дека идејата за различност е очигледно оперативна не само во структуралистичките анализи на сличностите и разликите во концептите на стварноста на различни култури, туку и во текстот за светото на Диркем, каде нема само стремење кон идентификување и идентитет, туку и свест за спротивност и различност.

стварите и суштествата, која е имагинарна. Всушност, може да се каже дека механизмот е обратен на верувањето во делот како претставник на целината: ритуалот има моќ во која колективно се верува, репродуцирањето на кланското суштество е потребно, тогаш општата моќ на ритуалот сигурно вреди и за партикуларните делови на кои се однесува. Така, вистински корисните ефекти кои доаѓаат со церемониите како целина служат како оправдување на елементарните практики кои ги сочинуваат, иако тие не се неизбежни за успехот на церемониите.

Една од главните карактеристики на религијата е што не зависи од информациите од искуството. Периодичните неуспеси на ритуалите не ја разликуваат верата во нивната моќ. Повторувачките религиозни практики не можат да бидат ставени под сомнение без да се разлика целата суштина на религиозниот човек кој верува во нив, која пружа отпор. Но, колку и да се противи религиозниот менталитет, тоа не го разликува многу од други форми на човечки менталитет, дури и од оние кои вообичаено му се спротивставуваат. Во оваа смисла Диркем лоцира само разлика во степен меѓу менталитетот на примордијалниот верник и на современиот научник. Во искуство во кое научен закон има авторитет добиен од многубројни успешни експерименти, повтрпливост и применливост, неговото отфрлање само затоа што се појавил еден факт кој му противречи е спротивно на целиот метод¹⁷⁸. Потребно е да се осигури дека тој факт има само една интерпретација и не може да се објасни без отфрлање на пропозицијата која се дискредитира. Неуспешниот ритуал за примордијалниот верник е уште помалку контрадикторен на искуството, затоа што неговата вредност се потпира на поголем број на факти кои одат заедно со него. Моралната ефикасност како реална и директно почувствувана, како константно повторувано искуство кое не може да се ослаби од контрадикторни искуства од една страна, и физичката ефикасност која има конфирмација преку резултатите кои објективно се забележуваат, прават во најголем број од случаите да изгледа дека ритуалната практика навистина ги дава посакуваните резултати.

Така, додека магијата за Фрејзер е примарна а религијата е еден вид нејзин дериват, за Диркем правилата на кои се фундирани техниките на магот се

¹⁷⁸ Овој став е малку проблематичен. Целта на науката е стремежот, ако не кон максимална јасност и докажаност, тогаш кон минимална нејасност и недокажаност. Појавата на експлицитно контрадикторни факти секако претставува проблем. Ова е речиси како да се каже дека исклучокот го потврдува правилото. Сè што исклучокот може да направи е да го разлика или поништи правилото, никако да го потврди.

формирани под влијание на чисто религиозни идеи, а потоа, по секундарна екстензија, се трансформирани во дејства со секуларна примена.

Генерализирањето на идејата за контагиозноста на светото доведува до верување до можната контагиозност на било кое својство. Со тоа што сите сили во вселената прво биле замислени како свети сили, може да се генерализира – инхерентната контагиозност на светото се има пренесено на сите сили. Оттаму и верувањето дека, доколку определени услови се задоволени, сите својства на телата можат контагиозно да се пренесуваат. Исто така, според Диркем, откако ја завршил својата религиозна функција, принципот на сличност се одделил од ритуалното потекло, преку спонтанa генерализација претворајќи се во природен закон.

2.2.2.2 *Ритуалите на жртвување*

Ритуалите на позитивниот култ, како и оние на негативниот, го содржат елементот на жртвувањето, за кое Диркем смета дека е институција која била детерминирана да стане основа на позитивниот култ на развиените религии¹⁷⁹. Така, чинот на конзумирање на тотемското растение или животно (кое е не е нужно во тотемизмот, затоа што има тотеми кои не можат да се јадат, на пример), се провлекува и во современиот свет, во монотеистичките религии, но и во далечни „сродни“ принципи на хомеопатската медицина, на пример.

Диркем го анализира жртвувањето како специфичен ритуален чин со разновидна примена. Се повикува на Робертсон Смит, чие дело ја револуционализирано традиционалната теорија на жртвата.

Првата серија предвања за религијата на Семитите на Робертсон-Смит, односно истражувањето на основните институции, се обидува да ја реконструира религијата на старите семитски племиња од Месопотамија, Сирија, Феникија, Израел, Арапскиот полуостров преку познатите видови на религиозна пракса и останатите документи или податоци за ритуалите и организацијата¹⁸⁰, овозможувајќи увид во современиот историски контекст на раните библиски текстови. Се темели на потесна студија на Јулиус Велхаузен (Julius Wellhausen), *Остатоците од арапскиот хидентизам (Reste Arabischen Heidentums, 1887)*, како и на други дела од историјата на религијата и библиската археологија, потпирајќи се

¹⁷⁹ É. Durkheim, op. cit., p. 480.

¹⁸⁰ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, pp. 9-10.

на аналогии земени од истражувањата на Фрејзер од подготовката на *Златната гранка*, онаму каде за раните Семити недостасувале податоци, за што често му изразува благодарност¹⁸¹. Во воведните предавања тој се оградува од очекувањата за „можноста за потполна компаративна анализа на семитските религии“, ограничувајќи се на воведување на концепции за разгледување, преку кунеиформните податоци од Сумеро-вавилонското подрачје, влијанието на стариот Египет, преисламската Арабија и географско-историските околности на еврејските свети списи¹⁸². Во второто предавање тој коментира на различните аспекти на примордијалната религија во семитските општества. На пример, се задржува на идејата за заштитените странци, слободни луѓе без политички права, сметајќи дека идејата за заштита на странците од страна на племето може да се корелира со заштитата на Бог на племињата, кои се праведни и исправни доколку се послушни. Во оваа смисла ја изразува претпоставката за развивање на племенскиот бог во универзално божество чии поданици следат морални правила и етички принципи¹⁸³. Врската на божеството со природата ја разгледува преку божествата на земјата, нивните движења и светите места (III); и ја воведува идејата за природата на тотемот, ги поврзува тотемските животни со идејата за цин и за племенско божество. Потоа ги анализира светоста и табуата на светилиштата (IV) и верувањата во свети води, дрвја, пештери и камења (V), повикувајќи се на истражувањата на Фрејзер.

Идејата за жртвувањето ја разгледува низ теоријата за општа жртва во тотемските култови, односно жртвувањето како поврзување со тотемот и со кланот. Во *Encyclopedia Britannica* Робертсон Смит во одредницата за *жртва* пишува дека зборот *sacrifice* доаѓа од латинскиот *sacrificium*, „... што значи дејство во рамки на сферата на нешта кои на боговите им се свети [...] и стриктно говорејќи го покрива целото подрачје на свети ритуали“¹⁸⁴. Потеклото на жртвувањето може да се лоцира во тотемската идентификација на кланот со тотемското суштество – во оваа рана фаза на религиозен развој, споделувањето на крвта и месото со тотемското

¹⁸¹ W. Robertson Smith, op. cit., p. ix. Еванс-Причард, иако ја признава заслугата на неговите истражувања, ја критикува методологијата на Робертсон Смит, особено неговите „дополнувања“ на разбирањето на тотемизмот, на пример, тврдејќи дека „... сè што тој прави се претпоставки за периодот на семитската историја за кој не се знае речиси ништо“ (E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 1965, p. 52), доказите за што се речиси занемарливи (E. E. Evans-Pritchard, op. cit. p. 51).

¹⁸² W. Robertson Smith, op. cit., p. 15.

¹⁸³ W. Robertson Smith, op. cit., pp. 75-81.

¹⁸⁴ *Encyclopedia Britannica* (9th edition), 1886, p. 132.

суштество и со сите други припадници на кланот се одразува и во делењето на заеднички симболички тотемски оброк, преку кој се обезбедува продолжувањето на заедничката, роднинска супстанција, со тоа што телото на тотемот е на припадниците на кланот и обратно. Целокупната општествена организација и нормално функционирање зависат од периодичното свето потврдување на врската која постои меѓу членовите и тотемот. Ова се постигнува со конзумирање на тотемот, или негово симболично конзумирање во свето време. Тотемската жртва, на тој начин е истовремено и жртва на свет предок или божество (тотемот), но и себе-жртва, поради постоечката идентификација на суштествувањето¹⁸⁵.

Постојано повторувана низ *Предавања за религијата на Семитите* е претпоставката дека жртвувањето во неговата изворна форма е поврзување на заедницата со нејзиниот предок во свет контекст и со цел за одржување на нивното постоење. Видовите на ритуалот на жртвување на кои се повикува варираат од описи на насилни убивања и полу-сирови оброци до сложени зборови на ритуалени во споделувањето на жртвените оброци. Така, Робертсон Смит споменува пример на брзо убивање и јадење на плен, поради потребата месото да се изеде пред животот да ги напушти сеуште топлите месо и крв¹⁸⁶. Тоа е најбуквалниот начин сите кои учествуваат во церемонијата да апсорбираат дел од животот на жртвата во себе. За разлика од другите, обични оброци, овој ритуал силно ја изразува врската, нејзиното воспоставување или потврдување меѓу верниците, делумно и преку што дел од крвта се излива на олтарот, меѓу нив и божеството¹⁸⁷. Во ваквото жртвување има два фактора: дарувањето на крвта на божеството и примањето на крвта и месото од страна на учесниците во ритуалот.

Робертсон Смит забележува како во развојот на идејата за жртвувањето постојат фази на неприфаќање на било какво убивање на животното доколку не е во жртвен контекст и подоцнежено надминување на таквото правило. Идејата дека божеството, односно светиот предок, има право на сите колења на животното потекнува од религијата на роднинските врски. Со тоа што предокот е и самиот дел

¹⁸⁵ Но, важно е да не се замаглат концепциите на поврзувањето со другите, заедништвото и разликите (и во теоријата на Робертсон Смит и на Диркем). Имено, идејата за „унифицирана средина“ не имплицира примордијална индистинктност, затоа што со другите се поврзува преку препознавањето на сопствената различност. Иако идејата на заедничкиот култ и општественото организирање е во тоталитетот како цел која се постигнува, тоа не значи дека индивидуата и партикуларните дејства и значење не се посебно важни.

¹⁸⁶ Сировото месо се сметало за „живо“ во хебрејскиот и сиријскиот јазик, ова продолжува да се употребува во многу современи словенски јазици.

¹⁸⁷ W. Robertson Smith, op. cit., p. 320.

на племето, неговото партиципирање во (жртвената) гозба е само еден аспект на правилото дека ниеден припадник на кланот не смее да биде исклучен од споделувањето на жртвата. Хебрејските племиња долго го задржале правилото дека секое „легитимно“ колење е жртвување, дури и после дозволата за семејно (во смисла на „куќно“) организирање на жртвувања.

Со тоа што религијата во раните општества е колективна дејност, вообичаениот тип на обожување на хебрејските племиња е есенцијално социјален. Затоа жртвувањето е јавна церемонија на заедништво на кланот, најчесто со весел и прославувачки карактер. Во оваа смисла жртвувачкото прославување на Адонаи и на Баал формално се многу слични, обележани од радосниот карактер на ритуалите, а истото важи и за култовите во Грција и Италија и локалните култови на земјоделски заедници - жртвата е придружена со гозба, а гозбата не може да се одржи без жртва¹⁸⁸. Идентитетот на религиозни прилики и сезона на прослави може да се земе како детерминирачка карактеристика на старите религии – кога луѓето го среќаваат своето божество тие се радосни заедно¹⁸⁹, а секогаш кога се заедно и радосни постои желбата божеството (односно светиот предок) исто така да биде присутно. Верувањето во ваква блискост со божеството, дека меѓу луѓето и него постојат врски кои не можат лесно да се прекинат, доаѓа од верувањето дека божеството (односно предокот) е дел од истата природна заедница. Практичната религија е само вид на социјална должност, дел од секојдневниот живот кој се подразбира, кој владее со фиксни правила за чие почитување се подготвувани сите, уште од најраното детство¹⁹⁰.

Одбивањето да се прифати дека за раниот човек тотемското животно има толку голема важност, Робертсон Смит го отфрла, објаснувајќи дека не се работи за верување во светоста на животното како што би очекувале модерните луѓе. Раниот човек, според него, немал концепција за светоста на човековиот живот која постои во современиот свет. Животот на соплемениците го сметал за свет, не затоа тие биле луѓе, туку затоа што биле соплеменици. На ист начин животот на неговото

¹⁸⁸ W. Robertson Smith, op. cit., pp. 236-237.

¹⁸⁹ И Диркем повторува дека доколку се апстрахираат погребните ритуали, тажниот аспект од секоја религија, карактеристично за тотемскиот култ е што се слави со песни, танци, драматични изведби и општ карактер на разиграна веселост.

¹⁹⁰ W. Robertson Smith, op. cit., p. 238.

тотемско животно е свет, не затоа што се работи за живо суштество, туку затоа што имаат исто потекло и ист принцип¹⁹¹.

Во ритуалите на жртвување дури и кога „нечисто“ животно се нуди како жртва, тоа го менува статусот и станува свето. Божеството на кое му се посветува е она кое ја штити светоста на жртвата. Во некои случаи верниците преку митски зборови или преку симболичко преправање ја нагласуваат нивната врска со жртвата, а со тоа и со божеството, затоа што се работи за двојна асимилација (жртва-клан и жртва-божество, а со тоа и клан-божество). Робертсон Смит споменува како жртвувањето се ограничува на свечени прилики, вообичаено во „високата сезона“, за да се подвлече важноста на заедничката прослава. Во сите тотемски заедници, верниците учествуваат во конзумирање на телото на тотемот, што во профани околности е забрането. Друго општо правило е дека светото животно е забранета храна, со тоа што ги претставува предокот и кланот. Тотемот со кој се манипулира за време на годишните свети свечености, доколку се сведе на остатоци, тие се чуваат од дофатот на профаните членови на племето, односно допирот надвор од свети околности¹⁹². Жртвувањата на животни кои не се конзумираат вообичаено не се нови, туку токму тие ја имаат презервирано карактеристиката на најстарите жртвени ритуали. Површен поглед на обичните жртви на домашни животни кои вообичаено се користеле за храна прави тие да изгледаат како базирани на сосема инакви правила. Но, Робертсон Смит смета дека следејќи ги компаративните докази, мора да се заклучи дека со тоа што сите видови жртвување во почетокот биле чиновни на кланот, дека и тие во нивното потекло биле ретки и свечени понуди на жртви чии животи биле сметани вообичаено за свети, затоа што биле роднини на племето и на нивното божество, односно предок. Ваквата почит се изразува кон домашните животни во многу сточарски култови¹⁹³. Робертсон Смит нагласува дека треба да се прави дистинкција меѓу светите домашни животни од сточарските племиња – давачите на млеко; и светите животни од див или семи-припитомен вид, кои се вообичаено опкружени со строги табуа затоа што учествуваат во божествена природа. Оваа втора класа на свети суштества е постара од припитомената, секако, и Робертсон Смит смета дека набљудувањата на племенскиот живот на сите краеве на светот покажува дека верувањето во свети

¹⁹¹ W. Robertson Smith, op. cit., p. 266.

¹⁹² Опширни примери во W. Robertson Smith, op. cit., pp. 250-277.

¹⁹³ W. Robertson Smith, op. cit., p. 277.

животни, слични на семејствата на луѓето, е најсилно изразено во заедници кои не се сточарски¹⁹⁴. Всушност, во најпримитивните времиња, дистинкцијата на вообичаени и невообичаени жртви, карактеристична за подоцнежниот паганизам, не постои. Во обата случаи светата функција е чин на целата заедница, која се разбира како круг на исто потекло, членови поврзани едни со други и со нивното божество преку партиципирање во еден живот, или месо и крв.

Пролевањето на крвта на свето суштество значи нарушување на светоста на животот кој се пренесува низ секој член, човечки или ирационален, на светиот круг на заедницата. Колењето на жртва во свети околности е дозволено затоа што така светоста не се нарушува, туку се нагласува. Човекот „ ... ја запечатува својата мистична поврзаност со својот бог“¹⁹⁵. Верувањето во крвта како специфично света, односно како носител на животниот принцип, а со тоа и верувањето дека со конзумирање на крвта на друго живо суштество се апсорбира и неговата природа се појавува во многу форми кај примитивните народи, забележува Робертсон Смит¹⁹⁶. Во деловите на светот во кои припадниците на племето имаат привилегија на избирање на специјален свет тотем, наместо кланскиот, или покрај кланскиот, врската меѓу нив и видот се гледа како света само доколку ја запечатат со свет чин на убивање на тоа суштество, и, доколку е можно (во зависност од видот), употреба на неговата крв. Најпозната примена на идејата за споделувањето на крвта е онаа на братството по крв, примери за што се наоѓаат насекаде низ светот и тоа и во современиот свет¹⁹⁷. Робертсон Смит забележува како во раниот јудаизам светоста на олтарот е исто така суспендибилна на опаѓање, затоа постои потребата за годишно обновување преку попрскување со света крв. Оваа концепција не може да се објасни преку сложеното учење на *Стариот Завет*, но е совршено разбирлива како остаток од примитивните идеи за жртвувањето, во кое олтарот е вид идол, а неговата врска со верниците периодично се реосветува преку споделување на ист

¹⁹⁴ W. Robertson Smith, op. cit., p. 337.

¹⁹⁵ W. Robertson Smith, op. cit., p. 295. Во подоцнежното време постоело верувањето дека споделувањето на било каква иста храна меѓу двајца е доволно за воспоставување на еден вид на света врска меѓу нив, но во тотемските култови правилата на поврзување се многу построги, затоа што се базираат на света врска со еден вид на суштествување (а со тоа и месото и крвта) и специфичен животен принцип.

¹⁹⁶ Впрочем, јадењето на дел од месото на силни карнивори било за да се присвои нивната храброст или сила – ова е типичен пример на принципот на сличност од симпатетичката магија.

¹⁹⁷ W. Robertson Smith, op. cit., p. 297.

принцип (во случајот тоа е крвта), што ја гарантира обновата на врската меѓу божеството и верникот¹⁹⁸.

Ритуалите со невообичаена форма, кои подоцна биле поврзувани со идеи на грев и искупување на гревот, во одредени случаи биле модерни претставници на она кое може да се смета за примитивни сакраменти, кои се одржувале поради силата на навиката, без било какво подлабоко значење кое би кореспондирало со чудната свеченост на нивната форма. *Piacula* (даровите на искупување кои служат за повторно воспоставување на врската со божеството), прославувани годишно во повеќе култури, не нужно потекнуваат од растечкото чувство за грев, грешност и стравот од гневот на божеството (иако овие причини подоцна биле од оперативна важност), туку често се само преживевани годишни жртвувања на поврзување со телото и крвта на свето животно¹⁹⁹. Годишниот *piaculum* задржува некои од елементите на најстарото жртвување, како идејата за месо толку свето што може да се јаде само во рамките на света тајна, на пример. Погрешно е да се верува, тврди Робертсон Смит, дека годишните религиозни гозби датираат од почетокот на земјоделскиот период, поради внимателното мерење на времето и пресметувањето на годишните доба, сеидбата и жетвата, затоа што сакраменти се наоѓаат низ целиот свет. Некои од сакраментите вклучуваат директно поврзување со телото на животно, но често идејата е дека теантропската жртва е премногу света за да биде било како третирана, освен со најголема можна почит. Во голем број племиња таа е заштитувана од манипулации со криење, горење, закопување или потопување. Не би било точно примитивните *piacula* да се поврзат со експлицитни идеи за грев и прошка. Тие потекнуваат од чисто натуралистичка концепција за светоста и нивното значење е во мистичните релации во религиозната заедница кои се истрошуваат и мора да бидат обновувани од време на време. Доказот за тоа дека жртвите со пиакларна форма не се нужно поврзани со искупување на грев и страв од божеството, Робертсон Смит го гледа во искупувањето на Јом Кипур, кое служи за чистење на луѓето од сите нивни гревови²⁰⁰. Се работи не за акутно искупување, кое е веќе сторено преку ритуали на каење или преку специјални пиакула за специфични прекршувања, туку за годишна интроспекција, каење и поправање на стореното. Денот на искупување е институција порана од Песак, за чие

¹⁹⁸ W. Robertson Smith, op. cit., p. 390.

¹⁹⁹ W. Robertson Smith, op. cit., p. 385.

²⁰⁰ W. Robertson Smith, op. cit., p. 489.

одбележување може да се тврди дека иако ритуалот на попрскана крв има заштитна ефикасност, е карактеризирано со отсуство на форми на понижување или себедуцирање. Значајно е тоа што Робертсон Смит инсистира дека важноста на ритуалот на жртвување за општеството преживува и после губењето на важноста на оригиналната функција. Поврзувањето со божеството или светиот предок, како и одржувањето на ритуалот низ вековите и после опаѓањето на светоста на светот се должат на рационализацијата на чиновите, преку етиолошките митови, а подоцна и преку алегорите и сказните.

Во обидот за дефинирање на природата и на социјалната функција на жртвувањето, Мос и Убер се благодарни за првите чекори во истражувањето на проблемот направени од Тајлор, Фрејзер и Робертсон Смит, предлагајќи нивна теорија, односно повеќе хипотеза отколку теорија, која би била посеопфатна, со заедничка концепција на сите факти со кои се располага за ова опширно подрачје, координирани во еден систем. Теориите за жртвувањето се стари колку и религиите, но за да се разбере научниот карактер на жртвата-дар, на жртвата-оброк, на жртвата-завет и слично, во рамките на ритуалната практика мора да се разгледаат примерите од различните заедници, за што Мос и Убер се благодарни на англиската антрополошка школа²⁰¹. Тајлор, споредувајќи ги фактите од различните раси и цивилизации, формулирал генеза на формите на жртвување во *Примитивна култура*, резимираат Мос и Убер. Според Тајлор, жртвата е дар за натприродните суштества, преку која човекот се приближува кон нив. Кога божествата се оддалечиле од човекот, после губењето на иницијалната општа светост на светот, потребата да се продолжи со нивно дарување направила да се појават жртвените ритуали кои на духовните супериорни суштества им носат и продуховени дарови. На дарот од тој тип му се припишува омаж на нешто, за кое верникот не очекува возврат. Од таму, го резимираат ставот на Тајлор, доаѓа до поврзувањето на жртвата со негирање и откажување, односно идејата за себе-жртвување во ритуалот. Мос и Убер сметаат дека колку и оваа теорија да ги објаснува фазите на моралниот развој на феноменот, таа не ги објаснува механизмите, туку само ги дава старите популарни концепции во модерен јазик. Тие со согласуваат дека во оваа теорија барем делумно има историска вистинитост. Точно е дека жртвата до одреден степен е токму за верникот да се поврзе со божеството, односно преку

²⁰¹ M. Mauss, H. Hubert, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, p. 5.

давање на дар да добие извесни „права“ на божеството. Нахрането и задоволно, смилостивено божество, секако е во прилог на одржувањето на благосостојбата на верникот. Но, Мос и Убер не се согласуваат само со забележување на фактот, туку сметаат дека треба да се објасни неговото потекло. Затоа, тие сметаат дека Робертсон Смит во *Религијата на Семитите* бил првиот кој дал разумно објаснување за жртвувањето, инспирирано од анализата на ритуалните механизми во тотемизмот. Имено, разбирањето на организацијата на тотемскиот клан му ја објаснило идејата за семитското семејно организирање, но и го поттикнало да ја разбере целта на жртвата во тотемизмот. Во него, тотемот или божеството е во роднинска врска со членовите на кланот. Преку споделувањето на телото и крвта, ритуалот служи за гарантирање на заедничкото живеење благодарение на роднинските врски на тотемското суштество со членовите на кланот и на членовите на кланот едни со други. Ритуалот служи за постојано повторно воспоставување на заедништво. Според Робертсон Смит, жртвувањата преку алијансата по крв и преку заедничкиот оброк се наједноставните начини да се добие тој посакуван резултат. Во ситуациите во кои тотемското суштество се конзумира во светото време, или симболички се инволвира во свет оброк, се работи за принципот на асимилација на едни суштества во други, за да се докаже дека сите се всушност едно суштество. Според ова, секое жртвување може да се сведе на повторно воспоставување на прекината врска, а секоја жртва да се смета за ритуал на искупување, што според Робертсон Смит е карактеристично во жртвувањето и многу после надминувањето на тотемизмот²⁰². На овој начин се објаснува и дихотомијата свето-профано, односно чисто-нечисто. Со развојот на заедниците и заменувањето на старите тотемски со домашни животи, или барем припитомени видови, тие фигурирале како жртви ретко, во строго контролирани свечени услови. Поради ова тие станале премногу свети за да бидат допирани од профани суштества и можеле да бидат третираны како жртва само од најпосветените членови на заедницата. Нивните остатоци биле уништувани, за да се спречи можниот контакт на светото со профаното. Ова е типичен случај во кој светоста на жртвата се претвора во нечистотоја (светото е позабрането од нечистото профано). Мос и Убер забележуваат како „ ... амбигвитетот на природата на светите нешта кој Робертсон Смит така восхитувачки го расветлил, му овозможил да ги објаснува овие

²⁰² M. Mauss, H. Hubert, op. cit., pp. 6-7.

трансформации²⁰³. Всушност, Робертсон Смит покажува како чистото и нечистото не се спротивности кои се исклучуваат, „ ... туку се два аспекта на религиозната реалност“²⁰⁴. Религиозните сили се карактеризираат со нивниот интензитет, важност, достоинство и одделеност од она кое е нерелигиозно. Начинот на кој така карактеризираните религиозни сили се екстериоризираат не е нужно определен од нивната природа, затоа што тие се употребуваат со разни цели, во зависност од контекстот на просторот и времето, митовите и ритуалите кои се употребуваат и слично. Така Мос и Убер го објаснуваат фактот што жртвениот механизам задоволува религиозни потреби со екстремна разлика – тој има ист амбигвитет како и самите религиозни сили. Се работи за серии на дијалектички спротивности, затоа жртвата ја претставува и смртта, а не само животот; болеста, а не само здравјето; таа ја претставува и вистината и лагата; и гревот и заслугата²⁰⁵. Жртвата, за Мос и

²⁰³ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 7.

²⁰⁴ M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 59. Иако Диркем го пофалува Робертсон Смит, сметајќи дека „ ... една од најголемите заслуги за науката за религијата е што го фрлил светлина врз амбигвитетот на поимот на светото“ (É. Durkheim, op. cit., p. 584), тој исто така смета дека „ ... иако Робертсон Смит имал остра смисла за амбивалентноста, никогаш експлицитно не ја објаснил“, туку се ограничил на тоа да покаже дека со тоа што сите религиозни сили се интензивни и контагиозни, на која и насока да е нивното влијание, треба да им се пристапува со внимателност и почит (Ibid). Се чини, според тоа како Диркем го чита Робертсон Смит, дека сличноста која тој ја нашол меѓу креативните и заштитните сили и уништувачките и заканувачките сили е во односот на субјектот кон нив, и покрај контрастите кои ги разликуваат. Сепак, тоа не објаснува како лошите сили ги имаат интензитетот и контагиозноста на нив спротивните, ниту како воопшто овие сили се со религиозна природа. Исто така, енергијата и насилноста типична за двата вида сили не објаснува како, и покрај конфликтот меѓу нив, тие се совршено способни да се трансформираат едни во други, смета Диркем (É. Durkheim, op. cit., p. 588). Сепак, прашање е колку тоа било нужно во теоријата на Робертсон Смит, кој конзистентно се има ограничено на истражувањето на разни аспекти на религијата на Семитите, но не и на мета-теоријата на неговото истражување.

²⁰⁵ Гордон К. Бут (Gordon K Booth, “The Fruits of Sacrifice. Sigmund Freud and William Robertson Smith”, Scottish Corpus of Texts and Speech, Document 682, Continuum Publishing, <http://www.scottishcorpus.ac.uk/corpus/search/document.php?documentid=682>), го критикува Робертсон Смит, тврдејќи дека негов проблем бил тоа што му недостасувале концептите и терминологијата кои подоцна ги вовел Зигмунд Фројд (Sigmund Freud) за објаснување на функционирањето на потсвеста. Амбигвитет на Робертсон Смит и на Мос и Убер кај Фројд е амбивалентност (во „Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlregungen“, *Totem und Tabu*, Leipzig&Vienne, 1913, pp. 17-68). Круцијално е тоа што Робертсон Смит нема идеја за поимот на амбивалентноста, тврди Бут, односно за симултаното присуство на спротивставени чувства, како љубов и омраза. Според него, се чини дека поларни емоции не можат да се појават истовремено кај индивидуа или кај група, туку се резултат на промените во ставот со минувањето на времето или со промената на околностите. Фројд, тврди Бут, отпрвин бил привлечен од идеите за жрвувањето на Робертсон Смит затоа што му помогнале да ги разбере случаите на длабока емотционална амбивалентност кај неговите пациенти. Во чинот на жртвувањето постојат истите котрадикторни чувства – светото е објект на табу. Светото животно не смее да се јаде, а чинот на жртвување го подразбира токму неговото убивање и/или јадење. Роднинската врска се обновува преку периодичното убивање на тотемското суштество, односно, подоцна, на теантропската жртва. Затоа она кое инаку би било сквернавање е врвен чин на пристапување во однос со светото. Во *Totem и табу* Фројд споменува како после убивањето на тотемскиот оброк следува симболичко жалење, како еден вид ретрибуција за чинот. Во сето излагање на Бут ова не се покажува како Робертсон Смит има недостаток на разбирање на дијалектиката на ритуалот и на религиозните феномени, ниту дека Фројд има поголемо или инакво

Убер, е начин на концентрација на религиозното, таа го изразува, го инкарнира, го носи. Дејствувајќи преку неа се дејствува врз религиозното, се раководи со него, тоа се привлекува и апсорбира или се оддалечува и елиминира²⁰⁶. На овој начин се разбира дијаболичноста на ритуалите – двата вида на религиозно дејствување преминуваат еден во друг, ритуалите кои се чинат спротивставени всушност имаат речиси идентични механизми.

Од друга страна, кога роднинската врска на луѓето со животните престанала да им биде блиска на Семитите, човечката жртва ја заменила животинската, како

разбирање. Бут пишува како обајцата се согласуваат за истото, но онаму каде Фројд видел чин карактеризиран од интензивни чувства на колективна амбивалентност, Робертсон Смит „малку неубедливо“ ја припишал појавата на чувство на вина, а со тоа и концепцијата за грев, на продуктивувачките ефекти на подоцнежната религија која ги вовела идеите за каење и искупување. Иако Робертсон Смит колебливо ги прави овие компарации и аналогии, тоа го прави поради претпазливост, не поради недостаток на разбирање на основните концепции со кои сосема сигурно владее. Религијата на Семитите, како и религијата општо, избилува со спротивности. Мари Балмари (Marie Balmory) разгледува ситуации од библијата од психоналитички аспект, постојано посочувајќи на примерите на спротивности (*Le sacrifice interdit – Freude et la Bible*, Grasset, Paris, 1986). Ги разгледува опозициите: верници-неверници и сличноста на тоа што се случува во нивните срца (M. Balmory, op. cit. pp. 21-45), љубовта кон ближниот и ближниот како туѓ (op. cit., pp. 45-71), жртвата на Авраам-нежртвата на Исак (op. cit., p. 183, 195) Така, дури и во примери во кои наизглед нема коинциденција на спротивностите, како концепцијата за Рајот, таа наоѓа поларна спротивставеност – во Рајот се застапени родовата разлика, грешноста и безгрешноста, спокојот и стравот (op. cit., p. 274). Некоректно е да се верува дека Робертсон Смит, посветен истражувач на религиите, не ја забележал очигледната дијалектика, или пак дека ја забележал, но одлучил да ја игнорира.

Идејата за амбивалентноста е Аријаднина нишка во опусот на Фројд и особено важна и во делото на Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung). Сабине Шпилрајн (Sabine Spielrein) во обидот за помирување на психоанализата, еволутивната теорија и развојната психологија, во концепцијата за сексуалниот нагон како збир на деструктивен и на трансформаторски инстинкт, односно концепцијата за деструкција како причина за настанувањето (Sabina Spielrein, “Die Destruktion als Ursache des Werdens”, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* IV, 1912, pp. 465-503) ги антиципира идеите за нагонот кон смртта наспроти нагонот кон животот на Фројд и идеите за нагонот за трансформација кај Јунг [(антиципира е можеби пресилен збор, затоа што нејзиното истражување е под менторство на Јунг, а со влијанија на Фројд, но Бруно Бетелхајм (Bruno Bettelheim), на пример, тоа го навестува: Bruno Bettelheim, “A Secret Asymmetry”, *Freud's Vienna and Other Essays*, Alfred A. Knopf, New York, 1983)]. Треба да се внимава, меѓутоа, инхерентната амбивалентност во истражувањето на светото да не се замени со концепцијата на енантиодромија на Јунг. Енантиодромија е вид на coincidentia oppositorum, карактеризирајќи се со ритам на позитивно и негативно, добивка и губиток, темнина и светлина. Нешто поминува во својата спротивност, меѓутоа, дури кога ќе стане преобилно – иницијалната ситуација се надминува поминувајќи во ново (спротивно) ниво (C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 2nd ed., (R. F. Hull, transl.), Routledge, London, 1981, pp. 38. 215, 299). Така, кај Јунг постои концепцијата за искуство на трансценденоста на животот: ритуалните искуства го покажуваат вечното продолжување на животот преку трансформација и обновување, најчесто преку разликата меѓу моменталните конкретни манифестации и идејата за вечното обовување, преку претставувањето на смртта и повторното раѓање на божеството или на херој налик на божество (C. G. Jung, op. cit., p. 215). Ниту пак идејата за светото како спој на спротивности треба да се идентификува со претпоставката дека спротивното произведува спротивно, напротив, се работи за сосема различни концепции. Во теоријата на магијата произведувањето на слично од сличното е еден од основните принципи. Мос и Убер во „Општа теорија на магијата“ покажуваат како претпоставката за правилото за контрарност е неоснована. Спротивното се произведува од спротивното, единствено преку интермедијарното слично (M. Mauss, H. Hubert, “Esquisse d’une theorie generale de la magie”, p. 49).

²⁰⁶ M. Mauss, H. Hubert, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, p. 59.

единствен преостанат начин за воспоставување на директна размена на крв меѓу кланот и божеството. Но идеите и обичаите кои во општеството го заштитувале животот на индивидуите, со пропишувањето на антропофагија направиле жртвениот оброк да престане да се практикува. Но, од друга страна, има и друга линија на опаѓање на светото. Така, малку по маку, светиот карактер на домашните животни кои сепак секојдневно се профанизирале во животот и исхраната на племињата, почнал да се брише. Божественоста повеќе не можела да биде поврзана со животинските форми, во оваа смисла жртвата, оддлечувајќи се од божеството, се приближила до човекот. На тој начин – за да се објасни понудувањето на дар – тој се претставувал како понуда од луѓето на божествата, од што настанала идејата за жртва-дар. Истовремено, тврдат Мос и Убер, сличноста на ритуалот на казна и искупување (на грешката) и на општата форма на ритуалната жртва, симболичниот чин на „давање на крв“ (размена или асимилација на потеклото, односно крв како понуда на нешто сопствено и значајно и слично) и други блиски аспекти на ритуалите на воспоставување на врска, им дало еден вид на казнен карактер, на тој начин трансформирајќи ги во ритуали на искупување²⁰⁷.

Пред истражувањата на Робертсон Смит, тврди Диркем, жртвувањето било сметано за омаж или дар, задолжително или опционално, аналогно на дарувањето на владетелот од поданикот. Но, две фундаментални карактеристики на ритуалот не можат да се објаснат со ова гледиште: фактот дека жртвувањето е најчесто во вид на оброк, што значи дека супстанцијата на жртвата е храната; и фактот дека, доколку е оброк, верникот кој го нуди оброкот учествува исто толку колку и инстанцата на која и го нуди. Ова, смета Диркем, Робертсон Смит прв го забележал во *Предавањата за религијата на Семитите VI-XI*. Определени делови од жртвата се резервирани за божеството (односно светата инстанца кај Диркем, кој и овде конзистентно не инсистира на божество), други им се нудат на оние кои

²⁰⁷ На ваквите истражувања им се придружуваат тие на Фрејзер и на Џевонс. Мос и Убер нив ги определуваат како „теолошко хиперболизирање на учењето на Робертсон Смит“ (M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 7). Во контекст на теоријата на Робертсон Смит работи и Сидни Хартланд. Фрејзер го подобрува рудиментарното разбирање на жртвувањето на божеството на Робертсон Смит, поврзувајќи ја идејата за жртвувањето на божеството со идејата за аграрните демони, на пример. Идејата за роднинската врска меѓу тотемската жртва и божеството служела за објаснување на годишните ритуали во светото време: во нив се одвивал мимезис на жртвување на божеството и негова симболичка комеморација. Фрејзер на ритуалите посветени на духовите, односно демоните кои ја овозможуваат вегетацијата, им ја приближува тотемската жртва. Мос и Убер сметаат дека тој јасно покажува како од жртвата и заедничкиот оброк на асимилација на божеството, односно светиот предок, потекнува аграрното жртвување во чии рамки за одоброволување на божеството на полињата и вегетацијата на крајот на годината се одвива чин на негово убивање и конзумирање (M. Mauss, H. Hubert, op. cit., p. 8).

учествуваат во ритуалот и тие ги конзумираат (затоа во *Библијата* жртвата често се нарекува оброк *подготвен пред Бога*). Во некои заедници оброкот служи за воспоставување на вештачка роднинска врска меѓу учесниците. Во роднинска врска се суштества кои споделуваат исто месо и иста крв, а со тоа што храната служи за обновување на телесната супстанција, споделувањето на храната е слично на споделувањето на потеклото. Според Робертсон Смит, резимира Диркем, „ ... целта на жртвените прослави е верниците и божествата да се поврзат како исто месо, да го врзат јазолот на роднинска врска меѓу нив“²⁰⁸. Благодарение на ваквото гледиште, жртвувањето се гледа на нов начин – суштината не е само во значењето на откажување и лишување, туку на поврзување. Диркем е внимателен, тој не тврди дека она кое прославите на жртвување го постигнуваат резултира само од фактот на делење на храната. Светоста кај човекот не може да се постигне со едноставниот факт на споделување на трpezата со божеството (светото суштество), туку преку природата на храната која се конзумира, односно благодарение на фактот што таа е света. Доколку се работи за конзумирање на месото на некакво животно, тоа се прави после долга серија на ритуални подготовки и прочистувања, преку чинот на трансформација на животно во потполно свето суштество. Поради фактот на контагиозноста на светото, светоста на храната се пренесува на сите оние кои во контролирани услови на прослава ја конзумираат. Ова, меѓутоа, не го омаловажува фактот дека поврзувањето преку споделувањето на храната е еден од главните елементи на жртвувањето, за што Диркем бара докази во ритуалната практика на австралиските племиња. Со убивањето на тотемското животно, се влегува во директна комуникација со светиот принцип кој се наоѓа во него. Разликата Диркем ја лоцира во тоа што животно е природно свето, а во примерите на ритуално жртвување тоа ја прима светоста вештачки преку серијата ритуали на жртвување.

Во теоријата на Диркем, функцијата на светото поврзување е во потврдувањето на принципот на кланот – сите членови на кланот содржат вид на мистична супстанција од која е сочинета душата, која е супериорниот дел од нивното суштествување, затоа што доаѓа од светиот предок. Доколку не се надоместува енергијата која природно, со текот на времето се губи, дури и најдуховните сили ослабуваат. Потеклото на потребата од позитивниот култ е во голема мера засновано на потребата специјалниот статус на членот на племето, и на

²⁰⁸ É. Durkheim, op. cit., p. 481.

племето како целина, да бидат постојано одржувани. Припаѓањето на тотемот и безбедната добросостојба зависат од периодичното обновување на тотемскиот принцип – во тоа е нужноста од светите времиња и контактот со светото на светиот простор. По принципот на еднаквост, доволно е периодично присвојување на делови од тотемските суштества во свет контекст, како и навраќање на времето на светите предци преку споменување на приказните кои се однесуваат на нив – митовите.

Диркем смета дека Робертсон Смит со генијална инспирација имал интуиција за овие факти и без да има податоци за нив. Тој успеал да дојде до идејата дека на почетокот, животното кое се нуди во жртвувањето мора да биде сметано барем за речиси-божествено и за роднина на оние кои го понудуваат, преку серија на чудесни заклучоци, се восхитува Диркем. Карактеристиките на жртвувањето кај Робертсон Смит се токму характеристиките преку кои се дефинира тотемскиот вид. Тој претпоставувал, без да има фактичка основа, дека тотемизмот мора да имал ритуали на поврзување и асимилација, кои ги истражува Диркем. Вака разбраното жртвување тој го сметал за основа на севкупната институција на жртвата. Така, жртвата прво се воведува не за да создаде врска на вештачко роднинство меѓу човекот и неговите божества, туку да ја одржи и обнови природната роднинска врска која постоела на почетоко. Чудесниот заклучок до кој дошол Робертсон Смит за Диркем е дотолку поинтересен, поради нерасполагањето со коректни податоци – имено, примерите од тотемизмот²⁰⁹ кои Робертсон Смит ги употребува воопшто не се репрезентативни, и неговите заклучоци мора да се резултат на генијална интуиција²¹⁰.

²⁰⁹ Диркем е внимателен и на ова ниво – тој не може да тврди дека постои доказ дека ваквото жртвување е нужно инхерентно на тотемизмот, ниту дека е почетната точка на сите видови жртвување. Но, со тврдењата на Робертсон Смит и идејата за светото време, колку и универзалноста на ритуалот на жртвување вака разбран да не може да се застапува без резерва, никако не може да се сомнева во неговото постоење. Поврзувањето со божеството и луѓето преку ритуален оброк е еден од најосновните ритуални чинови, и карактеристичен и за најрудиментарните типови на религија. Роберт Алун Џоунс (Robert Alun Jones) забележува дека длабокото влијание на Робертсон Смит врз Диркем направило тој да се посвети на современо истражување на институцијата на жртвувањето, а дека современо мета-истражување објаснува зошто таквата врска е важна за разбирање на некои од поентите од *Елементарните форми на религиозниот живот*. Со тоа што Диркем се повикува на компарација на Тајлор, Фрејзер, Убер и Мос, но се фокусира на Робертсон Смит, третманот на жртвувањето во делото е неочекувана комбинација на спекулативна реконструкција на раното хебрејско општество, амбигвитетот на австралиските етнографски податоци и реформулација на Кантовата етика во општествен контекст (Robert Alun Jones, “Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: An historical context for the elementary forms of the religious life”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 17, Iss. 2, April 1981, pp. 184–205).

²¹⁰ É. Durkheim, op. cit., pp. 482–485.

Сепак, колку и да е Диркем восхитен од работата на Робертсон Смит, тој додава дека новите факти ја поткопуваат неговата теорија. Ако иманентно се следи Робертсон Смит, може да се тврди дека поврзувањето со предокот или божеството иницијално не е само есенцијален елемент на жртвувањето, туку и негов единствен елемент. Според Робертсон Смит, не само што е грешка да се редуцира жртвувањето на самиот чин на понуда, туку самата идејата за понуда на нешто на почетокот била отсутна, пројавувајќи се дури подоцна, под влијание на надворешни околности. Исто така, Диркем смета дека Робертсон Смит бил на ставот дека идејата за понудувањето на дар на божеството не само што не помогнала да се разбере ритуалниот механизам, туку и го маскирала. Концепцијата на божеството подразбира априори дека тоа треба да се грижи за луѓето, за тоа да бидат заштитени и да имаат храна. Затоа жртвување преку дар во вид на храна за божеството нема смисла – контрадикторно е човекот да очекува дека боговите од него очекуваат храна од него, кога благодарение на нив тој добива храна. Заклучокот на Робертсон Смит е дека комбинираната идеја на жртвување-дарување можела да се јави само во големите религии. Се работи за социолошко поврзување – во развиените религии светот ја губи светоста и божествата се одделени од нештата со кои иницијално биле споени. Затоа тие се конципираат повеќе како владетели на земјата и нејзините производи и затоа понудата на тие производи има смисла доколку се разгледува како понуда на владетелот во замена за правата кои тој им ги дава. Робертсон Смит смета, меѓутоа, дека оваа нова интерпретација е оригиналната идеја, само изменета и корумпирана. Кога поимот дека идејата за сопственоста го прави материјално сето она кое го допира станува дел од жртвувањето, жртвата се изопачува и се претвора во трговска размена меѓу човекот и божеството²¹¹. Диркем смета дека овој аргумент може да се разниша. Имено, примерите на ритуалите кои тој ги дава се од најпримитивните заедници, а сепак во нив нема никакво појавување на мистични личности, нема духови или божества, туку нејасни, анонимни, неперсонални моќи. А сепак, она кое го претпоставуваат е токму расудувањето кое Робертсон Смит го смета за невозможно поради неговата апсурдност²¹². Ритуалите кои ги опишува Диркем служат за зголемување на фертилноста на животинскиот или растителниот вид кој е тотем на кланот, а овие се свети. Светиот тотемски вид го инкарнира она кое Диркем на метафоричко ниво

²¹¹ W. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 390.

²¹² É. Durkheim, *op. cit.*, p. 487.

го смета за тотемско божество. Поентата на Диркем е дека тоа има потреба од помош за да го продолжува своето постоење. Човекот, преку годишните ритуали го гарантира постоењето на секоја генерација. Кога би престанал да ги прави ритуалите на прославата, светите суштества би опаднале и сосема би исчезнале. Во дијалектички однос, меѓутоа, човекот зависи од нив, затоа што без нив не би можел да постои, тој од нив ја зема силата за одржување на неговото духовно суштество и за стапувањето во релации со сè што го опкружува. Божествата се одржуваат благодарение на човекот, а тој се одржува благодарени на нив – вака се затвора кругот (ако воопшто кругот може да се затвори), кој, според Робертсон Смит е имплициран во самиот поим на жртвена понуда. Човекот „... на светите суштества им дава малку од она кое го добива од нив, а од нив го добива сето кое им го дава“, резимира Диркем²¹³.

Покрај тоа, понудата која ја прави секоја година е по природа иста која ќе биде давана подоцна, во жртвувањата во вистинската смисла на зборот. Жртвувачот нуди животно за неговиот животен принцип да се оддели од него за да може да го „нахрани“ божеството. Споменатите зрна прав кои се одделуваат од светите камења, на пример, и кои служат за оплодување на тотемските видови и обновување на светот, го прават тоа според механизам кој вообичаено е карактеристичен за жртвените понуди. Пролевањето на крв е исто така вистинско понудување, на различни нивоа на развоток и на различни начини (врз свети карпи или врз олтари), но секогаш е понуда на божеството или предокот. Не може да се тврди дека идејата за понудата е скорешен цивилизациски производ.

Интичиума како свет ритуал на понуда кај Арунта ја содржи основата на системот на жртвување. Во полна форма, жртвата содржи два суштински елемента: чин на поврзување и чин на понуда на нешто²¹⁴. Верникот се поврзува со божеството преку тоа што симултано конзумира света храна и му нуди и на

²¹³ É. Durkheim, op. cit., p. 488. Култот, значи, не е институиран само поради доброто на човекот, туку и на божествата. „Божествата“, пишува Диркем, „имаат потреба од него колку и верниците. Без сомнеж, луѓето не би можеле да живеат без божествата, но од друга страна, и божествата би се изгубиле кога не би биле обожувани. Затоа, целта на култот не е само да го донесе профаното во поврзување во светите суштества, туку и да ги одржи светите суштества живи, да ги обнови и пополни“ (op. cit., pp. 494-495). Во неговата социолошка теорија, Диркем ги поврзува механизмите на религиозниот ритуал и природата на функционирањето на општеството. Најдобрите делови индивидуата ги добива од општеството, сè она кое го детерминира како учесник во интелектуалната и моралната култура. Ако му се одземат определувачките атрибути на природата кои доаѓаат од општеството, како јазикот, науката, уметноста, моралот, тој би се редуцирал на животно. Од друга страна, општеството не би постоело кога не би имало индивидуи со јазик, наука, уметност и морал.

²¹⁴ É. Durkheim, op. cit., pp. 489-490.

божеството. Сосема е логично, дури и без да се наведуваат примери, смета Диркем, дека жртвата е истовремено и чин на поврзување и чин на дарување или на откажување. Секогаш кога се нуди нешто, тоа се прави одрекувајќи се од тоа нешто. Така, кога верникот на божеството му нуди храна или некакво материјално добро, по дефиниција тој го одделува тоа од својата потенцијална употреба и му го нуди нему. Покрај тоа, додава Диркем, се чини дека жртвата општо земено, а посебно жртвеното понудување, може да се понуди само на персонални суштества (или семи-персонални, во согласност со неговите ставови дека разбирањето на личноста е инакво во примордијалните заедници), што секако не е случај со примерите од Австралија. Тој тврди, значи, дека жртвата не може да зависи од природата на оној на кого се принесува. „Жртвата е независна од варијабилните форми на религиозните сили и има подлабоки корени“²¹⁵.

Исто така, чинот на понуда е поврзан со идејата за морален субјект кого понудата треба да го задоволи. Затоа чиновите на жртвување полесно се разбираат ако се замисли дека се насочени кон личносни суштества. Но, ритуалните чиновни на австралиските племиња повикуваат неперсонални сили. Диркем, сепак, не тврди дека тие биле доволни за директно од нив да се појави идејата за митски личности. Сепак, тој смета дека идејата се формирала во култот од природата на овие ритуали.

Идејата за тоа дека божествата им требаат на верниците и обратно е типично *do ut des* правило. За Диркем преку него се експлицираат механиката на жртвениот систем и на целиот позитивен култ. Во природата на светите суштества е и нивното однесување да биде амбивалентно – кога би било конзистентно еднополарно, не би се појавила идејата за нудење на дарови. Сфатени како космички животни принципи, тие се подложни на ритмот на животот, а дијалектиката на стварноста функционира низ осцилации. Циклусот на животната средина и циклусите на профаното и светото време наизменично следат едни по други. Животот е несигурен, затоа што околноста се несигурни и опасни, продолжувањето на видот се загрозува од разни фактори. Токму затоа одржувањето на средината и обновувањето на светото се нужен дел од постоењето. Покрај надворешните, физички опасности и кризи, се јавуваат и внатрешните и ментални кризи. Светите суштества се свети само затоа што се замислени како свети – доколку се престане

²¹⁵ É. Durkheim, op. cit., p. 491.

да се верува во нив, нивната светост ќе престане. Токму затоа, она кое на Робертсон Смит му се чини нелогично, за Диркем е разбирливо – даровите кон светите суштества се дел од изразувањето на почит кон нив. Светоста најјасно се екстериоризира кога сите верници учествуваат во споделена емоција, нарација и ритуал. Претставите за светото мора да се одржуваат²¹⁶ – во секојдневниот живот тие би паднале, ако не во заборав, тогаш во потисната состојба, и затоа постојат начините се нивно ревитализирање, вадење на површина, директно поврзување со нив и инкорпорирање на нив во идејата за суштината на светот.

Ритуалите на позитивниот култ, и покрај нивната разновидност, карактеристично се радосни по карактер, полни самодоверба, ентузијазам, во очекување на радосниот исход кого го најавуваат и постигнуваат. Веќе споменатите ритуали на искупување не се весели по природа. Служејќи за искупување поради трансгресија на некакво религиозно правило или како сеќавање на некаков важен несреќен настан, тие имаат различна форма. Искупувачките ритуали, во смисла на жртвени ритуали со искупување или покајување како цел можат да се вбројат под „пијакуларни“ ритуали. *Riasulum* ја содржи идејата за искупување на грев/грешка, но има и пошироко значење. Така, Диркем определува дека „... било каква несреќа, било што заканувачко, и било што кое предизвикува чувства на вознемиреност и страв поради стореното бара *riasulum*, односно пијакуларен ритуал“²¹⁷. Интересно е што *Антрополошкиот речник на Макмилан (Macmillan Dictionary of Anthropology, 1986)* и изданието на англиски на *Елементарни форми на религиозниот живот (Elementary Forms of Religious Life, trans. Karen E. Fields, Simon&Schuster, New York, 1995)*, го определуваат Диркем како авторот кој го има воведено терминот во теоријата за религиите и ритуалите. Робертсон Смит, на кого Диркем често се повикува, прв го воведува терминот во *Предавања за религијата на семитите*. Така, Робертсон Смит ги определува пијакуларните и оракуларните ритуали како цели со невообичаени жртви²¹⁸; како „определени особено свечени жртвувања“ во кои се учествува во поврзување со света жртва преку крвта и месото, некогаш не преку нивно консумирање поради

²¹⁶ Диркем смета дека во филозофска смисла, истото важи за било што – нештата постојат само преку нивната претстава. Но, за религиозните сили ова не може да се тврди, затоа што ништо во „изгледот“ на нештата не кореспондира со светоста. Светоста не се „преведува“, затоа што светоста која ја спознаваме е само појава (op. cit., pp. 325-326, 493).

²¹⁷ É. Durkheim, op. cit., pp. 557.

²¹⁸ W. Robertson Smith, op. cit., p. 219.

претераната светост на жртвата, туку со нивно уништување²¹⁹, „жртвување за отплаќање на грешките“²²⁰. Исто така, холокаустот, во смисла на општо горење на специфичен принос, иако сосема стара идеја, не била честа форма на жртвување, смета, освен на големи јавни прослави. На пример, турбулентните времиња пред еврејската независност направиле да се бараат нови начини за давање на жртва на божества за кои се верувало дека ги напуштиле верниците. Така, пијакуларните ритуали и скапите холокаусти биле уште повеќе акцентирани со фактот што сè помалку имало вообичаени жртвувања. Ако се остави на страна *piacula* и целите изгорени жртви (холокаустот), се чини дека според Левитскиот ритуал, дистинкцијата меѓу жртви споделувани и од верниците и жртви кои сосема биле посветувани на божеството, може да се сведе на дистинкција меѓу животински и растителни жртви²²¹. Робертсон Смит ја употребува и формулацијата „... сите жртви се понуди со слободна волја и освен во ретки случаи на пијакуларен *oblatum*, дар, човечката жртва и едноставните понуди како млекото и слично, објект на жртвата е давањето на материјал за жртвено спојување со божеството“²²². И во најстарите нации идејата за жртвената понуди најјасно се определува преку света десетина²²³, која се давала на божествата од произведувањето на почвата или водата. Пијакуларното дарување, за разлика од ова вообичаено дарување, е потешко, позначајно, со посилни импликации. Секако, очигледна е врската на жртвувањето со одобролувањето на повисоката инстанца задолжена за добросостојбата на религиозната заедница. Идејата на мрзливиот бог се поврзува со идејата за негово „активирање“. Така, кога има ситуации на несреќа, како суша, болест, војна и слично, што покажува дека „задолженото“ божество не е веќе активно само од себе, нормално е да се заклучи дека роднинската врска со него се има изгубено или има ослабнато, како и дека преку свечена церемонија таа мора повторно да се воведи со иста сила од почетокот. На тој начин светиот живот повторно се распоредува на сите припадници на заедницата. Според ова гледиште, беше нагласено и претходно, сите жртвени ритуали можат да се сметаат за искупувачки на некој начин, затоа што се работи за реактуализација на светото време од почетокот во кое врската со светоста е уште потполна и недопрена. Во

²¹⁹ W. Robertson Smith, op. cit., p. 227.

²²⁰ W. Robertson Smith, op. cit., p. 304.

²²¹ W. Robertson Smith, op. cit., p. 238.

²²² W. Robertson Smith, op. cit., p. 245.

²²³ Десетти дел од нешто кое се произведува, како религиозен данок, првите записи кои се однесуваат на вакви жртви се од Асиро-Вавилонија.

општества со божества, врската со светото е често повторно воспоставување на хармонија со отуѓено божество, но идејата за жртвено поврзување секогаш ја вклучува рудиментарната концепција на пијакуларна церемонија. Затоа Робертсон Смит и нагласува дека во постарите, но и поновите форми на семитскиот ритуал, поимите на поврзување и искупување се секогаш поврзани, со тоа што искупувањето е чин на поврзување, кој го брише сеќавањето на опаднатата светост и воведува супериорно постоење²²⁴. Робертсон Смит се прашува за разлозите за постепеното опаѓање на бројноста на вообичаените жртвувања и смета дека од една страна, тоа е поради постепеното губење на буквалната вера во роднинската поврзаност со растителните и животинските видови како врска меѓу божества и луѓе, а од друга страна, поради зголемувањето на бројот на луѓе и намалувањето на достапна храна, кое морало да се компензира со одгледување на домашни животни. Сепак, и понатаму не е јасно, додава, зошто и покрај овие влијанија, некои жртвувања и понатаму (а и до современото доба) го имаат задржано нивниот *sacrosanctum* карактер и во многу случаи суштеството станува толку свето, што е забрането да се допира или јаде. Ниту е јасно зошто опстојува специфична пијакуларна ефикасност која им се атрибуира на овие жртвувања, смета тој²²⁵. Пијакуларните понуди тој ги дели на општи и специјални. Така, обичен дар презентираан во специфични просторно-временски околности, кој има поголема вредност од вообичаената, се смета за доволен да одоброволи божествен гнев или да искупи некаква обична трансгресија. Општа искупувачка моќ им се атрибуира на сите жртви, а вредноста на специјални *piacula* често се определува според тоа колку повеќе од секојдневно, вообичаено понудување го чинат верникот²²⁶. Значи, пијакуларните ритуали се изведуваат за искупување на некаков грев, *piacula* се понизните дарови за опростување на стореното. Едноставно, ритуалот служи за искупување преку купување (интересно е што коренот на глаголот во некои од словенските јазици е ист) на божествената (или светата) прошка. Меѓутоа, не треба да се меша старозаветниот концепт за Божјиот гнев со воведувањето на овие искупувачки механизми. Робертсон Смит нагласува како карактеристичните својства на пијакуларното жртвување не се инвенција од доцниот семитски период, во кој смислата за грев и гнев на божеството е добро развиена, туку се својства кои

²²⁴ W. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 348.

²²⁵ W. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 354.

²²⁶ W. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 397.

се пренесени од најпримитивните типови на религија, во кои и нема концепт за грев како што е подоцна разбираан и во кои целата поента на ритуалот е одржувањето на физичка светост, која, пак, ја одржува во живот и добросостојба религиозната заедница²²⁷. Реактуализацијата на светото време и светата врска се основата на сета подоцнежна жртвена ритуалност, значи. Долго време разликата меѓу пијакуларни и обични, вообичаени жртвувања, и во понапредните општества била само разлика во ритуалот. Во пијакуларните жртви не се работело толку за жртвување поради грев, туку за жртви во кои церемонијалните форми во специфичните свети околности го изразуваат фактот дека животот на жртвата е *sacrosanctum*, а истовремено во врска со животот на божествата и на верниците. Затоа долг период моќта која се припишувала на пијакуларната ритуалност доаѓала од холокаустите и други извонредни понуди, како начин за омекнување на божественото незадоволство. Сепак, искупувачка моќ се припишувала на сите видови жртвување, и Робертсон Смит е претпазлив кога го застапува механизмот на искупување поради страв од гнев на божество, затоа што не може да се застапува верување во јасна и дискретен присутност на концептите за грев и ретрибуција. Може да се смета дека холокаустот е само модификација на стара форма на сакраментално поврзување²²⁸.

Во пијакуларните ритуали јасно се забележува амбивалентноста на светото. Оплакувачките ритуали можат да се вбројат во широката дефиниција на пијакуларни ритуали²²⁹, но затоа што во најголем дел се поврзани со забрани, поради интринсично светата природа на починатиот, Диркем ги определува како карактеристично негативни²³⁰. Ритуалите на оплакување се речиси секогаш поврзани со идејата за нечистото (во современиот јудаизам останува јасна дихотомијата чисто-нечисто и ритуалите на погребување и оплакување реферираат на посветена контрола на нечистото како и во старозаветниот период). Оплакувањето се поврзува со починатите, кои се помалку или повеќе табу. Џевонс забележува како поради контагиозноста на светото и на табуто, забранета е мала

²²⁷ W. Robertson Smith, op. cit., p. 401.

²²⁸ W. Robertson Smith, op. cit., p. 402.

²²⁹ É. Durkheim, op. cit., p. 557.

²³⁰ Диркем ги споредува колективните состојби на еуфорија и дисфорија, односно на прославата на среќен и на одбележувањето на тажен настан со среќното и несреќното (во смисла на заштитно и заканувачко) свето. Се работи за категории на колективот, и митолошките конструкции кои ги симболизираат се поврзани во самата нивна суштина. Заедништвото и различноста во општеството се истовремено и заедништвото и различноста на светите нешта (февр 591).

оддалеченост на оној кој е нечист до она кое е суштински важно, како храната или посевиите. Самата вест за смртта на близок е доволна да направи некогаш нечист (не е нужна физичката близина до починатиот или неговите лични предмети), и потребна е пурификација со крвта на одбрана жртва, на пример, или изговарање на митски зборови²³¹. Дури и самото име на починатиот, покрај веста за неговата смрт, се опасни. Името има специфична означувачка светост, кога носителот на тоа име престанува да биде, името станува табу во траење од извесен период²³². Детето родено на денот на смртта на негов близок или во времето на оплакување на владетелот во многу култури се смета за табу и постојат различни варијации на церемонијата на негово прочистување, од бенигни попрскувања со света вода или крв до негово закопување или давање²³³. Затоа алиштата кои се носат за време на смртта на близок стануваат загадени и треба да се уништат²³⁴. Во јудаизмот и понатаму постојат овие правила – допирањето на светите книги се прави само при носење на определена облека, затоа што таа станува табу и не смее да се носи надвор од таквиот свет контекст, а за време на шивата (ритуалот на оплакување) не се облекуваат нови чисти облекувања, туку се задржуваат оние кои се веќе табу²³⁵.

Контагионот на табуто е способен да се пренесе не само на предмети, туку и на дејства, а и на самото време. Затоа времето после погребот, некогаш во целиот

²³¹ F. V. Jevons, op. cit., p. 60.

²³² Разновидни примери од различни култури во F. V. Jevons, op. cit., p. 61.

²³³ F. V. Jevons, op. cit., pp. 66-67. Верувањето е дека тоа дете припаѓа на светот на смртта или на сферата на божествата. Исто така и во Rupert Stasch, *Society of Others - Kinship and Mourning in a West Papuan Place*, University of California Press, Berkeley, 2009, p. 88.

²³⁴ Ова правило има и медицинско здраворазумско објаснение – починатиот од болест може да ја пренесе болеста преку контакт, овој пат се работи par excellence важење на симпатетичките правила кое останува во современата медицина. Во оваа смисла може да се тврди дека многу од светите правила се во врска со зачувување на здравјето на заедницата. Строгите критериуми за постапување со заразениите и болните членови на заедницата во *Стариот завет* (како болните од лепра, на пример), се такви затоа што болниот или починатиот се табу, но тие се табу затоа што со искуство се утврдило дека заразата се шири од нив. Доколку се генерализира, тогаш и другите правила од обичајното право можат да се интерпретираат како здравствено фундирани. Тешко е со сигурност да се тврди дека поделбата на „чисти“ и „нечисти“ животни во раните култури може да се изрази низ здравствени мерки, но со резерва може да се тврди дека „божествените правила пренесени од Мојсеј се први од тој вид во кои се признава дека зараза може да се пренесе и преку храна и вода“ (Gerhard F. Hasel, “Health and Healing in the Old Testament”, *Andrews University Seminary Studies*, Autumn 1983, Vol. 21, No. 3, p. 196).

²³⁵ Maurice Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, Jonathan David Publishers, 2000, I, 8 – II, 1, http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/281541/jewish/The-Jewish-Way-in-Death-and-Mourning.htm. Покрај тоа, идејата за заштитата на здравјето може да забележи и во неоплакувачки ритуали. Со тоа што одбележувањето на шабат е за физичко, ментално и емоционално обновување, резултатот е доброто здравје на заедницата. Во оваа насока може да се тврди дека покрај тоа што библискиот концепт за неделно одбележување во свето време има, со тоа, свето значење, не само што има „обновувачка вредност за индивидуите, туку служи и за заштита од болести“ (Gerhard F. Hasel, op. cit. pp. 193-194).

период на оплакувањето, е нечисто и во тој период не се работат суштински работи, ниту се донесуваат важни одлуки. Трагата од ова верување може да се лоцира и во престанувањето на работата за време на свети празници – од една страна се работи за презервација и почит кон светоста, од друга страна, доколку е одбележувачки, оплакувачки празник, работата престанува поради табуто и верувањето дека било каква работа би била нечиста. Контагионот на светото функционира на ист начин (со оглед на тоа што табуто е истовремено спротивноста и суштината на светото). Интересно е што во Полинезија се воведува табу период на забранети активности не само по смртта на роднина, или општо табу по смртта на владетелот, туку и пред влегување во битка, што од една страна се прави за подготвување на светото насилство, а од друга страна за спречување на смртта на учесниците. Оплакувањето е поврзано и со откажување од задоволства, неконзумирање на храна и слично. За Џевонс, материјалната, физичката теорија на табуто (имплицирана и во самите термини кои се употребуваат, како *контагион*, *зараза*, *загадување* од табуто) е неодржлива, затоа што верувањето во табу не е индукција базирана на опсервација, искуство и експерименти, туку на априорно убедување²³⁶. Се работи за комбинација на симпатетичките принципи – контактот со починатиот е доволен да пренесе дел од неговите својства, а покрај тоа важи и фактот дека било што ментално асоцирано со табуто предизвикува ист страв како и самото табу (самата смрт е страшна, а не можноста духот на починатиот да се осветува на живите). Не постои генерализирано верување во беневоленоста или малеволеноста на духовите на починатите. Сепак, примерите на специфична гозба за оплакување можат да се поврзат со изразувањето на почит кон починатите. Имено, според интерпретацијата на Џевонс (на чија линија е и Диркем – барем со идејата за понудата на жртвен оброк), отпрвин постоело верување дека мртвите имаат исти потреби од храна и течност како и живите, за што биле зависни од нив. Затоа, погребните гозби можат да се интерпретираат како аналогни на гозбите со жртвен оброк понуден на боговите. И починатите и божествата имаат потреба од понудената храна, во овој аспект починатите се на исто рамниште и почестени на

²³⁶ F. V. Jevons, op. cit., p. 80. Сепак, Џевонс нема емпириска поткрепа за ваквиот став. Само затоа што тој не реферира на племиња кои не се обиделе, не значи дека нема таква колективна меморија. Во некои заедници точно се знае дека „несреќа“, во форма на болест, доаѓа од допирањето на мртвиот или неговите контаминирани лични предмети, но и на оние кои веќе биле во контакт со него. Од друга страна пак, однесувањето во врска со светото и табуто е вообичаено стипулирано во митовите на заедниците, така што, конзистентно, нема потреба од лично искуство, затоа што се повикува на светото време и светото познание.

ист начин како и божествата²³⁷. Џевонс го лоцира идентификувањето на погребната гозба со жртвена гозба во аграрниот период и смета дека е еден од елементите на обожувањето на предците.

Сепак, покрај поврзаноста со табуто, а со тоа и со системот на забрани, оплакувачките ритуали имаат и позитивни механизми. Тоа се вообичано сложени, често насилни церемонии на самоказнување или откажување од говор, на пример. Исто така, погребните ритуали припаѓаат на позитивниот култ, затоа што преку нив се изразува почит кон починатиот и се афирмира животот. За Диркем е значајно тоа што, иако индивидуалното чувство на тага и губиток е секако присутно при смртта на близок, оплакувањето не е природен одговор на лична сензибилност погодена од сурова загуба, туку е обврска наметната од групата²³⁸, регулирана од митски и социјални правила и опасност од казни. Идејата е дека самите починати сакаат да бидат оплакувани, покажуваат теренските истражувања. Ваквото митолошко објаснување е далеку од задоволително, затоа што додека може да се прифати дека во човековата природа е желбата нечие отсуство да биде почувствувано и оплакувано, тоа не ја објаснува разновидноста и комплексноста на оплакувачките и погребните ритуали, особено примерите во кои живите си нанесуваат физички повреди и болка. Диркем смета дека механизмите на радосните ритуали можат да се транспонираат и во тажните. Кога индивидуата умира, заедницата на која припаѓала се намалува и таквата несреќа се споделува, исто како што се споделуваат радосните случувања. Игнорирањето на загубата на членот на заедницата ја негира самата заедница, како кохезивен збир на нејзините членови. Невообичаеното насилство на експресијата на споделената тага (а чувствата во колективитетот се интензивираат) е доказ дека и во тажните моменти заедницата е жива и активна. Болниот шок на загубата се компензира со сила посилна од вообичаената, и реакции постраствени од вообичаените. Смртта не е единствен предизвикувач на оплакување. Диркем дава примери од Арунта племињата, во кои како јавна несреќа се смета откривањето на нивните тајни чуринга од страна на неприпадници на племето. Покрај тоа, стандардни примери се неуспешната жетва или потрага по нешто, недостатокот од вода за пиење како резултат на суша и слични несреќи.

²³⁷ F. B. Jevons, op. cit., p. 194.

²³⁸ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 567.

Диркем забележува како пијакуларни ритуали во потесна смисла на зборот, како жртвени ритуали за искупување на грев речиси сосема отсуствуваат во австралиските племиња²³⁹. Во понапредните религиозни организации, потребите за искупување се чинат поврзани со антропоморфни идеи. Липувањата или себе-повредувањата како обид за ублажување на направените грешки се прават за да се спречи малеволентноста на светите суштества, но ваквите практики се резултат на конципирањето на божествата и духовите како личности со морал, страсти и потреби слични на човековите. Затоа според Диркем Робертсон Смит ги лоцира искупувачките *rites* мошне доцна. Диркем не се согласува со доцното потекло, затоа што пијакуларните ритуали се карактеристични за раните австралиски религиозни заедници и ретко кога се поврзуваат со божества или духовни суштества.

Прашањето за тоа како лошите сили ги имаат интензитетот и контагиозноста на нив спротивните, како и тоа зошто воопшто овие сили се со религиозна природа, а и прашањето како и покрај конфликтот меѓу добрите и заштитничките и лошите и уништувачките сили, тие се совршено способни да се трансформираат едни во други, до одреден степен се одговара преку пијакуларните искупувачки ритуали. Искупувачките ритуали се однесуваат на некаква трансгресија, грешка, грев, или на некаква несреќа, проблем, опасност, и служат за нивно поправање, односно, во оплакувачките ритуали, за акцентирање на загубата²⁴⁰. Овие ритуали се често насилни и самите по себе опасни. Инволвираат жртвување, кое по себе е комплексен механизам. Колективните страсти кои се

²³⁹ É. Durkheim, op. cit., p. 379.

²⁴⁰ Интересни се импликациите на постоењето на социјална меморија, концепт кој е очигледен кај Диркем, а потоа развиен од Морис Холбок. Оплакувачките, одбележувачки ритуали се во суштината на идентитетот на заедницата. Според Вернер Гепхарт (Werner Gephart, "Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms*", *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, ed. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller, Routledge, London-New York, 1998, pp. 127-136), најдобриот начин за интерпретирање на социолошката теорија на религијата на Диркем е токму преку разгледувањето на механизмите на социјалната меморија. Заедништвото на општеството е блиско поврзано со колективната меморија – тоа каков е идентитетот зависи од тоа за што е таквата меморија. Меморијата, пак, зависи од организацијата и од ритуализацијата во функционирањето на заедниците. Проблем кој Гепхарт го забележува, доколку Диркемовата концепција конзистентно се примени, е прашањето околу тоа како модерните, западни општества би требало да ја ритуализираат нивната променлива социјална меморија, која со секој нов историски настан, и со секоја нова негова интерпретација се менува. Тој се прашува како успешно би се изведувале одбележувачки ритуали за француската револуција, или за основањето за град, за уништувањето на град, за повлекувањето на Нантскиот едикт, на пример. Во рамките на едно општество се појавуваат различни и спротивставени интерпретации на историските настани, што предизвикува проблеми. Тој се прашува дали различните „читања“ на минатото прават ритуализацијата да престане да биде возможна и дали со тоа се губи социјалната меморија.

очигледни при овие ритуали служат за засилување на енергијата на групата која учествува и која зависи од ритуалите. Обата вида сили, и малигните и беневољентните учествуваат во динамиката и исходот на активностите. Тие не преминуваат едни во други само затоа што се менуваат околностите (во смисла на тоа дека доколку ја рефлектираат емоционалната состојба на заедницата, промената на состојбата ја менува нивната екстериоризација), туку до некаде околностите се менуваат затоа што во природата на овие сили е да се трансформираат едни во други.

Разликата меѓу позитивниот и негативниот култ, како разлика меѓу систем на дозволи и на забрани, е, значи, исто така, во основа, дијаболична. Како што секоја афирмација е негација, секоја дозвола во форма на афирмација на некакво посакувано дејство е негација на нејзината спротивност; и обратно, секоја забрана во форма на негација на некакво дејство е афирмација на спротивното, не неизвршувањето на тоа дејство. Затоа, не може да има потполна одделеност на системите на дозволи и забрани, ниту методолошки, ниту во култот. Забраните кои важат во врска со светото ја афирмираат врската на стравопочит и зависност на религиозниот човек и светото; како и на потребата светото да биде заштитено од верникот. Пропишаните дејства кои треба ритуално да се извршуваат во светиот култ се ограничени од забраните - во моќта на светото е и неговата ограниченост. Во моќта која се добива со манипулирањето на светата сила од страна на човекот во религијата е и неговата лимитирачка одговорност – светото мора да се заштитува и одржува, за со неговата сила да се заштитува и одржува средината и животот на човековата заедница.

Во следната глава ќе биде разгледана теоријата за светото на Рудолф Ото, според која светото е нешто сосема друго, супериорна реалност која е неискажлива и нерационална, а која сепак се разбира; реалност која верникот истовремено го привлекува со фасцинантна моќ и го одбива поради заканувачката сила, која предизвикува чувства на стравопочит и на ужаснатост, на фасцинираност и на љубов.

3 ОПРЕДЕЛУВАЊЕТО НА НУМИНОЗНОТО ВО ТЕОРИЈАТА НА РУДОЛФ ОТО

3.1 Компонентите на нуминозното

3.1.1 *Mysterium tremendum*

Во претходните глави беше разгледана концепцијата за маната, како основа на светот; и теоријата за религиозните феномени, а со тоа и за светото, на Емил Диркем. Уште во примордијалното сфаќање на маната се забележува свесноста дека маната е неискжлива и непозната, иако е присутна и творечка. Уште во таквите идеи може да се лоцира идејата за маната како за нешто отаде вообичаениот, секојдневен живот, нешто кое, колку и интензивно да е инволвирано во него, сепак не му припаѓа на неговото подрачје, односно идејата за маната како нешто различно, туѓо, нешто друго. Идејата за светото на Рудолф Ото е идеја за реалност која ја трансцендира нашата моќ за рационално познание. Светото не припаѓа на обичното подрачје на профаното живеење, тоа е супериорно и нешто кон кое верникот се стреми. Тое е недефинирливо, непојмливо, но може да се опише преку аналогии и метафори. Тоа е непознато, неприпаѓајќи на област слободно достапна на познанието и на јазичниот израз. Чувството кое го предизвикува е чувство на треперење пред застрашувачката, ужаснувачка мистериозност, пред моќ која плаши со нејзината преобилност и туѓост. За Ото, светото е нешто сосема друго. Во следните две поглавја ќе биде разгледани неговата теорија за компонентите на светото (нуминозното) и ќе бидат покажани сличностите и разликите со блиските концепции за возвишеното и непријатно непознатото.

На почетокот на своето дело *Светото (Das Heilige, 1917)*, Ото најавува дека нуминозното ќе биде разгледувано преку специфичната категорија *свето*, 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 ни едно 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 било какво појмовно разбирање²⁴¹.

²⁴¹ Rudolf Otto, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (во понатамошниот текст наведувано само како *Светото - Das Heilige*), 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920, p. 5.

Доколку светото се зема во некаква јазична употреба, или пак во филозофска и теолошка употреба, ова тврдење би било од почеток лажно. Несоодветното разбирање потекнува од тоа што светото вообичаено се употребува само во преносна смисла, а никако во неговата изворна смисла, имено, како апсолутен морален предикат, како совршено добро. Во оваа смисла е светата волја кај Кант, 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 важење²⁴². Ова е мошне слободна употреба на зборот *свето*, што пак, не значи дека светото не го вклучува сето ова во себе, напротив. Меѓутоа, покрај сето ова, тоа содржи и очигледен вишок на значење, кој треба да се изолира. *Свето* и јазичките еквиваленти на зборот во семитските јазици, во грчкиот, латинскиот и другите стари јазици, 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 светото²⁴³, 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, определува Ото²⁴⁴.

Во семитската библиска религија, каде има термин – *qadosh*, на кого му кореспондираат *hagios* и *sanctus*, а уште попрецизно *sacer*²⁴⁵, тоа е очигледно. Не

²⁴² R. Otto, op. cit., p. 6.

²⁴³ 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 (Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000, p. 107).

²⁴⁴ R. Otto, *ibid.*

²⁴⁵ 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“.

постои сомнеж дека во сите три јазици (хебрејскиот, грчкиот и латинскиот) овие термини означуваат и *добро*, т.е. *апсолутно добро*, доколку се работи за ситуации во кои поимот ја достигнал највисоката фаза во неговиот развој. Но, во оваа смисла, *свето* 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 посебно²⁴⁶. За оваа цел Ото го предлага зборот *нуминозно*, од латинскиот збор *numen*, повикувајќи се на зборот *otinoes* изведен од латинскиот збор *otem* (ако *омен* е претчувство или злочувство, *нумен* е „божествено (прет)чувство“²⁴⁷). Во неговата теорија, значи, ќе станува збор за специфичната нуминозна категорија на значење и вреднување, како и за нуминозна духовна состојба, која се наоѓа секаде каде се применува категоријата. Ваквата духовна состојба, тврди, е совршено *sui generis* и не може да се сведе на ни една друга. Токму поради нејзината нередуцирливост и специфичност, категоријата на нуминозното, како и сите други апсолутно примарни и елементарни дадености, иако дозволува да биде анализирана, не може да се дефинира²⁴⁸. Ото смета дека постои само еден начин да се помогне на неког во разбирањето на светото²⁴⁹, а тоа е само преку разгледување и толкување на проблемот преку неговите сопствени начини на употреба на умот, сè додека не ја достигне точката во која нуминозното пред него не почне да се движи, да добие живот и свесност. Може да се помогне со потсетување на сè она кое се наоѓа во други делови на умот, познато и блиско, кое би можело да се постави во контраст со специфичното искуство на светото. Она кое се обидува да се разјасни, всушност не може токму да се разјасни, затоа што се работи за ставање во контекст на сличност и разлика, или присоединување и елиминација. Имено, единствено што може да се посочи, дава пример Ото, е дека она х кое се обидуваме да го објасниме не е конкретен у, но е слично, односно спротивно на у, со што се помага само да се поттикне да „дојде на ум“. Ова недефинирливо х не може да се пренесе како знаење, но може да се олеснува, пробудува, поттикнува (како и сè

²⁴⁶ R. Otto, op. cit., pp. 6-7.

²⁴⁷ Терминот *нуминозно* доаѓа од грчкиот збор *numinis* - или од латинскиот збор за *божество*, *numen* - кој означува божја волја, одобрување или заповед, поточно „божествено одобрување изразено преку климање со глава“, а од глаголот *nuere*, *клима*. *Nume* било и замена за *Бог* во вообичаена употреба во уметноста, на пример.

²⁴⁸ R. Otto, op. cit., p. 7.

²⁴⁹ Нејасно е зошто наеднаш се префрла токму на „разбирање“ – *Verstaendnis*, кога очигледно говори за чувства, а не рацио, во еден вид опозиција.

друго што доаѓа од умот, додава Ото). После објавувањето на *Светото*, Ото забележал дека „нуминозното“ не може да се смета за негова сопствена креација. Својата идејата за нуминозното како термин за концепцијата, односно како *sensus numinis* – чувствување на нуминозното, Ото му ја припишува на Николас фон Цинцендорф (Nicholaus von Zinzendorf)²⁵⁰. Во есејот „Цинцендорф како пронаоѓач на *Sensus numinis*“ (“Zinzendorf als Entdecker des *Sensus numinis*”, 1932), Ото ги забележува точките на совпаѓање меѓу теолошките ставови на Цинцендорф и неговите. Главната заедничка црта која експлицитно ја нагласува е идејата за „религиозното чувство како човекова предиспозиција“ и чувството на нуминозното како подлежачко во религијата²⁵¹. Делото на Цинцендорф речиси воопшто не е анализирано. Непреведен, тој останува интересен како еклектичен теолог и реформаторски насочен бискуп во Моравската црква, но непознати остануваат неговите ставови за чувството на светото, освен што се споменати од страна на Ото и истражувачите на Ото²⁵².

Исто така, Ото смета дека дел од заслугата треба да му се припише на Калвин, кој во *Институција на христијанската религија* (*Institutio christianae religionis*, 1559), пишува за “... *divinitatis sensus, quedam divini numinis intelligentia*” (чувствување на божественото, некоја умност на божествената нуминозност)²⁵³. Калвин употребува конструкции како: „Без сомнеж, постои во човековиот ум, и всушност според природен инстинкт, чувство за божественото (*divinitatis sensum*), чувство за нуминозното“ (Inst., I, 3, 1); „Така е всушност со сите луѓе кои точно расудуваат, и ќе биде секогаш потврдено, дека во умот на луѓето е втиснат чувство за божественото, кое не може да биде избришано (Inst. I, 3, 3 ad init.); “... Свесноста за божественото е постојано обновувана ... божественото постојано праќа нови капки од него во човекот“ (Inst. I, 3, 1); „чувството за божественото е природно дел, затоа што нуминозното е таму врежано, од човековите срца“ (Inst. I,

²⁵⁰ R. Otto, *Das Gefühl Des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1932, ch. 1.

²⁵¹ *Das Gefühl Des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, p. 6. Треба да се забележи дека *чувство, Gefuehl*, Ото го разбира како познание или сензација кои сеуште не се концептуализирани. Ова тој го објаснува во фуснота во првото издание, но некои подоцнежни германски изданија, како и многу преводи на делото го изостават. Нијансите меѓу некоцептуализирана сензација, емоционален одговор, „огнитивно чувство и други, подетално ги разгледува во *Das Gefühl Des Überweltlichen*, p. 324 pass.

²⁵² На пример, Katharina, Wiefel-Jenner, *Die Liturgik Rudolf Ottos*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen, 1997. Иако се работи за теолошко дело, Цинцендорф е споменат само еднаш, во белешка, како сличен на Ото во ставовите за феноменот на религиозното искуство (p. 45).

²⁵³ R. Otto, *Das Heilige*, pp. 8-9.

4, 4, ad fin.). Кај Калвин чувството за божественото (како *sensus divinitatis* или *sensus deitatis*) и чувството за нуминозното се синоними, како и со *numinis intelligentia* (синтагмата која ја споменува Ото) и *dei notio*.²⁵⁴ Чувството за божественото, значи, имплицира помалку или повеќе развиена способност да се перципира божествената моќ. Тоа е форма на познание која му се наметнува на човекот, која може да биде потисната, но не може да биде засекогаш отфрлена. Во рамки на истражување на „реформирана епистемологија“, чувството за божественото припаѓа на идејата за „Божјиот дизајн“ – според божјиот план чувството на божественото е втиснато во човекотот дух и служи како детерминатор на неговите стремежи²⁵⁵. Познанието кое произлегува од него не е изведено, туку е основно (вусшност и не „произлегува“ во полната смисла на зборот). Идејата за нуминозното е вродена, според Калвин, и оној кој се обидува да се ослободи од оваа идеја си создава непријатно чувство. Човек не може сосема да се ослободи од последиците на идејата и чувството. Невозможно е да се побегне од семоќта на Бог, што е утешна вистина, но истовремено и застрашувачка вистина²⁵⁶. Вродената идеја за нуминозното може да се определи како една од главните принципи на Калвиновиот систем. Вроденото познание на Бога преку чувството на божественото го овозможува општото откривање на Бога во природата и во историјата (учењето за теофанијата низ историјата и природата би можело да се смета како втор принцип). Понатаму, како други принципи можат да се сметаат: доктрината за Божјото присуство во Светите Книги; доктрината за ноетичките последици на гревот и сфаќањата за Светиот дух. И природното откровение и познавањето на божјото присуство низ Светите книги и ритуали и други аспекти од системот на Калвин се можни благодарение на *sensus numinis*²⁵⁷.

При испитувањето на моменти на душевна трогнатост и религиозна возбуда, на моменти на свечена побожност и допреност, тие треба да бидат анализирани според тоа што е единствено во врска со нив, а не според тоа што им е заедничко со слични состојби, смета Ото. Така, 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

²⁵⁴ J. Calvin, *Institution de la religion chretienne*, E. Beroud & C., Geneve-Paris, 1888.

²⁵⁵ Cornelis van der Kooi, *As in a Mirror: John Calvin and Karl Barth on Knowing God*, Brill, Leiden-Boston, 2005, p. 71.

²⁵⁶ Според Калвин, во C. Van der Kooi, op. cit., p. 72.

²⁵⁷ Подетално во Benjamin Breckinridge Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Knowledge of God”, *The Princeton Theological Review*, vii, 1909, pp. 219-325.

побожност, на религиозна посветеност, е слично, но никако идентично со збирот на чувствата на благодарност, доверба, љубов, понизна подреденост и оддаденост. Ниедно од овие чувства посебно, ниту сите заедно, не можат да го достигнат посебното обележје на свеченото (solemnne), необичното, кое е единственото преку кое се чувствува специфичната трогнатост.

Ото го споменува Фридрих Шлаермахер (Friedrich Schleiermacher) како заслужен за изолирање на мошне важен елемент на ваквото искуство. Тоа кај Шлаермахер е чувството на зависност. И во *Наука за верата (Glaubenlaehre, 1830-31)* и во *Говори за религијата (Reden über die Religion, 1799)*, Шлаермахер инсистира на тоа дека суштината на религизоните чувства се состои од чувството на апсолутна зависност. И во *Наука за верата* и во *Говори* тој признава дека не може вистина да се има ова чувство, освен како предизвикано од акцијата на поединечните нешта. Но, ако поединечните нешта во нивните дејства се само поединечни, единствениот резултат на дејствата е дефинитивност на чувствената свесност за себе²⁵⁸. Тој ова го постулира како субстрат на религиозното чувство. Сепак, доколку поединечното нешто е големо или мало, нашиот поединечен живот реагира против него и не може да има чувство на зависност, освен случајно, сè додека реакцијата не е еднаква на акцијата. Но, доколку поединечното нешто не влијае врз нас како поединечно нешто, туку како дел од целината, влијаејќи врз нас ќе функционира како „воведувач во целината“. Резултатот, потоа, секако зависи од расположението и ставот на духот на човекот. Но, така нашата реакција ќе ни се покаже како детерминирана од истата причина и истиот начин како и иницијалната акција, и чувствувајќи ја целината, нашата состојба може да биде само на чувство на потполна зависност, ништо помалку. Шлаермахер го поставува ова чувствување на целината како чувствување на Бога. Имено, ние не се чувствуваме зависни од целината како од агрегат на меѓусебно предизвикани делови, од кои и самите сме дел, туку само доколку под ваквата кохерентност постои нешто кое ги предизвикува сите нешта и ги условува нашите релации со другите конституенти на целината. Од тоа нешто потекнува нашето чувство на зависност и врз тоа се темели²⁵⁹.

²⁵⁸ Friedrich Schleiermacher, *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, Digitalised Public Domain Press, 2006, trans. John Oman од третото германско издание 1893, p. 42.

²⁵⁹ F. Schleiermacher, *ibid.*

Сепак, Ото ја изложува својата критика на ова важно откритие. Прво, определува, „чувството на зависност“ на кое Шлаермахер мисли, во неговиот специфичен квалитет не е чувство на зависност во „природна“ смисла на зборот. Други области од животот, односно други емпириски подрачја, го предизвикуваат тоа чувство, како чувство на лична инсуфициенција или немоќ, свесност за зависноста од определени околности или опкржување. Ова чувство за кое пишува Шлаермахер, смета Ото, има несомнена аналогија со овие состојби на духот, кои можат да служат за негов показател. Неговата природа може да биде осветлена од овие состојби, затоа што, следејќи ја нивната насока, ова чувство може да биде спонтано почувствувано. Сепак, чувството на зависност е квалитативно различно. Впрочем, Шлаермахер го признава ова, разликувајќи го чувството на побожна, или религиозна зависност, од сите други чувства на зависност, додава Ото. Грешката која Ото ја забележува кај Шлаермахер се состои во тоа што тој разликува апсолутна и релативна зависност, што е разлика во интензитетот или степенот, а не е на ниво на интринзичен квалитет. Употребувајќи ја именката *зависност* за ова чувство, не се добива ништо повеќе од само мошне блиска аналогија. Проблемот е што тоа не може да биде изразено преку аналогии, затоа што е толку примарна и елементарна даденост на психолошкиот живот, што може да се дефинира само преку себе самото²⁶⁰. Ото го критикува Шлаермахер за употребата на аналогии, иако и самиот е свесен дека мора да ги употребува. Ова, сепак, не е толку негова неконзистентност, колку потреба за нагласување на тешкотиите на дефинирање на разни аспекти од религиозниот феномен, а особено чувството на светото.

Ото си помага со познат пример за кој определува дека точниот момент или елемент на религиозното чувство е најактивно присутен - кога Авраам го моли Бог да ги поштеди жителите на Содома, велејќи „Еве, се осмелив да му проговорам на Господа, иако сум земја и пепел“²⁶¹. Авраам го признава чувството на зависност, кое е истовремено и нешто многу поголемо од чувството на зависност, и нешто сосема различно од него. За да му се даде име на ова чувство, Ото предлага да се нарекува свесност или чувство на создаденост, *Kreaturgefuehl*. Тоа е всушност, чувството на суштеството, на создаденото (во случајот на Авраам), кое е соочено со преобилноста на сопствената ништост, спротивставена на она кое е врховно, кое е над сите суштества. *Kreaturgefuehl* е чувство на создаденост, во смисла на

²⁶⁰ R. Otto, op. cit., p. 9.

²⁶¹ Ген 18. 27.

суштинска условеност на создаденото од Создателот. Односно, не станува збор за обична создаденост (разбрана како условеноста кај Шлаермахер), туку апсолутна создаденост, во смисла на создаденост од страна на Апсолутот. Според овој пример, верува Ото, очигледно е дека ниту оваа фраза не е поимно објаснување на проблемот. Сè што оваа формулација изразува е себе-редуцирањето до ништост пред обилноста на секојна, апсолутна големина од некаков вид. Проблемот е што акцентот е на видот на оваа преобилна моќ, а овој вид не може да биде вербално изразен, туку само пренесен индиректно, преку тонот и содржината на човековиот одговор на моќта. Овој одговор, пак, за да може да биде разбран мора да биде искусен²⁶².

Ото наоѓа и втор проблем во формулацијата на Шлаермахер. Категоријата која тој ја има откриено и според која ја определува вистинската содржина на религиозното чувство, е всушност само категорија на себе-вреднување, во смисла на себе-презир. Се работи, смета Ото, за религиозно чувство определено - директно и во прв ред - како свесност за себе, чувство кое се однесува на себе во специфично определена релација кон сопствената зависност од нешто. Така, според Шлаермахер, до божественото може да се дојде само како резултат на изведување. Имено, преку постоење на причина надвор од себе: свесноста за себе заклучува за сопствената зависност, што е сосема спротивставено на психолошките факти на случајот, смета Ото²⁶³. *Kreaturgefuehl* е самото по себе субјективно чувство, резултат на друго чувство, кое го предизвикува како негова сенка. Токму тоа е нуминозен објект. „Само онаму каде нуминозно-божественото се доживува како присутно, како во случајот на Авраам, или каде се чувствува нешто со нуминозна вредност [...] може како одраз на тоа во душата да настане *Kreaturgefuehl*“²⁶⁴. Нуминозното се чувствува, значи, како објективно и како нешто надвор од себе. Ото смета дека тоа е толку јасен факт од искуството, што мора да се наметне како примарен дури и кај оние кои психолошки ги расчленуваат проблемите на религиозното доживување. Ото ја употребува формулацијата на Вилијам Џејмс (William James) од *Видови на религиозно искуство* (*Varieties of Religious Experience*, 1902), за потеклото на грчките претстави на богови, иако смета дека е наивна. Целото множество на инстанци во врска со потеклото на грчките богови, пишува

²⁶² R. Otto, op. cit., p. 10.

²⁶³ R. Otto, op. cit., p. 11.

²⁶⁴ Ibid.

Џејмс, води до заклучокот дека во човековата свест да има чувство за реалност, чувство на објективно присуство, перцепција на она кое може да се определи како „нешто присутно“, подлабоко и поопшто од било кое друго специјално и партикуларно чувство, според кои современата психологија претпоставува дека постоечките реалности иницијално се откривале. Сè додека религиските концепции се во врска со ова чувство на реалност, продолжува Џејмс, во нив се верува и покрај критиките, иако тие можат да бидат толку неопределени и далечни, речиси незамисливи²⁶⁵. Џејмс не смета дека директно доживеано религиозно искуство не е можно, напротив²⁶⁶. За Ото, ова чувство на реалност кое го споменува Џејмс, чувството на нуминозен објект кој е објективно даден, мора да се постави како примарна, директна даденост на свеста. На овој начин чувството на зависност е негова последица, наспроти себе-понижувањето на субјектот.

Нуминозното, значи, може да се означува не преку фиксни поими, туку преку посебниот начин на кој се рефлектира во духот, преку чувството кое го предизвикува. Ото смета дека мора да се определи најдлабокиот, најфундаментален елемент на сите силни и искрени религиозни емоции, во кој припаѓаат верата во спасението, надежта и љубовта, но кој е поголем и посилен од нив²⁶⁷. Овој елемент може да се појавува и независно од нив, затоа што е во релација на суперординаност, и да преплави со чувства со ненадминлива снага²⁶⁸. Овој

²⁶⁵ William James, *Varieties of Religious Experience – A Study in Human Nature*, Penn State Electronic Series, Pennsylvania State University, Hazleton, 2002, p. 62.

²⁶⁶ Чарлс Тајлор (Charles Taylor) вака ја резимира Џејмсовата концепција за религиозниот живот. Постојат луѓе кои имаат изворно, моќно религиозно искуство, кое потоа се пренесува индиректно, преку некаков вид на институција; се предава на други и тие почнуваат да го живеат на 'второстепен' начин. Во преносот, силата и интензитетот на оригиналот се губат, сè додека не остане само 'злodeвната навика' (Charles Taylor, *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, University of Harvard Press, Cambridge-London, 2003, p. 5). Џејмс не инсистира, како Ото и многумина, на неискажливоста на голем дел на религиозните чувства и феномени, но инсистира на емоционалниот аспект на доживувањето на религиозното. Така, според Џејмс, смета Тајлор, реалното место на почеток и развој на религијата е личното искуство, а самото искуство, пак, е во спротивност со формулациите со кои луѓето ги дефинираат, оправдуваат и рационализираат нивните чувства (C. Taylor, op. cit. p. 7).

²⁶⁷ Емоцијата кон светото, свеста за светото, ја објаснува релацијата меѓу човекот и светото на специфичен, неискажлив начин. Се работи за откривање на божественоста во човекот и на откривање на божественоста во историјата на човекот (Julien Ries, *I cristiani e le religioni, Opera omnia*, Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2006, p. 445).

²⁶⁸ R. Otto, op. cit., p. 13. Разликувањето на два вида на познание – директно, без потреба од посредување, базирано на чувства и тешко дефинираливо; и концептуално, систематично познание е мошне важно кај Ото. Тој во голема мера се потпира на Јакоб Фриз (Jacob Fries). Фриз го употребува *Ahnung* (или *Ahndung*), термин од неговото дело *Vera, знаење и Ahnung (Glaube, Wissen und Ahnung, 1805)*, кој е непреведлив. Може да се смета за „опскурно предвидување на настан, неоснован на претходно познание, но почувствуван“, или како „длабока, неизразена желба преку очекување“. Или, „чувство на состојби и врски кои се скриени од јасното познание, убедување кое зависи од чувство, без дефинирана концепција“ (Schmidt, *Philosophisches Woertherbuch*), или,

елемент се наоѓа и во ненадејни, силни напливи на милост, во фиксните и уредени свечености на култот – ритуали, литургии; како и во атмосферата околу стари религиозни споменици и згради, храмови и цркви. Она со кое духот се соочува во ситуации на ексцитирана милост и трепет при ритуали и околу специфични места, Ото го нарекува *mysterium tremendum*, сметајќи дека и нема друго соодветно име. Чувството на *mysterium tremendum* некогаш се појавува полека, како плима, „ ... преплавувајќи го духот со мирно расположение на најдлабоко обожување“²⁶⁹. Ото ова чувство му го спротивставува на неговиот недостаток, што е всушност чувствувањето на профаното, на обичното, сметајќи дека спокојното обожување може да прерасне во подетерминиран и потраечки став на духот, продолжувајќи, како возбудувачки треперечко и резонирачко чувство, сè додека не се изгуби и сè додека духот не си го врати своето вообичаено, профано, нерелигиозно настроение на секојдневното искуство. Чувството може наеднаш да еруптира од длабочината на душата со спазми и конвулзии, или да доведе до чудна возбуда, дури и во вид на интоксигирано лудило, дури и до екстаза. Ова чувство, додава Ото, има диви и демонски форми и може да доведе до ужасна застрашеност и треперење. Формата на појавување варира: од сурови, варварски претходници во раната манифестација,

„убедување, кое потекнува од чувствата, без дефинирана поимност, за реалноста на надсетилното, кое ни дава увид во реалното постоење на нештата во нивните појави и не доведува до нивното вечно значење и телеолошка врска со убавината и возвишеноста на светот“ (Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie*). Во *Филозофијата на религија базирана на Кант и Фриз* (1909) (консултиран е оригиналот - Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1909, но поради проблемот на непреведливоста во продолжение ќе биде наведувано според англиската верзија - Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931) Ото го споменува како „опскурен поим“ (р. 82) или „... идеја која се чувствува преку директна сила во религијата, во чувство и опсурна концепција (Ahnung) која го зафаќа духот со мистериозна моќ (р. 82). Исто така како она кое може да се доближи до она кое Кант го нарекува „неразвиена концепција“, перцепција од овој вид, која не може да се изрази преку термини на поим, и која се развива само во чувствата (р. 93). Покрај тоа, тој објаснува како нашата интуитивна перцепција е ограничена на сетилното, од што произлегува дека „разбирање“ на познанието, познание на бесконечното преку позитивни поими не е возможно. Бесконечното за нас е неразбирливо. Но, она кое не може да се постигне во разбирањето може да се постигне во чувствата, и затоа чувството, заедно со познанието и верата, дава вид на реално знаење, кое ги комбинира двете Ahnen. Опскурните чувства за возвишеното во сите фази, во природниот и во духовниот живот, нè омаѓепсуваат со нивната моќ и така вечното во временското и временското како појава на бесконечното ги разбираме и без медиум. Доволно интелигентно, позитивно, иако над нашите моќи на експресија, светот на верата се манифестира во светот на знаењето преку Ahnung (R. Otto, op. cit., pp. 101-102).

Лион Шлам (Leon Schlam) забележува дека тоа што Ото од една страна го поставува директното искуство, а од друга страна индиректното „дискурзивно“ познание, може да се спореди со „knowledge by acquaintance“ наспроти „знаење за“ (knowledge about) на Џејмс, или дистинкцијата на Бергсон на интуиција и интелигенција, како и дистинкцијата на Мартин Бубер (Martin Buber) на „јас-ти“ и „јас-тоа“ врските (Leon Schlam, „Numinous Experience and Religious Language“, *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4, Dec., 1992, pp. 537).

²⁶⁹ R. Otto, *Das Heilige*, p. 14.

до нешто прекрасно, чисто и величествено. Исто така, може да се појави како тивка, треперечка и безгласна понизност пред она кое е *mysterium* (*Geheimnis* – тајна, мистерија), неискажливо и над сите суштества. Очигледно е, како што нагласува и самиот Ото, дека формулацијата на мистериозниот предизвикувач на овие специфични чувства и овде се чини невозможна. На некој начин се работи за апофатички пристап, затоа што Ото пишува дека „... обидот за определување преку поими е само преку негативни поими“. Сепак, тој не употребува негативни поими (како *не-* или *хипер-*) во класична смисла на апофатичка теологија и се задржува на невозможноста, тајноста и езотеричноста на *mysterium* да бидат опишани и директно разбрани. Ото нагласува дека со тоа што *mysterium* компонентата е скриена, невообичаена, непозната, таа е и над поимноста и над разбирањето. Ото не е прецизен околу овие определувања. После инсистирањето на непознатоста на мистеријата и на неможноста за дефиниција преку поими тој додава дека „... терминот не го дефинира објектот попозитивно во неговиот квалитативен карактер“. Тој смета дека иако она кое е нагласено со терминот е негативно, она кое се мисли е всушност интензивно позитивно²⁷⁰. Имено, „ова чисто позитивно

²⁷⁰ Нинијан Сمارт (Ninian Smart) го критикува Ото, сметајќи дека од една страна го определува религиозното искуство како *sui generis*, а од друга страна иронично ја илустрира неговата природа со пример. Ова за Сمارт е доволно да заклучи дека она што тој го нарекува „мистичко искуство“ (иако за самиот Ото не сето искуство на нуминозното е мистичко), не е толку различно, или барем не до степен на неразбирливост. Тоа може да се сфати, на лимитран начин, преку употребата на имагинацијата, следејќи ги описите на мистиците (Ninian Smart, “Understanding Religious Experience”, *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven T. Katz., Oxford University Press, New York, 1978, p. 18). За Смарт, она кое Ото го зема како неискажливо (*ineffabile*), неописливо и неизразливо, не нужно подразбира неискажливост. Така, кога Бог се смета за неразбирлив, тоа мора да значи нешто повеќе од тоа дека Бог не е сосема разбирлив, но секако не значи дека е сосема неразбирлив (N. Smart, *op. cit.*, p. 19). Тука Смарт се соочува со проблемот типичен за апофатичката теологија, лоцирајќи ја замката на „разбирање на неразбирливото“ (да се каже што Бог не е, сепак подлечки подразбира знаење на тоа што Бог е, а што не е), но немајќи идеја за нејзино надминување. Кога Бог би бил потполно неразбирлив, тоа би значело дека за него ништо не може да се знае, дури ни неговото можно постоење, пишува Смарт. Покрај тоа, слични изрази се наоѓаат и во опишувањето на секојдневни искуства: „зборови не можат да ја изразат мојата радост/благодарност/жал“ – субјективното искуство е едноставно неискажливо. Ова тој го нарекува „перформативна трансценденција“, односно перформативна употреба на зборови за изразување на намера над нивното вообичаено значење и содржина (по себе, оваа симплификација на теоријата на говорните чинови е сосема лимитирана, и без подетално објаснување, дури и не сосема точна, но Смарт не навлегува подетално во овие проблеми од филозофијата на јазикот). Онтолошката трансценденција на објектот кој се опишува не ја исклучува употребата на аналогни дескрипции, инаку би биле сведени на тишина, неспособни било што да спознаеме и споделиме, независно дали е тоа директно или по аналогија. Така, „... неточно е да се заклучи дека неискажливоста е единствена карактеристика на религиозното искуство, или дека е апсолутна (затоа што во ова има контрадикција)“ (Ibid.). Ото, впрочем, воопшто не смета дека религиозното искуства има само една карактеристика, ниту определува „апсолутни карактеристики“, но може да се претпостави дека коменатрот не се однесува токму на него, туку на припадници на појака струја на апофатичката теологија. Религиозното искуство може да биде разбрано, смета Смарт, само во теорија која ќе има способност да ја процени неговата валидност, затоа што „... разбирањето на религиозното искуство

може да се искуси со чувства кои дискусијата за нив ги прави појасни, поттикнувајќи ги во духот²⁷¹. Дефинирањето останува да се врши преку недостаток на поими и негативни поими, но чувствата околу кои се врши дефинирањето се чувства кои можат да се доловат, дискутираат, интензивираат и пренесат. Нуминозното, значи, може да се означува не преку фиксни поими, туку преку посебниот начин на кој се рефлектира во духот, преку чувството кое го предизвикува. Ото често повторува дека чувството на нуминозното е неискажливо, дека тоа се противи на буквални описи и се опишува со аналогии, од што може да се заклучи дека ги одвојува религиозното искуство и религиозниот јазик, кој не успева да го долови искуството. Нуминозното ги трансцендира можностите на јазикот, но и можностите за директно познание, затоа само приближно се опишува или директно се доживува (со аналогите индивидуата може да се отвори кон него, а со тоа и подиректно да го доживее). Сепак, постојат автори кои кон оваа концепција за врската меѓу религиозното искуство и религиозниот јазик, пристапуваат критички не само кон Ото, туку и кон многу други истражувачи на религиозните феномени. Според нивните тврдења, строгата дистинкција меѓу религиозниот јазик и искуство е несфатлива, затоа што не успева да признае дека кога се истражува феноменологијата на искуството се открива дека искуството и јазикот се неразделни, содржејќи се еден друг. Јазикот е дел од искуството. Покрај тоа, се тврди дека дистинкцијата меѓу религиозното искуство и религиозниот јазик паразитира врз друга, еднакво дискутабилна претпоставка, карактеристична за Ото, како и за повеќето истражувачи на мистички искуства, дека таквото искуство е непосредувано²⁷².

Стивен Кац (Steven Katz), Ренфорд Бемброу (Renford Bambrough) и Пол ван Бурен (Paul van Buren)²⁷³ претпоставуваат дека тврдењата на Ото за непосредуваната природа на нуминозното искуство и неговата неискажливост покажуваат дека тој не ја разбира комплексноста на искуството генерално и на

подразбира посветеност“. Но, за да се направи ова, прво мора да се работи на длабока феноменолошка анализа за разликување на различните религиозни искуства, описите и нивните интерпретации (op. cit., p. 20). Ова, сепак, не би довело нужно до коректно проценување на валидноста, но Смарт завршува со оваа методолошка препорака.

²⁷¹ R. Oto, op. cit., p. 13.

²⁷² L. Schlamm, op. cit., p. 533.

²⁷³ Steven Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 22-74; Renford Bambrough, “Intuition and the Inexpressible”, Steven Katz, ed., op. cit., pp. 200-213, Paul van Buren, *The Edges of Language*, Macmillan, New York, 1972.

нуминозното искуство партикуларно, како ни на когнитивните процеси кои овозможуваат искуство, што води кон прашања за тоа дали воопшто треба да се зборува за нејазични искуства. Шлам, напротив, смета дека Ото е сосема во право кога тврди дека нуминозното искуство го трансцендира јазикот, а и религиозната традиција во чии рамки се појавува²⁷⁴. Кац не реферира директно на *Светото*, но го споменува Ото во контекст на критика на автори кои сметаат дека постојат директни искуства, сметајќи дека не постојат чисти (i. e. непосредувани искуства), ниту обични форми, ниту мистички, затоа што сето искуство се „процесира“, организира и станува достапно преку екстремно комплексни епистемолошки патишта²⁷⁵; како и заедно со други автори кои сметаат дека сите мистици имаат исто искуство или мал број на слични искуства, со што не се согласува²⁷⁶. Она што се чини дека се слични описи, всушност не рефереираат на слични искуства, затоа што јазикот е контекстуален и зборовите „значат“ нешто само во контекст. Зборовите (*убаво, возвишено, трансцендирачко, парадоксално* и т.н.) се применуваат за разни објекти и појави. Присуството на зборовите не ја гарантира ниту природата на искуството, ниту природата на референтот, ниту споредливоста на различни тврдења. Така, ако се каже, на пример, дека „x ја трансцендира сета емпириска содржина, е отаде просторот и времето, е свето, може да се изрази само преку парадокси и е всушност неискажливо“, тоа x може да се замени со неколку, радикално различни и взаемно исклучителни поими (Бог, Браман, Алах, нирвана, природата), што само покажува дека одбирањето на описи на мистички искуства надвор од контекстот не дава можност за нивна споредба, туку само ја исклучува можноста за интелегибилност, затоа што ги испразнува одбраните термини и описи од определено значење. Кац определува дека овој логичко-семантички проблем е карактеристичен за сите истражувачи, од Вилијам Џејмс натаму²⁷⁷.

Шлам го споредува овој став на Кац со *The Edges of Language* на Ван Бурен, кој ја брани тезата дека параметрите на искуството одат до таму до каде одат параметрите на јазикот, дека искуствата на длабока љубов и посветеност не одат отаде јазикот, што значи дека и религиозните искуства не можат да одат отаде способноста да се говори за нив. Длабоките мистички искуства не се објаснуваат лесно, но зборовите, доколку точно се употребуваат, ја вршат нивната функција, а

²⁷⁴L. Schlamm, op. cit, p. 534.

²⁷⁵S. Katz, op. cit. pp. 24-25.

²⁷⁶S. Katz, op. cit. p. 46.

²⁷⁷S. Katz, op. cit. p. 47.

тоа е токму пренесувањето на искуства, инаку јазикот не би се ни доближувал до нив²⁷⁸. Шлам смета дека ова значи дека во соопштувањето на религиозните искуства се напушта вообичаениот јазик и се говори на „работ на јазикот“, но и дека Ван Бурен е претпазлив во врска со тоа дека застапувањето за метафорички јазик подразбира дека се оди до рабови на јазикот после кои не може да се продолжи без да се западне во бесмисленост²⁷⁹.

Бемброу се спротивставува на концепцијата на Ото за неможноста да се пренесе религиозното искуство поради неможноста зборовите прецизно да пренесат емоции, тврдејќи дека емоциите мора да може јазично да се пренесуваат, инаку за нив ништо не би се знаело. Доколку јазикот има граница, тоа би значело дека и разумот има граница која не може да биде надмината, што а priori би нè спречувало да го прошириме нашето познание²⁸⁰. Со тоа тој не се согласува, сметајќи дека отаде она кое се чини како граница, секогаш има нешто повеќе што може да биде спознаено – не треба да има граница на нашите познавателни моќи, ниту на нашата способност за експресија на познанието. Секој привремен познавателен проблем само служи за да покаже во која насока треба да се оди за да се надмине таа граница. Неуспехот да се изрази е неуспех, пишува, а не може да се има идеја за неуспех, ако идејата за успех е незамислива²⁸¹. Шлам го критикува ова – со идејата за движењето по рабовите на јазикот, се доаѓа до тоа да се тврди дека јазикот го вклучува сето искуство, што е инхибиција на проширувањето на јазикот. Ова е во остар контраст со Ото, кој често ја споменува потребата од аналоген јазик за разбирање на нуминозното искуство. Токму забележувањето на дистанца меѓу нуминозното искуство и религиозниот јазик го тера Ото да го прошири јазикот за нуминозното искуство колку што може повеќе, но секако не до ниво на бесмисленост²⁸². Истото важи и за критиката на Бемброу – додека таа е применлива на компонентата *mysterium*, во компонентите *tremendum* и *fascinans* Ото го шири познанието што повеќе²⁸³.

Филип Л. Барнс (Philip L. Barnes) ја резимира позицијата на Ото за неискажливоста на нуминозното искуство во две точки: религиозното познание е есенцијално неконцептуално; параметрите на религиозното искуство и вистина

²⁷⁸ *The Edges of Language*, pp. 66-67&104 во L. Schlamm, op. cit., p. 540.

²⁷⁹ L. Schlamm, op. cit., p. 541.

²⁸⁰ R. Bambrough, op. cit., p. 202.

²⁸¹ R. Bambrough, op. cit., p. 212.

²⁸² L. Schlamm, op. cit., p. 544.

²⁸³ L. Schlamm, op. cit., p. 545. Овие компоненти ќе бидат разгледани во продолжение.

одат отаде параметрите на религиозниот јазик, што значи дека според Ото, она кое е најреално во религијата е над можноста за дескрипција и исказна експресија²⁸⁴. Тој смета дека додека критиката на Стивен Кац на интерпретацијата на мистицизмот е недоволна и проблематична и инфериорна на начини кои на застапниците на интерпретацијата на религијата на Ото им се недостапни. Затоа, смета Барнс, Шлам сосема ги промашува обидите да ги критикува Кац и Бемброу, заборавајќи ги филозофските линии во кои се движат. Ото, според Барнс, не е одбранет од Шлам, особено што тој не се повикува на нови идеи од филозофијата на умот и на јазикот²⁸⁵.

Треперењето е по себе совршено позната и природна појава на чувството на страв. Треперењето како *tremendum* Ото го зема, меѓутоа, по аналогија, за да денотира специфичен вид на емоционален одговор. Ова специфично треперење е сосема различно од она при уплашеност, но бидејќи може да се направи приближна аналогија со стравот, тоа помага во разбирањето на неговата природа, смета Ото. *Hiqdish* на хебрејски означува „страв кој е повеќе од обичен страв“²⁸⁶. Да се чувствува нешто како свето значи да се чувствува како страшно, но тој страв не е сличен на ниеден друг, припаѓајќи на категоријата на нуминозното. *Стариот Завет* изобилува со примери на експресија на ова чувство. Како особено забележлив е стравот од Бога, кој се пренесува како демонски страв и го опфаќа човека со парализирачки ефект²⁸⁷. Може да се примени следната аналогија: радоста од убавото, колку и да е аналогна на задоволството од пријатното, се разликува во квалитетот, таа не може да биде изведена од ништо друго освен од самата себе – таква е релацијата меѓу специфичната религиска ужаснатост придружена со стравопочит и обичниот природен страв²⁸⁸. Мора да се направи дистинкцијата меѓу страв како уплашеност и страв како ужаснатост. Поедноставно би било кога би се

²⁸⁴ Philip L. Barnes, “Rudolf Otto and the Limits of Religious Description”, *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (Jun., 1994), p. 221.

²⁸⁵ Намерата на Ото за дистинкција меѓу неконцептуалната религиозна свест и вобичаените познавателни категории е инспирирана од апологетски мотиви за заштита на автономијата на религијата, преку инсистирање дека постои дистинктно религиозно подрачје и искуство. Но, Ото, додава Барнс, исто така верува дека религијата треба да биде имуна на рационални критики, стратегија која е „... лошо конципирана колку што е неуспешна“ (P. L. Barnes, op. cit., pp. 229-230).

²⁸⁶ R. Otto, op. cit., p. 15.

²⁸⁷ „И ќе го пуштам ужасот мој што те води, и ќе го уплашам секој народ на кој ќе најдеш, и ќе ги свртам кон тебе грбовите на сите непријатели твои“ (Егз 23, 27); „Нека го тргне Тој од мене жезалот Свој, и стравот Негов да не ме застрашува (Јов 9, 34) и „Тргни ја од мене раката Своја, и Твојот ужас да не ме потресува (Јов, 13 21).

²⁸⁸ R. Otto, op. cit., p. 16.

земале како чисти синоними, кога обете би денотирале иста (лоша) емоција²⁸⁹. Сепак, целиот развој на религиозното чувство низ Светите книги е многу покомплексен и коректно би било да се зборува за психолошкиот премин од стравот како обична уплашеност, до треперечкиот страв од светото, односно од Бога. Дури, стравот од Бога е во директна врска со стремежот за соединување со божјата милост. *Стариот завет* изобилува со формулации од типот на „Ако се плашиш од Бога, ќе нема од што друго да се плашиш“, или „Стравот од Бога ќе биде твоето богатство“, односно „ужасот од Бога е неговото богатство“, во смисла на пристап кон божјата благодат преку чувствувањето на страв²⁹⁰. Во чувствата кон светото има преклопувања – религиозниот човек се плаши во неговата радост и се радува во неговата ужаснатост²⁹¹. Во *Стариот Завет* има повеќе од четириесет хебрејски зборовни корени кои го означуваат стравот, како и уште стотина термини и изрази за неговата физичка манифестација²⁹². Најважните зборовни корени се застапени повеќе од илјада пати во *Стариот завет*. Биолошки гледано, стравот е нужен за зачувување на опстанокот, тој е природна реакција за избегнување на повреда или смрт²⁹³. Стравот и смртноста се директно поврзани, затоа и чувствата за нив се во тесна врска. Така, искуството на стравот не е само конститутивен елемент на личноста, туку преку него се претставуваат нејзините вистински карактеристики, затоа што „преку стравот се открива што е вистина човекот во сета негова ограниченост, стравот ги уништува илузиите за семоќност и бесмртност“²⁹⁴. Во *Стариот Завет* само Бог не е субјект на стравот, затоа што Бог не може да чувствува страв, ниту ужас. Само за Бог не постои опасност, затоа што самиот е носител на полниот и апсолутен живот. Човекот се плаши и се ужаснува од Бога, но преку тоа ги сфаќа својата лимитираност и своите можности, преку тоа ја доживува својата врска со светото, кое истовремено му се заканува и го охрабрува²⁹⁵.

Ужаснатоста, значи, не е негативна емоција, туку е амбивалентна. Дијаболичноста на нуминозното е парцијално во фактот што стравот и ужаснатоста кои ги предизвикува се истовремено чувства на привелеченост и фасцинираност.

²⁸⁹ Benoit Standaert, *Il timore di Dio e' il suo Tesoro*, Largo A. Gemelli, Milano, 2006, p. 64.

²⁹⁰ Деу 6, 2, Иса 33, 6.

²⁹¹ B. Standaert, op. cit., p. 3.

²⁹² Bruna Costacurta, "Dalla paura al timore di Dio", Ch. A. Bernard, ed., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Edizioni Paoline, Torino, 1999, p. 54.

²⁹³ B. Costacurta, *Dalla paura al timore di Dio*, p. 55.

²⁹⁴ B. Costacurta, *La vita minacciata – il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Editrice Istituto Pontificio Biblico, Roma, 2007, p. 27.

²⁹⁵ B. Costacurta, *La vita minacciata*, pp. 27-28.

Семоќта и гневот на нуминозното предизвикуваат страв и желба за дистанца, а истовремено и посветени почит и љубов, како и желба за доближување, за поврзување, за блискост. Светоста на Бога не застрашува само заканувачки, и не нужно заканувачки, туку застрашува поради својата природа. Од една страна, ужасот од Бога служи како морален коректив (стравот од казна и ретрибуција), а од друга страна и не е директно поврзан со обичниот човеков живот²⁹⁶. Ужаснатоста од Бога е инаква од егзистенцијалниот страв во обичниот живот, затоа што, почувствувана во нејзината полнотија и моќ, таа ги потиснува сите други стравови, припаѓајќи на повисоко, свето, божествено рамниште.

Се работи за уплашеност и треперење кои ни најзаканувачките и моќни создадени суштества не можат да ги предизвикаат. Грчкиот кореспондирачки термин е *sebastos*, ранохристијански-латинскиот *augustus*. Ото споменува како раните христијани сметале дека *sebastos* и *augustus* не можеле да се употребуваат ниту за највисоко поставените човечки суштества, дури ни за императорот, затоа што тоа би значело дека на создадено суштество му се дава името кое е соодветно само за пупен, за божеството, што би било чин на идолатрија. Во англискиот јазик Ото ги зема *awe* и *aweful* како соодветни зборови, затоа што во нивното подлабоко и поспецифично значење се приближуваат до значењето кое се обидува да го долови (тука припаѓа и формулацијата „standing aghast“ или „being aghast“). Во германскиот јазик *erschauern* е близок до високата и зрела емоција на треперење од нуминозното. Зборови како *grausen* и *Schauer*, *gruseln*, *graven* и *graesslich* исто така мошне соодветно го означуваат и опишуваат нуминозното. Ото се повикува на својата анализа на делото *Анимизам* на Вунд (Wundt), каде Вунд го предложил зборот *Scheu*, *ужаснатост*, сепак додавајќи дека подобар избор би бил „религиозна ужаснатост“ или слична формулација која го вклучува и зборот *религиозна/о*²⁹⁷. Претходничката фаза на овој страв е демонската застрашаност, со нејзината „чудна перверзност, вид на морничав страв“. Ова чувство почнува да се пројавува во чувството на *das Unheimliche*, нешто непријатно непознато, морничаво или чудно²⁹⁸. Според Ото, токму фактот на непријатна непознатост го предизвикува чувството на чудна морничавост во духот на примордијалниот човек и токму ова

²⁹⁶ Во оваа смисла, се разликуваат фази или стадиуми на чувството на страв. Прв се појавува стравот од казна, потоа стравот како подготовка на идната награда и на крајот стравот се заменува со љубов. Застапувањето на оваа градација е мошне карактеристично во византиската филозофија, на пример.

²⁹⁷ R. Otto, op. cit., p. 16.

²⁹⁸ За компарацијата на концептот *Unheimlich* со идејата за светото како *ganz andere*, подолу во текстот.

чувство е почетниот импулс за религиозниот развoток низ историјата. Имено, од овој корен потекнуваат демоните и божествата, како и сите производи на митолошка аперцепција или фантазија. Сите обиди за објаснување на потеклото на религијата од типот на анимизам, магија или народна психологија се осудени на пропаст, поради тоа што дивергираат од главната идеја и ја промашуваат целта на нивното истражување. Според Ото, Р. Р. Марет и Натаниел Содерблом²⁹⁹, иако немаат обрнато внимание на природата на религиозната ужаснатост и нејзината квалитативна различност од сите други природни чувства, сепак барем се приближуваат до неговата позиција³⁰⁰. Особено Марет, смета, прилично се приближува до она за кое Ото смета дека е суштината на проблемот. Марет има специфични ставови за односот на понизноста на религиозниот човек кон објектот на восхит, како и за импликациите на тој однос во развојот на религијата. Во современите линии на развој на антропологијата тој забележува две главни тенденции. Едната е припишувањето на фактите од човековата историја, во име на социјалната психологија, на определени примарни импулси за кои клуч има изучувањето на емоциите, како во теоријата на М'Дугал (M'Dougall). Другата е кореспондирачката тенденција на отфрлање на интелектуализмот, во две форми, од една страна, акцентирајќи го влијанието на емоциите, во теоријата на Вестермарк (Westermarck), или пак влијанието на социјалната средина, како кај Диркем и Леви-Брил (Lévy-Bruhl)³⁰¹. Затоа, ставот на Фрејзер за понизност како специфична карактеристика на религијата е коректен, според Марет. Она кое на Марет му пречи е лоцирањето на раѓањето на религијата, а според тоа и на понизноста, во промената на мислењето како консеквенца на неуспехот на определена псевдо-научна теорија на каузалност. Тоа е преинтелектуалистички став, смета, преинклиниран да ги третира чувствата, независно дали се во индивидуална или социјална манифестација, како резултат на мислата, а не како нејзин предизвикувач. Ако се анализира религиозното искуство на примордијалниот човек, кое најчесто се добива „во толпа“, се забележува доминантно емоционален движечки интерес рефлектиран во она кое му се припишува на објектот на религиозна почит – светиот или натприроден објект. Во целото поглавје за

²⁹⁹ Nathan Soderblom, *Das Werden des Gottesglauben*, Hinrichs Verlag, Leipzig, 1915, особено Ch. 1, 1-9.

³⁰⁰ Не е познато дали Ото ги имал читано есеите „Психологијата на непријатно непознатото“ на Јентч и „Непријатно непознатото“ на Фројд кои ќе бидат разгледани во следното поглавје, ниту дали бил инспириран и од нив, покрај од авторите кои ги наведува.

³⁰¹ R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, p. 169.

раѓањето на понизноста Марет го разгледува светото од статички и динамички аспект. Редуцирано, анализата се сведува на следните неколку забелешки. Статички разгледувано, светото во неговиот негативен аспект е помалку или повеќе непријатно непознато, често тајно, скриено, со ограничена пристапност, а поради тоа речиси секогаш табу. Таквите квалитети во објектот предизвикуваат во субјектот специфични чувства, како потреба за бегство и истовремена треперечка привлечност, треперење од страв, слабост, кои можат да се вбројат во категоријата на астенички чувства, состојби на треперење на срцето (односно, тешко преведливата кованица heart-sinking) и вознемиреност³⁰². Ова, смета Марет, сосема очигледно може да се земе како психо-физичка основа на понизноста. Во неговиот позитивен аспект, пак, светото е секогаш вид на мана, потекнува од прастари времиња и често е персонално преку она во кое се манифестира. Контагиозноста на светото е толку силна, што и неповрзана со личност предизвикува религиозниот човек да се чувствува силно, мудро, добро, енергетизирано од контактот со него, во околности организирани и одобрени од религијата³⁰³. Динамички разгледувано, искуството на светото може да се опише како развивачко од депресија и пасивност како онаа на ларвата, сè до обновената виталност. Светите ритуали, како на пример ритуалите на премин, вклучуваат внатрешна енергија и движење. Иницијацијата е нужен дел од процесот на социјализација, додека склопувањето на брак, родителството, раѓањето и умирањето се ритуали на духовна транзиција и трансформација на една природа во друга. Според Марет, понизноста, како резултат на стравот и треперечката уплашеност, се раѓа од чувствата и импулсите, всушност така правејќи ја основата на религиозното искуство.

Објаснувањата можат да бидат успешни, тврди Ото, само доколку го препознаат овој факт на нашата природа како основен, единствен, неизведлив од ништо друго, како основен фактор и основен импулс кој подлежи на целиот процес на религиозна еволуција. Ото се повикува на изјава на Лутер (Luther), според која природниот човек (*der natuerliche Mensch*) не може совршено да се плаши од Бога, сметајќи дека е точна од психолошко гледиште. Тој смета дека може да се додаде дека природниот човек е прилично неспособен и да трепери (*grauen*) или да чувствува ужаснатост во вистинската смисла на зборот, затоа што треперењето е нешто повеќе од природен, вообичаен страв. Треперењето е доловување на

³⁰² R. R. Marett, op. cit., p. 186.

³⁰³ R. R. Marett, op. cit., p. 170.

мистериозното кое му се приближува на духот и ги допира чувствата, имплицирајќи ја првата примена на категорија на вреднување која нема место во секојдневниот природен свет на обичното искуство. Ова е можно да почне само кај оние кај кои се има разбудено природната предиспозиција, единствена по вид и различна од секоја природна способност³⁰⁴. Оваа способност отпрвин предизвикува сурови и насилни манифестации, но и во нив се забележува сосема нова функција на искуството. Нуминозната ужаснатост, во нејзините сурови, примордијални форми, е карактеристика на таканаречената „религија на примитивниот човек“, појавувајќи се како демонски страв. Со развивањето на нуминозните чувства, овие сурово наивни и примордијани емоционални пореметувања биле надминати. Но, и со мистериозно растечката моќ на поразвиеното чувствување на нуминозното, дури и откако тоа добило повисок и почист начин на експресија, останала можноста сите овие примитивни типови на возбуденост да се излијат во духот во нивната иницијална наивност и да бидат почувствувани повторно со ист интензитет. Како пример за ова Ото ја дава треперечката непријатност и уплашеност која се појавува при слушањето на хорор приказни за духови, дури и кај добро образувани личности. Разликата меѓу обичниот страв и неприродната ужаснатост не е само според интензитетот и нивото. Ужаснатоста или стравот можат да бидат со толкав интензитет, што се чувствува дека пенетрираат до сржта на коските и прават да се изгуби осетот во екстремитетите. Или пак, ужаснатоста може да се прикраде како нежна возбуда, како минлива сенка која само го допира духот. Според Ото, и самата физичка реакција на овој специфичен страв на непријатно непознатото е посебна и не се појавува кај природните страв и ужаснатост. Така, чувството на „заледување на крвта“ може да биде симптом на обичен, природен страв, но кај симптомот на „наежување на кожата“ има нешто неприродно, смета. Врската меѓу двата вида страв не е во интензитетот, затоа што обичниот страв не може да премине во неприродна ужаснатост со зголемување на интензитетот. Се чини дека на Ото му пречи прегрубата општа поделба на елементарните чувства на чувства на задоволство и чувства на болка, затоа што претставува пречка во определувањето на нијансите на видовите страв при подлабоко психолошко истражување. Задоволствата се диференцираат според интензитет и постојат дефинирани и специфични разлики. Состојбата на духот варира според тоа дали душата е во

³⁰⁴ R. Otto, op. cit., p. 18.

состојба на задоволство, радост, естетска занесеност, морална егзалтација, или пак во религиозно блаженство кое се појавува при чинови и состојби на ритуална посветеност³⁰⁵. Овие состојби се ставаат под заедничка класа или категорија (во случајот - задоволство), што, од една страна, помага да се разликуваат од сите состојби кои не се состојби на задоволство, но од друга страна ја замаглува разликата меѓу нив. Состојбите на задоволство наликуваат едни на други, но ваквото категоризирање резултира со прикажување на различните субординирани видови на чувства едноставно како различни степени на исто чувство. Со ова воопшто не се расветлува суштината на состојбите на духот, смета Ото. Чувството на нуминозното во неговиот полн развиток е потполно различно од демонскиот страв, но дури ни во највисоките степени тоа не го затскрива своето потекло, ниту својата природа. Имено, иако раната фаза на обожување на демоните прогредирала се до највисокиот степен на обожување на боговите, боговите сепак задржуваат во себе, како *pumina*, нешто од непријатно непознатото кое се одразува во чувствата на оној кој обожува. Тоа е, вусшност, чудниот квалитет на непријатно непознатото и ужаснувачкото, кои опстојуваат со квалитетот на егзалтираноста и возвишеноста. Овој елемент, значи, колку и да е омекнат, не се губи ни на највисокото ниво, каде обожувањето на Бога е во неговата најчиста форма. Овој елемент е во сржта на религиозното чувство и според Ото, неговото исчезнување би претставувало суштинска загуба. Треперењето „... повторно се појавува во облагородена форма, и душата, без зборови, трепери сè до најдалечната нишка на нејзиното суштествување“³⁰⁶. Во христијанските химни, во извикот „Свет, свет, свет!“, на пример, треперењето е веќе без неговата нестабилна и збунувачка карактеристика, но неискажливото и чувството на неискажливото остануваат. Треперењето преминува во мистична ужаснатост и „... го ослободува, како негов придружник, рефлектиран во себе-свесноста, чувството за создаденото“ (*Kreatur-Gefuehl*), она веќе споменато чувство на личносна ништожност и себе-деградирање пред објектот кој се искусува директно и предизвикува ужаснатост³⁰⁷. Критиката која Ото му ја упатува на Шлаермахер, имено, дека ја промашува поентата на својата конструкција за чувството на потполна зависност, важи токму и за овој вид на страв. Така, во II *Говор*, Шлаермахер пишува дека светата стравопочит спремно ја

³⁰⁵ R. Otto, op. cit., pp. 18-19.

³⁰⁶ R. Otto, op. cit., p. 19.

³⁰⁷ Ibid.

прифаќа како прв елемент на религијата. Обичниот страв и кај Шлаермахер, не само што не е самата религија, туку не е ни подготвителен или воведувачки³⁰⁸. Тој се повикува на своите белешки од *Учење за верата*³⁰⁹, каде истапува против мислењето дека идолатријата и политеизмот потекнале од стравот. Со ова, објаснува, сакал да покаже дека суштината на ниските и високите фази на религијата е слична, што не би можело да биде доколку првите настанале поради стравот, а повисоките не. Во *Учење за верата* Шлаермахер ја анализира концепцијата дека милоста општо земено го има своето потекло во стравот. Не може да се тврди дека доколку грчките и римските политеисти, во храброто соочување со животот го имале победено стравот, нивната вера во боговите ќе исчезнела. Шлаермахер ги поврзува љубовта и стравот - доколку стравот не е на некој начин первертирана љубов, може да го смета својот објект само како злокобен³¹⁰. Кога се работи за повисоки суштества, кои не се обожувани или карактеризирани како лоши, мотивот не може да биде страв сосема одделен од чувството на љубов. На тој начин, во сите религии, од почетокот љубовта е оперативна и сето стремење кон совршенство е едноставно прогресивна пурификација на љубовта, во одредени аспекти со помош на стравот. Ова е речиси потполно во согласност со ставовите на Ото. Потоа, Шлаермахер исто така разликува видови на страв – светиот страв е различен од било кој вообичаен, природен страв. Ние исто така имаме, пишува, „... чудни, ужаснати, мистериозни чувства, кога фантазијата нè потсетува дека во природата има повеќе од што знаеме“. Овие чувства едноставно се разликуваат од тивката и смирена свесност дека секоја индивидуа е детерминирана од сеуште неистражен вид на живот. Пообразуваните се обидуваат да ги разјаснат овие (прет)чувства и да ги претворат во позива активност на перцепција. Кај другите, поради незнаење и недоразбирања, растат до степен на чисто празноверие, во рамките на кое се манифестира побожно треперење³¹¹. Трепетот во празноверието може да се поистовети со примордијалното чувство на нуминозното кај Ото. Категориите на страв и треперење во овие формулации на Шлаермахер одговараат со оние на Ото. Сепак, критиката на Ото се однесува на тоа дека споменатите елементи на страв немаат врска со „чувството на потполна зависност“ сфатено како чувство на

³⁰⁸ F. Schleiermacher, op. cit., p. 56 .

³⁰⁹ Мисли на 8, 1&4.

³¹⁰ F. Schleiermacher, Ibid.

³¹¹ F. Schleiermacher, op. cit., p. 59.

детерминираност од страна на друг, т.е. предизвиканост или условеност. Објектот е, повторно, надворешен, не се работи за врска со себе, односно себе-чувствување, смета Ото.

И најраните форми на религиозни искуства, како и оние понапредните, се неизведливи и а priori. Како априорен би требало да се смета и примитивниот, сиров и рудиментарен демонски ужас од кого потекнува религиозната еволуција. Првите фази на митско и демонско искуство се религиозни фази. Ото определува неколку околности од кои се состои нивниот примордијален и сиров карактер³¹². Прво, природата на почетната фаза на религиозниот развој се должи на постепено појавување и сукцесивно будење на неколку елементи на нуминозното. Тоа ја покажува својата полна содржина само преку бавно растечки степени, како едноподругост на потребни стимули, односно операционализирани поттикнувања³¹³. Кога целината е непотполна, нејзините порани и парцијални конститутивни моменти или елементи во себе имаат нешто чудно, несфатливо, дури гротескно. Ова, смета Ото, е особено точно за религиозниот момент кој во секој случај бил првиот пробуден и развиен во човековиот дух, а тоа е токму демонската ужаснатост. Интересна е амбивалентноста на демонскиот страв: неговата природа е таква што, земен сам и рет се тој нужно и природно повеќе личи на нешто спротивно од религија, а не на религија. Ото дава силна психолошка забелешка: ако демонскиот ужас се оддели од елементите кои инаку го сочинуваат неговиот контекст, тој личи на страшна форма на авто-сугестија, еден вид на психички кошмар на племенскиот ум. На овој начин нема никаква врска со религијата – „ ... натприродните суштества со кои примордијалниот човек стапува во релација се појавуваат како фантоми, како проекции на неразвиена фантазија и еден благ вид на параноја“³¹⁴. Како втор аспект на природата на раната религија Ото го зема фактот што примитивноста на сировите фази се должи на ненајдејно дејствувачки и каприциозен карактер, типичен за најраната форма на нуминозното чувство. Конфузноста прави тој да биде погрешно поистоветуван со природни чувства. Потоа, се должи и на фактот што вреднувањето поттикнуто од елементот

³¹² R. Otto, op. cit., p. 157.

³¹³ Тешкотиите во класификацијата на религиите по род и вид исто така се должат на сериското и постепено будење на различните аспекти и моменти на нуминозното. Проблемот е што фактите кои се класифицираат се во најголем дел неповрзани, како и дистинктните видови од еден род. Тие не се форми или шеми според кои целата религија би можела да биде анализирана, туку конститутивни елементи од кои таа постепено се гради.

³¹⁴ R. Otto, op. cit., p. 158.

на нуминозната свесност (на пример, токму фазата на демонскиот страв) се поврзува мошне природно со објекти, појави и ентитети кои го поттикнуваат будењето на нуминозното чувство по аналогија, а потоа го вртат кон себе – коренот на натурализмот и деификацијата на природата. Исто така, а во контекст на претходните фактори, сировоста на примордијалната религија се должи и на неконтролираната, ентузијастичка форма на речиси див фанатизам, во која нуминозното го напаѓа духот на верникот, појавувајќи се како религиозна манија. И конечно, и најважно, Ото го определува овој амбивалентен карактер како фактор и недостаток на рационализација и морализација на искуството. Нуминозното чувство полека и постепено се полни со прогредирачки рационално, морално и културно значење³¹⁵. И во првото будење на демонскиот ужас, инсистира Ото, се работи за чисто априорен елемент; и во овој поглед може да се спореди со естетското судење и категоријата на убавото, кои се сосема различни како ментални искуства кога се препознава дека некој објект е убав или ужасен. Во обата случаи постои согласување дека на објектот се припишува атрибут кој би требало да се интерпретира, кој не се добива и не може да се добие од сетилното искуство, туку се припишува преку спонтано судење на субјектот. Интуитивно, значи, за објектот се сфаќаат само неговите сетилни квалитети и просторната форма, ништо повеќе. Дека овие сетилни податоци значат дека објектот е убав, нема врска со сетилните елементи кои не можат ништо да пренесат во врска со ова. Напротив, смета Ото, субјектот мора да има обскурна идеја за тоа што е самото убаво, која му ја припишува на објектот, инаку и наједноставното искуство на убавото би било невозможно.

Сировата фаза се надминува со откривањето на нуменот – нуминозното се екстериоризира и станува очигледно за умот и чувствата многу посилено и пополнио. Полнежки се со рационални елементи, преминува во подрачјето на замисливото и разбирливото³¹⁶. Сепак, постојано сите елементи на нерационалната непојмливост

³¹⁵ R. Otto, op. cit., p. 159.

³¹⁶ Филип Ц. Алмонд (Philip C. Almond) споредува: додека општо земено, рационалното се идентификува со мислење, а нерационалното со чувствување, за Ото, примената на термините се детерминира не толку преку реферирање на самите мислење и чувствување, туку преку реферирање на објектите на мислење и чувствување. Така, *рационално* и *нерационално* се предикати на објектите примарно, а на мислењето и на чувствувањето секундарно. Независно дали некој објект во партикуларна инстанца е мислен или чувствуван, тој е сепак рационален објект во смисла на тоа дека може да се мисли концептуално. Спротивно на ова, независно од тоа дали објектот е мислен или чувствуван, сè додека не може да биде доведен во доменот на концептуално разбирање тој е нерационален. Кантовски земено, рационалниот објект може да се мисли во а priori категориите на

се задржуваат во нуминозното и се интензивираат со продолжувањето на екстериоризацијата. Откривањето не е само премин кон разбирливоста и поимливоста – нешто може да биде длабоко спознаено преку чувствата поради задоволството кое го носи или возбудувањето кое го предизвикува, а сепак да не може да биде разбрано. Дури, додава Ото, да се спознава и да се разбира поимно се различни категории на когнитивната сфера, често спротивставени и во релација на исклучителна дисјункција. Ова, сепак, не значи дека обскураноста на нуменот е еднаква на непознатливост³¹⁷.

Ото забележува дека повикувањето на ова чувство на нуминозен страв предизвикало многу тешкотии кај преведувачите и егзегетите на Светите книги. Така, во *Стариот Завет* тоа е стравот од гневот Божји (*Za'am Ha'el*, односно *orge*), во *Новиот Завет* се појавува повторно како страв од *orge theon*, и очигледна е аналогијата со идејата за мистериозната *ira deorum* присутна во многу религии³¹⁸. Гневот Божји од *Стариот Завет* не е едноставен за анализа, смета Ото: тој не се однесува нужно на морални квалитети; неконзистентно почнува и се манифестира; појавувајќи се наеднаш, како скриена природна сила или како наплив на електрицитет; непресметлив е и арбитарен. проблемот во разбирањето мора да се лоцира во погрешното ниво. Имено, според Ото, доколку божеството се разбира само преку неговите рационални атрибути, во ваквото неконзистентно манифестирање на гневот се забележува само каприциозност и несфатлива страст. Сепак, постои опасност теолошкото и филозофското мета-разгледување на божјиот гнев во модерното доба да биде несоодветно, затоа што поаѓа од потребата за

разумот, а нерационалниот не може да биде мислен. Она на кое реферира религијата, за Ото, е и рационален и нерационален објект. Од една страна, нуминозното поседува рационална природа и може да се смета за рационален објект. Така, божеството е карактеризирано со атрибути како дух, разум, цел, волја, сеомк, единственост и слично, тоа може да се разбере, барем до некаде, преку аналогија со човечката природа на разум и волја. Но, во овие атрибути има голема разлика кога се применети на човечката природа и на божествената – на божествената природа ѝ се придаваат само аналогно, затоа што тие се преобилни и потполни кога се применуваат на Бога, а кај човекот се лимитирани. Бидејќи Бог не е објект кој може да се мисли преку таква ограниченост, атрибутите кои му се припишуваат можат да се мислат како за него применливи само доколку се отстранат ограничувањата на разумот (Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology* (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984, pp. 55-56). Нуминозното е доминантно нерационален објект. Чувство може да се има и за рационален и за нерационален објект – доколку реферира на објект кој може да се дефинира во прецизни концептуални термини, тогаш доаѓа од подрачјето на рационалното, но доколку се предизвикува од нерационален објект, како на пример нерационалната страна на божественото, односно нуминозното, тогаш се работи за квалитативно единствено чувство.

³¹⁷ R. Otto, op. cit., p. 160. Во оваа смисла концептот за *deus absconditus* не е еднаков со концептот за *deus ignotus*.

³¹⁸ Ото забележува како во индискиот пантеон има богови кои се составени од таков гнев. И највишите богови на милоста, покрај својот добар лик имаат и гневна форма.

систематичност, јасност и целисходност, не од чувствата на религиозниот човек. Така, Ото не мисли дека религиозниот човек во *Стариот Завет* би го сметал бојјот гнев за каприциозен и малициозен. Напротив, за верникот, гневот е манифестација на божественоста, нејзина природна експресија. Гневот и стравот кој тој го предизвикува за старозаветниот верник се незаменливи елементи на самата светост. Гневот е токму самиот *tremendum*, сфатен и изразен преку наивна аналогија од доменот на природното искуство – во овој случај тоа е вообичаениот човеков психолошки живот. За Ото, колку и да е наивна оваа аналогија, а можеби токму затоа што е мошне директна, таа е вознемирувачки точна, затоа што ја има задржано својата вредност, важејќи за модерниот човек исто толку колку и за примордијалниот, како главен начин за изразување на еден елемент на религиозното чувство³¹⁹. Божјиот гнев никако не може да се смета за природен гнев, напротив, тој е потполно неприроден, или попрецизно, натприроден, нуминозен. Ото потсетува на дистинкцијата меѓу директното чувство и процесот на рационализација кој почнува штом се појават елементи од моралното расудување (како казна за морални прекршоци). Гневот Божји во *Библијата*, меѓутоа, е синтеза на иницијалната категорија на емоции и подоцнежното развивање во областа на моралноста³²⁰.

Елементот на нуминозното кој ја опфаќа неговата моќ, надмоќност, е оној на *majestas*. Елементот на *tremendum*, заедно со *majestas*, ја дава категоријата на *tremenda majestas*, или ужасна семоќ. Додека *tremendum*, како категорија на потполна непристапност, се повлекува и се губи, семоќта останува зачувана во мистицизмот, на пример, особено затоа што токму во релација со неа, чувствувањето на создаденоста се појавува како нејзина сенка или субјективна рефлексија. Ото се повикува на Марет - преку чувството на сопствено редуцирање на ништост, до сопствената деградација сè до пепел и ништожност, се фомира сировиот нуминозен материјал за чувството на религиозна понизност.

³¹⁹ Ото забележува како не може да се има сомнеж, и покрај негациите на Шлајермахер и Ричл (*Ritschl*) дека и христијанството се повикува на Божјиот гнев. Според Праудфут, застапувањето на Ото на ставот дека христијанството е поразвиено и супериорно над другите религии е затоа што тоа најполно ја разбира и цени моралната обврска и должност, чувството на грев и потребата од искупување, асоцирани со нуминозната моќ од која се има ужаснат страв, покрај посветеност и љубов (*Wayne Proudfoot*, "Mysticism, the Numinous, and the Moral", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 4, No. 1, Spring 1976, p. 26).

³²⁰ Покрај гнев постои и љубомора – „да се биде љубоморен за Бога“ означува душевна состојба која е секако нуминозна, затоа што карактеристики на *tremendum* преминуваат во човекот кој го има ова искуство.

Ото потсетува на критиката на концепцијата на Шлаермахер за чувството на зависност (*Kreatur-Gefuehl* кај Ото)³²¹. Една од грешките на Шлаермахер е што она кое е само секундарен ефект, чиста последица, го зема како основа и појдовна точка; тој ја разгледува свесноста за религиозниот објект само како изведена од сенката која објектот ја фрла врз свесноста. Исто така, додава Ото, чувството на потполна зависност кај Шлаермахер е свесност за предизвиканост (како последица на причина). Бог, во оваа смисла, е предизвикувачот на сето, затоа што релацијата на зависност е каузална. Но, според Ото, идејата за ова воопшто не постои во директното религиозно чувство кое се има во моментот на обожување, напротив, тоа припаѓа на рационалната страна на идејата за божество и потекнува од друг извор. Разликата меѓу чувството на зависност и чувството кое се јавува кај Авраам кога се осмелува да му проговори на Бога, иако се чувствува како само земја и пепел, може да биде изразена како разлика меѓу свесноста за создаденоста (*Geschafftheit*) и свесноста за суштесувачкоста (*Geschopfllichkeit, creatureliness*). Во првиот случај суштеството се зема како дело на божествен создателен чин и акцентот е на фактот дека суштеството било создадено; во вториот случај немоќта и општата ништожност се поставени спротивно на семоќната сила, тие се земја и прав наспроти страшната семоќ, со што акцентот е врз статусот на суштеството. Штом спекулативната мисла се однесува на овој втор тип на свесност, идеите стануваат различни од оние на Шлаермахер за свесноста за создавањето и одржувањето. Прво се доаѓа до идеите за анихилацијата на себе, а потоа до трансцедентното како цела реалност. Мистицизмот, на пример, ги има овие идеи, иако е претставен со различни форми.

Се работи, имено, за фактот што една од главните карактеристики на мистицизмот е токму ова себе-редуцирање; оценувањето на себе како на нешто не сосема реално или не суштински реално. Од друга страна, мистицизмот води кон вреднување на трансцедентниот објект, како точка на референтност: трансцедентното, преку полнотијата на постоењето е врвно и апсолутно, а конечното себство во споредба со него станува свесно за сопствената ништост. Според Ото, овде нема никаква каузална релација меѓу создателот и создаденото. Точката, смета, од која почнува спекулацијата, не е во свесноста за апсолутна зависност на себе како резултат на, или последица на божествена причина, затоа

³²¹ R. Otto, op. cit., p. 22.

што тоа би довело до свесност за, и инсистирање на реалноста на себството. Напротив, спекулацијата почнува од свесноста за апсолутната супериорност или надмоќност на огромна сила надвор од себе, и дури „ ... кога се враќа кон онтолошки термини за да ја постигне својата цел елементот на *tremendum*, оригинално сфаќан како полност на моќ, се преобразува во полнотија на суштествување“³²². Мистицизмот е нагласување до висок степен, дури пренагласување, на нерационалните или надрационалните елементи во религијата и интелигибилен е само кога е така разбран. Во мистицизмот се појавува идентификација со нешто кое е истовремено апсолутно врвно по моќ и реалност и потполно нерационално, и затоа, смета Ото, токму кај мистиците најчесто се среќава овој елемент на религиозна свесност³²³.

Во неговото истражување на специфичните религиозни искуства Праудфут се фокусира на „две религиозни интерпретации на искуството“, мистичкото и нуминозното (акцентирајќи ја така интерпретацијата, а не самото искуство). Според него, може да се разгледуваат две конструкции – едната ја вклучува смислата на директност (непосредност), што ја потиснува можноста за морално судење, а другата овозможува простор за етички критериуми. Праудфут смета дека мистицизмот не треба да се гледа како спротивставен на моралноста, туку напротив, како начин за разбирање на врската меѓу моралните ставови и фактичките верувања. Исто така, тој смета дека религиозните верувања, ставови и практики традиционално биле во врска со проблемот на релацијата меѓу верувањата и моралните ставови. Во оваа смисла главна функција на религиозните практики и симболи е создавањето и одржувањето на оваа релација³²⁴. Во религиозните системи тој ги вбројува лингвистичките симболи, икони, артефакти, природни објекти и појави кои се одделуваат како свети, симболичките дејства (жртвувања, обожувања, различни видови ритуали) и институции. Сите овие религиозни компоненти служат како рамки на перцепција или дескрипција, но и како определувачи на дејствата, значи служат и за прескрипција. Така, сликата на свет човек е и дескриптивна и прескриптивна. Ако се направи обид за диференцијација меѓу дескриптивните и прескриптивните употреби на јазикот, се

³²² R. Otto, op. cit., p. 24.

³²³ Овде Ото се повикува на Е. Ресежак (E. Recejac), *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1897, според кого мистицизмот почнува од копнежот, од чувството на универзална доминација, непобедлива и семоќна, а потоа се претвора во желба за соединување со она кое така доминира.

³²⁴ W. Proudfoot, op. cit., p. 4.

јавуваат проблеми во врска со многу религиозни симболи, тврдења и значења, затоа што тие ги содржат обете. Религиозните верувања типично содржат фактички тврдења, како и експлицитни или имплицитни повикувања на посветеност на нешто, односно правила за дејствување³²⁵. Ако главната карактеристика на сето мистично искуство е чувствување на поврзаност со сето, на израмнувањето на дистинкциите, тогаш множеството на дескриптивни изјави за свет кој потекнува од мистична интерпретација на искуството би требало да се смета за илузорно³²⁶. Нуминозното се искусува како нешто сосема друго, како нешто кое се спротивставува и на себе си, привлечно и ужасно, но секогаш фасцинантно во неговата другост. Нуминозното искуство, така, е спротивставено на мистичното искуството на поврзаност со сето. Наместо израмнувањето на сите дистинкции, една дистинкција, таа меѓу светото и профаното, се шири до тој степен што е непремостлива и основна за сето искуство. Нуминозното стои наспроти сето она кое се смета за познато³²⁷. Праудфут определува дека нуминозниот карактер на религиозното искуство често се идентификувал со моралниот аспект на западните религиозни традиции, наспроти „мистичниот акцент на униформноста и празнотијата на Исток“ (оваа изјава нема да биде разгледувана, иако е доста проблематична). Но, продолжува, нуминозното и моралното треба да се разликуваат. Ото, впрочем, уште на самиот почеток го определува нуминозното како вишок, како нешто додатно, покрај моралните категории (Праудфут не го заборава ова). Нуминозното чувство е директно среќавање со моќ. Тоа не е специфично морално искуство, колку и религиозните феномени понатаму да се поврзуваат со моралноста (односно, колку и должноста да има потекло во божјата волја, која својот авторитет го добива од нуминозната моќ која Ото ја опишува), но не е ни мистичко искуство³²⁸. Праудфут негира дека е мистичко искуство во смисла на чувство на станување на едно со универзумот и чувствување на целиот свет како себе си. Меѓутоа, тој не навлегува во разгледување на амбивалентната страна на искуството, од типот на гледање на темна светлина или познавателно незнаење и слично.

Џон Франсис Батлер (John Francis Butler) исто така го одделува тврдењето на Ото за чувството на нуминозното како спротивставено на идејата за чувство на

³²⁵ W. Proudfoot, op. cit., p. 5.

³²⁶ W. Proudfoot, op. cit., p. 7.

³²⁷ W. Proudfoot, op. cit., p. 12.

³²⁸ W. Proudfoot, op. cit., p. 13.

поврзаност со Бог или со сè како основа на религијата. Тој смета дека Ото потполно го потврдува ова низ аргументацијата за компонентите на нуминозното, како и преку примерите кои се движат од етимологија до принципите на исламската архитектура, „ ... по нешто од секое поле на човековата духовност, но додавајќи свежо семе на секое“³²⁹. Единственото кое на Батлер му пречи во врска со учењето на Ото е што тој се држи претерано блиску до нуминозното. Сепак, признава дека не може да му се замери што не понудил вистинска синтеза на рационалните и нерационалните елементи на разбирањето на божеството, затоа што тоа не му тезата во *Светото*. Ниту може да се забележи дека тој претерува со акцентирање на нуминозното – точно е дека се посветува само на него, но нуди и можност за разгледување на други вредности преку идејата за шематизацијата, на пример. Она што се чини дека на Батлер му е нејасно, е начинот на кој Ото ги одбира нуминозните примери. Тој пишува дека за Ото, ако музиката на Бах потоне до тишина, тоа е особено нуминозно, но ако се разгласи моќно, не е толку нуминозно. „Зошто не се подеднакво нуминозни, но помешани со различни елементи?“, се прашува Батлер, како и за тоа и зошто една химна од еден автор Ото ја зема за понагласено нуминозна од друга химна на истиот автор³³⁰.

Сепак, чувството на нуминозното постои, и тоа е квалитативно дистинктно, не може да биде објаснето од психологијата; како и задоволството, убавината, моралот, тоа е тоа што е и не може да биде нешто друго. Сепак, Батлер не смета дека ова го штити од критика. Од оваа изјава не се сфаќа дали мисли самото чувство на нуминозното, или концепцијата за него – како што постои разлика меѓу критиката на убавото или на теоријата на убавото и на моралот или етиката. Но, Батлер продолжува: нуминозното може, доколку е нужно, да се редуцира на статус на епифеномен. Исто како што чувството за моралност може да се смета како квалитативно дистинктно, но во смисла на тоа дека вселената е таква што, во определени услови моралноста нужно може да се појави како епифеномен на инстинктите за задоволство, така и чувството за нуминозното може да не биде чувство за објективен нуминозен Бог, туку епифеномен на анимистички проекции,

³²⁹ John Francis Butler, “Psychology and the ‘Numinous’”, *The Journal of Religion*, Vol. 13, No. 4 (Oct., 1933), p. 405.

³³⁰ J. F. Butler, *op. cit.*, p. 406.

на пример³³¹. Но, Батлер признава дека ова не е психолошка критика, туку метафизичка, затоа што нешто „да се објасни како епифеномен е последно уточинште на строгиот метафизичар“³³². Тој се повикува на Џејмс Луба (James Leuba), и определува дека во чувството на нуминозното има единствена и специфично религиозна вредност, која е показател на објективно валидно искуство на Бог. Религиозниот чин е стравот, и тоа не од спојувањето со Бога, туку од нуминозното. Интересно е што Батлер воопшто не ја разгледува можноста стравот да биде вид на спојување. Батлер прави поделба на обичните религиозни искуства. Првите се искуства кои се религиозно валидни и кои немаат секуларни елементи (морални или унифицирачки) по себе. Нивниот објект и суштинска природа е стравот од нуминозното. Сепак, овие содржат и аспект на спојување со божественото, затоа што „... стравот од нуминозното е емоционално искуство на високо ниво, што значи дека е субјективно унифицирачко. Но, ова не е дадено, туку е еден вид на 'коллатерална случајност' од психолошкиот трепет на нуминозната уплашеност“³³³. Втората група се искуства на нуминозен страв заедно со свесно разрешување на морални конфликти, со чувство за унифицирање, кое не се бара по себе, туку се појавува природно (благодарение на моралната природа на Бога). Во третата група тој не забележува нуминозен страв, туку само секуларна потреба за разрешување на морални конфликти со придружните емоции (како загриженост и олеснување). Следните групи (четвртата, петтата и шестата) се како и првите три, но во нив мистичката екстаза на спојувањето со божеството се бара по себе (свесно или несвесно). Во седмата група екстазата се бара независно од нуминозните и моралните елементи, само поради самата екстаза (или и поради самата неа и поради психолошко олеснување)³³⁴. Батлер ваквата поделба ја гледа како пример за тоа како разбирањето на нуминозното може да влијае врз научното разгледување на религиозните искуства и состојби (иако не смета дека е дефинитивна и потполна).

Ото ја нагласува и енергијата на нуминозниот објект, како трет елемент во рамките на *tremendum* и *maiestas*, ужасот и семоќта. Енергијата најлесно се забележува во гневот Божји, и секаде се прикажува преку симболичка експресија на виталност, страст, емоционалност, волја, сила, движење, вознемиреност,

³³¹ Батлер се оградува – оваа паралела е далеку од потполно соодветна – „објективен“ наспроти „субјективен“ Бог е сосема друго прашање, во кое тој нема намера да навлегува, J. F. Butler, *op. cit.*, p. 408.

³³² *Ibid.*

³³³ J. F. Butler, *op. cit.*, p. 409.

³³⁴ J. F. Butler, *op. cit.*, p. 410.

активност, импетус. Овој фактор на енергијата на нуменот им пречи на филозофите, додава Ото, кои го сметаат за чист антропоморфизам. Сепак, од една страна, доколку оние кои позајмуваат формулации од човековиот афективен живот не препознаваат дека се работи за аналогии, филозофите имаат право да се спротивставуваат, дозволува Ото. Од друга страна, тие немаат право да ги осудуваат, доколку, и покрај оваа грешка на непознавање на аналогиите, овие формулации и термини се употребуваат за вистинскиот аспект на божествената природа – нејзиниот нерационален аспект, штитејќи ја религијата од несоодветни рационализации.

Ото повторно дава слична формулација на онаа на Шлаермахер за стравот и љубовта, сепак, без да се повика на него³³⁵. Имено, тој пишува како во мистицизмот овој елемент на енергија е жив и активен фактор, особено во волунтаристичкиот мистицизам, мистицизмот на љубовта, каде се гледа во оној оган на љубов кој речиси го гори мистикот. Во ваквата енергија и притисок љубовта на мистикот полага право на заедничко потекло со самиот Божји гнев. Се работи за истата енергија, само различно насочена, затоа што љубовта е само ублажен, потиснат страв.

Ото го препознава елементот на енергија во спекулацијата на Фихте (Fichte) за Абсолутот, како и во Волјата кај Шопенхауер (Schopenhauer). Сепак, смета дека обајцата ја прават истата грешка која се наоѓа и кај митот. Се работи за тоа дека тие префрлаат природни атрибути, кои би требало да бидат употребувани само како идеограми за она кое е самото над можноста за искажување, во нерационалното, како негови реални квалификации. Исто така, тие ги земаат симболичките експресији на чувства за соодветни поими врз кои може да се гради научна структура на познание, што не може да е точно, смета Ото.

После разгледувањето на делот на *tremendum* од концепцијата за *mysterium tremendum*, Ото преминува на моментот, односно елементот на мистеризоното, на компонентата *mysterium*. Би можело да се помисли дека придавката ја објаснува именката, но не е така, се спротивставува Ото, затоа што не се работи за аналитичка, туку за синтетичка конструкција. *Tremendum* е синтетички атрибут на *mysterium*, додава нешто кое не е нужно инхерентно. Тие, секако, кореспондираат: идејата за *mysterium* е тесно поврзана со идејата за ужасот, често дополнета од неа,

³³⁵ R. Otto, op. cit., p. 25.

дури, мистеријата самата станува ужаснувачка мистерија. Но, додава Ото, премиот од едната кон другата идеја не е секогаш толку лесен, затоа што иако интуитивно ни се блиски, елементите на значењето имплицирани во ужасноста и мистериозноста се во себе дефинитивно различни. Некогаш мистеријата е толку навлезена во религиозната свест и се одликува толку очигледно, што во споредба со неа ужасноста речиси се губи, а некогаш, пак, *tremendum* го зафаќа духот толку многу, што ја потиснува компонентата на *mysterium*³³⁶.

За оваа втора комбинација, Ото го воведува ступорот како емоционална реакција која може да се смета за слична на треперечка ужасноста, но е различна затоа што означува празна вчудовиденост, потполна зачуденост, збунетост која блокира. Тајната, мистеријата, земена во чисто природна форма, прво значи само тајна или мистерија во смисла на она кое ни е туѓо, непознато, неразбрано и необјаснето, со што *mysterium* е во себе само идеограм, аналоген поим земен од природната сфера, кој го илустрира овде потребното значење, но нема способност потполно да го долови. Затоа, Ото ја воведува конструкцијата *потполно различно* или *потполно друго* – *ganz andere (thateron, anyad, alienum)*, за мистериозното во религиозна смисла. Тоа е сосема над сферата на вообичаеното, интелегибилното, познатото, тоа излегува од границите на познатото и е во потполн контраст со него, исполнувајќи го духот кој го препознава овој контраст со чудење и вчудовиденост³³⁷. Ова може да се забележи и во пониските и најрани нивоа на примордијална религија, во кои „нуминозната свест е само некохерентно

³³⁶ R. Otto, op. cit., pp. 28-29. Во неговото истражување на степенот до кој теоријата на Ото е феноменолошка (критикувајќи ги неговите „феноменолошки“ хипотези, потпирањето врз теоријата на Фриз, тешкотијата, и покрај очигледната потреба, феноменологијата на религиозното искуство да се „отплетка“ од филозофијата на религијата и т.н.) Бастоу го резимира *Светото* во две точки: дека нуминозното искуство е универзален начин со кој се доаѓа до верување во божества; и – за оваа точка смета дека е поплаузибилна – луѓето кои веруваат во богови секогаш во нив наоѓаат *mysterium, tremendum, fascinans et augustum*, односно реагираат на нивното верување со емоции на страв и слично (David Bastow, „Otto and Numinous Experience“, *Religious Studies*, Vol. 12, No. 2 (Jun., 1976), p. 174).

³³⁷ Карл Барт (Karl Barth) во *Послание до Римјаните (Der Roemerbrief, 1918)* се осврнува на Ото со големо задоволство. „Субјектот има психолошка ориентација, но јасно излегува од нејзината граница во она над или отаде, со моментите на нуминозното кое не треба да биде рационално конципирано, затоа што е нешто сосема друго, божественото“, пишува (во P. C. Almond, op. cit., p. 4). Она што Барт го смета за пријатно во делото на Ото е тоа што објатата го имаат поимот на трансцедентното кое е сосема друго, над разумот, но и над било каков човечки труд, кое е извор на вредност, односно на повисок онтолошки статус, безбедно позициониран надвор од кризата на овдешниот свет (Lynn Poland, „The Idea of the Holy and the History of the Sublime“, *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1992), p. 184).

Едмунд Хусерл (Edmund Husserl) смета дека Ото, повикувајќи се на искуство на божественото отаде границите на себе, фундира феноменологија на другоста, „дескриптивна наука на божественоста“ (во писмо до Ото му напишал дека неговото дело *Das Heilige* е прв обид за феноменологија на религијата, во P. C. Almond, op. cit., p. 87).

возбуждавање на чувствата³³⁸. Ото се спротивставува на анимистичката теорија, според која она кое е карактеристично за оваа фаза е верувањето во чудни суштества, како души и духови, кои се невидливи. Според него, тоа се обиди да се објасни, на различни начини, недоумицата која се поставува во врска со светот. Нивната последица, пак, е ослабнувањето или умртвувањето на самото искуство. Овие обиди се извори не на религијата, туку на рационализацијата на религијата. Со рационализирањето се доаѓа до конструкции на масивни структури на теории и интерпретации, со што за елементот на мистеријата сменува место.

Вината за елиминирањето на фундаменталниот факт на религиозното искуство Ото ја наоѓа во имагинативниот мит претворен во систем, како и во интелектуалистичкиот схоластицизам доведен до комплетност. И во најниските фази на религиозен развој, основното и подлежачко религиозно искуство се наоѓа во „ ... чудниот, специфичен момент на свесност, на ступор пред нешто сосема друго, независно како тоа ќе се нарече или воопшто нема да се именува“³³⁹. Во оваа смисла, не е важно што за да ја интерпретираат и зачуваат нивната уплашеност од ова сосема друго, луѓето создаваат имагинативни објаснувања од подрачјето на легендите. Чувството, односно свесноста за сосема другото индиректно се предизвикува од, или се поврзува со објекти или појави кои се загадни на природен план, или пак се од изненадувачки или вчудовидувачки карактер. И овде, повторно, се работи за асоцијација меѓу нешта кои се специфично различни, меѓу нуминозното и природниот момент на свесност, а не само меѓу градуални зголемувања на едното од нив (на природното сè додека не се претвори во нуминозно, на пример). Како и во случајот со обичниот, природен страв и демонската ужаснатост, и овде транзицијата од природна до демонска вчудовиденост не е прашање на степен, туку на квалитет. Во врска со определувањето на мистериозното, Ото споменува дека може да се забележи како мистериозното е она кое е и останува апсолутно и неменливо надвор од нашето разбирање. Она кое му е недостапно на нашето разбирање во некои случаи, инаку, во принцип, сосема интелигибилно, не е мистерија, туку само проблем. Ото не смета дека ова е коректно. Вистински мистериозниот објект, односно појава е над нашето разбирање, не само затоа што нашето познание има определени неотстранливи граници, туку затоа што во него ние се среќаваме со нешто сосема

³³⁸ R. Otto, op. cit., p. 30.

³³⁹ R. Otto, Ibid.

друго, чиј вид и природа се неспоредливи со нашите. Тоа е толку туѓо, што пред него ние се повлекуваме во морничаво и восхитувачко чудење. Ова станува уште појасно, доколку се разгледа травестијата на вистинското нуминозно во стравот и ужасот од духови. Чувството на ужаснатост кое го предизвикува идејата за духови е чувство на морничав ужас (*graven, graessen*). Привлечноста на хорор-приказните за духови лежи во ова чувство на морничавост, или поточно, не во самото чувство, туку во ослободувањето на тензијата кога тоа чувство престанува. Инаку кажано, нас не нè привлекува духот, туку справувањето со духот, односно тоа што се ослободуваме од него и од стравот. Сепак, смета Ото, ова е недоволно: вистинската привлечност на хорор-приказната е тоа што во невообичаен степен ја поттикнува имагинацијата, бидејќи љубопитност, немирна интерес. Невообичаеноста на ситуацијата е привлечна бидејќи е одбивна³⁴⁰. Амбивалентноста не е само таму: идејата за духовите не е страшна, а со тоа привлечна и одбивна, поради позитивните и поимни атрибути на духот (физички карактеристики, моќи и т.н., кои се дел од хорор-приказните), туку поради фактот што духот воопшто не постои. Тоа е она потполно друго, нешто кое воопшто и нема место во нашата шема за реалноста и шематизирањето на познатите концепти, туку припаѓа на друга реалност и во подрачјето на непознати концепти. Затоа предизвикува и страв и непобивлив интерес во духот. Колку и стравот од духови и чувствата на ужас од хорор-приказните воопшто да се еден вид на карактеристика на вистинската ужаснатост, тие се добар показател на тоа како изгледа силната, вистинска смисла на демонското искуство на треперење. Во мислата на Ото е особено важно што со развојот на културата, овој елемент на елементарна нуминозна свесност, чувството за потполно другото, се засилува и се разјаснува и неговите повисоки начини на манифестација се изоструваат. Ова го поставува нуминозниот објект во контраст не само со сè што е ненуминозно, односно сè што е познато (дури може да се каже со природата општо), така претворајќи го во нешто натприродно, туку и со самиот свет, на тој начин издигнувајќи го до степен на надсветовно, нешто кое е над целата позната уреденост на светот³⁴¹. Меѓу нуминозното и обичното постои, значи, онтолошка хетерогеност, едното е на рамниште кое е дефинитивно различно од другото и поставено над него.

³⁴⁰ R. Otto, op. cit., p. 32.

³⁴¹ R. Otto, op. cit., p. 33.

Сепак, Ото е претпазлив, овие термини, *натприродно, трансцедентно* (односно *надсветовно, überweltlich*), даваат изглед на позитивни атрибути, а применети на мистериозното, личи како да го изместуваат *mysterium* од неговото изворно негативно значење, претворајќи го во афирмација. Од една страна, очигледно е дека се работи само за појава, дека термините се само негативни и ексклузивни атрибути кои се однесуваат на природата, односно светот или космосот. Но, од друга страна, од аспект на чувствата, тие се позитивни во највисок степен, иако недостасуваат поими тоа да се експлицира. Преку оваа позитивна содржина на чувствата, имено, концептот за трансцедентното и натприродното стануваат рамништа за единствена, сосема друга реалност и квалитет, нешто чија природа може да биде почувствувана, но не и поимно изразена³⁴².

3.1.2 *Mysterium fascinans*

Во нуминозното искуство, покрај елементот на мистериозноста и на ужаснувачкото, постои и нешто единствено привлечно и фасцинантно. Дијаболичната природа на нуминозното лежи и во оваа релација на привлечност и одбивност, на измачување и на фасцинација³⁴³. Демонско-божествениот објект се појавува како објект на хорор и на ужас, но истовремено силно привлекува. Суштеството кое трепери пред него, потполно потресено и понизно, истовремено има силен импулс да му се обрати, дури да го присвои. Мистеријата за

³⁴² R. Otto, op. cit., p. 34.

³⁴³ Според Роже Кајоа (Roger Caillois), дијалектиката на светото е во чувството кое го предизвикува. Светото кај верникот ги предизвикува истите чувства како огнот кај детето (ова е само метафора, тој не цели кон тоа дека верникот е на исто емоционално рамниште со дете). Детето истовремено се плаши дека ќе се изгори и посакува да го разгори пламенот. Верникот е ужаснат пред светото, забрането нешто, но се надева дека со тоа што му се приближува и на некој начин се поврзува со него, ќе добие нешто моќно и вредно (односно дека го чека повреда или смрт во случај на трансгресија на забраните со него поврзани). Како што огнот произведува и добри и лоши последици, така и светото ги има спротивставените квалификации на чисто и нечисто, на светиња и на сквернавање кои „ ... со нивните сопствени ограничувања ги дефинираат границите на проширувањето на религиозниот свет“ (Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 2008, p. 48). Кајоа смета дека таму е основното движење на дијалектиката на светото. Сета сила која го инкарнира се разградува: неговата амбивалентност прво се разделува во елементи кои се истовремено антагонистични и комплементарни, кон кои се имаат чувства на почит и аверзија, на посакување и на одбивност, инспирирани од неговата многусмислена природа. Светото произведува добри и лоши духови, свештеници и магови, Ормазд и Ахримаң, Бог и Сатаната, а односот на верниците кон секоја од овие форми ја открива истата амбивалентност. Пред божествата се трепери со стравопочит и љубов. На другиот пол на светото, демонскиот пол, кој делумно ги одржува истите ужасни и опасни аспекти, чувствата кои се предизвикуваат се обратни на тие на привлечност и интерес. Гаволот, на пример, не е само суштество кое ги организира страдањата во пеколот, туку е и суштество кое нуди различни добра и придобивки на земјата (R. Caillois, op. cit., p. 49).

религиозниот човек не е само нешто на кое му се чуди, туку нешто кое го фасцинира. Покрај тоа што збунува и ужаснува, тоа и понижува со моќна проникливост, со восхитувачка интересност, со Дионисијска страст, доведувајќи дури состојби на вртоглава „интоксигираност“. Се добива комбинација која е чудна хармонија на контрасти, и „ ... резултирачкиот двоен карактер на нуминозната свесност, за која сведочи целиот религиозен развој, од нивото на демонскиот ужас понатаму, е истовремено и најчудниот и најважен феномен во целата историја на религијата“³⁴⁴.

Според Ото, идеите и поимите кои се паралелни во рационалната страна на овој нерационален елемент на фасцинацијата се љубовта, милоста, сожалувањето, како природни елементи од вообичаениот психички живот, само што во овој случај се сметаат за апсолутни и потполни. Сепак, колку и да се важни за искуството на религиозна благосостојба или среќа, не се единствените нејзини компоненти. И во

³⁴⁴ R. Otto, op. cit., p. 39. Чувството на светото е поврзано со чувството на ужаснатост и стравопочит, заедно со чувството на фасцинираност или восхит. Во секундарните извори кои се однесуваат на концепцијата за светото кај Ото, тоа мошне често се определува како *mysterium tremendum et fascinans* (така, кај повеќе од половина од авторите кои го споменуваат; на половина од сите консултирани интернет-страници (327) кои го споменуваат нуминозното кај Ото стои оваа формулација (во John C. Durham, <http://www.bytrentsacred.co.uk/index.php/rudolf-otto/the-rudolf-otto-virus>). Ова е парцијално точно, затоа што навистина се работи за овие елементи. Сепак, самиот Ото го воведува елементот на фасцинација како дел на нуминозното искуство комплементарен на *mysterium tremendum*, но никогаш во фразата *mysterium tremendum et fascinans* (иако тоа на некој начин се подразбира). Мирча Елијаде ги разгледува двете компоненти во неговата еклектичка теорија во 1957 година (и во *Свето и профано* и во *Митови, сонцата и мистерији*), но никогаш употребувајќи го сврзникот „et“, туку верно резимирајќи ги формулациите на Ото, нешто што и Џон Дурам и Нинијан Сمارт се чини дека превидуваат. Нинијан Смарт, во 1964 година пишува како Ото „ ... го анализирал нуминозното искуство во рамки на латинската фраза *mysterium tremendum et fascinans*, која се сфаќа како мистерија која предизвикува ужасната стравопочит и фасцинираност“ (Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth*, SCM, London, 1969, p. 110) и „светото ... како *mysterium tremendum et fascinans*“, p. 112 (во ова второ цитирано издание нема промена во овие формулации од првото). Ото, меѓутоа, не го анализира нуминозното токму преку оваа синтагма. Оваа поделба многу помага во општото објаснување на концепцијата на Ото, но не е совршено точна. Смарт и самиот појаснува дека тешко е да се даде точен опис на делото на Ото и советува делото да се прочита (Smart, op. cit., pp. 112-113). Ретки се авторите, покрај Елијаде, кои не ја употребуваат оваа синтагма. Џозеф Кемпел (Joseph Campbell), на пример, откако го споменува делото на Ото, ја пренесува концепцијата без да реферира на елементот на фасцинација: „ ... појавувањето, с. 4500-2500 г.п.н.е. на непретходена констелација на свети чинови и свети нешта посочува кон [...] вистинско длабоко искуство на *mysterium tremendum*, мистерија која се крши моќно врз нас и сега кога не е така прекрасно маскирана“ во *The Masks of God – Oriental Mythology*, 1962, p. 47. Рој А. Рапапорт (Roy A. Rappaport), на пример, исто така не ја употребува формулацијата, иако коректно ја резимира концепцијата. Тој пишува како нуминозниот објект е *mysterium tremendum* во познатата формулација на Ото и тоа: мистерија - затоа што е над разбирањето, а ужаснувачка - затоа што предизвикува стравопочитување и ужас. Покрај тоа, резимира Рапапорт, нуминозниот објект е ужаснувачки затоа што поседува *majestas*, потполна семоќ и преобилност. Тој е ужаснувачки и поради неговата енергија. Нуминозниот објект се искусува како нешто живо, пулсирачко, моќно, тој не е само апстракција, туку суштествувачкост, активно постоење. Нуминозното е покрај тоа и *fascinans*, затоа што покрај тоа што влева ужас и предизвикува, привлекува. (Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 370).

ситуациите на среќа, како и во случајот со искусувањето на религиозна ужаснатост, при ситуации на екстериоризација на божјиот гнев, на пример, нужно се содржат и нерационални елементи. Благостостојбата во овие специфични околности е многу повеќе од природното чувство на задоволени потреби, или радоста од љубовта, на пример. Така, гневот божји, доколку се земе во чисто рационална или чисто етичка смисла (како морален компас и коректив), не го исцрпува длабокиот елемент на ужас, втиснат во мистериозноста на нуменот. Милоста, на ист начин, не го исцрпува потполно длабокиот елемент на прекрасност кој се наоѓа во мистериозното беатифицирачко искуство на божеството³⁴⁵. Веројатно е, дозволува

³⁴⁵ R. Otto, op. cit., 40. Грегори Д. Алес (Gregory D. Alles) смета дека иако нуминозното е мистерија која истовремено одбива и привлекува со ист интензитет, реториката на Ото не е толку балансирана, затоа што тој почнува со компонентата *tremendum* и најмногу пишува за неа. Тој резимира како Ото ги потсетува читателите не само на библиските формулации за гневот Божји, туку и за тоа дека треперењето е физичко и психичко, истакнувајќи три димензии: предизвикувањето на стравопочит, преобилната моќ и енергијата. *Mysterium* предизвикува не треперење, туку восхитена воздржаност пред реалноста која е сосема друга. Елементот на *fascinans* ги претставува аспектите на милост и љубов, но Алес смета дека Ото ова го разработува на најнеинтересен и најмалку моќен начин од сите три (Gregory D. Alles, „Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* June 2001, Vol. 69, No 2, p. 325). Алес се воздржува од коментари за начинот на кој Ото се обидува да ги поврзе ирационалниот или искуствениот аспект на нуминозното со рационалниот или концептуален аспект, затоа што за него тоа е премногу комплексно и загадочно. Затоа, тој се ограничува на тоа да потсети дека Ото се повикува на Кантовата шематизација и дека сите коментатори на Ото тоа или го отфрлаат или го игнорираат (со тоа што и самиот се оградува од коментирање за тоа, исто така припаѓа во класата на коментатори кои тоа го избегнуваат, впрочем). Но, тој смета дека не смее да се превиди оградата која Ото ја конструира околу својата анализа. Имено, самиот Ото пишува дека читателот е поканет да го насочи својот ум на мигови на длабоко почувствувано религиозно искуство. Тој додава дека ако читателот не успее да определи такви искуства, нема потреба да чита понатаму, затоа што не е лесно да се дискутираат прашања од областа на религиозната психологија (иако Ото не пишува „религиозна психологија“, туку *Religionskunde* – учење за религијата, заб. М.Т.), со некој кој може да се сети на емоции од адолесценцијата или социјални емоции, но не и на интринзично религиозни чувства. За ова Алес смета дека е премногу проблематично и заслужува внимателна систематична критика. Сепак, и покрај тоа што идентификува проблеми, не објаснува каде и зошто ги идентификува, ниту се обидува да започне било каква, макар и несистематизирана критика. Понатаму, нему му пречи што Ото смета дека религиозното искуство ѝ претходи на концептуализацијата. „Како знае?“, прашува Алес, „Не е ли еднакво можно религиозните искуства да бидат предизвикани од идеи, очекувања и социјални контексти?“ (G. D. Alles, op. cit., p. 326). Понатаму, Алес забележува како за Ото разликите меѓу нуминозното и вообичаеното искуство се квалитативни, а не квантитативни, што за него нема смисла. „Освен ако Ото не мисли дека истиот збор е еднакво употребен во двата контекста, значајни квалитативни сличности ни дозволуваат да зборуваме и за човечки и за божји гнев“ (op. cit., p. 326). Ова е нејасно кај Алес – од една страна се чини дека тој самиот, а не Ото, не прави разлика меѓу квалитет и квантитет, од друга страна, не е сигурно дали реферира на премин од квалитет во квантитет, односно обратно, сметајќи дека Ото тоа го заборава. Една од главните поенти на Ото е во разликата не во степенот, туку во квалитетот на различните искуства, затоа збунува што Алес токму ова го смета за недоволно смислено. Исто така, тој реферира и на тоа што Ото тврди дека нуминозното и обичното искуство се истовремено и аналогни и потполно различни, што е контрадикторно. Повторно, се чини дека Алес едноставно ја пропушта поентата на Ото. Целата негова теорија е во врска со контрадикторноста на нуминозното. Алес додава како некои автори сметаат дека употребата на шематизацијата на Ото нема смисла, како и дека тој однапред определува цела една класа читатели за инкомпетентни да ги спфатат неговите концепти, но не навлегува ниту во овие проблеми, туку понатаму се фокусира на помалку проблематичните биографски, историски и генеалогски проблеми во врска со теологијата на Ото.

Ото, дека во првата фаза на развој на религиозната свест, таа почнала само со вознемирувачкиот аспект на нуминозното, кој прво добил форма на демонски ужас. Но, кога ова не би покажувало на нешто надвор од себе, кога не би постоеле моменти на потполно искуство кое полека се формира во свесност, смета Ото, тогаш не би можело да има транзиција кон чувства на вољно и страстно предавање на себе на нуменот. Конекцијата со тоа нешто надвор од себе е нужна, за чувствата кои се јавуваат да ја продлабочат и да ја направат позначајна. Кога би се работело само за ужас, без амбивалентност, без дијалектичност, би се развиле само форми на избегнување или омекнување на гневот на нуменот. Но, на овој начин не би можело да се објасни како нуминозното е објект на потрага, на желба, на копнеж, и тоа поради самото себе, а не поради помошта која луѓето ја очекуваат од него во природната сфера. Ниту би можело да се објасни како ова се случува, не само во формите на рационално религиозно обожување, туку и во чудните сакраментални наративи и ритуали со кои религиозниот човек се обидува да го присвои нуменот³⁴⁶.

Религиозната практика се одвива преку нормални и интелегибилни форми, како апропријација, благодарене, насоченост на пророштва (пророкувања), жртвување и слично, но, покрај нив, смета Ото, постојат и серии на дејства во кои може да се препознаат, покрај корените на религијата генерално, и партикуларните корени на мистицизмот³⁴⁷. Овде се мисли на чудните шеми на однесување и форми

³⁴⁶ Значи, светото како *tremendum* има три моменти: на недостапност, на преобилна моќ (*tremenda maiestas*) и на енергија. Од најнеразвиените форми на демонски страв до мистичката контемплација, светото предизвикува ужаснатост и стравопочит, како нешто кон кое се пристапува само делумно и секако со трепет. Премоќта, почувствувана со огромен интензитет, е апсолутната божествена супериорност која поради нејзината преобилност не може ни оддалеку да се сфати. Во врска со ова е *Kreaturfuehl*, не како перцепција на каузална зависност од нешто, туку како искуство на сопствената ограниченост и немоќ пред безгранична големина. И конечно, енергијата се чувствува кога божественото се искусува како витално, динамично, „горечко“. *Fascinans* компонентата е во врска со потребата од доближување и парцијално поврзување со ужаснувачката, моќна преобилност. Резиме на концепцијата во потточки во Armido Rizzi, *Il sacro e il senso – lineamenti di filosofia della religione*, Editrice Elle di ci, Torino, 1992, pp. 44-47.

³⁴⁷ Моќта на прорекување, како моќ на препознавање на манифестациите на светото (кај Шлаермахер и Фриз) кај Ото е и моќ за идентификување на помалку или повеќе или покомплетно изразени екстериоризации на светото. Во *Говори*, Шлаермахер ги определува чудата за знаци (*Zeichen*): директна релација на појавата (*Erscheinung*) со бесконечното или вселената. Ото реферира на манифестациите (*Erscheinungen*) на светото како на знаци (*Zeichen*), забележува Гуч (Tod. A. Gooch, op. cit., p. 125).

Чо Џонг Хуан (Cho Jeong Hwan) смета дека идејата за прорекувањето кај Ото е идеја за „... вистинско истражување на значењето, кое во определен објект го препознава неговиот квалитет како божествен знак; моќ на контемплација преку која религиозниот човек добива интуитивен поглед на светот е моќ за што подобро препознавање на светото кое се манифестира низ знаци“ (Cho Jeong Hwan, *Il sacro e l'uomo, Approccio a Mircea Eliade: l'uomo, essere aperto al sacro (pars dissertationis ad lauream Pontificiae facultatis Teresianum)*, Pontificia Facultatis Theologica Teresiana,

на медијација меѓу нуминозното и религиозната индивидуа, преку која примордијалниот човек се обидува да го разбере мистериозното, но и да се наполни себе со него и да се идентификува преку него. Овие начини на однесување Ото ги дели на две класи. Од една страна ја поставува магиската идентификација на себе со нуменот: преку различни видови на магиски и посветени размени според природата и формулата, потоа ординации, консакрации, егзорцизам, и слично. Од друга страна ги лоцира шаманистичките начини на поседување и соединување со нуменот во егзалтација и екстаза³⁴⁸. Целта на сите овие прво било присвојувањето на благопријатната моќ на нуменот за природните потреби на човекот. Сепак, процесот продолжил – самото поседување на нуменот и бивањето поседуван од нуменот станува цел *per se*. Според Ото, религиозниот живот вистински почнува кога се случува преминот од желба и активност за соединување со нуминозното поради корист, кон желба и стремеж за соединување со нуминозното поради самото нуминозно. Нуминозното станува еден вид на добро по себе, корисно поради себе, не поради ефектите на неговата сила. Тоа е потполно различно од профаните добра кои се добиваат со магија на повикување на повисоки сили, затоа што е сила неспоредливо повисока од се друго. Така почнува процесот на развој, во кој искуството созрева и се прочистува.

Да се разбере што е нуминозното по себе вистински е можно само оддалеку, преку метафори и аналогии, а и тогаш поимањето е несоодветно, некохерентно и конфузно. Во егзалтирачката моќ на химните посветени на нуминозното, во ритуалот посветен на соединување со неговата моќ, во интоксикачката сила на разбирањето на тоа семоќно постоење надвор од природната сфера, се наоѓа елементот на фасцинација. Моментот на фасцинација не е жив фактор само во религиозното чувство на копнење. Тој е жив и присутен и во моментите на свеченост, како во фокусираноста и скромното себе-дезавуирање на индивидуалната посветеност на духот на светото, така и во колективното обожување во конгрегација кога ова се практикува со ревност и искреност.

Спојувањето со светото е повеќе посакувано отколку реализирано, и само преку тоа во свечениот момент душата е истовремено полна со чувство и неискажливо спокојна. Ото го споменува тврдењето на Шлаермахер за

Roma, 2005, p. 62). Затоа, за потеклото на религијата Ото пристапува не од стојалиштето на Диркем за колективна свест, туку го потенцира креативниот гениј на големи религиозни основачи кои знаеле да го „дешифрираат“ светото. Тоа се „директни читачи на светото“ (С. J. Hwan, *op. cit.*, p. 63).

³⁴⁸ R. Otto, *op. cit.*, p. 42.

нуминозната свесност општо, која не може да се појави сама, ниту сама по себе, без да биде комбинирана и проткаена со рационални елементи³⁴⁹. На бројните начини на кои може да се предизвика егзалтација и смиреност, независно дали преку есхатолошки ветувања, или со добродети од свет кој е над реалниот свет, во антиципација, или како сегашно искуство, во разни наизглед различни, а всушност слични форми, се појавува чуден и моќен поттик кон идеал кој е познат само во религијата, со фундаментално нерационална природа, кој е препознатлив од умот како стремење или претчувство. Над нашето рационално суштествување се наоѓа врвниот дел на човековата природа кој не се задоволува со кореспонденција на осетите со фактите и психичките и интелектуалните импулси, или она кое мистиците го сметаат за основа на душата³⁵⁰.

И кај елементот на фасцинација, како и кај елементот на мистеријата, можна е транзиција кон мистицизам, додава Ото. Независно од различните форми на мистицизам и импликациите на различноста на мистичките доживувања, Аријаднина нишка е неискажливоста на искусеното и преминот на таквото искуство во блажена возбуда, егзалтација и слични чувства, често инклинирајќи и кон бизарното и абнормалното, што е посведочено од автобиографски видувања од Св. Павле понатаму. Ото се повикува на примери собрани во *Предавањата за видови на религиозно искуство* на Џејмс, повторно критикувајќи го тоа што самиот Џејмс како воопшто да не го забележал елементот на нерационалното присутен во сите овие искуства³⁵¹. Во сите примери наведени од Џејмс Ото го забележува нерационалниот специфичен елемент во облагородувачкото искуство. Квалитативниот карактер варира во различните случаи, но во сите е сличен по интензитет и во сите случаи е присутна апсолутна фасцинираност од преобилната природа на нуменот. Ото, значи, тврди дека, од една страна, следејќи ја *via eminentiae et causalitatis*, божественото е највисоката, најсилна и најдобра инстанца која може да се мисли, а од друга страна, следејќи ја *via negationis*, божеството или нуминозното не е само основа и суперлатив на она кое може да се мисли, туку автентично е субјект единствено на самото себе. Макс Чарлсвурт (Max

³⁴⁹ *Glaubenslehre* V, во R. Otto, op. cit., p. 45.

³⁵⁰ Филип Ц. Алмонд нагласува како и Ото и Шлаермахер сметаат дека религиозното искуство има познавателен статус. Ото е првиот, забележува, од цела линија на модерни коментатори на Шлаермахер, кој ја истакнува непорекливо објективната природа на (за него) религиозната свест и затоа е во спротивност со традицијата на интерпретатори на Шлаермахер кои го сметаат за претеран субјективист (Philip C. Almond, op. cit., p. 41).

³⁵¹ R. Otto, op. cit., pp. 47-48.

Charlesworth) го критикува Ото во однос на тоа дека за да може да се зборува за нуминозното како основа на религиозното искуство, тогаш во сите религиозни искуства треба да бидат присутни сите компоненти кои тој ги определува. Но, не сите аспекти од нуминозното се присутни во религиозните искуства на австралиските абориџински религии. Потпирајќи се на истражувањата на Штрехлов на тотемистичкиот култ, според кои членовите на кланот им пристапуваат на светите предци со почит, сметајќи дека се составени од истиот животен принцип, Чарлсворт смета дека со тоа што преку ритуалите членовите на култот стануваат нивниот тотемски предок, во определена смисла тие не се различни од нуминозниот објект³⁵². Ова е проблематично тврдење. Самиот Ото е свесен дека често некоја од компонентите доминира над другите. Потоа, Ото реферира на универзалноста на *tremendum* во демонскиот страв од примордијалните религии, страв кој е присутен и во тотемизмот - во негативниот култ и категоријата на табуто, нешто што Чарлсворт го превидува. Почитта и стравот се неразделно присутни во тотемизмот независно од фактот што кланските припадници се припадници на тотемот. Точно е дека тие се дел од нуминозниот објект, на некој начин, што не значи дека чувството на нуминозното некако се омекнува или се губи. Се работи за истиот проблем на дијалектиката на познатото и непознатото, односно блиското и туѓото, воочен и од страна на Диркем – нуминозното е истовремено чувство на потполна другост и интегрален дел на религиозното искуство. Ова не го потиснува, туку само оди во прилог на неговата специфична природа. Серена О’Мели (Serena O’Meley) исто така има проблем со универзалното важење на нуминозното, сметајќи дека идејата на Ото е неприменлива. Таа смета дека нуминозното не ги опишува сите нивоа на религиозно искуство; дека релацијата субјект/објект со нуменот не може да се примени во недualiстички митски искуства; и дека трите елементи на нуминозното не се симултано присутни во сето религиозно искуство. Покрај тоа, таа смета дека анализата на Ото на „рационалната“ страна на светото може да се критикува како претерано површна, затоа што не ги зема предвид различните културни сфаќања на моралноста, ниту врската меѓу космичкиот ред и моралноста карактеристична за многу религии³⁵³. Идејата за субјект/објект релацијата со нуменот на О’Мели е на

³⁵² Max Charlesworth, *Religious Experience - Unit A, Book*, Deakin University, Geelong, 1993, p.7.

³⁵³ Serena O’Meley, “Otto’s Idea of the ‘Numinous’ – a Cross-cultural Reappraisal”, *Sophia*, Vol. 34 No. 1 1995, p. 242.

исто рамниште со критиката на Чарслвурт. Таа разгледува примери од источните религии и заклучува дека не секогаш во мистичните искуство е присутно *Kreaturgefühl*, ниту *mysterium tremendum*³⁵⁴, со што нема сеопфатност на компонентите на нуминозното. Понатаму, таа смета дека за да важи универзалната применливост, сите категории на нуминозното мораат да се искусуваат истовремено. Таа смета дека, по аналогија, не е можно да се редуцираат основните емоции на љубов или омраза во составни делови и да се каже дека некој е заљубен само затоа што исполнува, на пример, две од три категории. А сепак, смета дека токму тоа Ото го прави во неговата анализа на нуминозното, експлицитно „ ... минирајќи ја својата теза дека нуминозното е чисто априорна категорија, со тоа што тврди дека *tremendum* додава нешто кое не е инхерентно дадено во *mysterium*”³⁵⁵. Исто така, на О’Мели ѝ се чини тешко да се замисли како се искусуваат стравот и ужаснатоста на *tremendum*, симултано со пријатната состојба од *fascinans*, затоа што „ ... за вообичаеното искуство овие две искуства се чинат дихотомични”³⁵⁶.

Ова е проблематично на неколку нивоа. Прво, поентата на Ото не е да ги опише сите нивоа на религиозното искуство, туку нивниот подлежачки фактор. Тој често повторува дека има различни манифестации на нуминозното и дека се инволвирани цели распони на различни емоции. Аналогијата со заљубеноста е несоодветна затоа што е неиманентно читање на Ото, кој постојано се оградува од вообичаени емоционални состојби наспроти емоционалноста на нуминозното. Ова исто така покажува дека О’Мели не е сигурна за тоа како заљубеноста функционира, затоа што не се сфаќа дали реферира на хормонски фактори, на психометрија или на екстериоризацијата на љубовта која е мерлива, според нејзиниот пример, со третини. Тоа што еден од елементите додава нешто кое не е инхерентно присутно во друг елемент никако не значи дека концепцијата за априорноста е неодржлива. И конечно, целата поентата е што она кое се чини контраинтуитивно или поставено во исклучителна дисјункција со вообичаеното искуство, за светото е типично. Или, во нејзини термини – да се биде заљубен и да се мрази, односно да се чувствува привлечност и посветеност и стравопочит и ужаснатост е сосема карактеристично за дијаболичноста на нуминозното. Како што го формулира тоа Алмонд – нуменот има биполарна природа. Од една страна тој е

³⁵⁴ S. O’Meley, op. cit., pp. 244-247.

³⁵⁵ S. O’Meley, op. cit., p. 249.

³⁵⁶ Ibid.

објект кој е *tremendum* и кој кај оној кој го искусува предизвикува стравопочитување и треперечко љубопитство, од друга страна е објект кој е *fascinans*, омаѓепсувајќи го и привлекувајќи го. Обата момента, на ужаснатоста и на фасцинацијата, се балансирали преку заедничкото чувство на посакување и желба³⁵⁷. Така, додека Ниче го завршува *Ессе Ното* со восклицот за исклучителната дисјункција – или Дионисиј или Распнатиот, сакајќи да ја нагласи непомирливоста на двата антитетични принципа, во *Светото* Ото се обидува да помирува принципи кои се стопуваат во пулсирачка биполарност. Тој се обидува да најде унифицирачки принцип, во оваа смисла се работи не или за Дионисиј или за Исус, туку за обата во едно, како врвен нуминозен објект, забележува Гуч³⁵⁸.

Како заклучок на обидот за определување на нуминозното преку неговите елементи, Ото ја разгледува придавката *deinos* во грчкиот јазик, сметајќи ја за едвај преведлива. *Deinos* се однесува на идеја која е тешко да се разбере во сите нејзини чудни варијации. Тоа е бидејќи *deinos* е всушност нуминозното (на ниско ниво, омекнато од реторичка и поетска употреба). *Deinos* е еквивалент на *dirus* и *tremendus*: може да се однесува на зло, на моќно и чудно, на чудесно, застрашувачко и фасцинантно, божествено, демонско, извор на енергија. Тоа е чудесното, *Ungeheuer* на германски, кое не е непознато, во смисла на *Unheimlich*, иако предизвикува непријатност. Чудесното не е ни, како во современата употреба, едноставно големо по квалитет или појава, прво затоа што тоа е рационализирачка употреба на идејата, а второ, затоа што чувството кога се перципира нешто големо не е нужно чувство на возвишеност и привлеченост. Чудесното предизвикува непријатност, но заедно со треперење пред мистеријата; повлекување пред ужасот; восхит од сеоќта; и стравопочит и привлеченост кон возвишеноста и енергијата.

Компонентите на нуминозното и нивните комплексни релации на испреплетеност и взаемна зависност се по себе дијаболични. *Mysterium* е истовремено и тајна и нешто кое, преку длабоки посветени емоции и предавање на подрачјето на супериорната света реалност сепак може да биде допрено. Компонентата на *mysterium* е и ужаснувачка, страшна и заканувачка, и *fascinans*, фасцинантна и привлечна. *Majestas* и *energia* прават верникот треперечки и егзалтирано да ја почувствува преобилната моќ на супериорното свето, да посака да стане дел од неговото подрачје. А сепак, колку и верникот да може да ја лоцира

³⁵⁷ P. C. Almond, op. cit., p. 70.

³⁵⁸ T. A. Gooch, op. cit., p. 148.

моќта на светото во неговата застрашувачка таинственост, во интензивните екстериоризации кои предизвикуваат восхитеност и страв, колку и да е свесен дека нуминозното е нешто кон кое се стреми, тој не може да го дефинира нуминозното, не може да го стави во функционални компарации со нему познатите нешта од вообичаениот живот, затоа што светото е неспоредливо со нив, отаде нив.

Иако се екстериоризира во светот кој е познат и близок, нуминозното не е познато и блиско. Тоа е дијаболчно: потполно различно од сè што го конституира познатиот, обичен свет, тоа е нешто сосема друго, нешто кое како потполно одделена реалност е сепак постојано вклучено во познатиот и близок свет. Нуминозното, со неговата ужаснувачка премоќ го плаши и го одбива верникот, истовремено фасцинирајќи го, привлекувајќи го, предизвикувајќи желба во верникот да дојде што поблиску до светото. Верникот има треперечка желба да го присвои нуминозното, што е можно само преку воспоставената релација со нуминозното, кое, со неговите премоќ, енергија и таинственост го има присвоено него.

3.2 *Нуминозното, возвишеното и непријатно непознатото*

Лоцирањето на дијаболчноста на светото не би требало да се ограничи само во дистинкцијата на неговите компоненти. Врската која 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 аналогите кои служат тоа поимно барем до одреден степен да се ограничи. 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 тоа, преку нив, да се доближи на оној кој го разгледува. Со тоа што аналогите потекнуваат или од вообичаеното подрачје на профаниот свет, што значи дека нивното онтолошко ниво е сосема различно од она на нуминозното, со што можноста за точни корелации не постои; или од самото свето подрачје на религијата, што значи дека се работи за компарации на непознато со непознато, нуминозното останува нешто неискажливо, нешто кое се чувствува, но не налик на

ниедно друго чувство, нешто кон кое се стреми, но не налик на ниедна друга цел. Тоа останува одделено, фасцинантно, застрашувачко, нешто сосема друго.

Во овој дух на приближни аналогии и сместување на чувствата кон нуминозното во споредба со други слични чувства, интересна е споредбата на чувството на светото со идејата за возвишеното во естетиката, како и на концептот за нешто сосема друго со концепцијата за непријатно непознатото во психологијата.

Додавањето на елементот на фасцинацијата на елементот на *mysterium tremendum* помага во разбирањето на амбивалентноста на светото. Неговата двојна природа, како објект на безгранична стравопочит и огромен страв, кој истовремено ја смрзнува и магично ја привлекува душата, ја конституира вистинската позитивна содржина на *mysterium*. На овој начин екстериоризацијата на светото, во релација со субјектот, е потполна. Ото, свесен дека „... ниеден обид вистински да ја опише оваа хармонија на контрасти во чувството на *mysterium* не би можел да биде сосема успешен“³⁵⁹, се врти кон естетичката теорија. 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, а покрај тоа, теориски гледано, предизвикува сосема нови проблеми во анализата³⁶⁰. 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, ако се разгледува историјата на поимот кој се однесува и на амбивалентното искуство на светото и на предизвикувањето на нуминозни чувства преку искуства кои не се нужно религиозни³⁶¹.

И идејата за возвишеното, како и за нуминозното, во Кантовски термини е поим кој не може потполно да се објасни (*unauswickelbar*)³⁶². Ото предупредува

³⁵⁹ R. Otto, op. cit., p. 52,

³⁶⁰ Ibid. Анализата на возвишеното мора да биде внимателна, затоа што со тоа што возвишеното е повеќедимензионално и може да се толкува од различни аспекти, неговата историја е историја на различни исчитувања и на многубројни погрешни толкувања (Иван Цепароски, *Естетика на возвишеното*, Магор, Скопје, 2008, стр. 11).

³⁶¹ Lynn Poland, op. cit., p. 175.

³⁶² Ото го поврзува религиозното чувство, преку законот на асоцијација на идеи и на емоции, со различни категории на чувства, како егзалтација при морални избори и соочување и анализа на вредносни категории, радост или возбуда при интерперсонална интеракција и слично. Го зема психолошкиот закон за асоцијацијата на идеите како фундаментален, а потоа го поврзува со законот за поврзувањето на чувствата. И тие, како и идеите, се појавуваат благодарение на претходни, слични чувства. Сличните чувства се предизвикуваат едни други – постоењето на едно чувство

дека не треба да се преклопуваат поимите за светото и за возвишеното во потфатот за користење на естетиката во религиозен контекст. За да се пополни негативниот концепт за трансцедентното, Божјата трансцедентност или трансцедентноста на светото се објаснуваат со неговата возвишеност. Додека ова е сосема допустливо доколку е само фигуративна, аналогна дескрипција, грешка е доколку се мисли буквално. Колку и возвишеното дескриптивно да се доближува до нуминозното, тие предизвикуваат различни искуства. Религиозните чувства не смеат да се изедначат со естетските чувства, иако некои аспекти се слични. Возвишеното не смее да стане религиозен термин, освен по аналогија, предупредува Ото. Тој и припаѓа на естетиката исто колку и идејата за убавото, колку и да се различни појавите, односно фактите на кои концепциите се однесуваат³⁶³. 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 специфична кратофанија. Ова се само

може да биде причина за појавување на слично чувство веднаш после појавувањето на првото. Ото предупредува дека законот за репродукција по сличност може да доведе до несоодветна супституција на идеи или чувства и смета дека е потребно да се прават внимателни интроспективни разграничувања. Често се работи за градуални транзиции од едно чувство во друго, или од една идеја во друга, но не се работи за тоа дека самото чувство поминува низ специфична транзиција. Не е во прашање тоа дека чувството постепено се менува по квалитет, односно еволуира, претворајќи се во сосема ново чувство, туку тоа дека транзицијата се случува поради промена на околностите, поради намалувањето на едни фактори и зголемувањето на други. Полна транзиција на едно чувство во друго би била вистинска трансмутација, додава Ото, односно психолошки еквивалент на алхемиски постапки во кои со интервенција на метал различен од злато се добива злато. Така, Ото наоѓа соодветен пример во компарацијата на моралната должност и почитувањето на обичајното право. Имено, според теоријата на трансмутација, чувството за морална должност еволуира, прво постоејќи како едноставно придржување на општиот обичај во заедницата, а потоа развивајќи се во идеја за општоважечки императив. Сепак, според оваа теорија не е објаснето низ каква серија на промени треба да помине идејата за да се измени до тој степен. Ото повторно лоцира недоволно разбирање на различните квалитети – во моралната должност има нешто квалитативно мошне инакво од идејата за принуденост поради обичај. Фактот на должност е примарен и има единствено значење, не подлежи на трансмутации повеќе отколку било што во физичкиот свет. Идејата за должноста, смета, еволуира во човековиот разум само затоа што е веќе потенцијално вметната во него. Колку и еволуционистите да имаат право во реконструкцијата на историскиот процес на развивање на свесноста во различни временски секвенци, смета, објаснувањето на процесот е инакво од нивниот пристап. Имено, се работи за законот за екситација на идеи, односно чувства, според нивните квантитет и сличност. Така, меѓу обврската поради обичај и обврската поради чувство за морална должност постои силна аналогија, затоа што обете се поврзани со специфични начини на однесување. Ако идејата за моралната должност е веќе во умот во потенција, идејата за обврската според обичај само ја пробудува. Се работи за градуална транзиција на една во друга, за заменување на едната со другата, а не за премин на едната во другата (R. Otto, op. cit., pp. 53-62).

³⁶³ R. Otto, op. cit., p. 53, pass.

услови за предизвикување на чувството на возвишеното, а не неговата суштина. Не сè што е импозантно е возвишено. За нешто да се смета за возвишено, како и кај нуминозното, треба во врска со него да има нешто необјасливо, нешто мистериозно. Покрај тоа, и возвишеното има дијаболичен карактер: и измачува со неговата ужасност и неверојатно привлекува. Истовремено го прави субјектот понизен и восхитено егзалтиран, истовремено го преплавува и закрилува, издигнува и потлачува. Предизвикува чувство аналогно на ужаснатост, истовремено предизвикувајќи необична радост. Специфична моќ на стимулација го карактеризира чувството на нуминозното, преку аналогии со нуминозното искуство. Ото смета дека тоа е без сомнеж стимул кој се појавува доцна во серијата на ексцитации. Исто така, смета дека поради неговата априорна природа, религиозното чувство му претходи на чувството на светото во човековиот рационален дух³⁶⁴. Како и кај транзицијата меѓу чувството за обичајна обврска и општоважечка морална должност, исто е и со нуминозното и чувствата слични на него. Колку и тие да можат да бидат асоцирани едно со друго, чувството за светото не смее да биде изведувано од ниедно друго чувство. Во оваа смисла тоа е нееволуирачко. Сепак, и покрај тоа што е содржина на чувство потполно *sui generis* по квалитет, тоа има бројни аналогии со други чувства. Така, тие можат реципрочно да се предизвикуваат или стимулираат едни други. Ова помага и во поблиско определување на чувството за светото, преку илустрации од други психолошки или интелектуални сфери³⁶⁵.

Поимот *возвишеност* прво се формирал во рамките на античката реторика, со тоа што возвишениот стил се сметал за велик и сериозен стил на говорништво. Во оваа смисла, возвишеноста во антиката била директно поврзувана со величина и сериозност³⁶⁶. 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 создавање³⁶⁷. Верувањето во објектот на восхит како цврсто и општоважечко се потврдува доколку луѓе од различни профили и со различни интереси и претпочитања имаат исти погледи³⁶⁸.

³⁶⁴ R. Otto, op. cit., p. 56.

³⁶⁵ R. Otto, op. cit., p. 57.

³⁶⁶ Władysław Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, trans. Francisco Rodriguez Martin, Cronos, Madrid, 2000, pp. 202-203).

³⁶⁷ VII, 2, наводите се според Pseudo-Longinus, *On the Sublime*, trans. W. Rhys Roberts (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1899, <http://classicpersuasion.org/pw/longinus>.

³⁶⁸ Pseudo-Longinus, op. cit., VII, 4.

Возвишеното во стилот и говорот, според Псевдо-Лонгин, се должи на неколку природни способности, кои можат да се поделат во пет главни групи, од кои прва и најважна е моќта за формирање на големи поими, а потоа, способноста за ревност и инспирирана страст³⁶⁹. Возвишеноста е ехо на голема душа, инсистира тој, затоа и самата идеја, без било што да биде изговорено, предизвикува восхит, само затоа што во неа се чувствува големината на душата³⁷⁰. Сепак, после споменувањето на делови од битката на боговите од *Илијада*, тој забележува како иако величествените описи предизвикуваат ужас и стравопочит, доколку се разгледуваат неалегорично, се чинат несоодветни и ја нарушуваат идејата за сразмер и ред³⁷¹. Тој ги претпочита описите на Хомер кои ја прикажуваат божјата природа каква што вистина е – чиста, огромна и неосквернавена³⁷². Со тоа што возвишеноста е резултат на величината на душата, како клучна идеја на списот *За возвишеното (Peri Hypsous)* може да се смета определувањето на возвишеното како одглас на големината на духот, манифестирана во моралните и имагинативните моќи на авторот и екстериоризирани преку делото³⁷³. 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 сосема 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. Така, ни целата вселена земена во сета нејзина полнотија не може да се справи со ревноста на човековата перцепција и теоретизирање. Човековата посветеност на перципирање често оди надвор од границите кои го содржат – ако се погледне животот во неговиот циклус, се сфаќа за која цел сме родени, се сфаќа како она кое е „премногу“ има предност, како она кое е надвор од разбирањето,

³⁶⁹ Op. cit., VIII, 1. Другите се моќната и ефективна употреба на реторичките фигури на субверзивен начин, односно без публиката да биде свесна дека се употребени; внимателната употреба на метафори во финиот, отмен говор; и достоинственото единство на зборовите поставени во моќен, впечатлив ред.

³⁷⁰ Op. cit., IX, 2.

³⁷¹ Op. cit., IX, 7.

³⁷² Op. cit., IX, 8.

³⁷³ И. Цепароски, op. cit., p. 24.

односно спротивно на мислењето, е чудесно и прекрасно³⁷⁴. Чувството на возвишеното не го предизвикуваат поточиња, колку и да се чисти, убави и корисни, туку големите реки или погледот на океанот; како што не го предизвикува огнот распален од човекот, туку вулканските ерупции; не природното, туку она кое барем се чини помоќно од природното. Така, љубовта, привлечноста која се чувствува кон сè што е впечатливо големо е поради чувството дека тоа има повеќе божественост во него, отколку набљудувачите³⁷⁵. Врвот на возвишеноста до кој мора да се издигне за да се добие симболички поглед на целината не е достапен за сите – оние кои се способни за него, се над смртните, и возвишеното ги издигнува речиси до големината на божествениот ум³⁷⁶. Значи, да се издигне до оваа возвишена височина на познание на она кое им е недостапно на „обичните“, значи, всушност, да се издигне до ниво како она на божествената перспектива. Возвишеното е и критериум за човековиот неуспех – доколку возвишеното е составено од света релација со божественото, може да се воведи критериумот на оддалечување од божественото: човековиот неуспех е еквивалентен на оддалеченоста од светото, или на неспособноста да се познаат границите меѓу смртното и бесмртното, обичното и натприродното³⁷⁷.

Едмунд Берк (Edmund Burke) го корелира возвишеното со способноста за предизвикување на страв кај субјектот и со големината. Така, според Берк, било што способно да предизвика ужас е основа способна за предизвикување и на чувството на возвишеното³⁷⁸. 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 телото³⁷⁹. Било што способно да предизвика ужас со неприродна тензија и напливи на емоции мора да може да биде способно да предизвика страст слична на ужасот,

³⁷⁴ Pseudo-Longinus, op. cit., XXXV, 2-3.

³⁷⁵ Юурии Б. Боров, *Эстетика*, Высшая школа, Москва, 2002, стр. 55.

³⁷⁶ Pseudo-Longinus, op. cit., XXXVI, 1.

³⁷⁷ Michael Deguy, "The Discourse of Exaltation – Contribution to a Rereading of Pseudo-Longinus", *On the Sublime – Presence in Question*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 5-25.

³⁷⁸ Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful with Several Other Additions*, P. F. Collier&Son Company, New York, 1909-14, p. 116.

³⁷⁹ E. Burke, op. cit., p. 117.

и консеквентно, да биде извор на возвишеното, без во себе да содржи идеја за опасност³⁸⁰. Искуството на возвишеното е индуцирано од опскурни и големи објекти, кои вообичаено ни се закануваат и нè ужаснуваат, „ ... но се додека можеме овие објекти да ги контемплираме и да бидеме безбедни, тогаш се искусуваат како возвишени“³⁸¹. Значи, ужасот има слични психолошки карактеристики како страдањето од болка, но ужасот од возвишеното, иако има сличности со ужасот од опасноста, содржи свесност дека не се работи за вистинска, директна опасност, туку само навестување на опасност, или асоцијација на нешто опасно. Берк ја воведува идејата за прекрасен ужас, вид на смиреност обоена со страв, која, припаѓајќи на себе-презервацијата, е една од најсилните страсти. Највисокиот степен Берк го определува како восхитена изненаденост и ужаснатост, подолните степени се ужасот со стравопочит, побожната почит и обичната почит³⁸². 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“³⁸³.

Покрај нештата кои директно ја наметнуваат идејата на опасноста, возвишеното е секогаш некаква модификација на моќта. Повторно, и овде ужасот води кон возвишеното. Идеите за болката, страдањето и смртта се толку впечатливи, што невозможно е да не се поврзе потенцијалниот нанесувач на болка со ужасот. Додека за уживањето во задоволството не се потребни интервенции на моќ, кои, напротив, би го уништиле задоволството³⁸⁴, болката е секогаш

³⁸⁰ E. Burke, op. cit., p. 119.

³⁸¹ George Dickie, *Introduction to Aesthetics: An Analytic Approach*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1997, p. 16. Или, може да се каже дека кога опасноста или болката се премногу близу, тие не можат да предизвикаат задоволство и се едноставно ужасни. Со определена далечина и со определени модификации тие стануваат прекрасни – значи, може да се ужива во возвишен терор, сè додека вистинската опасност се држи на растојание (Philip Shaw, *The Sublime*, Routledge, New York, 2006, p. 54).

³⁸² E. Burke, op. cit., p. 122.

³⁸³ E. Burke, op. cit., pp. 56-57.

³⁸⁴ Возвишеноста како контрадикторно чувство на задоволство и на болка му припаѓа на Џон Бејли (John Baillie), забележува Филип Шо (P. Shaw, op. cit., p. 54). Бејли, имено, пишува како „ ... возвишеното ја издигнува душата, стравот ја потопува и ја контрахира, а сепак обете се чувствуваат после набљудувањето на нешто кое е големо и ужаснувачко“ (J. Baillie, *An Essay on the Sublime*, University of California Press, Los Angeles, 1953, pp. 31-32, во Shaw, op. cit., p. 54). Бејли прави дистинкција меѓу учествување во борба за опстанок, кое инволвира реална можност за анихилација; и контемплирање на опасноста од далечина, третирајќи ја само како идеја. Импулсот за себе-презервација е тесно поврзан со чувството на возвишеното, значи. Бејли е заслужен и за воведувањето на конекцијата кај концептот за возвишеното – некои објекти, кои самите не се големи или огромни, доколку доволно долго, или доволно силно се поврзани со такви објекти, исто така имаат способност да предизвикаат егзалтираност (P. Shaw, op. cit., p. 35). Додека во теоријата за „големиот дизајн“ на Шефтсбери (Shaftesbury) релациите меѓу стварите се гарантирани од

предизвикана од екстериоризација на моќ која е на некој начин супериорна (освен ако не се подлегнува на болката доброволно, што ретко кога е случај). Моќта на суштество или појава со впечатливи пропорции или најава за деструктивност својата возвишеност ја црпи од ужасот со кој вообичаено е придружувана³⁸⁵. Затоа, домашните и припитомените животни, колку и да се големи или заканувачки на изглед, сè додека се корисни и употребувани за придобивки или задоволства, не можат да бидат возвишени, нема ништо непознато и ужасно во врска со нив.

Моќта на владетелите, која потекнува од нивната институција и фактот што ни се суперординирани, ја има истата врска со ужасот. Берк споменува како според некои мислители, ужасот, стравопочитта, воопшто, ниедно ниво на страв не ја придружуваат идејата за моќта. Дури, според ова, идејата за самиот Бог може да се контемплира без такви чувства³⁸⁶. Берк забележува дека додека го сметаме божеството само како објект на познание, формирајќи комплексни идеи за моќ, мудрост, праведност и т.н., 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, неможејќи 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 Берк, е најочигледниот атрибут на божеството³⁸⁷. Третманот на ужасот кај Берк наликува на оној кај Ото, 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.

Според *Размислувања за чувството на убавото и на возвишеното (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1771)* на Имануел Кант

присуството на божествен авторитет, со што одговорноста за редот во светот е во Бога, кај Бејли природата на возвишеното е во врска со релациите меѓу различните објекти. Конекцијата е моќна сила, затоа што по принцип на асоцијација одредени задоволства се појавуваат во духот, предизвикани од одредени објекти, иако првите објекти кои ги предизвикале престануваат да бидат толку впечатливи во умот (P. Shaw, Ibid.). Идејата за конекцијата кај возвишеното е слична на идејата за контагиозноста на светото, само што кај светото не се работи за уживање во далечни асоцијации и метафори, туку за вистинско пренесување на екстериоризирана моќ.

³⁸⁵ E. Burke, op. cit., p. 48.

³⁸⁶ E. Burke, op. cit., p. 50-51.

³⁸⁷ E. Burke, op. cit., p. 51-52.

(Immanuel Kant) и чувството на убавото и чувството на возвишеното се пријатни. Следејќи ги ставовите на англиските сензуалистички естетичари (Хачесон, Шефтсбери и Берк), 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. Ноќта е возвишена, а денот е убав, „ ... убавото восхитува, а возвишеното трогнува“³⁸⁸. 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 украсено³⁸⁹. Кант прави и преклопување на идеите за убавото и возвишеното, по принцип на асоцијација. Возвишеното го определува како разновидно, делејќи го на страшно – кога е проследено со морничавост или меланхолија; на благородно – кога е во врска со тивка восхитеност; и на величествено – кога е проследено со чувство за широко развиена убавина врз возвишена основа³⁹⁰.

Во „Аналитика на возвишеното“ од *Критика на моќта на судење (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 тоталитет³⁹¹. Чувството на возвишеното е задоволство кое се појавува само индиректно, 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“³⁹².

³⁸⁸ Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Friedrich Hartnoch, Riga, 1771, pp. 4-5.

³⁸⁹ I. Kant, op. cit., p. 6.

³⁹⁰ I. Kant, op. cit., pp. 6-7.

³⁹¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft, 1792*, Die digitale Bibliothek der Philosophie, Band 2, vgl. “Kant-W Bd. 10“, pp. 165-166.

³⁹² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 165.

Кант разликува два типа на возвишено: математички возвишеното, кое е во врска со големината – „ ... возвишено се нарекува она кое е апсолутно големо“³⁹³; 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“³⁹⁴.

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. Така, надвиснатите карпи, темните облаци со громови и молњи, орканите, вулканите, океанските бури, високите водопади и слично, ја редуцираат на безначајност нашата способност за пружање на 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 природата³⁹⁵. Повторно, значи, се работи за концепција за дијаболичноста на возвишеното, магичната љубов кон бездната, привлечноста кон она кое застрашува со својата преобилност³⁹⁶. Кантовата идеја за возвишеното, покрај тоа, „ ... создава толкувања кои како да укажуваат на негативните знаци поврзани со несоодветноста на имагинативните сили со соодносот со идеите на умот, при што како умот да сака да претстави нешто што во основа е непретставливо“³⁹⁷. Се работи, значи, за идеја за претставување на непретставливоста. Пријатноста од возвишеното во природата е само негативна. Тоа е чувство на имагинација која самата се лишува себе од слобода, добивајќи целна детерминираност во сооднос со закон различен од оној на нејзиното емпириско функционирање. На овој начин добива протежност 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 нè опфаќаат кога набљудуваме планини чии врвови се губат во облаци, бездни и бури, или пак, длабоко засенчени осамени места кои

³⁹³ I. Kant, op. cit., p. 169.

³⁹⁴ I. Kant, op. cit., p. 184.

³⁹⁵ I. Kant, op. cit., p. 185.

³⁹⁶ И кај Берк и кај Кант, возвишеното може да се чувствува само ако субјектот не е од него директно загрозен, односно доколку може грижите за својата добросостојба и безбедност да ги стави во заграда.

³⁹⁷ И. Џепароски, op. cit., p. 45.

покануваат со мрачна меланхолија, сето ова, сè додека сме свесни за сопствената безбедност, и покрај тоа што е ужас, воопшто не е вистински страв³⁹⁸. 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 субјектот³⁹⁹. 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. Неуспевајќи 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 законот⁴⁰⁰.

Ото инклинира кон тоа дека религиозното искуство произлегува од естетското искуство во *Филозофијата на религија кај Кант и Фриз*. Кај Кант, и уште повеќе кај Фриз, 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

³⁹⁸ I. Kant, op. cit., p. 195.

³⁹⁹ I. Kant, op. cit., p. 196.

⁴⁰⁰ Ова му пречи на Жан-Франсоа Лиотар (Jean Francois-Lyotard), кој го коментира на следниот начин. Контигентната 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 себе си од својата слобода и ова го прави за да воведо чувство за закон кој воопшто не е нејзин. Жртвувајќи се себе си, пишува Лиотар, имагинацијата ја жртвува природата, која е естетски (а и естетички) света, за да го воздигне светиот закон (Jean-Francois Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Elizabeth Rottenberg, trans., Stanford University Press, Stanford, 1994, pp. 188-189).

убавото. Во нашето искуство на возвишеното и на убавото ние го назирнуваме верниот и вистински свет на духот и на слободата, наведува Ото⁴⁰¹.

Ото забележува како Фриз вообичаено е критикуван дека, 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 сосема спротивно на логичка супсумција. Според ова, значи, многу поразумно е да 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 природа⁴⁰². Естетската идеја е форма на заедништвото на многубројноста, форма која не може да биде изразена. Во нашите концепции за природата 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* 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 цел⁴⁰³. Така станува јасно зошто

⁴⁰¹ Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 93-94.

⁴⁰² R. Otto, op. cit., pp. 133-134.

⁴⁰³ Според Фриз, нашиот интерес за убавото се базира на нашето препознавање на убавите феномени на реланоста 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 (D. Bastow, op. cit., p. 164). Догмите на религијата, i.e. 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

естетското разбирање не е од само спекулативен вид, зошто ни претставува нешто отаде бескрвните концепции, зошто на формите им дава силна емоционална содржина. Во естетските идеи се добива опскурно разбирање за конекциите на вистинската реалност во свет на појави, за оваа реалност во нејзината есенцијална природа и на овој начин се добива опскурно разбирање и за нејзината телеологија⁴⁰⁴. Значи, според Ото, начините на кои се искусуваат уметноста и светото во религијата се слични. Преку *Ahnung* се добива чувство за она кое не може да биде изразено. Најсилните импресии и преполните искуства се доведуваат до еден вид на познание потполно несоодветен за пренесување на полноста на искуството. Тоа не е фиксна концепција, туку претчувство на богатство на реалноста опскурно откриено во искуството⁴⁰⁵.

Речиси секаде во уметноста, претставувањето на возвишеното е најсоодветниот начин за претставување на нуминозното, особено во архитектурата, каде, се чини, ова се реализирало за прв пат⁴⁰⁶. Потребата за експресија на овој начин може да се забележи уште во далечното мегалитско доба. Потребата да се локализира и презервира нуменот во солидно присуство преку магиски чинови можеби била мотив за издигнување на огромните камени блокови, монолити или камени кругови (како Стоунхенџ). Чувството за потреба од свечени и импозанантни 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 интенција⁴⁰⁷. Одредени згради, музички или лирички формули, манифестации на орнаментална уметност, симболи и слично, прават речиси магиски впечаток. Источната уметност, на пример, е побогата од другите, смета Ото, надминувајќи ги по длабочината на магиските импресии, почнувајќи токму од магиски претстави, чинови и заплети. Но, и во случаи на недостаток на очигледна

можат да бидат само симболички. Така, разликите меѓу „позитивните“ религии се само разлики во симболизмот, она кое го симболизираат останува исто. Подлежечко во било која религија е искуството на *Ahnung*, кое независно од екстериоризацијата, дава вистинско, иако неконцептуално познание за реалноста на Идеите и за светот (D. Bastow, *Ibid.*).

⁴⁰⁴ R. Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, pp. 141-142.

⁴⁰⁵ John Morrison Moore, *Theories of religious experience : with special reference to James, Otto and Bergson*, Round Table Press, New York, 1938, p. 81.

⁴⁰⁶ R. Otto, *Das Heilige*, p. 80.

⁴⁰⁷ R. Otto, *op. cit.*, p. 81.

врска со магиска практика, уметноста е речиси магиски впечатлива⁴⁰⁸. Во овие случаи, магичното не е ништо освен супримирана и замаглена форма на нуминозното, чија сива форма се прочистува и облагородува во уметноста. Градацијата на чистината на нуминозното се одвива така што во развојот на уметноста се доаѓа до точка кога веќе не може да се зборува за магичното, туку за самото нуминозно. Тоа се екстериоризира со сета енергична сила и трансцендирање на разумот. Ова е мошне видливо во сликите на пејзажи и религиозните слики на класичниот Танг и Сунг период во Кина, кои можат да се сметаат за дела во кои возвишеното е особено интензивно. 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. Сепак, Ото се повикува на Вилхелм Ворингер (Wilhelm Worringer)⁴⁰⁹, според кого чудната импресивност на готското не се состои само од неговата возвишеност, туку произлегува од линија наследена од примитивната магија⁴¹⁰. Она кое готското го предизвикува е наплив на чувства

⁴⁰⁸ Се чини дека религијата и уметноста се отсекогаш поврзани. Претставите во митовите и ритуалите, иако не со директна интенција, сепак кај религиозниот човек предизвикуваат чувства и влијаат врз когнитивните моќи благодарение на нивното естетско значење. Не треба да се заборави важноста на ритуалниот простор кој отсекогаш, на различни начини, но речиси во сите примордијални култури и во дел од подоцнежните, е исполнет со уметнички интервенции. Едно од водечките објаснувања на значењето на пештерските слики во палеолитските пештери е дека тие настанале во религиозен контекст. Во врска со ова се поставува прашањето дали значењето на уметничките дела како дел од религиозниот ритуал е во самите предмети кои се создаваат и потоа интегрираат во ритуалната практика, во чинот на нивно произведување, или пак во обете. Може да се смета, иако во недостаток на соодветна емпириска поткрепа, дека сликањето на пештерските слики било нуминозен чин, или барем чин на врска со нуминозното, како што подоцнежната религиозна уметност е чисто света уметност. Поопштиот став е дека, со тоа што уметникот учествува во чин на креација, се поставува во еден вид на мини-реактуализација на првата креација на светот, а посебниот став е дека примордијалните луѓе верувале дека претставеното на сликите има перформативна моќ за промена на реалноста. Овој проблем е всушност во врска со тешкотијата за јасна дистинкција меѓу ритуалниот чин и ритуалниот објект. Имено, светото место е сакрален објект како резултат на серии на посветени ритуални чинови. Иницираниот член на заедницата партиципира во светоста и е свет како резултат на митската подлога и ритуалните интервенции. Осветувањето на водата во христијанството е посветување на вода за ритуална употреба, но не е јасно дали светата вода е поважна од чинот на осветување (што пак води до прашањето за тоа дали последицата е поважна од нејзината причина). Сепак, ова е повеќе методолошки проблем на мета-теоријата, а религиозниот човек во светиот свет не зависи од такви дистинкции. Во конкретниов случај, може да се смета дека локацијата на палеолитските слики во длабочината на пештерите и фактот што некои од тие слики се една врз друга во палимпсест, сугерираат дека чинот на сликање бил од поголема важност отколку сликите (R. A. Rapaport, op. cit., p. 147). Но, треба да се има предвид дека поради недостиг на информации, не може да се знае со сигурност која функција имале сликите, ниту дали нивното препокривање едни со други не било конзистентно со разбирањето на функцијата која ја вршеле, неправедјќи ги помалку важни од чинот на создавање.

⁴⁰⁹ Wilhelm Worringer, *Probleme der Gothik*, во R. Otto, op. cit., p. 83.

⁴¹⁰ Со преосмислувањето на природата, во кое нуминозното игра огромна улога, свети се планините или водите, тие се природни места на восхит и чувство на нуминозното. Така, природата е истовремено и природна и неприродна или натприродна. Истата интенција е и во возвишената и

инаков по квалитет од оние при возвишеното. Но, смета Ото, идејата за магиски импресии не го отсликува ова соодветно, импресивните катедрали или други храмови не се магични, туку токму нуминозни. Колку и да се возвишеното и магичното ефективни за прикажувањето на нуминозното, служат само како индиректни средства за негово претставување. Ото, затоа, повторно се врти кон апофатичкиот пристап, 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, чудниот ефект почнува со полутемнината, а се потполнува доколку факторот на возвишеното се поврзува со него и го надополнува⁴¹¹. Во музичкиот јазик, на ова кореспондира тишината. Пред нуменот се молчи со стравопочит⁴¹². Присуството на нуменот предизвикува нужна тишина како спонтана реакција на она кое е толку огромно и преомќно, ова е чувството на *numen praesens*⁴¹³. Покрај тишината и темнината⁴¹⁴ во

светата архитектура. Стремењето кон постигнување на дијалектичката комбинација на нуминозното во чувството на посветена егзалтација и на привременото треперечко припаѓање на свето подрачје во рамки на природниот свет кој го изгубил својот статус е карактеристично за магискиот реализам, а особено карактеристична за готското (за ова повеќе во David Punter (ed.), *Companion to the Gothic*, Blackwell, Oxford, 1999, pp. 325-327 et pass.).

⁴¹¹ 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.

⁴¹² Во културолошко-историкси 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 злोकобни зборови или било што кое би било недостојно.

⁴¹³ Во врска со идејата за чувството на присутната божественост, Алмонд забележува како Ото е претпазлив – тоа што нуменот се чувствува како присутен не е доволно да гарантира дека тој е вистина присутен. Според Алмонд се чини дека 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 на гносеолошки грешки, P. C. Almond, *op. cit.*, p. 83).

⁴¹⁴ Идејата овде е дека темнината и тишината се чувствуваат на ист начин како и светлината и звукот - тие се онтолошки зависни од нив. Рој Соренсен (Roy Sorensen), се повикува на Аристотел кој го дефинира звукот како објект на слухот, со тоа што видот ја има бојата, слухот – звукот, а вкусот – вкусовите (*De anima* 2, 6, 418a, 13), несогласувајќи се со тоа. Според него, темнината може да се види (Roy Sorensen, *Seeing Dark Things – the Philosophy of Shadows*, Oxford University Press, Oxford, 2008, ch 13), а тишината да се слушне. Слепите, смета тој, не можат да ја видат темнината на пештерата, на пример, а оние кои не се слепи можат. Темнината се потчинува на принципот на Аристотел дека бојата е сопствен објект на видот. Впрочем, Аристотел и самиот црната боја, сосема коректно ја вбројувал во бои, мислејќи дека хроматските бои се изведени од нехроматските. Според Аристотел звукот не може да биде виден, вкусен, помирисан или допрен и ништо освен звук не може да биде слушнато – во смисла на тоа дека објектите се слушаат индиректно преку звуците кои ги испуштаат или предизвикуваат (овде не се разгледуваат случаите на синтестезија, секако). Коментаторите се согласуваат, често карактеризирајќи го овој принцип како аналитичка вистина. Според Соренсен, постојат исклучоци – покрај светлината видлива е и темнината, покрај звукот се слуша и тишината. Тишината е отсуство на звук, а сепак се слуша, смета тој. Тишината исто така не може да биде ниту видена, ниту вкусена, ниту помирисана, ниту допрена, таа може само да биде чуена. Слушањето на тишината е зависно од слушањето на звукот, бидејќи да се слушне тишината

ориенталната уметност постои и трет начин за предизвикување на нуминозна импресија, кој бил чувствуван и од припадниците на западната цивилизација, а тоа е празнината, или празните далечини, во кои се чувствува возвишеното во хоризонтала. Ова се забележува во кинеските храмови, на пример, но она што му прави на Ото впечаток е како празнината се користи во кинеското сликарство. Во него се развила специјална вештина за сликање на празни простори кои се речиси палпабилни. Не само што има слики во кои речиси ништо не е насликано, се восхитува Ото, не само што главната карактеристика на стилот е да се направи најсилна импресија со најмалку потези и најскромни средства, туку многу слики се поврзани со контемплацијата која му се наметнува на набљудувачот со чувството дека и празнината е претставена како субјект, и тоа главниот субјект во сликата⁴¹⁵. Повторно се работи за негативен пристап: чувството на восхит е како тоа при мистичното чувство на ништоста и магепсаноста при негативните химни⁴¹⁶. Ни

значи да се има успешна перцепција на отсуството на звук. Не се работи за неуспех во слушањето на звуци, како што ни темнината не е промашен обид да се перципира светлина. Глувите не можат да ја слушнат тишината, затоа што ја немаат нејзината спротивност.

⁴¹⁵ Се работи, мошне дијаболнично, не за страв од празнината, туку за привлечност кон празнината. Нотот *vacui* е всушност атог *vacui*, или обете се споени во чувството на восхит и застрашеност.

⁴¹⁶ Чувствувањето на музиката помага во чувствувањето на светото, во голема мера затоа што музиката предизвикува емоции како ретко што друго. Сузен К. Лангер (Susanne K. Langer) пишува како “тоналните структури кои ги нарекуваме *музика* имаат голема сличност со формите на човековите чувства, форми на раст и омекнување, протекување и блокирање, конфликт и разрешување, брзина, запирање, ужасната возбуда [...] не радост и тага, можеби, но нивната јачина [...] Музиката е тоналната аналогија на емотивниот живот“ (Susanne Langer, *Feeling and Form*, Mentor Books, New York, 1953, p. 27.).

Можеби затоа Алистер Харди (Alistair Hardy), морски биолог и основач на Истражувачкиот центар за религиозни искуства (Religious Experience Research Centre) во Оксфорд, своето прво вистинско нуминозно искуство го лоцира во релација со возвишена музика. Тој пишува како додека ја слушал Мисата во *b-moll* на Бах во студена катедрала, иако добро ја знаел музиката, почувствувал возбудување, искуство тешко за дефинирање: „ ... пред сè беше предупредување, бев исплашен, треперев од глава до петици и посакав да заплачам [...] не слушнав ’глас’ освен музиката, и не видов ништо, но предупредувањето беше вистинско“. Тој не можел да го интерпретира ова искуство сè додека не ја прочитал книгата *Светото* неколку месеци подоцна. Концепцијата за нуминозното му го објаснила ова чувство, чувството дека е пред Страшниот суд, искуство кое не се заборава (Alistair Hardy, *The Spiritual Nature of Man*, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 85).

Во неговото истражување на музиката, нуминозното и возвишеното, Ричард Елфин Џоунс (Richard Elfun Jones), композитор, органист и професор по теорија на музика, го определува Ото како најголема инспирација за искуствата кои се обидува да ги објасни. Ото го лоцирал, смета, значењето на она кое ја трансцендира реалноста во која се одвива секојдневниот живот и го дал она кое сеуште може да се смета за дефинитивна дескрипција на другоста на религиозното искуство. Ото истакнува дека светото (реалноста која се среќава во религиозното искуство) е нешто сосема друго од обичните човекови феномени. Оваа другост на нуминозното се покажува како преобилна, извонредна и фасцинантна моќ. Најголем дел од неговата книга е посветена на дискусија за природата на релацијата меѓу уметноста и уметничкото искуство (на создавачот, на изведувачот и на публиката) и она *ganz andere* (Richard Elfun Jones, *Music and the Numinous*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2007, p. 19). Музиката има интринзичен континуитет со религиозната димензија, пишува, а низ историјата таа често била прифатана како најдобар израз на религиозното чувство. Со тоа што музиката има способност, преку нејзината конфигурација, да реферира на некаков возвишен извор, со што се создаваат чувства на грижа и почитување кај слушателите, психолошки таа создава

музиката, впрочем, нема позитивен пристап во експресијата на светото. Најсветиот момент во музиката се чувствува не при најгласните или најинтензивни музички интервенции, туку преку потонувањето во тишина, не во смисла на кратка синкопа, туку како потполно престанување на звукот, доволно да се искуси самата сериозност и свеченост на тишината.

Идејата за нуминозното како нешто сосема друго може да се приближи на идејата за непријатно непознатото. Ернст Јентч (Ernst Jentsch) смета дека кованицата во германскиот јазик е мошне добро избрана. Unheimlich изразува дека чувството се јавува кога некој се наоѓа „недома“ (nicht zu Hause) во одредена ситуација, кога не се чувствува „во елемент“, кога ситуацијата му е непозната, или барем му се чини дека му е непозната. Се работи, значи, за недостиг на ориентација (не спацијална, туку ситуациона). Востановено искуство е, определува Јентч, дека традиционалното, вообичаеното и наследеното се драги и познати, додека новото и невообичаеното се примаат со недоверба, нелагодност, или дури непријателство (во смисла на мизонеизам, несакање на новотија). Ова може да се објасни преку тешкотијата за брзо и потполно формирање на концептуални врски. Она кое ни е познато, не само што е добредојдено, туку е и очигледно, разбирливо по себе (selbsterstaendlich). Јентч ја определува интелектуалната несигурност како извор на чувството на непријатно непознатото. Необичните луѓе и непретходените ситуации ја предизвикуваат таа карактеристична претпазливост, поради непријатноста која ја будат. Тоа се должи на процесот во врска со нив, кој ја надминува можноста за објаснување, или чии услови на потеклото се непознати⁴¹⁷. Колку е поголема културната вредност на „енигматски“ процес или појава, толку посилно се јавува чувство на зачудена привлеченост која се приближува на радосното чувство на восхит. Појавата на ваква состојба на духот подразбира увид во високата форма на умешност во појавата за која се работи. Така, извонредната техника на виртуозо или на хирург предизвикува восхит, но доколку се работи за „уметник“ кој голта цигли или крши камења од својата глава, или пак факир кој се самозапалува, кај набљудувачот не се јавува само восхит, туку и нелагодност, непријатност поради

услови за поголема свест за нуминозната, трансцедентна реалност. Затоа Ото со право смета дека музичкото чувство, како и нуминозното чувство, е нешто сосема друго, затоа што додека дозволува аналогии со обичните емоции, сепак не може да се направи директно да коинцидира со нив, додава (R. E. Jones, op. cit., p. 23). На уште неколку места од делото реферира на овие определувања на Ото.
⁴¹⁷ Ernst Jentsch, „Zur Psychologie des Unheimlichen“, *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8.22 (25 Aug. 1906): 195-98 & 8.23 (1 Sept. 1906): 203-05, користен е Ernst, Jentsch, „On the Psychology of the Uncanny“, trans. Roy Sellars, *Angelaki* 2.1 (1995), p. 8.

несигурноста за начинот на кој тоа се изведува. Нијанса на чувството на непријатно непознатото се јавува и во рамки на ситуацијата на вистински восхит и се објаснува преку зачуденоста околу тоа како се имаат создадено условите за достигнувањето, или од каде тоа потекнува⁴¹⁸. Како една од главните причини за појавувањето на чувството на непријатно непознатото, Јентч ја определува несигурноста дали некое назиглед живо суштество вистина има душа или не и обратно (на пример, ако некој се потпре на стебло со бршлен само за да сфати дека бршленот е на пример, змија, или кога некој за прв пат гледа машина која до тогаш ја немал видено, или пак при соочување со колекција на восочни фигури). Ова чувство се јавува кога сомнежот се јавува само опскурно во свеста. Расположението на непријатност трае сè додека сомнежите не се расчистат. Исто така, непријатноста се јавува и во врска со специфичните пропорции или способности на објектот во врска со чија анимираност се јавуваат сомнежите. Куклата која ги отвара и затвара очите, или играчка автомобил која самата вози, на пример, не предизвикуваат непријатност, но доколку се работи за машини со невообичаено големи пропорции кои извршуваат комплицирани задачи, како свирење или танцување, се јавува чувството на непријатно непознатото. Колку е поделикатен механизмот и поблиска до природата формалната репродукција, толку ефектот е посилен. Јентч се повикува на расказот *Песочниот човек* на Е. Т. А. Хофман (E. T. A. Hoffmann)⁴¹⁹. Идејата која ја воведува

⁴¹⁸ E. Jentsch, op. cit., p. 9.

⁴¹⁹ Песочниот човек е лик од сказните кој им ги краде очите на децата додека спиијат. Во расказот ("Der Sandmann", *Die Nachtstücke*, 1816), протагонистот е Натаниел, кој како дете е предупреден за Песочниот човек. Натаниел го асоцира Песочниот човек со чудниот, морничав ноќен посетител на татко му, Копелиус, со кого изведуваат алхемиски експерименти. Натаниел е еднаш фатен додека ги набљудува и Копелиус се заканува дека ќе му ги ископа очите, но татко му го спасува. Во еден од експериментите таткото загинава, после што се губи трагата на Копелиус. Подоцна, Натаниел е студент и верува дека оптичарот и продавачот на барометри Копола во градот во кој студира и од кој купува дурбин е токму Копелиус. После турбулентно лето дома со неговата свршеница, тој се враќа да ги доврши студиите. Купува телескоп од Копола, и сомнежите во врска со неговиот идентитет се губат, со тоа што за него гарантира професорот по физика, кој е татко на Олимпија, која Натаниел ја гледа низ телескопот. Мошне скоро тој се запознава со Олимпија во врска со која има некаква морничавост. Сепак, нејзините автоматизирани движења, совршените техника на хапрсихордот и танцување, неспособноста за говор и фискираноста на погледот не му пречат на Натаниел, кој се вљубува во нејзината убавина и нејзината пријатност како добар слушател. Натаниел конечно се решава да и предложи брак на Олимпија, но кога доаѓа кај неа сведочи на жолчна расправија меѓу професорот и Копола, во врска со деловите на телото на Олимпија и прашањето кој ги направил очите а кој машинеријата. Копола, за кого Натаниел сфаќа дека вистина е Копелиус победува и бега со безживотното тело без очите. Иако повреден, професорот го замолува Натаниел да го запре Копелиус, кој бега со неговото животно тело. Погледот на ископаните очи на подот го доведува Натаниел до лудило и тој се обидува да го задави професорот, после што е однесен во азилум. Професорот закрепнува од средбата, но неговата кариера е уништена поради обидот за измама и претставување на автоматон како вистинско живо човечко суштество. Копелиус повторно без трага исчезнува. Натаниел исто така закрепнува од лудилото и повторно и се враќа на свршеницата. Додека се враќаат од имотот на кој треба да живеат после

Хофман, а која на овој начин ја инаугурира во истражувањето Јентч, е едно од најпровокативните прашања во современата роботика, во теоријата за Непознатата долина⁴²⁰. Покрај како интелектуална несигурност за потеклото на условите на одредена непозната ситуација и како несигурност во врска со онтолошкиот статус на живото, односно анимираното, ефектот на непријатно непознатото се јавува и кога се реинтерпретира некаква нежива структура како дел од органско суштество, особено во антропоморфиски термини, на поетски или фантастичен начин. Така, во мракот, сплав прекриен со клинци може да стане вилица на некакво застрашувачко животно, а самотното светликаво езеро – циновско око на свер⁴²¹.

Друг важен фактор за појавувањето на чувството на непријатно непознатото во контекст на ова е природната човекова тенденција да заклучува, по наивна аналогија со неговата сопствена состојба на имање душа, дека нештата во екстерниот свет исто така имаат душа, или, уште попрецизно, имаат душа на ист начин како него⁴²². На овој начин може да биде објаснет ужасот кој се чувствува во врска со мртвите тела – преку фактот дека во врска со нив секогаш има мисли за нивната латентна анимираност. Исто така, навиката од вообичаеното искуство на другите луѓе е дека ретко кога се случуваат физички или психички чудни и необјасливи ситуации. Повеќето луѓе најчесто се во некаква нормална или очекувана психо-физичка состојба. Но, некогаш се случува оваа хармонија (барем наизглед) да се прекине, доколку ситуацијата не е тривијална или комична, се добива мрачно спознание за тоа дека процесите кои се во прашање воопшто не се такви какви што се очекуваат. Во овој контекст епилепсијата била нарекувана

венчавката, скршнуваат во локалното гратче, и се качуваат на високите скали на катедралата за да уживаат во погледот. Натаниел преку дурбинот го забележува Копелиус и повторно добива напад на лудило. Се обидува да ја турне свршеницата од скалите, не успева, и потоа самиот се фрла од височината, додека Копелиус исчезнува во толпата.

⁴²⁰ Непознатата долина (Uncanny valley) е хипотеза во полето на роботиката според која репликите на човечки тела и функции кои се слични, но не совршено исти со оние на вистинските човекови суштества предизвикуваат чувство на непријатност и одбивност. Кованицата ја вовел Масахирос Мори (Masahiro Mori) во 1970 година.

⁴²¹ E. Jentsch, op. cit., p. 12.

⁴²² Ова се јавува и во врска со технологијата, доколку се смета дека не му е доволно позната на обичниот неупатен човек. Преку неразбраната технологија, на светот повторно му се враќа дел од изгубената магичност. Така, обичниот човек не знае како функционира компјутерот и затоа кога овој е „непослушен“ го навредува или се спокодува со него; и не знае како функционира интернетот и затоа ги моли веб-страниците да се отвараат.

morbus sacer, токму затоа што нејзините симптоми се презентираат како од некоја сфера која не е вообичаената човечка⁴²³.

Во концептот на непријатно непознатото се приближуваат естетичкото и психолошкото. Непријатно непознатото може да се смета како предмет на естетиката, со тоа што има врска со определен вид на чувство со специфични емоционални импулси. Естетиката повеќе се задржува на привлечното, убавото, не на она кое е ужаснувачко. Со модернистичката фасцинација од грдото, сепак, се оди кон инаку фокусирана естетика. Во есејот „Непријатно непознатото“ на Фројд, и покрај тоа што се чувствува како еден вид најава, вистинско спојување на естетиката и психоанализата нема, но затоа тоа е интересно спојување на психоанализата и книжевната критика. Есејот на Фројд е поделен на три дела: дефиницијата на непријатно непознатото, преку дијалектичка анализа на *Heimlich* и *unheimlich*; анализа на *Песочниот човек* и дискусија за психоаналитичката позадина и општиот контекст за разбирањето на непријатно непознатото; како и на истражување на ефектот на непријатно непознатото во естетичкото во литературната фикција.

Фројд го определува непријатно непознатото како класа на застрашувачки нешта кои нè водат назад кон она кое познато и блиско⁴²⁴, несогласувајќи се со ставовите на Јентч дека непријатно непознатото е страв од непознатото и дека е базирано на интелектуална несигурност. Фројд прво дијалектички ја разгледува етимологијата на термините *Heimlich* и *unheimlich*. Првата дефиниција на *Heimlich* е дека припаѓа на домот, е пријателско, блиско, познато, припитомено, интимно, удобно, одомашено, безбедно. Според втората дефиниција на *Heimlich*, тоа е нешто скриено, тајно, затскриено од видот, измамничко, нешто мистично, окултно, алегориско, божествено. Во сфаќањето на Фројд *Heimlich* е нешто кое е скриено и од самото себе. *Unheimlich*, пак, како спротивно на него, според првата дефиниција е нешто недомашно, непознато, неприпитомено, неудобно, чудно, морничаво, а според втората, помалку вообичаената варијанта, тоа е нескриено, нетајно, достапно на познание, она кое треба да биде тајно, но се открива. Непријатно непознатото се јавува во ситуации во кои се чувствува вознемираност поради непознатиот аспект на

⁴²³ Исто така се верува дека болеста *horea minor* или Хантингтонова болест ги предизвикувале чудните движења на свети Витус, познати како „Светиот танц на Св. Витус“, поради кој тој се смета за светец-заштитник и на танчерите, актерите и уметничките изведувачи.

⁴²⁴ Sigmund Freud, „Das Unheimliche“, *Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* V (1919), pp. 297-324, Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/files/34222/34222-h/34222-h.htm>, p. 298.

околностите, кој не може да биде објаснет со вообичаени рационални термини. Објектот или поимот е познат на субјектот во среќавањето со него, но дискрепанцата на познатоста, односно неблискоста, е во тоа што тој не може да биде сосема разбран. Скриеноста, појавноста, познатоста и несигурноста предизвикуваат збунетост поради амбивалентноста. Непријатноста како „домашно чувство без да се биде дома“ е проблематична: се поставува прашањето дали домашноста е блискост кон сопствената средина која е сепак непозната. Фројд не се согласува со инсистирањето на интелектуалната несигурност, а со тоа и со акцентирањето на Јентч на морничавоста на автоматонот во *Песочниот човек*. За него, еден од главните извори на чувството на непријатно непознатото е токму Песочниот човек. Прво, несигурноста потекнува, смета Фројд, од фактот што не е јасно дали настаните кои нараторот ги дава се вистински или имагинарни⁴²⁵ - ова би била неговата верзија на интелектуалната несигурност кај Јентч. Потоа, извор на непријатно непознатото е стравот од губењето на очите, кој, во рамките на својата психоаналитичка теорија го поврзува со стравот од кастрацијата. Без да се навлегува во неговата психоаналитичка теорија на сексуалноста, преку бројните и разновидни примери и конклузии, може да се резимира дека непријатното се јавува

⁴²⁵ Цветан Тодоров дава неколку дефиниции за фантастичното во неговата анализа на фантастичната фикција. Во ситуации во кои светот ни е познат може да се случи настан кој не може да биде објаснет преку законите на тој познат свет. Личноста која го искусува настанот може или да се смета за жртва на илузација на сетилата, на производ на имагинацијата, при што законите на светот остануваат она што се, или пак настанот се случува, како интегрален дел на реалноста – во овој случај реалноста е контролирана од закони кои ни се непознати (Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Cornell University Press, Ithaca, 1975, p. 25). Така, фантастичното го опфаќа времетраењето на несигурноста околу тоа кои закони владеат во ваквите ситуации. Фантастичното е колебањето кое го искусува личноста која ги знае само законите на природата, спротивставувајќи се на наизглед натприроден настан (Tzvetan Todorov, *Ibid.*). Искусувањето на фантастичното зависи од исполнувањето на три услови. Прво, текстот (доколку се работи за пишана фикција), мора да го примора читателот да го замисли светот на ликовите како свет на живи личности и да се колеба меѓу природно или натприродно објаснение на опишаните настани. Потоа, колебањето треба да биде искусено од страна на личностите, со тоа што улогата на читателот е поврзана со личностите до тој степен, што во случаи на наивно читање, читателот се идентификува со нив. Како трет услов е тоа што читателот мора да има определен став кон текстот, став кој ја отфрла можноста за алегориски, како и за „поетски“ интерпретации (T. Todorov, *op. cit.*, p. 33). Тодоров го разликува фантастичното од непријатно непознатото од една страна, и од чудесното од друга страна. Додека тие ја имаат амбивалентноста на фантастичното, сепак нудат единствено решение на крајот – кај непријатно непознатото се работи за владеење на природни закони, а кај чудесното преовладуваат натприродните закони. Кај непријатно непознатото, значи, настаните кои можат да бидат објаснети со законите на разумот, се навидум неверојатни, невообичаени, извонредни, шокантни, вознемирувачки, општо земено неочекувани, и кај оној кој ги искусува (и како читател на книжевна форма) предизвикуваат реакција слична на онаа при средбата со фантастичното (*op. cit.*, p. 46). Непријатно непознатото е искусување на граница со неверојатното и се чувствува при сфаќањето дека искусувачот не е психички здрав или пак едноставно се има штотуку разбудено од сон. Доколку се помине на другата страна од оваа линија на фантастичното, се доаѓа до чудесното, кое е поврзано со прифаќање на натприродното, затоа што нема понудени други плаузибилни решенија (*op. cit.*, p. 52).

како резултат на репримиран инфантилен материјал⁴²⁶. Прашањето за статусот на двојникот (добриот татко и Копелиус, лошиот татко), карактеристично за анимизмот, е исто така сигнификантно. Покрај тоа, особено важно е и навраќањето кон детството, повторното преживување на епизоди, ненамерното, компулсивно повторување (*Wiederholungszwang*), односно реактуализирање на ситуации. Сè што се јавува кај возрасниот, а го потсетува на рани психички фази, на аспекти на потсвесниот живот или на примордијалното искуство на човековиот род, може да предизвика чувство на непознато непријатно⁴²⁷. Тематиката на очите, гледањето,

⁴²⁶ Прашање е, секако, до кој степен интервенцијата на Фројд треба да се смета за литература, а до кој степен за наука, особено во литературното истражување на бројни примери од полето на фикцијата во конкретниот случај. За Пол Рикер (*Paul Ricoeur*) психоанализата треба да може да биде разбрана како интерпретација, не научна вистина. Според него, дијалектиката меѓу стари митови и нови интерпретации овозможува ново познание на познатото, но со елемент на слободна игривост, а во неговите текстови Фројд употребува реинтерпретации кои даваат нови погледи на тоталитетот. Во обемото дело посветено на Фројд и проблемот на интерпретацијата, тој ги опфаќа сите аспекти на важноста на опусот на Фројд - *Paul Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Seuil, Paris, 1965.

⁴²⁷ Враќањето на она кое е одамна познато како извор на непријатно непознатото е всушност во моментот на сингуларна чудност која се јавува кај збунетиот субјект кој опскурно го чувствува враќањето на одамна изгубен спомен, како мнемоничка трага која припаѓа ниту токму на свесното, ниту на несвесното, туку истовремено на обете подрачја. Субјектот сфаќа дека има и свесен и несвесен, односно потсвесен дел и „... додека е сигурно дека потсвесниот дел не може да се знае како свесниот, во искуството на непријатно непознатото субјектот палпабилно сфаќа до кој степен психата му е полна со конститутивно туѓото потсвесно“ (*Adam Bresnick, 'Prosopoetic Compulsion: Reading the Uncanny in Freud and Hoffmann', Germanic Review*, vol. 71, no. 2 (1996), p. 117).

Поврзувањето на индивидуалниот развој и развојот на човековиот вид е типично за Фројд. Идејата за реактуализацијата, сепак, е различна кај него и кај теоретичарите на светото. Интересно е што и покрај испитувањето на Ото на прогресот на чувството на светото низ стадиумите на религијата, од сировиот демонски ужас до систематичниот (и порационален) монотеизм, поентата воопшто не му е во развојот, туку во покажувањето на оригиналниот елемент на нуминозното кој е присутен во сите манифестации на религиозна свест и е основа на емоционалноста на религиозниот човек. Додека за Фројд онтогенезата е еден вид на рекапитулација на филогенезата, во теориите за светото е инаку – кај Ото потеклото е безвременско и повторливо, а исто така и кај Мирча Елијаде, на пример. Доколку се споредуваат Ото и Фројд во врска со проблемот на потеклото, може да се утврди дека обајцата се обидуваат да изолираат „чисто потекло“: кај Ото тоа е априорната категорија на нуминозното, а кај Фројд обидот за основата на настаните и природата. За Фројд потеклото останува неодредлив случај на асоцијација; во животот на индивидуата и видот нема момент во кој природата се наоѓа пред културата да интервенира врз неа. Обидите на Ото да го поврзе вродениот нуминозен потенцијал со возбудливите причини и шемите, има доста сличности со техниките на Фројд на ретроактивно ретрибуирање на значење на претходни настани (*Nachtraglichkeit*). Сепак, претерано амбициозен проект е да се споредат теоријата на религија на Фројд и на Ото, особено затоа што може да се каже дека анализата на Ото на потеклото на религијата е истовремено и аналогна на таа на Фројд и нејзина поларна спротивност (*Lynn Poland, op. cit., p. 186*). Со ризик за претерана Прокрстова интервенција во компарацијата, прашањето на повторувањето исто така може да биде разгледано преку компарација на Фројд и Ото. За Ото, нуминозното е предпоставено, тоа како вродено постои пред јазикот кој би го изразил чувството. Неговата концепција за асоцијациите служи да покаже дека други искуства имаат голема улога во пробудување и изразување на нуминозното. Чувството на нуминозното, односно свесноста за нуминозното не постои сè додека не стане очигледно, шематизирано од други чувства. Кај Фројд непријатно непознатото е еден вид на нуминозен ужас кој се чувствува кога позади чинот на повторување се забележува демонската моќ на компулсијата за повторување. Компулсијата е „невидлива“ енергија чии морничави дејства стануваат очигледни во светлината на партикуларните повторувања. Без подетална и

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

Возвишеното не може да биде изедначено со нуминозното. Ото експлицитно инсистира на тоа дека тие не се еквивалентни, туку дека искуството на возвишеното може само аналогно да се разгледува како слично на нуминозното, како и да помогне да се определи, барем индиректно, нуминозното чувство⁴²⁸. Ниту концептот за нешто сосема друго е идентичен со концептот за непријатно непознатото, затоа што додека *ganz andere* е дел од мистеријата на светото, *unheimlich* функционира повеќе на вообичаеното подрачје од психичкиот живот. Дури може да се смета дека непријатно непознатото е профаниот еквивалент на чувството на нешто сосема друго⁴²⁹. 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. Во оваа смисла може да се

поаргументирана анализа, ова е претерано натегната споредба, но може да помогне во разбирање на чувствата.

⁴²⁸ За Ц. С. Луис (C. S. Lewis) чувствата кои прават некаков објект да се нарече 'возвишен' не се возвишени чувства туку чувства на побожно почитување (*The Abolition of Man*, во Clara Sargocco, "Surprised by Awe – C. S. Lewis and Rudolf Otto's *The Idea of the Holy*", *Touchstone*, vol. 24 (3), May/June 2011, pp. 36-39), p. 38). Според писмата, може да се заклучи дека имал идеја за чувството на нуминозното години пред да го прочита делото на Ото. Во *The Problem of Pain* пишува „Она кое е сигурно е дека нуминозното искуство постои и дека ако почнеме од себе можеме да му ја следиме трагата до многу одамна“ (C. Sargocco, op. cit., p. 39). За Луис, анализата на Ото на нуминозното е најдобра од сите анализи на религиозните искуства. Тој верува дека е грешка да се разгледува нуминозното само како прашање на чувства. Точно е дека самиот Ото го опишува повикувајќи се на чувствата кои светото ги предизвикува, но, точно е и дека нема друг начин да се опише, освен преку рамката на последиците кои ги предизвикува во човековата свесност (*God in the Dock*, во C. Sargocco, op. cit., p. 38). Сепак, како и да се искусува, нуминозното подразбира средба со нешто објективно и надвор од субјектот. Нуминозното е чувството кое се јавува во духот кога тој е потопен и преплаван од неговата сопствена ништовност во контраст на она кое е врвно и премокно. Колку и силно да го преплавува субјектот, и колку и субјектот да е привлечен од неговата фасцинантност и да има желба на некој начин да го присвои, нуменот останува нешто сосема друго (C. Sargocco, *ibid.*).

⁴²⁹ Ото и Фројд се согласни во врска со три карактеристики на сосема другото, односно на непријатно непознатото. Прво, обајцата го прифаќаат неговиот статус како феноменолошки дистинктен тип на чувство. Потоа, имплицитно се согласуваат дека чувството не е едноставно производ на интелектуална несигурност. Исто така, обајцата дијалектички го поврзуваат искуството на непознатото со појавата на блиското и одамна востановеното (Lorne Dawson, "Otto and Freud on the Uncanny and beyond", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989), p. 295.). Во овој текст, впрочем, воопшто и не се прави семантичка разлика, за *ganz andere* постојано стои зборот *uncanny* наместо синтагмата *wholly other*.

тврди дека возвишеното е тесно поврзано со светото, токму затоа што чувството на возвишеното го отвара субјектот кон сосема другото, кон реалност која е поголема од него и несфатлива за него, на некој начин овозможувајќи го чувството на нуминозното. Во оваа смисла, ризикувајќи концепциите премногу да се прошират, може да се тврди дека и кај Псевдо-Лонгин, Берк и Кант, искуството на возвишеното е всушност, не морално или естетско, туку религиозно искуство. Независно дали возвишеното се поврзува со мистички и религиозни чувства воопшто, или со разновидноста на искуства на чувството на бесконечна безграничност, возвишеното е инсуфициентно искуство, кое не успева да разјасни какви се нештата⁴³⁰. 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. Објекти и појави со големина или екстериоризирана моќ се импресивни, но било што кое е над вообичаеното ниво на човековото искуство може да биде возвишено (длабок чин на пријателство или жртвување, на пример). Возвишено, значи, може да биде било што кое предизвикува свесност за нашата супериорност врз внатрешната и надворешната природа, било што кое претставува нешто поголемо од него, потсетувајќи на огромноста на космосот и неговата моќ и бесконечност, споредени со нашето лимитирано постоење. Моќта на возвишеното му ја одзема контролата на субјектот, отварајќи 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, неможејќи да ги проектира своите категории врз премоќната другост, туку станува објект преплавен од силата на возвишеното. Во идејата за нешто сосема друго субјектот е ставен под контрола на семоќната светост, тој од една страна е восхитен и ужаснат од нејзината сила и несфатливност, а од друга страна, колку и да е фасциниран од неа и да посакува да ја присвои, нема како да ѝ ги наметне сопствените параметри. Затоа може да се тврди дека е слично со искусувањето на возвишеното, кое е директно искусување на другото, затоа што сме „... збунети и преплавени од она со кое се среќаваме, и принудени да истрпиме нешто кое ги надминува нашите категории на асимилација

⁴³⁰ Richard White, "The Sublime and the Other", *Heythrop Journal*, vol. 38, (2), April 1997, p. 126.

и контрола⁴³¹. Како што светото надвладува над субјектот, но не секогаш го победува, така и искуството на возвишеното не ја остава индивидуата скршена и очајна, туку ја засилува, афирмирајќи ја преку нејзината важност наспроти она кое наизглед ја совладува. Во определувањето на Ото дека она нешто сосема друго е над сферата на вообичаеното, интелигибилното и познатото, паѓа надвор од границите на она кое е *Heimlich* и му е спротивставено, исполнувајќи го духот со празно чудење и восхит, се забележува идејата за средба со другото, но без присвојување на другото, без можност да се спореди другото со она кое е познато и блиско. Тоа е толку непознато и неблиско, што не може да биде третирано со познати востановени параметри. Постои силна опозиција меѓу двете – од една страна другото не може да биде редуцирано на и разбрано преку категориите на субјектот, од друга страна, субјектот сепак не се брише себе си за да му се предаде на она кое лежи надвор од него, поради содржинската и онтолошка дискрепанца меѓу нив.

Уајт има проблем со дихотомијата на светото и профаното, односно со радикалната дисконтинуираност на подрачјето на профаното и на подрачјето на светото. Според него возвишеното е важна категорија затоа што дава ненадеен и директен премин од едно ниво на искуство на друго. Светото и профаното, колку и да се различни, се всушност сфери длабоко навлезени една во друга. Религиозниот ритуал му дава значење и сила на секојдневниот живот, молитвата е рефлексивна на сè што се случува во профаниот живот. Затоа, смета Уајт, додека поради нашата секојдневна поврзаност со подрачјето на светото, нуминозното не секогаш успева да даде директна претстава на сосема другото, возвишеното успева во тоа. Така, доколку искуството на возвишеното е верзија на искуството на светото, тогаш тоа е „ ... најдиректната верзија на тоа искуство, затоа што, за разлика од повеќето манифестации на светото, тоа е прилично дисконтинуирано од природата на нашиот секојдневен живот“⁴³². Додека Уајт сосема коректно го лоцира проблемот на дистинкцијата меѓу светото како нешто сосема друго и светото како нешто толку присутно во животот на *homo religiosus* што не може да не е нешто познато и блиско, тој само го транспонира истиот проблем на подрачјето на возвишеното. Религиозниот човек има чувство, на пример, за нехомогеноста на просторот и времето, знаејќи дека светите простор или место се свети иако се во рамките на

⁴³¹ R. White, op. cit., p. 129.

⁴³² R. White, op. cit., p. 137.

профаниот простор, токму затоа што поради светоста се одделени од профаниот простор. Субјектот на возвишеното ја има истата свесност. Како и во врска со светото, и во врска со искусувањето на возвишеното нужно е исполнувањето на одредени услови за да може да се јави соодветното чувство кај субјектот. Погледот на високата планина не секогаш го буди чувството на возвишеното, особено што планината не се појавува ненадејно, туку е постојан дел од крајоликот на субјектот. Возвишената архитектура не може да биде подиректно влијателна врз појавувањето на чувството на возвишеното кај субјектот отколку светата архитектура врз појавувањето на чувството на светото, како што смета Уајт. 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 Кант го прикажува како нешто кое нè отвара кон она надвор од нас, но преку наметување врз духот на свесноста за неговата лимитираност и неспособност за разбирање. И во искуството на возвишеното и во искуството на нуминозното, субјектот е збунет и восхитен затоа што не може да го разбере она кое му се претставува, поради тоа што неговите вообичаени когнитивни моќи се недоволни. Возвишеното е само негативна претстава на бесконечното, со што нашата свесност за бесконечното е предизвикана од другоста која умот не може поимно да ја совлада. Шокираноста од возвишеното и фасцинираноста од нуминозното доаѓаат од свесноста дека субјектот е во релација со нешто кое не само што не потекнува од него, туку е и посилно и поголемо од него. И во случајот на светото и во случајот на возвишеното, другото кое ѝ се спротивставува на мислата е дадено не како објект на мислата, туку како пречка со која се судира вообичаеното разбирање на светот. Со тоа што е потполно различно, нужно е невозможно сосема другото да биде поимски присвоено и систематизирано. А сепак, тоа ни е дадено. Во тоа лежи дел од неговата дијаболичност.

Со тоа што е сосема различно, сосема друго, нуминозното, кое верникот и теоретичарот се обидуваат да го споредат со нему слични поими и со чувства кои се приближни на чувствата на фасцинирана ужаснатост, на страв и привлеченост, кои средбата со нуминозното ги предизвикува кај верникот, спречува било какво конзистентно поимно познание, спречува формулирање на соодветни дескрипции, спречува било каква поврзаност со него, освен преку чувствата на стравопочитувачка предаденост и желба за спојување со него. Затоа истражувањето на нуминозното е можно само со однапред прифатен пораз во обидите тоа да се

лимитира во областа на рационалното познание и да се спореди со елементи од ненуминозната стварност.

Беа покажани компонентите на нуминозното во теоријата на Рудолф Ото, а во продолжение ќе биде разгледана теоријата на Мирча Елијаде, која имплицитно или експлицитно, во голем дел се потпира на многу од веќе споменатите ставови на Емил Диркем и на Рудолф Ото.

4.1 Светиот простор

Во претходните глави беа споменати проблемите во дефинирањето и разбирањето, како на религиозните феномени, така и на светото како нивна основа. Теоријата на Мирча Елијаде е еkleктичка, потпирајќи се на огромни количества разновиден етнолошки и антрополошки материјал, како и на различни концепции од областа на теориите за религијата, компаративната митологија и психологијата. Во продолжение ќе бидат изложени сфаќањата на Елијаде за суштината на религијата, за дихотомијата на двете подрачја – на светото и на профаното, и за неговата еkleктичка теорија за митот како света сказна благодарение на која се можни религиозниот култ, обичајното право и функционирањето на религиозниот човек во заедница.

За Елијаде предметот на историјата и теоријата на религиите е светото. Искуството на светото е инхерентно на начинот на постоење на човекот во светот. Без искуството на светото, кое е реално и значајно, човекот не би можел да се конструира себе си⁴³³.

Елијаде е благодарен на Ото, за тоа што се обидел да ги истражува не поимите за Бог и религијата, туку видовите на религиозни искуства. Светото, според Ото, резимира, има неколку елементи, и самите тешко дофатливи (*mysterium tremendum*, *mysterium fascinans*, придружени со *energia*), тоа секогаш се манифестира во подрачја кои се одделени од оние на природниот, вообичаен, профан живот. *Ganz andere* се користи затоа што се работи за реалност која не може да биде именувана. Елијаде е согласен дека и долги години после истражувањата на Ото, тие ја задржуваат својата голема вредност. Сепак, се дистанцира од Ото, сметајќи дека тој премногу инсистирал на ирационалната содржина на светото. За Елијаде предизвикот во третманот на светото се состои во обидот за претставување на феноменот на светото во неговата полна сложеност. Неговиот интерес не е во односот на нерационалните и рационалните елементи на религијата, туку во светото во неговиот тоталитет. Првата дефиниција која ја дава

⁴³³ Во интервју со Клод-Анри Роке (Claude-Henri Rocquet), 1980, како одговор на прашањето за тоа што е предметот на историјата на религиите, во Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, цитирано како *La prova del labirinto*, Jaca Book, Milano, 1990, p. 139.

за светото е дека тоа му се спротивставува на профаното⁴³⁴. Елијаде е свесен дека *Светото* не е дело од областа на психологијата, но свесен е и за изобилството на психолошки анализи во него. Тој резимира – Ото инсистира речиси единствено на ирационалниот карактер на религиозното искуство. Затоа може (иако со резерва) да се смести во групата на емоционалисти, во голема мера потпирајќи се на Шлаермахер. Сепак, идеите на Ото се мошне комплексни и делото сосема соодветно припаѓа во областа на филозофијата на религијата⁴³⁵. Ото имал трајно влијание на западната, особено германската јавност, особено врз теолозите, смета

⁴³⁴ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965 (прв пат издадено како “Das Heilige und das Profane” во *Rowohlt's Deutsche Enzyklopaedie*, Ernesto Grassi, ed.), p. 16.

Интересно е што веднаш после амбициозната најава на неговиот проект за анализа на светото *in toto*, само ја повторува првата и основна дихотомија на Диркем. Она што е уште поинтересно е што во овој контекст не се повикува на Диркем, со чија теорија има многу повеќе поклопувања, туку на Рудолф Ото, со кого, колку и да има поклопувања во концепцијата за дијаболичноста на светото, радикално се разликува на планот на онтологијата. Елијаде реферира на Диркем во *La nostalgie des origines* (за прв пат издадена како *The Quest*, Chicago, 1969). За Диркем религијата е проекција на социјалното искуство, резимира Елијаде. Изучувајќи ги Австралијците, тој забележал дека тотемот ги симболизира истовремено и светото и кланот, заклучувајќи дека светото и социјалната група се исто нешто. Елијаде се повикува на критикувачите на Диркем, за кои проблем се најнеразвиените племиња во кои немало ни кланови ни тотеми и кои не се вклопуваат во оваа теорија. И покрај критиките, *Елементарните форми на религиозниот живот* останува многу влијателно дело, смета Елијаде. Покрај тоа, Диркем и општо земено бил доста влијателен, како основач на француската социолошка школа и уредник на *Année sociologique*. *Елементарните форми на религиозниот живот* не е токму придонес во социологијата на религијата, сепак, додава Елијаде (*La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 37-38).

Очигледно е дека Елијаде го зема концептот на Ото за светото како нешто сосема друго и како амбивалентен концепт на *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans* како една од почетните точки на својата теорија, но уште поочигледен е неговиот третман на светото во опозиција со профаното. Идејата за дијалектиката на светото и профаното понатаму ја развива Томас Џ. Џ. Алтајсер (Thomas J. J. Altizer) во првата книга посветена на делото на Елијаде, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, издадена во 1963.

Брајан С. Рени (Bryan S. Rennie) се согласува со тоа дека е сосема очигледна сличноста со Диркем, поради развојот на поимот низ дијалектиката свето/профано (Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, New York, 1996, p. 27). Рени исто така смета дека влијанието на Диркем врз Елијаде е поголемо од она на Ото (B. S. Rennie, op. cit., p. 172). Џон Д. Дадоски (John D. Dadosky) не се согласува. Додека е „... невозможно да се определи колку Елијаде должи на обајцата, барем има доволно докази, како и доволно согласување меѓу истражувачите дека *Светото* имало значајно влијание врз концептот на Елијаде за светото“, пишува (John D. Dadosky, *The Structure of Religious Knowing – Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, State University of New York Press, New York, 2004, pp. 21-22). Ако под „докази“ се подразбира цитирањето, парафразирањето и споменувањето на Ото од страна на Елијаде, а недостатокот од споменување на Диркем во било кој контекст супстанцијално поврзан со теоријата за светото, тогаш тоа е точно, иако не соодветно фундирано.

Важно е тоа што интересот на Елијаде за светото е покомплексен од само неговата ирационална страна. Тој еклектички се обидува да ги разгледа религиозните феномени од повеќе страни. Затоа Анри Дишене (Henri Duchene) определува дека Елијаде е заинтересиран не толку за емоциите кои светото ги предизвикува, туку за неговата манифестација во космичките хиерофани, затоа што тие откриваат повеќе од само ирационалниот аспект. Затоа Елијаде всушност прави „... морфологија на светото која преку симболи ја преведува дијалектиката на светото“ (Henri Duchene, *Le theme du temps dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, Memoire pour l'obtention du grade de licence en Philosophie et Lettres, Universite Catholique de Louvain, 1965, p. 46).

⁴³⁵ M. Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 49.

Елијаде. Тој, меѓутоа, не го анализираше проблемот на митот и на митската мисла. Можеби затоа неговите анализи на различните „религиозни универзуми“, иако восхитувачки, се чинат непотполни, смета Елијаде. Ото има и друга заслуга – покажал во која смисла историјата на религијата може да игра улога во современата западна култура, покажувајќи го односот меѓу рационалното и ирационалното. Дури, Елијаде се прашува дали Ото немал припишано на себе си улога на помирувач меѓу Истокот и Западот, како средина меѓу *revelatio generalis* и *revelatio specialis*, меѓу индо-ариевската и семитската религиозна мисла и меѓу источните и западните видови на мистицизам⁴³⁶.

Човекот го спознава светото благодарение на тоа што светото се манифестира како нешто сосема различно од профаното. Елијаде употребува *хиерофанија*, претпочитајќи термин поширок од *теофанија*, како и повеќето теоретичари на светото, но без да дава повеќе значење од она имплицитно содржано во етимолошката дефиниција, т.е. дека нешто свето се покажува на некаков начин. За Елијаде, целата историја на религиите, од најпримитивните до најразвиените, е составена од голем број хиерофани (од најелементарните, како екстериоризацијата на светото низ некаков обичен објект, како камен или дрво – со тоа што овие престануваат да бидат обични, сè до врвната хиерофанија во христијанството, на пример, инкарнацијата на Бог). Активностите на човекот и објектите од надворешниот свет немаат автономна суштествена вредност, туку се здобиваат со вредност, односно стануваат реални затоа што учествуваат на некаков начин, во реалност што ги трансцендира. Еден камен, меѓу многуте други, се здобива со постоење затоа што тој служи за извесна хиерофанија, или затоа што содржи мана, или затоа што претставува некаков митски чин. На тој начин, предметот се пројавува како средиште на надворешна сила која го одделува од неговата средина, припишувајќи му нова, супериорна смисла и значење⁴³⁷. Дури

⁴³⁶ М. Eliade, *La nostalgie des origines*, pp. 49-50.

⁴³⁷ Мирча Елијаде, *Митот за вечното враќање*, прев. Маргарита Маленкова, Слово, Скопје, 2002, стр. 12. Колку и преводот да има недостатоци, со оглед на тоа што е едно од ретките дела од оваа проблематика достапни на македонски јазик, наводите ќе бидат од таму. За споредба консултирани се и оригиналното издание - *Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1949 и *Cosmos and History - The Myth of the Eternal Return*, Trans. Willard R. Trask, Harper Torchbooks, New York, 1964). Истото важи и за *Аспекти на митот*, прев. Елена Никодиновска, Култура, Скопје, 1992. За споредба консултирани се *Myth and Reality*, Harper and Row, New York and Evanston, 1966 и *Mito e realtà*, trad. Giovanni Cantoni, Boria Editore, Torino, 1966.

Во секоја хиерофанија светото се познава или препознава. Ваквата теорија „... му дозволува на Елијаде да тврди дека светото не е само момент во историјата на свеста, туку елемент на структурата на човековата свест, односно помирувачки знак преку кој човекот ја достигнува

може да се генерализира до степен на тврдење дека не постои нешто – објект, чин, физиолошка функција, игра, начин на постоење и т.н. – кое не било некогаш во текот на човечката историја трансформирано во хиерофанија. Друго (и мошне комплексно) е прашањето зошто воопшто тоа нешто било хиерофоанија, или престанало да биде. Но, сигурно е, тврди Елијаде, дека сето она кое човекот го има присвоено, почувствувано, сретнато, сакано, почитувано, можело да биде хиерофанија. Се знае, на пример, дека во нивниот сложен развој, танците, детските играчки, игрите, гестикулацијата и навидум баналната ритуалност имаат религиозно потекло, дека во минатото биле објекти на култот. Архитектурата и музичките инструменти на почетокот биле свети. Дури, не може да се тврди дека постојат важни животни или растенија кои не учествувале во светоста. Сите занаети, вештини, производство, техники, или имаат свето потекло или имале култна вредност во текот на времето⁴³⁸. Елијаде е свесен дека сите дефиниции на религиозниот феномен на светото и на религиозниот живот им го спротивставуваат профаното и секуларниот живот, но дека тешкотиите се јавуваат во ограничувањето на сферата на поимот на светото. Тоа се тешкотии од теориски, но и од практичен карактер, затоа што пред да се направи обид за дефиниција на религиозните феномени, треба да се знае од кој аспект треба да се истражуваат религиозните факти, како и кои од нив се најсоодветни за истражување, т.е. кои овозможуваат да се набљудува „чиста состојба“ и кои се најблиску до нивното потекло. Но, такви факти не ни се достапни, ниту во општествата чија историја може да се следи, ниту кај архаичните заедници. Чистата форма и некорумпираната состојба не можат да се лоцираат, затоа што она кое ни е достапно за истражување се комплексни религиозни феномени кои претпоставуваат истражување и на долгата историска еволуција⁴³⁹. Но, од друга страна, собирањето на документација за светото и религиозните феномени има практични тешкотии, како поради тоа што дури и ако еден истражувач се посвети на само една религија, сепак целиот негов живот би бил недоволен за завршување на истражувањата, така и поради тоа што

полната реалност“ (Julien Ries, “Esploratori del pensiero umano – Georges Dumézil e Mircea Eliade”, *L' homo religiosus e l'esperienza del sacro*, J. Ries, N. Spineto, eds., Jaca Book, Milano, 2000, pp. 300-301).

⁴³⁸ Митот за вечното враќање, стр. 36-42 – идејата е дека повеќето „профани“ дејства имаат свети архетипи; исто и во М. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 18-19; и во *Аспекти на митот*, стр. 19-20.

⁴³⁹ М. Eliade, *Trattato*, pag. 9. За доминантно феноменолошкиот наспроти историскиот пристап и хиерархизирањето на религиозните феномени кај Елијаде со референци на делото на Рени во Randall Studstill, “Eliade, phenomenology, and the sacred”, *Religious Studies*, 36, 2000, pp. 177-194.

ако се работи за компаративно истражување на религиите, ни многу такви животи не би биле доволни. Според Елијаде, во компаративното истражување на светото, од една страна се наоѓа неговата морфологија, а од друга страна неговото историско сфаќање. Во обидот за дефинирање на светото потребно е да се има доволен квантитет на светост, на свети факти, чија хетерогеност и преобилност е дури парализирачка. Во ова множество се митовите, ритуалите, божествените форми, светите предмети, светите настани, симболи, космологии, свети луѓе, посветени луѓе, свети места и свет простор, животни, растенија и така натаму, а секоја од овие категории има специфична природа. Истражувањето на било кое од овие е еднакво важно, затоа што се работи за лоцирање на модалитетите на светото во моментите од неговата историја, односно за искуството на светото меѓу бројни разновидни форми. Истражувањето на партикуларните категории овозможува да се открие модалитетот на светото во форма на негова манифестација, а истовремено ја покажува и позицијата на човекот во однос на светото. Историчноста, односно контекстот на различните видови хиерофани се исто така значајни за разбирање на односот кон светото. Разбирањето на хиерофанијата не може да биде спречено, сепак, ниту од историската хетерогеност и преобилност на различни религиозни факти, ниту од нивната структурална хетерогеност (разликите во митовите, ритуалите, божествени форми, празноверијата и слично). И покрај практичните проблеми кои се поставуваат, токму ваквата хетерогеност овозможува да се откријат различните модалитетит на светото⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ M. Eliade, *Trattato*, par. 16. Џон А. Салиба (John A. Saliba) го критикува Елијаде за неиздржаноста на неговите ставови. Светото реферира на неемпириско подрачје или datum и не може да биде субјект на емпириско истражување. Елијаде пишува за безбројни манифестации на светото, хиерофани или кратофани, а сепак не постои начин да се провери прецизно од што се состојат овие манифестации, ниту кој определува, во партикуларни инстанции, дека вистина се случиле (John A. Saliba, *The Concept of "Homo Religiosus" in the Works of Mircea Eliade: an Anthropological Evaluation for Religious Studies (A Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy)*, Catholic University of America, Washington D.C., 1971, p. 193).

Сепак, додека е точно дела Елијаде не е систематичен, ниту научнички педантен во неговите компарации и генерализации, карактеризирајќи се со „ненаучнички *zelos*“ како еден од главните принципи на својот метод, како што смета еден од неговите најсилни поддржувачи, Роберт Лујстер (Robert Luyster, "The Study of Myth: Two Approaches", *Journal of Bible and Religion*, 34, 1966, p. 243), иако во сите вакви инстанции треба да се има резерва за научната фундираност на фактите, сепак треба да се има предвид дека се работи за реконструкции на многупати тешко достапен материјал и дека Елијаде е совршено свесен за својот метод. Неговата идеја е да собере, спореди и смести во груби рамки што повеќе материјал, не научно да изведе неотповикливи заклучоци. Всушност, се чини дека тој оди по принципот на најголема веројатност - наместо да бара најмала неверојатност и најмала недокажаност, тој оди по принципот на употреба на тоа кое се чини најверојатно и за кое има најголем потенцијал за компарација и асоцијација со други факти.

Концепцијата за хиерофаниите не забележува континуитет: во секоја од нив има мистериозен чин, манифестација на нешто од сосема различен вид, реалност која не припаѓа на вообичаениот свет. Сепак, ова се случува низ, преку, и во објекти кои се интегрален дел од нам дадениот профан свет. Овие објекти преку кои се манифестира светото престануваат да бидат обични објекти од вообичаениот свет и стануваат онтолошки повредни од другите. Амбивалентноста се појавува така што преку манифестирањето на светото, објектот станува нешто сосема друго, а сепак останува (барем навидум) ист и продолжува да партиципира во средината која го опкружува. Така, на пример, светиот камен од профана гледна точка останува камен, но од аспект на оние на кои им се открива како свет, неговата директна реалност се претвора во натприродна реалност, затоа што, за оние кои имаат религиозно искуство целата природа е способна да се открие како космичка светост. Целиот космос може да стане хиерофанија⁴⁴¹.

Човекот од архаичните општества живее што е можно повеќе во светото, токму затоа што тоа е еквивалентно на моќ, на реалност⁴⁴². Светото е заситено со постоење. Така, светите моќи се истовремено реалноста, ефикасноста, способноста за одржливост во времето. Дури, дихотомијата свето профано е всушност опозиција меѓу реалното и нереалното (или, подобро, псевдо-реалното).

Но, ако светоста може да биде инкорпорирана од било што, односно екстериоризирана низ било што, се поставува прашањето за вредноста на дихотомијата свето-профано⁴⁴³. Сепак, иако веројатно не постои објект, суштество, појава и слично, кои не биле на некој начин поврзани со светото, исто така е веројатно дека не постои религија или култ кои во текот на својата историја ги имале сите овие различни хиерофаниии. Тоа што било што може да биде свето, никако не значи дека и сè е свето. Напротив, за светото да биде чувствувано и разгледувано како одделено од она кое не е свето и како специфично и вредно, тоа мора да биде поставено спроти профаните објекти, суштества и појави. Еден објект станува свет само доколку вклучува и открива нешто кое е различно од него. Кога

⁴⁴¹ M. Eliade, *Sacré et profane*, pp. 17-19.

⁴⁴² Може да се тврди дека светото кое имплицира егзистенцијална трансцендентност е законот на космичката реалност (периодичноста на природните феномени) и на човековиот дух (тенденцијата на архетипите, на повторувањето) (Viliu Danca, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Sapientia, Iasi, 2004, p. 173). Религиозниот живот се состои во издигнување на солидарноста на човекот со природата и со животот сфатени не квантитативно, туку квалитативно, во смисла на реалности полни со значење (V. Danca, op. cit. p. 187).

⁴⁴³ *Trattato*, par. 19.

сè би манифестирало нешто различно од него, разбирањето на законите на идентитетот би се пореметило. Хиерофанијата подразбира избор, одделување на хиерофанискиот објект од сето останато кое го опркужува⁴⁴⁴.

Елијаде, значи, експлицитно го разгледува светото како спротивно на профаното, но не се ограничува само на оваа определба, затоа што се фокусира на тоталитетот на светото. Јасната дихотомија на светото и профаното кај Елијаде развиена како *дијалектика на светото* во споменатото дело на Алтајсер, не е доволно разработена. Алтајсер, впрочем, целата теорија ја дава во контекст на неговата теологија за смртта на Бога. Алтајсер почнува со идејата на Елијаде за светото и профаното во опозиција заклучувајќи дека „ ... Елијаде го поставува светото како спротивно на профаното: токму оваа дијалектичка опозиција на светото и профаното го прави светото значајно за профаната свест“⁴⁴⁵; и дека „ ... додека постои дијалектичка релација меѓу светото и профаното, што значи дека ниедно од нив не може вистински да се развие без тотална негација на другото, профаното се негира од светото“⁴⁴⁶. Алтајсер повторува како првата можна дефиниција е дека светото е спротивно на профаното и дека на сите дефиниции на религиозните феномени заедничко им е што на некаков начин покажуваат дека светото и светиот живот се спротивни на профаното и на секуларниот живот. Но, додека Елијаде вистина смета дека првата можна дефиниција на светото е дека е спротивно на профаното, сепак, како што беше покажано, не се задржува само на тоа. Светото се изразува низ профаното, колку и да е различно од него, постојано повторува, а се чини дека Алтајсер ова го игнорира. Светиот камен или дрво се камен или дрво, со тоа што кога светото се екстериоризира низ нив, стануваат свети. Ваквата поларна спротивност му служи да ја прошири (дури и преобилно) својата теорија за светото.

Елијаде разликува свето и профано подрачје на постоење, преку разликата на историско време и свето време и обичен простор и свет простор. Алтајсер објаснува како под чисто „историско“ постоење Елијаде мисли радикално профан начин на постоење „ ... кое се има повлечено од свеста за трансцедентното и се има

⁴⁴⁴ Радикалната дистинкцијата меѓу светото и профаното не се укинува. Тоа што било што може да биде х, не значи дека е х, ниту дека х е се. Ова го забележува и Дишене (Henri Duchene, op. cit., p. 49).

⁴⁴⁵ Т. Ј. Ј. Altizer, op. cit., p. 18.

⁴⁴⁶ Т. Ј. Ј. Altizer, op. cit., p. 26.

вметнато во директниот темпорален момент⁴⁴⁷. Но, Елијаде ги идентификува светото и реалното, затоа определувањето дека историското време е потполно повлекување од трансцедентното (веројатно мисли на *светото* или *реалното*) не е сосема точно. Елијаде настојува да покаже дека и историското живеење е сосема поврзано со светото, во ниеден момент не определува „радикално профани начини на постоење“. И логички профаното постои само како опозиција на светото – дихотомија во која се определува дека едното подрачје се „откажува“ од другото се чини недоволна.

Дури, Алтајсер продолжува со тврдењето дека профаното, темпорално постоење е сосема изолирано од било какви смисла или реалност отаде него⁴⁴⁸. На ова тврдење Рени реагира – смислата и реалноста не се бараат отаде емпириското, историско искуство, точно; тие се бараат во овие „профани“ категории. Затоа, се согласува и Рени, светото не го трансцендира профаното во смисла на тоа дека лежи отаде него. Напротив, ако се следи конзистентно Елијаде, за модерното, историско човештво светото е профаното, емпириската актуалност е реалност. Во оваа смисла и може да се зборува за идентификацијата на светото и на профаното на Елијаде⁴⁴⁹.

Во опусот на Елијаде посветен на концептот на светото Даглас Ален (Douglas Allen) диференцира три главни компоненти: одделувањето на хиерофанискиот објект и дистинкцијата свето-профано; парадоксалниот однос меѓу светото и профаното; и евалуацијата и имплицираниот избор во оваа дијалектика. Одделувањето и дихотомијата Ален ги разгледува на следниот, едноставен начин. Според Елијаде, оној кој има религиозно искуство верува дека нешто доаѓа од некаде и му се покажува на некој начин – она кое доаѓа „од некаде“ е светото, она низ кое се манифестира е профаното. Интересот на *homo religiosus* е најмногу насочен кон различните хиерофани, кои се секогаш преку нешто историско, природно, профано. Според ова и профаното е од интерес на религиозниот човек.

⁴⁴⁷ Т. Ј. Ј. Altizer, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴⁸ Т. Ј. Ј. Altizer, *op. cit.*, p. 23. Исто така, Алтајсер пишува дека во *concordantia oppositorum* Елијаде ја фундира својата дијалектика на светото, сметајќи дека најчистата експресија на светото открива парадоксален начин на постоење – надвор од времето и во времето, во кое светото и профаното веќе не постојат во едноставна опозиција. Во оваа смисла добра е неговата поента дека големиот проблем кој Елијаде го открива е тој на позитивниот однос на светото и профаното, во фактот што светото се манифестира низ профаното (Т. Ј. Ј. Altizer, *op. cit.*, pp. 82-83 – ова тој го поврзува со христијанството и теологијата на смртта на Бога. Повторно Диркем и неговата опсежна анализа на позитивниот култ воопшто не се споменати).

⁴⁴⁹ *Историја на религиозните идеи*, vol. 1, xvi, во Rennie, *op. cit.* p. 29.

Процесот на посветување нужно подразбира процес на радикално онтолошко одделување (израз на Елијаде) на она низ кое светото се екстериоризира од се друго. Ален забележува како учењето за хиерофаниите на Елијаде ја оспорува натуралистичката интерпретација на религиозните феномени. Со тоа што онаму каде homo religiosus гледал хиерофаниии ние гледаме природни објекти/појави, постои тенденција да се интерпретира дијалектиката на светото како „природен“ модус на манифестација, но ова би значело дека не се разбира вистинската интенционалност на манифестацијата на светото. Процесот на монотеизирање на религијата придонел кон натурализирање на светот – архаичното разбирање на хиерофаниите престанало да биде валидно, каменот станал камен и не смеел да биде обожуван беспотребно. Испразнета од религиозна вредност природата можела да стане објект par excellence на научно истражување⁴⁵⁰.

Алтајсер инсистира на поентата дека светото е спротивно на профаното како „кардинален принцип“ кај Елијаде и како клуч за интерпретација на неговиот метод. Тој ја зема оваа опозиција да значи дека светото и профаното се взаемно исклучителни или логички контрадикторни, смета Ален. Значи, Алтајсер во овој кардинален принцип го гледа клучот за разбирање на Елијаде во смисла на „негативна дијалектика“, затоа што ништо не може да биде истовремено свето и профано. Во оваа смисла разбирањето на митот е можно само преку негација на профаниот јазик, на пример. Накратко, според Алтајсер, резимира Ален, за да се забележи и искуси светото мора сосема да се негира профаното и vice versa. На жалост, оваа интерпретација ја уништува дијалектичката комплексност на религиозните начини на манифестација и води кон претерано упростување на мислата и методот на Елијаде. Елијаде покажува како во процесот на посветување светото и профаното постојат истовремено во амбивалентен однос. Токму ова парадоксално спојување на светото и профаното, на апсолутното и релативното, на бесконечното и на привременото се покажува во секоја хиерофанија, во секоја манифестација на постоење на контрадикторноста на светото и профаното⁴⁵¹. Ален прави одлична опсервација: она кое е парадоксално, кое е отаде способноста за разбирање, не е толку фактот што светото се манифестира низ профани објекти и

⁴⁵⁰ “Mircea Eliade, The Sacred and the Modern Artist“, *Criterion* 4, no. 2 [Spring 1965]: 23) во Douglas Allen, “Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience“, *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (Apr., 1972), p. 180.

⁴⁵¹ D. Allen, op. cit. pp. 181-182. Слична критика на интерпретацијата на Алтајсер и кај Mac Linscott Ricketts, “Mircea Eliade and the Death of God“, *Religion in Life*, 36 (Spring 1967): pp. 43-48.

појави, туку дека воопшто се манифестира, станувајќи релативно и ограничено. Така, не збунува и не е дијаболично само тоа што се забележува парадоксалното истовремено постоење на обично, конечно, историско нешто, кое останува природно и она кое низ него се манифестира, а за кое се знае дека не е обично, конечно и историско, туку и тоа што нешто трансцедентно, сосема друго, бесконечно и трансисториско се манифестира во релативно, ограничено, историско нешто⁴⁵².

Значи, дијаболичното свето се екстериоризира низ било што, на тој начин менувајќи го неговиот свет. Каменот низ кој светото се пројавува, на пример, престанува да биде обичен камен и станува свет, планината која е света не е обична, случајна планина. Тие се свети, а со тоа, иако се дел од профаниот свет, стануваат супериорни, добиваат моќ и значење кои во профаниот свет и не можат да постојат. А сепак, тие постојат токму во профаниот свет, во него тие ги екстериоризираат своите моќ и сила и го добиваат своето творечко, перформативно и уредувачко значење.

Една од основните карактеристики на сфаќањето на светот на религиозниот човек е дека просторот не е хомоген. Светиот простор е силен, значаен простор, оние простори кои не се свети се без структура и конзистентност, аморфни. Елијаде смета дека за религиозниот човек, оваа просторна нехомогеност се изразува во опозицијата меѓу свет простор – единствениот реален и реално постоечки; и сиот друг простор кој го опкружува. Ова религиозно искуство тој го поставува како примордијално искуство кое претходи на сета рефлексивна за светот, затоа што токму поделеноста во просторот прави светот да биде создаден, затоа што ја открива централната оска како референтна точка за секако натамошно ориентирање. Оваа хиерофанија е и откривање на апсолутна реалност, која е спротивставена на нереалноста на сето друго кое ја опкружува. Елијаде инсистира на тоа дека „ ... манифестацијата на светото онтолошки го фундаира светот“⁴⁵³. Светиот простор за религиозниот човек поседува егзистенцијална вредност – без претходна ориентација, без фиксен центар, ништо не може да почне, ништо не може да биде. Секој свет простор имплицира хиерофанија, тој е пројава на светото кое таа територија ја одделува од околната космичка средина и ја прави квалитативно различна.

⁴⁵² D. Allen, op. cit. p. 182.

⁴⁵³ M. Eliade, *Sacré et profane*, p. 26.

За профаното искуство просторот е хомоген и неутрален, нема прекини кои квалитативно ги диференцираат неговите делови (со тоа што не треба да се меша идејата за хомоген и неутрален геометриски простор со начин на искусување на профаниот простор, затоа што се работи за две различни нивоа на истражување). Елијаде дава мошне силни тврдења (откако определува дека никогаш не се наоѓа чисто профано во светот, затоа што и најдесакрализираниот свет има траги од верувањата на homo religiosus): во профаното постоење не е можна вистинска ориентација, затоа што нема фиксна точка со специфичен супериорен онтолошки статус. Дури, нема ни свет, туку само „ ... фрагменти на скршена вселена, аморфна маса која се состои од бесконечен број на помалку или повеќе неутрални места ...“⁴⁵⁴.

Но, ако нема лишеност од светото, не може да има токму аморфна инфериорна маса на неутрални места. Сепак, Елијаде се поправа – искуството на профаниот простор вклучува вредности кои се слични на нехомогеноста типична за светиот простор. Така, за секој човек постојат специјални места кои се квалитативно различни од сите други, места кои му биле некако значајни, места кон кои има специфични чувства на поврзаност. Во оваа смисла и за нерелигиозниот човек има искуства кои барем наликуваат на искуството на светото, или барем имаат слични механизми и значење. Светото и профаното имаат јаз меѓу нив, но парадоксот е што токму јазот им ја овозможува меѓусебната врска. Така, кога верник влегува во свет храм, на пример, прагот е местото кое истовремено ја покажува разликата меѓу двата начина на постоење - светиот и профаниот, а истовремено и местото преку кое тие комуницираат⁴⁵⁵.

Некогаш и не е потребна полна хиерофанија за да се почувствува светото – некаков знак е доволен за да ја покаже светоста на местото. Знакот со религиозно значење го воведува елементот на апсолутноста и ја прекинува релативноста на

⁴⁵⁴ M. Eliade, *Sacré et profane*, p. 27.

⁴⁵⁵ Прагот во многу култури, покрај очигледната директно практична профана вредност, која ја задржува до денес, има специфично значење. Се верува дека суштествата кои се чувари на објектот се лоцирани на прагот, затоа таму се принесуваат жртви или се прават мини-ритуали на премин од еден простор во друг. Заколнувањето во нешто исто така се прави на прагот на објектот во многу култури. Светилиштата се врати или прагови кон божествата, ја претставуваат врската меѓу природниот и натприродниот свет (односно земјата и небото), од опсежната литература, во E. Jan Wilson, *"Holiness" and "Purity" in Mesopotamia*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1994, p. 13; и Susan Guettel Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space – the Ancient Greek Experience*, University of California Press, Berkeley, 2004, pp. 178, 181, 184, на пример). За предисториските ритуали за посветување на живеалиштето детално во Richard Bradley, *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*, Routledge, London-New York, 2005, pp. 41-81.

просторот и конфузијата, така што нешто кое не припаѓа на овој свет аподиктички се манифестира, така покажувајќи одредена насока или определен начин на однесување. Начините на ориентација се всушност начини на конструкција на свет простор. Сепак, колку и човекот да го конструира просторот, тоа не го прави преку своите сопствени напори. Ритуалот за конструкција на свет простор, каков и да е, е всушност репродукција на работата на божествата или светите предци од митовите⁴⁵⁶. Значи, посветувањето на некое место е само повторување на чинот на космогонија познат од митовите. Посветувањето е нужно, како за воспоставување на ориентација и регулирање на однесувањето, така и затоа што преку него се создава безбедна територија. Населената, света територија е спротивставена на непознатиот и недетерминиран простор кој ја опкружува. Додека безбедната територија е светот (космосот), сè надвор од него веќе не е космос, туку туѓ, хаотичен простор. Светото, значи, ја открива апсолутната реалност и истовремено овозможува ориентација во неа, тоа го основа светот во смисла на тоа дека фиксира граници и воведува ред. Тоа се забележува во ритуалите за обезбедување на територија, кои секогаш ја повторуваат космогонијата (Ведичките ритуали, на пример)⁴⁵⁷. За архаичните општества се работи за создавање на светот, затоа што сè што не е „сопствен свет“ (безбеден и уреден) сеуште не е свет. Затоа тој се осветува, со што се воведува во постоење. Така создадениот свет од тогаш почнува да го гарантира постоењето на сè во него⁴⁵⁸. Овој процес, кој Елијаде го нарекува *космизација на непознати територии* е секогаш посветување, затоа што да се организира просторот значи да се повтори парадигматската работа на божествата и парадигматските постапки на светите предци. Врската меѓу космизацијата и

⁴⁵⁶ М. Eliade, *Trattato*, par. 143, *Sacré et profane*, pp. 30-31, 32, pass. Исто така, ниту изборот на местото кое треба да се освети не се избира, туку се открива – светиот простор се открива на некаков начин, не нужно преку директни хиерофаниски форми, туку токму преку оваа ориентација која зависи од екстерни случувања, кои се определуваат како значајни и „различни“.

⁴⁵⁷ Идејата во митската мисла е дека човековите активности се секогаш претходно изведени од некој кој не бил токму човек. Нивното значење е поврзано со нивниот квалитет на репродукција на примордијален чин, односно со повторувањето на митскиот пример. Во *Митот за вечното враќање*, проектот на Елијаде е насочен во откривање на значењето и основните знаци на архаичната онтологија, преку податоци кои ги дели на: факти кои покажуваат дека за архаичниот човек реалноста е мимезис на небесен архетип; факти кои покажуваат како реалноста е во корелација со учеството на симболизмот на центарот, односно преку воведување во постоење на населени места и објекти преку нивното сместување во територија означена од Центарот на светот; и ритуалите и профаните чинови кои ја реализираат смислата што им се одредува само затоа што се реактуализација на дејствата прв пат поставени од божествата, Предците и јунаците *ab origine* (М. Елијаде, *Митот за вечното враќање*, стр. 14, pass., *Trattato*, par. 142-143).

⁴⁵⁸ Тоа е можно само доколку оние кои го населуваат се грижат за неговиот статус – ова е двојната спрега на грижа и меѓусебна зависност анализирана од Робертсон-Смит и Диркем, на кои, повторно, Елијаде воопшто не се повикува, иако се повикува на Спенсер и Жилен, на пример.

посветувањето ја лоцира, на пример, во оската на светот на австралиските племиња⁴⁵⁹. Светата оска на светот, *axis mundi*, претставува центар на светот: сета територија околу неа е населива и станува свет. Оската останува круцијален дел од ритуалните дејства на племињата (беше споменато како чуринга се ставаат во контакт со неа за интензивирање и повикување на светоста, на пример). При промената на местото, оската се носи со себе, за да гарантира безбедна територија. Оски на светот секако има и во седентарните култури – создадената територија е реплика на парадигматскиот свет од времето на Почетокот⁴⁶⁰. Животот не е можен

⁴⁵⁹ Шемата, и во Аранда традициите и во повеќето култури се сведува на тоа дека во митското време божественото суштество ја „космизирало“ идната територија, ги создало Предците и воспоставило институции и начини на однесување.

⁴⁶⁰ Оската на светот е раширена низ целиот свет, во различни форми. Космолошката слика за столб на светот кој го поддржува сето што постои е карактеристична за Индија, стар Рим, Канарските острови, Британска Колумбија, Индонезија. Во форма на „космички столбови“ кои го поддржуваат небото и прават врска со светот на боговите била типична за пре-христијанските Келти и Германи. (Hogase, *Odes*, III, 3, *Rig Veda*, I, 1055 X, 89,4, Werner Muller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17-20). Во бројни култури има свети планини, како Меру во Индија, Хараберазити во Иран, Планината на Земјата во Месопотамија, Геризим во Израел („папокот на светот“) – М. Eliade, *Trattato*, par. 143, *Mitot za вечното враќање*, стр. 21-25. Исто така, и кај V. Turner, *On the Edge of the Bush - Anthropology as Experience*, The University of Arizona Press, Tucson, 1985, pp. 114-115 (планината како свет елемент во космогониската сага). Врвниот религиозен чин на Инките, жртвувањето на луѓе, се одвивал на врвот на свети планини, на пример (Johan Reinhard, Constanza Ceruti, “Sacred Mountains, Ceremonial Sites, and Human Sacrifice Among the Incas”, *Archeoastronomy*, Vol. XIX, 2005, University of Texas Press, Austin, pp. 1-44). Авторите ја истакнуваат и нужноста археолошките откритија да бидат разгледувани во поширок контекст на физичките и особено светите карактеристики на пејзажите.

Во *Златна гранка* Фрејзер наведува примери на раширеното обожување на дрвјата кое не го поврзува со дрвјата како вертикала, како оска на светот. Сепак, сосема е веројатно дека има поврзаност меѓу двете концепции. Тој наведува како кај раните Германи најстарите светилишта биле природни шуми (*The Golden Bough*, p. 266). Во срцето на Рим, на Форумот, во центарот на римскиот живот, светата смоква на Ромул била обожувана, а сушењето на трупот предизвикало паника низ населените. На Палатино ридот растел дрен, дрво кое се сметало за едно од најсветите нешта во Рим, на пример. Причините за обожување на дрвјата Фрејзер ги лоцира во општата анимираност на природата (дрвјата и вегетацијата општо не можеле да бидат исклучок) (*The Golden Bough*, p. 268). Покрај тоа, во разни култури се верува дека душите на мртвите ги анимираат дрвјата, или пак дека божествата повремено живеат во нив (op. cit., p. 277), затоа има комплексна ритуалност посветена на одоброволување на духовите на дрвјата (op. cit., pp. 282-323). Остатоките на обожување на дрвјата во Европа до денес се забележливи во англо-саксонската традиција на ритуалот на мајско дрво или мајска пречка (May-tree, May-pole), како ритуал за обезбедување на фертилноста на сеидбата, но и на локалните луѓе и животни. Елијаде во *Trattato* разгледува комплексни видови на растителни хиерофани кои се наоѓаат во симболите (идејата за космичките дрвја) или во метафизичките митови (дрвото на животот, дрвото на познанието) (M. Eliade, *Trattato*, par. 15 и 95-118). Елијаде ги разгледува дрвјата и инаку. Додека од профан аспект начинот на постоење на дрвото никако не може да коинцидира со начинот на постоење на космосот во неговата комплексност, од религиозен аспект, во кој инаку им се пристапува на значењата на вегетацијата, дрвото е симбол на идеите на регенерација, здравје, младост, бесмртност. Затоа, покрај космичките дрвја како Yggrasil од германско-келтската митологија, во историјата се среќаваат други значајни примери, како дрвото на животот (Месопотамија, Плодната полумесечина), на бесмртноста (*Стариот завет*, делови на Азија), на познанието (*Стариот завет*) и т.н. Дури Елијаде определува дека дрвото го изразува „се она кое религиозниот човек го смета за реално и свето“ (*Sacré et profane*, p. 129). Во овој контекст се и идеите за чудесните дрвја во митовите, кои вообичаено се на некој начин поврзани со суштества од типот на змеј, змија и слично, кои се во функција на нивни чувари.

без отворање кон трансцедентното, ниту луѓето можат да живеат во хаос. Затоа, доколку нешто ѝ се случи на оската, за која се верува дека доаѓа директно од некакво божество и од светите Предци, доколку ваквиот контакт со трансцедентното се изгуби, во ризик е целото постоење на светот. Преку организирањето на светот од страна на светото (митот, оската, ритуалот), се гарантира дека во светот секогаш ќе има доза на божественост. Тој бил создаден од боговите и затоа и во мимезисот на нивната креација има дел од светоста на нивните дејства.

Елијаде ја резимира секвенцијата на религиозни концепции и неразделно поврзани космолошки слики кои формираат систем, кој тој го нарекува „систем на светот“. Таа е составена од: 1. свето место кое прави прекин во хомогеноста на просторот; 2. овој прекин е симболизиран од отворање на премин од еден космички регион во друг (од небото кон земјата и обратно, како и од земјата до подземјето и обратно); 3. комуникацијата со небото се прави преку определени слики кои реферираат на *axis mundi* (како столб, скала, планина, дрво, вертикална конструкција како пирамида или зигурат); 4. светот се наоѓа околу оваа космичка оска, затоа што оската е центар на познатиот свет. Истиот симболизам на центарот објаснува други серии на космолошки слики и религиозни верувања⁴⁶¹, од кои како најважни Елијаде ги одделува: верувањето дека светите места и светилиштата се ситуирани во центарот на светот; фактот дека храмовите се реплики на космичката планина и ја сочинуваат врската меѓу земјата и небото; основите на храмовите се спуштаат длабоко до пониските региони⁴⁶². Колку и да се шири територијата на

Идејата за припаѓање на оската е до денес задржана во италијанските градови, во кои главен дух на припадност кон заедницата не е оној на припадноста кон градот, туку кон помалата единица – населбата. Тој дух се нарекува *spirito di campanilismo* затоа што се поврзува со припадноста на камбанаријата (односно црквата на која ѝ припаѓа), како најочигледна вертикала на конгрегација на населението.

Според Елијаде и огромен број теоретичари, религиозната архитектура само ја има превземено и доразвиено космичката симболика присутна како во организирањето на центар на светот, така и во градбата на примитивните објекти. Ритуалите кои се во врска со храмови, населени места и слично, произлегуваат од примарното искуство на свет простор (*Sacré et profane*, p. 56, *Митот за вечното враќање*, стр. 25-26).

⁴⁶¹ M. Eliade, *Trattato*, par. 143. Примери наведува во M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1953, ch. 1.

⁴⁶² *Sacré et profane*, pp. 38-41. Градбите, населените места и територии имаат небески архетипи (детално за верувањата на корелатите на физичките елементи на природата со небесните тела во Вавилон во неговото *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Vremea, Bucuresti, 1937, pp. 21, 59. Во ова дело е првата употреба на *архетип*). Храмот, поддржува Елијаде со примери од иранската и месопотамската култура, како и од Израел, Индија, Исланд у т.н., бил изграден по примерот на небесен прототип. Паралелно со верувањето во небесната парадигма на градбите, верувањето во архитектонски симбол на центарот го формулира во три точки: светата планина (место на контакт на небото и земјата) се издигнува во центарот на светот; секој храм или света вертикала станува центар; со тоа што таа оска на светот е света, светото место на кое се наоѓа е место на контакт меѓу

оската на светот, космосот што го претставува е секогаш совршен. Светите места еднакво се слика на светот, *imago mundi* (во смисла на свет свет). Какви и да се димензиите на просторот кој на човекот му е познат и во кој се чувствува најдобро ситуиран (куќата, селото, градот, земјата), религиозниот човек секогаш има потреба да постои во организиран свет, во космос⁴⁶³. Центарот е местото во кое просторот се осветува, тој е пре-еминентно реален. Креацијата подразбира преобилност на реалноста, односно наплив на светото во светот. Елијаде повторува – секоја конструкција ја има космогонијата како парадигматски модел. Создавањето на светот станува архетип на секој човечки гест, независно кое е неговото референтно подрачје⁴⁶⁴. Во разновидни културни контексти, постојано се сретнува истата космолошка митска шема и истото ритуално сценарио – населувањето на територија е еквивалентно на фундаирање на светот⁴⁶⁵.

небото, земјата и подземјето (*Митот за вечното враќање*, стр. 20-26). Центарот е пред сè зона на светото, на апсолутната реалност. Пристапот кон центарот во митологијата и културата е често прикажан како напорен, затоа што соодветствува на иницијација, на премин од едно подрачје на постоење во друго (затоа и постојат знаци, како очигледни физички – напорни свијоци на пат до храмовите, или долги, речиси невозможни патувања; заскитувања во лавиринти, *Митот за вечното враќање*, стр. 26). Космогонијата е точката на премин од неекстериоризирано кон екстериоризирано свето, на премин од хаос во космос. Затоа ритуалите за реактуализацијата на тоа иницијално свето во архитектурата се толку сложени. Така, Елијаде потсетува на двете основни концепции во ова верување: секое создавање е повторување на космогонијата; и се што е некако фундаирано е во центарот (*Митот за вечното враќање*, стр. 27).

⁴⁶³ М. Eliade, *Sacré et profane*, p. 44. Повторно се забележува проблемот кој е очигледен и во теоријата на светото на Диркем и Мос и Убер. Имено, светото се поставува како истовремено нешто сосема друго и нешто сосема познато и блиско. Оската на светот е нешто сосема друго, кое креира нешто сосема познато и блиско (космосот). Светите планини кои ги гради човекот се истовремено познати и блиски (тој ги има изградено) и нешто сосема различно од него. Елијаде забележува како дијалектиката на светите простори и на светиот центар се чини контрадикторна. Цел комплекс на митови, симболи и ритуали ја претставува тешкотијата неповредено да се пенетрира во еден центар, а од друга страна, и истовремено, цела серија на митови, симболи и ритуали го покажува тој центар како достапен и близок (*Trattato*, pag. 145). Но, ова одговара со амбивалентната природа на светото, кое истовремено привлекува и одбива, е корисно и опасно, носи и смрт и бесмртност. Амбивалентноста на светиот простор директно се објаснува со „ужасната“ природа на светото (*Trattato*, pag. 6, 146).

⁴⁶⁴ Центарот е, значи, пред сè зона на светото, на апсолутната реалност. Пристапот кон центарот во митологијата и културата е често прикажан како напорен, затоа што соодветствува на иницијација, на премин од едно подрачје на постоење во друго (затоа и постојат знаци, како очигледни физички – напорни свијоци на пат до храмовите, или долги, речиси невозможни патувања; заскитувања во лавиринти, *Митот за вечното враќање*, стр. 26). Космогонијата е точката на премин од неекстериоризирано кон екстериоризирано свето, на премин од хаос во космос. Затоа ритуалите за реактуализацијата на тоа иницијално свето во архитектурата се толку сложени. Така, Елијаде потсетува на двете основни концепции во ова верување: секое создавање е повторување на космогонијата; и се што е некако фундаирано е во центарот (*Митот за вечното враќање*, стр. 27). Забележлива е сличноста со Јунг, кој создавањето на светот исто така го зема како архетип (за Јунг повеќе во следното поглавје).

⁴⁶⁵ Идејата за сопствениот свет како космос подразбира и идеја за негова заштита од она кое му се заканува дека ќе го претвори во хаос. Со тоа што светот е создаден преку подражавање на парадигматските дејства на божествата – космогонијата, така непријателите кои му се закануваат се сметаат за непријатели на божествата. Уништувањето на населениот простор е еквивалентно на

Во современиот свет менувањето на живеалиштето, местото, просторот, не прават проблеми за адаптацијата и онтолошкиот статус на индивидуата. Но, во архаичните заедници, населувањето на просторот е витална одлука и за целата заедница и за индивидуите. Сепак, подражавањето на космогонии не е секогаш едноставно, затоа што некои митологии имаат мошне трагични, насилни, крвави космогонии. Поради потребата од подражавање на убиството на непријателот (како морско чудовиште, змеј, или било какво примордијално антагонистично суштество), голем број на посветувања на конструкција инволвираат и крвни жртви или симболични човечки жртвувања.

Која и да е структурата на традиционалните општества (ловци, сточари, земјоделци или фазата на урбана цивилизација)⁴⁶⁶, населувањето оди преку процес на санктификација, затоа што конституира *imago mundi* со светото како божествена креација. Со тоа што постојат различни типови на космогонии, постојат и различни начини за „хомологизација“ на местото кое се населува со космосот. Елијаде разликува методи на ритуална трансформација на населеното место (територија, објект) во космос (односно на давање на вредност на *imago mundi*): преку асимилација со космосот со проекција на четирите хоризонти (страните на светот) од една централна точка; или преку симболичка инсталација на *axis mundi*; или преку повторување, преку ритуал на конструкција, на парадигматските чинови на

регресија кон хаос, а секоја победа над напаѓачите повторно ја враќа парадигматската победа на божествата над она кое се побунило против нив. Најчеста концепција за ова е онаа за ахр-демонот, непријател на божествата и на космосот, примордијалниот змеј кој на почетокот на времето бил победен од божествата. Така, Фараонот се асимилира во богот Ре, победник над змејот, Дариј (Персија) се сметал себе за нов Траетаона (ирански херој, убиец на триглавиот змеј). Во јудаистичката традиција паганските кралеви биле претставувани како змејови (Набуходоносор во *Јеремија* (*Јер* 51, 34), на пример)). Змејот е парадигматската фигура на морското чудовиште (како во *Енума Елиш*, на пример), односно на примордијалната змија, симбол на космичките води, темнината, ноќта и смртта, односно на сè што е сеуште аморфно. Во култови во кои се става акцент на митолошката победа врз чудовиштето (змија, змеј, кит и слично), победата мора редовно да се реактуализира, затоа што во светото време светот повторно се создава (*Sacré et profane*, p. 48). Поради нивниот полисимболизам, змејовите се исто така (покрај змиите, школките, рибите и слично) симболи на водата кои ја имаат во себе и светата моќ на амбисот, и способноста, преку регулирањето на водените маси, да ја контролираат плодноста на светот. Ова е во голема мера поради светата вредност и посветувачката улога која во многу рани култури им се припишува на водите (*Trattato*, pag. 185-186).

Концизно и кратко нафрлање на претставувањето на космогонијата кај старите цивилизации (со акцент на борбата и креацијата преку победа) во Karen Armstrong, *A Short History of Myth*, Canongate, Edinburgh, 2005, pp. 26-31.

⁴⁶⁶ Впрочем и во современиот свет во многу, формално земено секуларни заедници, опстојува обичајот да се посвети темелот на објект во изградба или територијата на населба. Дури, за Елијаде и секуларното празнување при населувањето во нов дом во современиот свет може да се корелира со фестивалската егезалтација на населувањето на нова териорија во архаичните општества, кое означувало *incipit vita nova*, M. Eliade, *Sacré et profane*, p. 55.

боговите преку кои светот настанал⁴⁶⁷. Според една група на космогониски митови, Создавањето на светот е божествено убивање на некакво чудовишно суштество, од чии органи се создаваат различните космички региони (Имир, односно Бланин, Бримир во нордичката митологија, Пуруша во индиската, Пан-ку во кинеската, на пример). Според други групи на митови, како резултат на победата врз некакво примордијално суштество не настанува само космосот (неговите основни делови), туку и сета негова содржина – луѓето, животните, растенијата, општествените уредувања и слично⁴⁶⁸. Принесувањето на жртви при конструкцијата на просторот се однесува на овие митови. За конструкцијата да се одржи мора да се „анимира“, односно да прими некаков живот или „душа“ (во метафоричка смисла), а трансферот на таквата одушевеност е можен само преку миметична крвна жртва⁴⁶⁹.

Значи, искуството на светиот простор го овозможува основањето на светот. Онаму каде светото се манифестира во просторот, реалното се појавува и светот почнува да постои, повторува Елијаде. Екстериоризацијата на светото во просторот има космолошка вредност: секоја спацијална хиерофанија или посветување на просторот е еквивалентно на космогонијата⁴⁷⁰. Така, светот станува спознатлив

⁴⁶⁷ M. Eliade, *Sacré et profane*, pp. 51-52. Џ. З. Смит (J. Z. Smith) реагира што Елијаде не го споменува фактот што *Енума Елиш* не е само космогониски мит, туку токму мит за конструкцијата на храм, што совршено ја поткрепува неговата теорија (J. Z. Smith, *Map is not Territory*, Brill, Leiden, 1978, p. 99). *Енума Елиш* во контекст на чин на создавање на простор (светиот простор на светот) и на место (партикуларното место на храмот и фрагментите на светот) е одлично разработено кај Едуард С. Кејси (Edward S. Casey, *The Fate of Place – a Philosophical History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1998, pp. 23-50).

⁴⁶⁸ Елијаде ги зема космогониските митови како парадигма за секое следно создавање (значи и како основа за етиолошките митови). Рафаеле Петацони (Raffaele Pettazzoni) го вбројува космогонискиот мит во групата на митови за потеклото, неправедјќи разлика меѓу создавањето и потекнувањето (Raffaele Pettazzoni, *Saggi sulla storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni Italiane, Roma 1946, p. 30 et passim). Елијаде го критикува овој став, сметајќи дека не е во ред така да се третира митот за создавањето, затоа што, во создавањето на стварите и појавите, секоја нова ситуација на нештата подразбира некоја претходна ситуација, која, во крајна линија, е Светот. Во почетниот тоталитет на светот се содржи потенцијата за сите подоцнежни модификации; потеклото и историјата на светот секогаш и претходат на која и да е друга историја. Секако, треба да се прави разлика меѓу потеклото и настанувањето – нешто има потекло затоа што е создадено, потеклото зависи од создавањето (М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 48-50). За дискусијата околу значењето на космогониските митови меѓу Елијаде и Петацони накратко кај Роберт Авенс (Robert Avens) во Robert Avens, *Mircea Eliade's Conception of the Polarity Sacred-Profane in Archaic Religions and Christianity, Doctoral thesis*, Fordham University, 1971, pp. 93-97.

⁴⁶⁹ За да се гарантираат реалноста и трајноста на градбата, се повторува божествениот пример на првата, парадигматска конструкција. „Реалноста“ на местото се постигнува со осветување на теренот, односно негова трансформација во света територија, односно безбеден центар. Потоа се реактуализира основното божествено жртвување. Исто така, се создава „време во времето“ (или поточно, времето се одвојува од времето), за да се реактуализира времето на почетокот, митското време на изворот на постоењето, во кое сите парадигматски дејства на божествата (кои се, всушност, сите дејства на божествата) биле за прв пат изведени (М. Елијаде, *Митот за вечното враќање*, стр. 27).

⁴⁷⁰ M. Eliade, *Sacré et profane*, p. 60.

како свет, како космос, според тоа како се покажува себе си како свет свет. Секој свет е резултат на дејствата на божествени суштества, и затоа се „космизира“ преку реактуализација на парадигматскиот чин на Креација. Во чинот на лоцирање на себе си во просторот, човекот ја изразува својата носталгија за Потеклото. Оваа носталгија по Рајот (во смисла на свето време), е истовремено постојана желба на човекот постојано и без напор да се наоѓа во срцето на светот, на реалноста и светоста, односно на некој начин да ја надмине човековата состојба и да се врати на иницијалната божествена состојба⁴⁷¹.

Со тоа што населувањето е еквивалентно на космогонијата како божествен чин, населувањето е, всушност, длабоко религиозен чин. Со посветувањето на територијата не само што се отстранува хаосот, туку просторот се претвора во простор достоин за божествата. Значи, се работи за длабоката носталгија по живеењето во божествениот свет од Почетокот. Искуството на ова свето време од Почетокот прави периодично да се спознае начинот на постоење во изворот на времето, во митскиот момент на Креација. Религиозната носталгија и потребата од рекреирање на светите простор и време ја изразува желбата за живеење во чист и свет космос, како во времето кога бил некорумпиран и чист во дејствата на Создавачите.

За религиозниот човек, не само специфичните простори, туку целата природа не е само „природна“, туку е исполнета со религиозна вредност, смета Елијаде. Со тоа што преку божествениот чин на создавање космосот е света креација, светот е полн светост. Но, оваа светост не е само пренесена од божествата, како во местата и објектите кои се хиерофани, туку божествата всушност ги имаат манифестирано различните модалитети на светото ве сите структури на светот и космичките феномени⁴⁷². Светот е појавен на таков начин што, во размислувањето за него, религиозниот човек ги открива модалитетите на светото, а тоа значи и на постоењето. Со самото тоа што светот постои, има структура и карактеристики, тој е космос, не хаос, и така се претставува како креација на божествата⁴⁷³. Божествената интервенција спонтано ги открива

⁴⁷¹ M. Eliade, *Trattato*, par. 146.

⁴⁷² M. Eliade, *Sacré et profane*, p. 101.

⁴⁷³ Според Џ. З. Смит хаосот не е само профан, туку свет „на погрешен начин“. Тој се прашува дали со тоа што хаосот е профан, тој е неутрален или нереален. Смета дека хаосот никогаш не е профан во смисла на тоа дека е неутрален. Хаос добива значење само во религиозен поглед на светот. Хаосот за Смит е исто така света моќ, она кое се спротивставува на редот, кое им се заканува на

многубројните аспекти на светото. Во оваа смисла небото природно ја покажува бесконечната дистанца, односно трансцедентноста на божествата; земјата се претставува како универзална мајка, т.е. хранител; космичкиот ритам манифестира ред, фертилноста, постојаноста. Целиот космос како целина е реален, жив и свет. Онтофанијата и хиерофанијата се поклопуваат. За религиозниот човек натприродното е неразделно поврзано со природното, природата секогаш изразува нешто кое ја трансцендира.

Едноставната контемплација на небото предизвикува религиозно искуство, тврди Елијаде. Небото се чини бесконечно и недофатливо, тоа е она сосема друго на она малку кое припаѓа на човекот и неговата директна средина. Оној кој успева, по ритуална скала или на инаков начин, да се приближи на небесното, престанува да биде човек и ја споделува божествената состојба (во многу култури таму живеат божествата, душите на мртвите, духовите-заштитници и т.н.). Но, до ваквите идеи за светоста на небото и искуството на трансцедентното не се доаѓа со логички и рационални размислувања, туку трансцендентните категории на недостижната височина, на надземското, на бесконечното, му се покажуваат на човекот во целина, на неговиот интелект и на неговата душа, пишува Елијаде. Космосот – парадигматското дело на божествата е конструиран така што религиозно чувство на божествената трансцедентност се јавува од самата контемплација на небото⁴⁷⁴.

Според Елијаде, историјата на поимот на врховните суштества со небеска структура е од голема важност за разбирање на религиозната историја како целина. Елијаде реферира на идејата за „мрзливиот бог“ (*deus otiosus*) или за „далечниот бог“. Небесните божества исчезнуваат од практикуваната религија, од култот,

парадигмите и на архетипите, кое е сепак нужно за функционирањето на креативноста на светото конципирано од Елијаде (J. Z. Smith, *op. cit.*, p. 97).

Понатаму Смит се прашува дали категоријата на Центарот не била претесно буквално разгледувана во термини на географски симболизам. На Смит му пречи тоа што Елијаде од една страна ја потенцира комплексноста на симболизмот на центарот, а од друга страна се фокусира на хоризонталната, особено на вертикалната оска (*axis mundi*) (*op. cit.* p. 98). Исто така, проблематично е што Елијаде се концентрира само на центарот, заборавајќи ја периферијата, што не е конзистентно со идејата за коинциденција на спротивности, смета. Затоа Смит ја препорачува студијата на А. Ортиз (A. Ortiz, *The Tewa World*, Chicago University Press, ch. II *passim* и студијата „Center and Periphery, *Collected Essays of Edward Shils*, Chicago University Press, 1970, pp. 1-14 (Smith, *op. cit.*, p. 99).

⁴⁷⁴ М. Елијаде, *Sacré et profane*, pp. 103-104. Елијаде компаративно наведува примери од многу култури кои ги сместуваат своите божества, духови и Предци на небото. Во некои од нив небесниот бог не се идентификува со небото, затоа што е истиот бог, кој создавајќи го целиот космос, го создал и небото како негов дел. Во некои, пак, определени значајни структури на космосот (небото, атмосферата) се всушност омилените епифани на врвното суштество. Во оваа смисла, тоа врвно суштество се појавува преку она кое е специфично негово (*majestas* на небесната бесконечност или *iremendum* на облаците и бурите).

заминуваат од подрачјето на луѓето и се повлекуваат на небото, станувајќи далечни и недејствувачки божества. После создавањето на космосот и сите негови делови, поради некаква причина (причините варираат од заморот од Креацијата до некаква навреда од страна на луѓето) се повлекуваат на небото, оставајќи „делегирано суштество“ на земјата, како син или демиург, да ја доврши нивната работа онаму каде постои потреба⁴⁷⁵. Постепено нивното место се превзема од страна на митските предци, на божицата-мајка, на божествата на плодноста и слично. Во некои австралиски и повеќето африкански култови небесниот врховен бог речиси и не се споменува. Тој е премногу далеку и премногу важен за да му се посветуваат култни дејства, но некогаш се повикува и му се прават жртвување во екстремни случаи на потреба од помош. Во ваквите концепции врвното божество ја губи својата религиозна актуелност. Елијаде смета дека на одреден начин може да се каже дека идејата за *deus otiosus* е прв пример за идејата за смртта на Бога, подоцна френетично прогласувана од страна на Фридрих Ниче (Friedrich Nietzsche), и конципирана и од страна на Мартин Бубер. Богот творец оддалечен од култот се заборава, што е еквивалентно на смрт. Но, забележува Елијаде, исчезнувањето на врвното суштество не значи и осиромашување на религиозниот живот, затоа што токму кога тоа исчезнува се јавуваат најбогатите и најдраматични митови, комплексни ритуали, различни нови божества и т.н.⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Сепак, Елијаде нема доволно етнографски докази за овие тврдења. И Салиба смета дека тврдењата на Елијаде за распространетото постоење на врховен бог кој станал *otiosus* не можат да се докажат, ниту да се побијат. Тој смета дека „... генерализацијата на Елијаде на врховното божество и неговиот пад се базира само на претпоставки, од кои некои се отпорни на емпириска проверка, а некои очигледно се спротивставени на етнографските извештаи“ (J. A. Saliba, *op. cit.*, p. 181).

⁴⁷⁶ М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 106-107. Алтајсер се обидува да инсистира на Елијаде во контекст на современата теорија за смртта на Бога, затоа се чини дека се прашува за тоа дали изборот за живеење во профан свет во модерното доба автоматски и нужно значи и отсекување на подрачјето на светото. Елијаде инсистира на одржувањето на светото, на различни, латентни начини. Во оваа смисла не може да се каже дека тврди дека светото се губи од светот. Сепак, изборот за живот во профаната сфера дивергира од подрачјето на светото сфатено на традиционален, архаичен начин. Читањето на Елијаде во контекст на „празнина и во најмоќните изрази на современиот религиозен живот“ затоа што „теологијата го има изгубено контактот со светото“ (T. J. J. Altizer, *op. cit.*, p. 14) не е соодветно фундиран, или барем не може да се смета за иманентна употреба на мислата на Елијаде. Сепак, Рени смета дека тврдењето на Алтајсер дека теологијата треба да биде подготвена за можноста најрадикалните изрази на профаното постоење да коинцидираат со највисоките изрази на светото (T. J. J. Altizer, *op. cit.*, p. 17) би предизвикала одобрување кај Елијаде. Од друга страна, Алтајсер продолжува со тврдењето дека само христијанството може да го прими радикалното профано со вера, кое е претерано редуccionистичко и секако не е на еклектичката линија на Елијаде, кај кого колку и на моменти да пролиферира акцентирање на христијанството, очигледна е длабоката почит кон архаичните и источните религии, на пример. Освен тоа, ако под „примање на радикалното профано со вера“ Алтајсер мисли на препознавање и одделување на светото од профаното, тогаш тоа е точно една од основните и можеби најважна функција на религијата (според Елијаде, а и повеќето теоретичари на светото).

Во религиите кои инклинирале кон монотеизам или биле монотеистички, божествените врховни суштества ја задржуваат нивната доминантна улога⁴⁷⁷. Може да се каже дека самата структура на космосот има секавање на врховното небесно суштество. Како светот да е уреден да мора да го рефлектира постоењето на божествата⁴⁷⁸. Во оваа смисла светот без вертикала не е можен, а самата контемплација на таа димензија е доволна да предизвика чувство за транседентноста.

Понатаму, употребата на Алтајсер на изјавите дека нерелигиозниот човек ја отфрла транседентноста и дека модерниот човек би се задоволил само после убиството на последниот бог (од *Свето и профано*) е еднострана и сосема во контекст на неговата теологија, но не на широката теорија на Елијаде.

Елијаде го нагласува своето пријателство и восхит за Алтајсер, додавајќи дека не се работи за негово согласување или несогласување со начинот на кој тој го толкува („Notes for a Dialogue“, *The Theology of T. J. J. Altizer*, ed. J. B. Cobb, Westminster Press, Philadelphia, 1970, p. 234), сепак “... непрепознавајќи го своето мислење во голем дел од текстот на Алтајсер” (“Notes for a Dialogue”, p. 240). Но, Рени тврди дека несогласувањето е очигледно во неговото отфрлање на теологијата на смртта на бога како дел од „... провинцијализмот на последната криза, или мода, или клише на западниот религиозен јазик и традиции“ (Rennie, op. cit., p. 30).

Алтајсер греша и во идентификувањето на архаичниот човек со homo religiosus. Ако смислата и вистината се вредности кои го издигнуваат човек над чисто биолошкото ниво, мора да се заклучи дека самото живеење како човечко суштество е религиозен чин (од T. J. J. Altizer, “Review of *Birth and Rebirth*”, *Journal of Religion*, XL 2, April 1960, 131 во Robert Avens, *Mircea Eliade's Conception of the Polarity Sacred-Profane in Archaic Religions and Christianity*, Doctoral thesis, Fordham University, 1971, p. 41). Светото кај Елијаде, според Авенс, е човечки феномен par excellence, елемент во структурата на свеста, како таков нема директна референца во реалноста надвор од човекот (Avens, op. cit., p. 42).

⁴⁷⁷ И во јудаизмот има ситуации во кои верниците ги напуштаат, т.е. престануваат да се повикуваат на нив, задоволувајќи се со дисперзираните функции на други божества. Во времиња на неволји и проблеми, меѓутоа, тие повторно се вртат кон нивниот „еден Бог“ – од *Sacré et profane*, pp. 109-110.

⁴⁷⁸ Елијаде тврди дека светото не е априори празно, спротивно на Ото, туку е еден вид на предиспозиција, на отворање на човекот кон врховна реалност. Божественоста не е пресудна во третманот на светото кај Елијаде, но е многу поприсутна отколку кај Диркем, на пример. Светото секогаш има транседентен аспект и може да се разлечат четири значења на овој концепт, резимира Данка, нагласувајќи го аспектот на божественото во третманот на Елијаде (кој не е пресуден, но е присутен): транседентноста на светото во индиска смисла каде постоењето коинцидира со непостоењето и светото се помешува со божественото; значење од симболички тип кое се однесува на разликата дел-целина; од темпорален ред кое се однесува на митовите и на одржувањето на светото и конечно; и значење кое е специфично за божественото постоење (V. Danca, op. cit. p. 193). Со тоа што кај Елијаде нема разлика меѓу онтичкото и онолошкото, не може да се најде светото како посредник меѓу божественото и профаното, смета. Според Данка, предметот на теоријата на религијата и на историјата на религиите е религијата која се разгледува не само во нејзините историски и културни аспекти, туку во нејзиното природно потекло (како врска бог-човек, или грижа човек-бог и обратно) (V. Danca, op. cit. p. 193). Темата на божественоста се наоѓа доминантно во раните дела на Елијаде, потоа полека се губи. Може да се забележи дека и неговите идеи за божественоста се слични на тие за светото – божественото е тотализираање на спротивности, затоа исто така може да се разгледува низ симболи и coincidentia oppositorum (V. Danca, op. cit. p. 216). Односот меѓу човекот и бога, смета Данка, е однос меѓу есенција и егзистенција, според Платоновата дијалектика (V. Danca, op. cit. p. 225). Така, идејата за коинциденција на спротивности во божествената андрогинија, на пример, типична за архаичното сфаќање на божествата е резултат на ориенталното верување дека совршенството не може да се замисли без спојување на спротивности во функционална целина (V. Danca, op. cit. p. 227).

Елијаде го разгледува религиозното вреднување на водите, кои постоеле пред земјата (*Генезис* 1, 2, на пример). Водите го симболизираат универзалниот збир на виртуелности (*виртуелно* во смисла на спротивно на *физичко*, не на *реално*), тие се извор и потекло, резервоарот на потенцијално постоење, пред секоја форма на постоење. Преку нив се одвива создавањето во повеќето митологии. Симболизмот на водите имплицира раѓање, смрт и повторно раѓање. Контактот со водата носи регенерација. Елијаде наведува како космологијата на водата се поврзува со верувањата дека човештвото се родило токму од вода. Потопот, или периодичното потопување на континентите, како во митовите од типот на оној за Атлантида, се поврзуваат со инцијацијата преку посипување со вода (во крштвањето, на пример), или идејата за измивање на гревовите, односно трансгресиите на правилата. Христијанското крштевање е свет чин, затоа што било воведено од Исус⁴⁷⁹. За религиозниот човек светот секогаш се претставува како натприродна вредност со тоа што открива некаков модалитет на светото. Секој космички фрагмент е транспарентен, неговиот сопствен начин на постоење покажува партикуларна структура на постоењето и на светото. Не треба да се заборава, потсетува Елијаде, дека за религиозниот човек, светоста е полна манифестација на постоењето. Откривањата на космичката светост се еден вид на примордијални откровенија од најдалечното религиозно минато, а иновациите кои подоцна биле воведени во историјата немале моќ да ги истиснат⁴⁸⁰.

Верувањата во тоа дека човечката мајка е само претставник на Големата мајка – Земјата, се во врска со искуството на плодноста и припадноста кон определен род и општо кон Земјата и се претставени во различни ритуали и навики насекаде низ светот. Идејата е, општо земено, дека репродукцијата и самиот чин на раѓање се само микрокосмички верзии на парадигматскиот чин изведен од Земјата, од која се појавил животот. Така, сите религиозни искуства поврзани со плодноста и раѓањето имаат космичка структура. Светоста на жената и мајката зависи од светоста на Земјата. Дури, во некои религии Мајката Земја е способна самата да се

⁴⁷⁹ M. Eliade, *Sacré et profane*, pp. 115-117. Но, според Елијаде, а и независно од него, доколку конзистентно се следи историјата на ритуалите, може да се забележи дека се работи за ритуал на иницијација од примордијалните митови (борба со антагонист, како споменатиот змеј или морско чудовиште), симболичка смрт и раѓање на нов човек. Елијаде не тврди дека јудаизмот и христијанството ги „позајмиле“ ваквите митови и симболи од околните религии (иако Робертсон-Смит не би ги ни определил како „околни“, затоа што има слични концепции со типично Семитски знаци), туку само смета дека јудаизмот наследил и од религиозната предисторија и од долгата религиозна историја и не можел сосема да се ослободи од овие идеи.

⁴⁸⁰ M. Eliade, *op. cit.*, p. 119.

репродуцира, што е останато во митовите на Медитеранот за партеногенезата, на пример. Во некои религии, пак, космичката креација, или барем нејзиното завршување, е резултат на хиерогамијата меѓу двата принципа, машкиот и женскиот, односно небесниот бог и земската божица. Вакви митови има насекаде низ светот⁴⁸¹. Повторно, за Елијаде ова е доказ дека космогонискиот мит е парадигматски мит кој служи како врвен модел на човековото однесување⁴⁸².

Космогонискиот мит за иницијалното „излевање“ на светото во светот е во основата на религијата. Според Елијаде, космогонискиот мит и нему придружните етиолошки митови служат како основа за човековото организирање во светот и за неговото функционирање како *homo religiosus*. За подобро да се разбере идејата на Елијаде за митот како примарен елемент на религијата, за митот како света сказна за Почетокот и потеклото на светот, пожелно е да се направи краток преглед на различните пристапи кон митот и кон ритуалот.

4.2 *Различни пристапи кон митот и ритуалот*

Теоријата за светото на Елијаде е најјасно изразена во неговиот третман на митот. Митовите за Елијаде раскажуваат свети приказни за Почетокот на светот, за изворот на времето. Во нив се опишува иницијалното пројавување на светоста во создавањето на светот и на неговите партикуларни компоненти. Митовите, за оние кои веруваат во нив, а Елијаде ја застапува тезата дека примордијалната религија е базирана на верување во нив и реактуализација на настаните кои тие ги опишуваат, се свети вистини и нивниот статус е супериорен, и онтолошки и аксиолошки, над статусот на времето во кое тие се почитуваат и реактуализираат. Иницијалната состојба на светот на потполна светост се изгубила и единствениот начин да се повика барем дел од тоа време на извонредност е преку реактуализацијата на митовите во рамките на религијата⁴⁸³.

⁴⁸¹ За гарантирање на фертилноста на природата симболично се реактуализира хиерогамијата на Плодното божество (во разни форми) и Мајката Земја. Карактеристични примери се дел од ритуалите на Сатурналија, во кои се симболизира и регресија во аморфната состојба од пред Создавањето на светот.

⁴⁸² M. Eliade, *op. cit.*, pp. 120-127.

⁴⁸³ Елијаде силно ја застапува позицијата за важноста на митот и неговата супериорност над ритуалот. Сепак, за разлика од ритуалистите кои речиси сосема го дискредитираат митот, лоцирајќи ја важноста кај ритуалот, Елијаде е доста благ во тој поглед. Иако потенцира дека митот е примарен и од него зависи сè понатаму, постојано ритуалот го додава како речиси исто толку нужен за реактуализацијата на митот. Иако можеби не се чини така, поради постојаното повторување на

Митот во примордијалната фаза на човековиот развој е потполно свет и суштински значаен за функционирањето на светот. Перформативната моќ на митот доаѓа од неговата способност повторно да го повика времето на Почетокот на светот, во кое светите предци на човештвото за прв пат функционираше во нивната средина. Самото искажување на митот во рамките на свети околности, специфични простор и време, има способност да ја врати таа иницијална светост. Митовите раскажуваат за првите постапки на божествените суштества и светите предци кои живееле на почетокот на светот, за начинот и структурата на космогонијата, за тоа како се однесувале суштествата во тоа време и за тоа каква е улогата на елементите на светот за неговото одржување. Со тоа што раскажуваат за однесувањето на светите суштества, митовите го стипулираат соодветното однесување на луѓето кои во нив веруваат и преку нив го организираат своето постоење. Но, со текот на времето ваквата важност на митовите полека згаснувала, губејќи од својата сила и значење за животот на заедниците⁴⁸⁴. Во следното поглавје накратко ќе бидат изложени доминантни ставови за статусот и важноста на митот. Далеку од тоа дека повеќето теоретичари на митот го разгледувале како света сказна, основна во религиозниот култ и културата. Сепак, низ историјата на митологијата изобилуваат знаци за таков третман на митот, односно аспекти на определувањето на митот како света сказна. Во теоријата која примарноста ја дава на ритуалот, суштински и примарно свет е ритуалот, а митот е раскажување, или објаснување за неговото дејство. Сепак, митот и ритуалот не можат да функционираат еден без друг. Нивната светост се надополнува, надоградува и функционира преку заедничкото, митско-ритуално (или ритуално-митско) дејство.

Почетокот на теорискиот интерес за митот може да се лоцира во опсервациите на Ксенофан, Платоновата филозофија и теоријата на Евхемер. Кај нив третманот на митот е во рамките на обидите да се објасни неговото значење и во обидите да се дискредитира потребата од митски претстави. Платон, иако ја критикувал традиционалната митологија како груба, некултурна, неедукативна, корумпиралка, варварска, се чини дека бил свесен дека конзистентниот идеализам не може сосема да ја отфрли. Неговиот сопствен креативен митопоезис во

инсистирањето на светоста на митот, Елијаде всушност има мошне балансирани ставови, што многумина теоретичари на религијата го забораваат.

⁴⁸⁴ Во оваа смисла, како теоретичари на митот можат да се сметаат и истражувачите кои се посветиле на продолжување на митските традиции преку алегиите и латентните претстави во рамките на поразвиените религии.

алегориските метафори кои ги употребува за поткрепување на своите теории е особено значаен за општата слика на неговата филозофија. Алексеј Ф. Лосев (Алексей Ф. Лосев) има прилично јак став за положбата на митот, односно алегоријата, во Платоновият опус. Според него, учењето за универзалното битие на Платон е трансцендентално-дијалектичка основа на севкупната митологија. Лосев смета дека категоријата на живото-во-себе, самото живо, живото кое зависи од самото себе, апсолутното живо битие кај Платон, елаборирана во изложувањето на космогонијата во *Тимај*, иако не е наречена *мит*, ја содржи во себе сета божествено-космичка дејствителност, претставувајќи со тоа токму митолошка концентрација на сиот божествен и космички свет⁴⁸⁵.

Во делото *Поетика* Аристотел го изложува ставот за митот како заплет, фабула. Тој го употребува *mythos* како *заплет*, првиот од шесте елементи на трагедијата кои ги обработува⁴⁸⁶. После Аристотел почнало да преовладува алегориското толкување: кај Стоиците, кои во боговите гледале персонификација на конкретни животни функции⁴⁸⁷; кај Епикурејците кои митовите ги третираше како еден вид на логистичка или методолошка поддршка за владетелите или религиските дејци, како што се жреците⁴⁸⁸, во неоплатонизмот, кој им пристапил

⁴⁸⁵ Така, според Лосев, колку и Платон да ја критикувал традиционалната форма и колку и да сакал трансцендентално-дијалектички одново да конструира, во ова учење се работи „... за дефинитивно и бесповратно утврдување на митологијата како слика на апсолутното битие и како неопходен услов за можноста да се мислат и сите смртни суштества“, Алексей Ф. Лосев, *История античной эстетики*, том II, Искусство, Москва 1969, 11, 2, стр. 8-11. Според Лосев, на прашањето за тоа што би требало да се нарече *митологија* кај Платон, треба да се одговори тргнувајќи од спојувањето на материјата и идејата. Имено, само во митологијата, и тоа во секој одделен бог, демон или херој, се гледа апсолутната слеаност на идеалното и материјалното. Ако геометриската фигура се разгледува сама по себе, тогаш таа не е материја, туку, според Платон, нешто идеално, апстрактно. Но, објаснува Лосев, кога геометриската фигура ќе се воплоти во материја, ќе добие материјално тело и ќе стане живо суштество, тогаш таа престанува да биде предмет на геометријата и станува мит (А. Ф. Лосев, *op. cit.*, 11, 1, p. 3).

⁴⁸⁶ Заплетот мора да биде целина (VII), која е кохерентно споена (VIII), со специфично внимание на драматичната кохезија (IX). Емоционалниот ефект специфичен за трагичното дејство е предизвикувањето на чувства како сожалување и страв, кои ја конституираат целта кон која претставувањето на *mythos* се стреми (*pass*).

⁴⁸⁷ Martha C. Nussbaum, “Poetry and the passions: two Stoic views”, митовите биле *symbolon* на физичките факти, во *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum)*, Martha C. Nussbaum, Jacques Brunschwig, eds. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 132-136.

⁴⁸⁸ Познат е ставот на Епикур, од *Основни мисли*, 12 според кој невозможно е да се расчистат стравовите за важните нешта без знаење на природата на вселената, а со верување во митовите (без изучување на природата не може да има уживање во чисто задоволство), Epicurus, *Principal Doctrines*, trans. Robert Drew Hicks, <http://classics.mit.edu/Epicurus/princdoc.html>. Кон традиционалната ритуална религија Епикур имал комплексен однос – додека ги почитувал активностите посветени на божествата, како и контемплацијата на божествата, не сметал дека има значајна врска меѓу нив и луѓето, а секако не врска на исполнување на желби и казна за грешките

логички; кај Евхемер кој ја инаугурирал теоријата за митските ликови како дамнешни важни историски личности и т.н.

Значаен е сериозниот обид за развивање на филозофија на митот на Џанбатиста Вико (Gianbattista Vico) во осумнаесеттиот век. Пред Вико, значајни се забелешките на Жозеф Лафито (Joseph Lafitau) и на Бернар ле Бовие де Фонтенел (Bernard le Bovier de Fontenelle). Обајцата, и Лафито и Фонтенел, ги изучувале народите од минатото за да ги дефинираат принципите на човековиот дух, да го објаснат современиот паганизам за подобро да го разберат паганизмот на античките народи и да ја разјаснат природата на христијанството⁴⁸⁹.

Според Вико, може да се развие метод за третирање на човековото искуство, со што би се добила формата на историјата на општеството низ војната, мирот, правото, социјалниот поредок, видовите владеење, начините на тргување и слично. Идејата на Вико во *Новата наука (La scienza nuova, 1730)* е таа да биде истовремено историја на идеите, обичаите и делата на човештвото, од кои би се извеле принципите на историјата на човековата природа, кои се всушност принципи на општата историја. Во обидот за откривање на потеклото на нациите, повикувајќи се на рани писмени извори, Вико се фокусира на две карактеристики на човековата природа – првата е претставена со времето на боговите и хероите и резултира од меморијата и креативната фантазија; а втората е претставена во времето на луѓето, во кое способностите за размислување се развиваат. Во оваа смисла тој разликува два вида на мудрост – поетската мудрост, карактеристична за делата на теолошките поети, и филозофска мудрост, претставена во делата на филозофите. Според Вико, на почетокот нациите се поетски, а нивното потекло и насока можат да бидат откриени со рекреирање и помнење на поетската, или метафизичка вистина која им подлежи. Ова е очигледно во сказните, митовите,

(David Konstan, „Epicurus on the gods”, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Jeffrey Fish, Kirk R. Sanders, eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 53-72.).

⁴⁸⁹ Лафито сакал да го дескредитира целокупното религиозно верување, сметајќи дека е интринсично поврзано со митот, кој не е рационално плаузибилен. Фонтенел, како скептичен рационалист, Картезијанец и директен претходник на просветителството, сакал да ги преиспита востановените догми и да го дескредитира религиското верување покажувајќи дека неговата основа е интринсично поврзана со митот во *L'origine des fables*. Историјата на митовите и на сказните е историја на грешките на човековиот ум, според него. Ставот на Фонтенел е дека колку и да сме навикнати на приказните на старите Грци, кога ќе се отргнеме од навиката, не може да не се забележи како сета античка историја е само збир на химери, на фантазии и на апсурдност (Bernard le Bovier de Fontenelle, *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 4, Paris 1825, pp. 294-310, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454793h.image.f293.langFR>>). Детално во Julie Boch, “L’Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau”, *Tangence*, No. 72, Été 2003, pp. 75-91, <<http://id.erudit.org/iderudit/009093ar>>).

структурата на раните јазици, како и во создавањето на политеистичката религија. Системот на верување на раните општества е карактеризиран од поетска метафизика која бара докази не во надворешниот свет, туку во модификациите на умот на оној кој мисли, заедно со поетска логика, преку која се означуваат достигнувањата на метафизиката⁴⁹⁰.

Просветителството воопшто немало наклонет став кон митот, а преодот од просветителскиот кон романтичарскиот поглед кон митот е претставен од Јохан Готфрид Хердер (Johann Gottfried Herder), според кого митовите изобилуваат со природност, емоционалност, поетичност, национална особеност. Фридрих Вилхелм Шелинг (Friedrich Wilhelm Schelling), во неговата широкоопфатна филозофија на митот го поставува митот како парадигма на секоја уметност и како прелемент на поезијата. Митологијата е, според него, најполн збир на претстави за чудесноста, светоста и божественоста во светот. Шелинг ги дели филозофските позиции кои се однесуваат на митологијата на три групи: оние кои ја одбиваат вредноста на вистината на оваа манифестација на човечкиот ум; оние кои ѝ придаваат индиректна и надворешна вредност; оние кои ѝ придаваат интринсична и директна вредност⁴⁹¹. Тој остро ги критикува концепциите кои ја сметаат митологијата за резултат на опаѓање на една првобитна совршена состојба⁴⁹². Критики упатува и на концепциите кои митологијата ја сметаат за резултат на лингвистички недоразбирања, политички поделби и слично. Шелинг ја критикува теоријата според која митологијата е поетска творба, сметајќи дека за неа не може да се говори како за индивидуална измислица. Според концепцијата за митологијата како парафраза, односно плагијат на еврејските свети списи, примордијалната состојба на религијата не е политеизам, туку монотеизам кој не можел да се задржи во оригиналната чистота, се деформирал и дури се заборавил, давајќи му чист пат за развој на плурализмот на богови. Шелинг ги наведува ставовите дека примитивната религија не била сосема класичен монотеизам, туку теизам со мошне нејасна и

⁴⁹⁰ Книга III, поглавја III-VII, XVII, XX-XXVI. Користено е изданието Giambattista Vico, *The First New Science*, trans. Leon Pompa, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Филозофијата на митот на Вико е значајна и затоа што во неа синкретично се содржат знаци на многу различни подоцнежни насоки во проучувањето на митот, како романтичарската поетизација на митологијата и на фолклорот, анализата на врската меѓу митот и поетскиот јазик, англиската антрополошка ориентација на откривање на остатоците од минатото, социјалната теорија на Диркем и предлогизмот на Леви-Брил (Е. М. Мелетинский, *Поэтика мифа*, Наука, Москва, 1976, стр. 13-14).

⁴⁹¹ Friedrich W. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, vol. 1, trans. S. Jankelevitch, Aubier, Paris 1945, Leçon IX, pp. 258-9.

⁴⁹² F. W. Schelling, op. cit., p. 96.

раширена содржина⁴⁹³, и дека првобитниот Бог, единствен, морал да се подели на повеќе аспекти претставени во различни божества⁴⁹⁴. Критиката на Шелинг на позицијата која ја смета митологијата за резултат на опаѓање на една иницијална совршена состојба се базира на тоа што тој ја смета религијата за врвна активност на свеста, која не може да биде изградена врз грешки и несовершености. За теоријата за трансформацијата на почетниот монотеизам, која Шелинг ја нарекува еманатизам, смета дека е невалидна затоа што е невозможно религијата да е базирана на ништост. Замислен како биолошка еволуција, овој развој би требало да почне од една единица која во себе ги содржи скриени сите карактеристики на подоцнежните типови на организација. Меѓутоа, оваа иницијална единица се претставува како потполна и сосема актуализирана. Ако сето совршенство е сконцентрирано на почетокот, сè понатаму е опаѓање на тоа совршенство и губење на неговата смисла на постоење – со тоа еволуцијата е регресивна, а историјата декадентна⁴⁹⁵.

Според натуралистичката теорија на Макс Милер и на Адалберт Кун (Adalbert Kuhn), како и на лингвистичките забелешки на Хердер и Вилхелм Хумболт (Wilhelm Humboldt), митовите се резултат на болеста на јазикот. Првите луѓе, во недостаток на богат речник, апстрактните појави ги нарекувале со конкретни термини, употребувајќи многу метафорични епитети и други стилски фигури. Со поминувањето на времето и губењето на првобитното значење, се случувале семантички поместувања и никнувал митот како објаснување на одредени појави. Така, на почетокот луѓето елаборирале вредни научни концепции, но, поради недостатокот на технички термини со кои би ги изразувале причините и последиците и општите принципи, морале да користат лични имиња за да изразуваат апстрактни поими, со што научните принципи почнале да наликуваат на

⁴⁹³ Цитирајќи го Дејвид Хјум (David Hume), F. W. Schelling, op. cit., p. 101.

⁴⁹⁴ Се повикува на *Образувањето на човековиот род* на Готхолд Ефраим Лесинг (Gotthold Ephraim Lessing).

⁴⁹⁵ Во таа смисла Шелинг го критикува и Плотин како зачетник на идејата за еманирање на совршенството низ степени од повисоко кон пониско, следејќи ја онтолошката концепција на Платон. Според Шелинг, „... кога веќе човештвото имало добиено идеја за вистината за Бога, не било возможно да ја изгуби таа идеја“, а покрај тоа, не може да се мисли дека од монотеизмот се родил политеизмот, кога како основна поставка на монотеизмот е дефиницијата за единственост на Бога, која спречува мултиплицирање на божественоста (F. Schelling, op. cit., p. 96). Идејата на Елијаде за иницијалната светост на светот, која потоа опаднала, и неговото инсистирање на носталгијата по потеклото се потполно спротивни на ова. Според Елијаде од онтолошка супериорност на изворот на времето во Почетокот (во самата космогонија) вредноста на постоењето градуално опаѓа и мора да биде обновувана. Идејата за обновувањето на светоста која некако редовно се губи од светот беше разгледана кај Робертсон-Смит, кај Мос и Убер и кај Диркем во теоријата на жртвувачките ритуали и поврзувањето со светиот предок/божество.

личности, релациите на релации меѓу тие личности, а научните терои добиле конкретен и драматичен изглед. Научните концепти полека почнале да се скриваат маскирани во историски приказни, и учесниците во оваа драма почнале да стануваат многу поважни од теориите од кои настанале. Отпрвин интензивно се употребувале глаголи, потоа се преминало на интензивна употреба на глаголски именки, а дури потоа на именки. Употребата на глаголите придонела во персонифицирањето на појавите. Од името на нештата се добиле имиња на личности, лични имиња, и уживањето на престижот кои личностите го давале од нивното научно потекло⁴⁹⁶. Дури може да се каже дека од *nomina*, имињата, настанале *numina*, божествата. На тој начин митологијата настанала од граматичкиот развој базиран на лингвистички недостатоци⁴⁹⁷.

Ланг во *Обичај и мит* дава краток преглед на дотогашните истражувања на митологијата и пишува како впечатливо делува неадекватноста на главната метода на компаративната митологија, која е базирана на верувањата дека митовите се резултат на болеста на јазикот. Според Ланг, анализата на имињата на која се потпира целиот проект на филолошката компаративна митологија е, всушност, фундирана на „жив песок“. Иако оваа метода се смета за ортодоксна, таа губи од ортодоксноста, или унисоноста, кога се разгледуваат мислењата на оние кои ја

⁴⁹⁶ Интересна е споредбата на примордијалните научни чекори со современата наука: принципот на неопределеност на Хајзенберг тврди дека во најмалите делчиња на атомите материјата не му се покорува на класичниот детерминизам, и во определени околности не може да се определи со сигурност непосредната иднина на овие конститутивни делови. Но, на физичарите им недостасувале соодветни термини со кои би ги дефинирале карактеристиките на движењето на материјата, и морале да употребуваат термини од психологијата, и да зборуваат за автономија, однесување, слободен избор, случаен избор и слично. Кога би се случила голема промена во културата и кога би се забравиле намерите на физичарите и нивните антропоморфиски описи, би можело да се случи описите да се земат буквално, и да се создаде митологија за авангурите на Молекулата и Атомот, или Бранот и Честичката. Натуралистичката теорија, т.е. теоријата за лингвистичките недоразбирања го припишува потеклото на митологијата на феномени од овој тип. Романтичката филозофија смета дека не може да се најде потеклото на митологијата во лингвистичките појави, затоа што јазикот е оној кој произлегува од митологијата. Боговите се пресложена и грандиозна замисла, и не може да се резултат на погрешни смисли, како што религијата е превеличествена за да биде само игра на зборови (J. Pépin, *Mythe et allégorie – les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Editions Montaigne, Aubier, 1958, p. 40).

⁴⁹⁷ Позицијата дека митот е резултат на болест на јазикот, неможност за разбирање и искривено доживување на значењата од минатото ја претставува историјата на развојот на човековата мисла како основана врз недоразбирање, што е малку тешко да се поверува. Истото важи и за Спенсеровата теорија за култот кон мртвите предци, чии имиња ги изгубиле првобитните значења, по што дошол култот кон духовите, а поради метафоричноста и неконкретноста на јазикот, се случиле недоразбирања и создавање на култ на природните сили. Hebert Spencer, “On ancestor worship and other peculiar beliefs”, *The Fortnightly Review*, <http://fortnightlyreview.co.uk/2011/11/on-ancestor-worship-and-other-peculiar-beliefs/>. Хенри Самнер Меин (Henry Sumner Maine) се повикува на Тајлор во истражувањето на култот кон предците и воопшто не се фокусира на потеклото на култот (Henry Sumner Maine, “Ancestor Worship” и “Ancestor Worship and Inheritance”, *Dissertations on Early Law and Custom*, John Murray, London, 1883).

применуваат. Така, се поставува прашањето дали треба да се бараат изворите на божествените имиња и именувањето на светото во некои аспекти на природата, во моралните концепции, во специфичните грчки географски услови, или во природните околности како и за тоа дали потеклото на имињата на хероите да се бара во нешта кои се човечки и историски, или во физичките појави⁴⁹⁸. Поради овие, но и многу други причини, Ланг се дистанцира од мислењето дека митовите мора главно да бидат разгледувани низ филолошка анализа на имињата⁴⁹⁹, предлагајќи обиди за откривање на тоа каква е состојбата на човековиот разум во која чудата на митот се делови од практичниот секојдневен живот⁵⁰⁰.

Во историјата на истражувањето на религиите, покрај инсистирањето на светоста на митот, има и линија која смета дека оригинално и доминантно свет е ритуалот. Припадниците на ритуалистичката теорија на митот сметаат дека ритуалот, а не митот, има хронолошка и вредносна примарност, а дека митот е негово објаснување. Од нив најпознати се Лорд Раглан (Lord Raglan), за кого сите митови се всушност ритуални текстови, а митот отргнат од ритуалните обележја е

⁴⁹⁸ Compare De Cara: Essame Critico, xx. I, во Andrew Lang, *Custom and Myth*, Longmans, Green and Co, London 1884. <<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=14080>>, Introduction, и Andrew Lang, *Myth, Ritual, and Religion*, Longmans, London-New York, 1899, p. 1. Ланг му се спротивставува на Тајлор, сметајќи дека ликовите на архаичните митолошки протагонисти не се духови или души, туку дека во нив може да се забележи зачеток на монотеизмот (*Myth, Ritual, and Religion*). Но, против ова може да се каже дека нема дефинитивна сигурност дека постои раса која е лишена од верување во духови, односно духовни суштества. Сепак, можно е некои морални и креативни божества во некои заедници воопшто да не биле замислувани како духовни. Во оваа смисла, се поставува прашањето дали доколку се открие цела раса која верува во такви суштества, а нема верување во духови, таа раса би била нерелигиозна. Не може да се тврди дека постојат такви заедници, но сосема е можно такво верување да постоело пред луѓето да ја развијат теоријата за обвитканоста со духовност и тоа верување не би смеело да се оддели од дефиницијата на религијата. Ланг е, сепак, колеблив во ваквите определби. Поради наведените причини тој предлага религијата да се дефинира како верување во примарен создател, Творец, бесмртен и морален, но без да се отфрла дека верувањето во духовни суштества (дури и да се неморални) е религиозно.

⁴⁹⁹ A. Lang, *Custom and Myth*, p. 1-3.

Кога Ернст Касирер ги разгледува митот и јазикот, ја зема теоријата на Милер за митот како резултат на аномалиите на јазикот како силно рационална, по што наликува на теориите од просветителството и го третира митот како еден вид на патолошки случај. Ја разгледува заедно со теоријата на Херберт Спенсер за митот како култ кон мртвите предци, кој преминал кон обожување на индивидуалните богови повторно поради метафоричноста и неконзистентноста на јазикот, т.е. поради буквалното толкување на метафоричките имиња. За обете наведува забелешки, нагласувајќи како митот е тесно поврзан со другите човекови активности, неразделив од јазикот, поезијата, ликовната уметност и најстарите историски идеи. Дури и науката, смета, морала да помине низ митско доба пред да дојде до логичкото, со тоа што алхемијата и претходела на хемијата, а астрологијата на астрономијата. Затоа, кога би се земале за точни теориите на Милер и Спенсер, тоа би значело дека се заклучува дека историјата на човековиот род се припишува на едноставни недоразбирања, погрешно толкување на погрешени имиња, а една таква хипотеза, според која човековата култура би се определила само како резултат на чиста илузија, ниту е задоволителна, ниту веројатна, смета Касирер (Ernst Cassirer, *Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946, pp. 21-22).

⁵⁰⁰ A. Lang, *Myth, Ritual, and Religion*, ch. II., pp. 29-39 et pass.

обична сказна или легенда; и Стенли Едгар Хајман (Stanley Edgar Hyman)⁵⁰¹, кој смета дека митот и ритуалот се задолжителни делови на една целина со драмска структура и се прашува за можностите за поврзување на ритуализмот со други научни теории, покрај со претпоставката дека митот се базира на вистински историски настани и личности (евхемеризмот) и теоријата за митот како средство на потребата од познание. Со определувањето на митовите како погрешни објаснувања на феномените од човековиот живот и надворешната природа, во воведот на неговиот превод на *Библиотека (Bibliotheka)* од Псевдо-Аполодор од 1921 година, Фрејзер до некаде само концизно го повторува општото мислење за митот од деветнаесеттиот век, кое било дека митот е производ на човековото вродено љубопитство за светот, односно вид на примитивна научна теорија. Интересно е што Фрејзер го употребува ова застарено објаснување, во време кога се развива ритуалистичката теорија за митот, инспирирана токму од истражувањата околу ритуалот на жртвување на (божествениот) крал во неговото дело *Златна гранка* објавено триесетина години претходно.

Раглан се потпира на *Златна гранка*, како и на истражувањата на Робертсон Смит. Исто така, тој мошне се повикува и на теоријата на Семјуел Хенри Хук (Samuel Henry Hooke) за шемата на мит и ритуал, која ја лоцирал низ целиот Близок Исток, во која централна фигура е божествениот крал. Хајман тврди дека ритуалистичката теорија ја дава единствената разумна интерпретација на митот, потпирајќи се на многу ритуалисти, колку и да се неконзистентни едни со други нивните позиции. И Раглан и Хајман⁵⁰² ја универзализираат теоријата и ја доведуваат до екстреми, но речиси и да немаат направено сопствени истражувања, потпирајќи се на тугите.

Прашања кои се поставуваат во врска со ритуалистичката теорија се дали, доколку сите митови потекнуваат од ритуали, тие потекнуваат од еден ритуал; и дали сите ритуали, и само ритуалите, имаат моќ за создавање митови. Според Лорд Раглан, сите митови се ритуални текстови, а сите комплекси на ритуал и мит можат

⁵⁰¹ Други застапници на теоријата, покрај Робертсон Смит и Фрејзер се Арнолд ван Генеп, Џејн Харисон (Jane Harrison), Гилберт Мјури (Gilbert Murray) и Френсис Корнфорд (Francis Cornford).

⁵⁰² Впечатокот од делото *The Armed Vision*, чиј наслов е тешко преведлив (Kopf, New York, 1948) на Хајман е дека во сите есеи е даден историски преглед на ритуалистичката теорија, согласување со различните автори чии ставови се изложени и заклучокот дека ритуалистичката теорија е единствената точна теорија за митот. Ова му пречи и на Joseph Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971, p. 1).

да се следат назад се до еден стар ритуал. Обичните сказни, легендите и слично, кои имаат слични теми, шеми и ликови слични на митските се исто така митови, но митови кои го изгубиле нивниот ритуал. Всушност, сите традиционални сказни, ритуали, религиозни системи, магијата, игрите, загатките, сето однесување, потекнуваат од единствен пра-ритуал (Ur-ritual). Митовите, не само што не лежат во основата на, туку ниту било како се поврзани со историските настани, интелектуалното љубопитство, имагинацијата, поетската креативност и т.н.⁵⁰³.

Раглан се обидува да го открие и објасни пра-ритуалот, кој не само што бил единствениот творец на религиите, митологиите и фолклорот, туку и, поради тоа, сеуште моќно раководи со разбирањето и однесувањето во врска со светото, преку анализа на религиите на Европа и Америките. Во палеолитот, забележува, исто така имало ритуали, но тие немале последици врз познатите ритуали⁵⁰⁴. Пра-ритуалот за Раглан е оној за убиството и замената на кралот, кои годишно се повторуваат⁵⁰⁵. Фазите низ кои поминал овој ритуал се следните: 1. прво редовно бил жртвуван божествениот крал; 2. потоа некој друг бил редовно жртвуван како супституција за божествениот крал; 3. со прогресот на цивилизацијата, доколку имало акутна потреба се жртвувало човечко суштество, но ако немало потреба, се изведувала само претстава дека се убива човечко суштество, а жртвата била заменувана со некакво животно; 4. жртвата престанала да биде човечка, но симболиката останала,

⁵⁰³ Ова се општите заклучоци кои можат да се изведат од неговите *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama* (Methuen, London, 1936) и *The Origin of Religion* (Watts, London, 1949). Според Едмунд Лиич (Edmund Leach) книгите на Раглан се чудна мешавина на луцидност и апсурдност (Edmund Leach, *The Temple and the House*, New York Review of Books, September 16, 1965, pp. 16-17). Во *Херојот (The Hero)* Раглан ја дава својата позната шема, која ја следат митовите за херои, слична со шемата на наратемите на рускиот функционалист Владимир Пропп (Владимир Пропп). Таа се состои од 22 елементи. Тие се: 1. мајката на херојот е кралска девица; 2. таткото е крал; 3. и често близок роднина на мајката; 4. но околностите на неговото зачнување се невообичаени; 5. за него се верува дека е син на бог; 6. веднаш после неговото раѓање, неговиот татко или дедо се обидува да го убие; 7. но не успева; 8. херојот е одгледан од хранителско семејство (родители) далеку од местото каде е роден; 9. не се знае ништо за неговото детство; 10. но при навлегувањето во полнолетство се враќа во кралството; 11. после победа над кралот (или џин, змев, свер); 12. се жени со принцеза, често ќерка на неговиот претходник; 13. станува крал; 14. извесно време владее без поголеми проблеми; 15. воведува закони; 16. некако ја губи наклонетоста на боговите или на поданиците; 17. бива избркан од престолот и од местото, 18. го снаоѓа мистериозна смрт; 19. често на врв на рид; 20. неговите деца, доколку ги има, не го наследуваат; 21. неговото тело не се погребува; 22. а сепак има една или повеќе свети гробници. Постојењето на оваа шема трае до денес, како во современиот митопоезис, така и во навидум неповрзани творби на популарната култура. Шемата на наратемите на Владимир Пропп се состои од пет основни категоријални елементи и триесет и една наратема (наратемата е најмалата раскажувачка единица) (Владимир Пропп, *Морфологија сказки*, Academia, Ленинград, 1928).

⁵⁰⁴ Raglan, *The Origin of Religion*, p. 51.

⁵⁰⁵ Raglan, *The Hero*, p. xiii.

за да потсетува на тоа дека во минатото се работело за човечка жртва⁵⁰⁶. Во Египет, или некаде на Блискиот Исток, во некое доцно неолитско кралство, се покажало како добра идеја да се убива „божествениот крал“ секоја година и тоа се проширило како пракса. Во оваа прва фаза ритуалот станал комплексен и драматичен и се состоел од шест чинови: 1. симболично уништување на стариот свет преку поплава и пожар; 2. убивањето на света жртва после борба; 3. дезартикулирањето на светата жртва и повторното градење на светот, поточно конструкцијата на нов свет од нејзините членови; 4. создавање на пар човечки суштества од глина и крвта на жртвата; 5. оживување на личностите на млади маж и жена кои се всушност брат и сестра; 6. свет брак меѓу парот, кој станува родителски пар на новата раса на луѓе⁵⁰⁷. Владимир Проп, ритуалистичката хипотеза ја објаснува низ обичната сказна, поврзувајќи го одржувањето на ритуалот и на митот во сказните кои, иако не се свети како митот, ниту се потполно очигледно објаснување на одредени ритуали, сепак се одличен показател за еволуцијата на митското и на ритуалното во културата со постепено опаѓачка светост.

Проп, значи, анализирајќи ги руските сказни и делејќи ги на морфеми, ги дели на основни раскажувачки единици. Не сите сказни ги имаат сите наратели во нив, но тешко е да се најдат сказни во кои не можат да се идентификуваат барем неколку наратели. Според Проп, беше споменато, постојат пет категории елементи кои ја дефинираат сказната: а) функција на *dramatis personae* (злосторник, донор, помагател, принцеза/личност по која се трага, надгледувач на пристигнувањата и заминувањата на ликовите, херој, лажен херој); б) поврзувачки елементи (на пример, објавувањето на несреќа, запознавањето на еден со друг лик); в) мотив (целите на личностите, причините за нивните дејства); г) форми на појавување на

⁵⁰⁶ Lord Raglan, "Myth and Ritual", *The Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (oct-dec 1955), pp. 454-461, цитирано според "Myth and Ritual", *Myth: A Symposium*, ed. Thomas Sebeok, American Folklore Society, Philadelphia, 1955, pp. 76-83, на p. 81.

⁵⁰⁷ Raglan, *The Origin of Religion*, pp. 68-69. Раглан разгледува докази од митови за потопот, космогониски митови, и ритуали за свет брак, всушност повикувајќи се на основната ритуална шема на Хук (J. Fontenrose, op. cit. p. 3). Тоа се: 1. драматична претстава на смртта и воскресението на божеството; 2. рецитирање или симболично претставување на космогониски мит; 3. ритуална борба, во која се прикажува победата на божеството над противниците; 4. светиот брак; 5. триумфалната процесija, во која кралот ја игра улогата на божеството (во Hooke, *Myth and Ritual*, Oxford University Press, London, 1933, 8) и *The Origin of Religion*, p. xiv, 67 passim). Се чини дека жртвувањето кај Хук воопшто не е дел од елементите. Освен елементот на жртвувањето, целата прва фаза на Раглан е извлечена од шемата на Хук. Всушност, идејата за жртвувањето на божеството, соодветно со веќе изложените теории на Робертсон Смит и на Диркем е во врска со поврзувањето со божествениот принцип, односно кланскиот тотем.

личностите (како начини на пристигнување, или неочекувани средби); д) и придружни елементи (колиба од шеќер на вештерката, дрвена нога на негативецот, на пример). Многу современи литературни дела, сценарија и драми исто така очигледно содржат по неколку наратели⁵⁰⁸.

Во *Историски корени на сказната*, Владимир Пропп ја превзема ритуалистичката хипотеза, препознавајќи во народните сказни тотемски ритуали на иницијација. Пропп се прашува до кој степен историското минато соодветствува со сказната, до кој степен сказната е условена и побудена од историски појави (не случувања). Според Пропп, причината поради која опсежното историско истражување на сказните не вродило со постигнување на значајни резултати е тоа што авторите поаѓале од погрешни претпоставки. Митолошката школа поаѓала од претпоставката дека надворешната сличност на две појави сведочи за нивната историска врска: на пример, ако јунакот расте не со денови, туку со саати, тоа го прикажува брзиот раст на сонцето на небото. Сепак, во овој пример, како и во многу други, смета Пропп, се работи за аналогичност, а не за историска врска. Екстремно архаичните форми по правило се појавуваат многу ретко, често потиснувани од нови форми кои стануваат општо распространети⁵⁰⁹. Сказната е појава на надградување - настанувањето на сказната треба да се бара во минатото и низ развојот, таа треба да се споредува со историската стварност на минатото и во неа да се бараат нејзините корени.

За Пропп, така, значајно е поврзувањето на сказната со ритуалот: сказните имаат сочувано траги од многу ритуали и обичаи. Голем број на мотиви во сказните можат да се објаснат само со споредба со одредени ритуали. Тоа се типични свети

⁵⁰⁸ Анализата на Пропп не е на вербалните аспекти на приказната, иако пренесувањето на сказните е најчесто орално, ниту на општиот тон на раскажувачките околности (раскажувач – публика – перцепција на раскажаното – поука), ниту на значењето на ликовите. Но, неговиот пристап воопшто и не е насочен кон откривањето на значењето и смислата на сказните, ниту на разликите во раскажувачкиот тон или расположение, туку кон прикажувањето на наратемите, кои се основните градбени единици на наративната структура. Структуралистичкиот метод на Леви-Строс, кој несомнено е под влијание на формализмот на Пропп, сепак дивергира, обрнувајќи повеќе внимание на смислата и значењето на испитуваните наративни структури. Алгирдас Греимас (Algirdas Greimas), работејќи на структуралистичка семантика, се трудел да направи наративна граматика со комбинирање на синтагматиката на Пропп и прадигматиката на Леви-Строс, кого во многу нешта го следел. Идејата му била да го примени тоа во истражувањето на митот – прифаќајќи го истражувањето на руската сказна и префрлувајќи го на истражувањето на митот на Бороро. Тој ги има редуцирано триесет и едната наратема на Пропп на дваесет, исто така обрнувајќи внимание на важноста на *dramatis personae*, или, како што Грема ги има наречено ликовите на ниво на структурални позиции, актантите (A. J. Greimas, *Sémantique structurale - Recherche de méthode*, Larousse, Paris, 1966).

⁵⁰⁹ В. Я. Пропп, *Исторические корни Волшебной Сказки.*, Лабиринт, Москва 1998, стр. 113

ритуалите кои се задржале без поширокиот ритуален контекст. Во оваа смисла, на пример, комплексните ритуали на одбирање на невеста од некаде далеку од сказните се одраз на правилата на егзогамијата⁵¹⁰.

Затоа, сказната е најчесто преосмислен ритуал – еден или повеќе елементи на ритуалот низ историјата станале несфатливи, а некои останале разбирливи и сеуште потребни. Преосмислувањето на ритуалот сведочи за неизбежните промени кои се случувале низ историјата на народите. Некогаш се работи за преосмислување на вредноста на делото – она кое се чинело за негативно во минатото, во сказната е покажано како херојство⁵¹¹. Со опаѓањето на моќта на ритуалите се отворил пат за сказни во кои ти се преосмислени – сижето не настанува по еволуционен пат од директен одраз на стварноста, туку преку негација на таа стварност, смета Пропп⁵¹².

Пропп се осврнува и на митот: тој е сказна за боговите или божествените суштества во чија стварност народот верува. Митот и сказната не се разликуваат по нивната форма, туку по нивната социјална функција. Секако, и митовите варираат според степенот на развој на народот кај кого се јавиле, а со тоа и според социјалната функција која ја вршат⁵¹³. Формално, митот и не е толку инаков од сказната, смета Пропп. Сказната и митот (особено митовите на преткласните народи) некогаш толку се поклопуваат, што во етнографијата тие митови често се класифицирани како сказни. Митовите, настанати во раните стадиуми на развој, немајќи ја изгубено врската со исконското, служат како клуч за разбирање на сказните⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Сепак, примери на потполно поклопување на сказната со ритуалот се наоѓаат извонредно тешко: тоа би можеле да бидат примерите на закопувањето и полевањето на коските; чувањето на царевите деца (или деца на некаков истакнат лик) во далеку од погледите на сите, како и други примери на заштита на светото поради елементите на табу.

⁵¹¹ На пример, во одредени култури постоел обичај да се убиваат старците. Ако некој требало да убие старец, но не го направел тоа, бил исмеван и укоруван. Во сказната, пак, оној кој го поштедува старецот осуден на смрт, постапува мудро и благородно. Жртвувањето на девојка на реката за плодност, или на свер за заштита на племето од историјата на културите, во сказната е заменето со јунак кој ја спасува. Кога јунакот тоа би го направел во минатото, би бил секако убиен како грешник кој го загрозил ритуалот, а со тоа и иднината на заедницата.

⁵¹² В. Пропп, *op. cit.*, p. 120.

⁵¹³ В. Пропп, *op. cit.*, p. 123.

⁵¹⁴ Во оваа смисла треба да се внимава, предупредува Пропп, во определувањето на тоа што е изворно, а што туѓо и превземено во митовите и сказните: во азиските материјали има мешавина тешка за толкување. Така, Јакутите имаат сказна за јунакот Илја Муромец, која ја раскажуваат на исто ниво со нивните исконски јакутски митови. Во вогулскиот фолкор има зоолошки и ботанички елементи кои со сигурност на Вогулите им се туѓи и речиси непознати. Тешкотии никнуваат, смета Пропп, и во проучувањето на сказните и митовите и на народите од Северна Америка, чии јазици едвај се познаваат, како и од Африка, каде најважните истражувачи воопшто не ги познаваат

Според Хајман, ритуалистичката теорија доаѓа од Дарвинистичката теорија, како и од филозофијата на Хераклит, поради идеите за динамичниот тек на нештата. Еволутивната антропологија на Тајлор, смета Хајман, е заслужна за принципот дека преживувањето е важно затоа што го содржи сериозното од претходните фази (иако некогаш во игрива форма)⁵¹⁵. Тој се обидува да го лоцира потеклото на митовите, навраќајќи се на диманичките процеси во фазите на религијата, силно почитувајќи ја работата на Херисон. Иако се потпира на Раглан, тој не смета дека митовите потекнуваат од еден единствен ритуал, не го прифаќа концептот за убиството на божествениот крал, туку едноставно го предлага ставот дека митовите потекнуваат од ритуалите – секој ритуал има мит за придружба⁵¹⁶. За Херисон митот е изговорениот корелат на изведените дејства, односно *legomena* – митовите се придружници на *dromena* – ритуалите. Митот и ритуалот растат заедно, како два дела од една целина. Ритуалите, митовите и божествата се појавуваат и се развиваат заедно. Зборовите кои се искажуваат во ритуалите го сочинуваат митот, кој оперира преку импреативи, убедува, регулира. Кога ритуалите се забораваат, нивната смисла се бара во митовите, кои тогаш се претвораат во наратива, менувајќи го својот императивен начин во индикативен, станувајќи етиолошки митови. Според неа, ритуалите се прво магиски според интенцијата и се изведуваат јавно: преку заедничко говорење и дејствување, учесниците во ритуалите доаѓаат до високо ниво на емоции и ентузијазам. Колективната емоција се проектира, односно се екстериоризира врз личност, *daimon* или бог⁵¹⁷. Наклонетоста кон кажување сказни (односно “инстинкт за кажување сказни“) постоела уште тогаш и помогнала во процесите на деификација

домородните јазици. Грчко-римските, вавилонските, египетските, парцијално индиските и кинеските митови се инаква појава, затоа што не се дознаваат директно од нивните творци (како што е случај со племињата во Африка и Северна и Јужна Америка), туку во толкувањето на книжевноста – од поезијата на Хомер, трагедиите на Софокле, од Вергилиј, Овидиј, и т.н. (В. Пропп, *op. cit.*, p. 124-125). Тие митови се оригинално народни, но не се познаваат во нивната чиста форма, како оние кои се добиени директно од народите на кои припаѓаат, колку и да се присутни проблемите на непознавањето на домородните јазици. Египетските митови и ритуали се познати од *Книгата на мртвите*, но со тоа се познава само официјалниот култ на свештениците кој имал одобрување на дворот или високата аристократија и кој имал политички цели. Сепак, пониските слоеви исто така можеле да имаат свој култ со развиена ритуалност, за кој не се знае ништо.

⁵¹⁵ *Myth: A Symposium*, ed. Thomas Sebeok, American Folklore Society, Philadelphia, 1955, pp. 84-94, ова на p. 84.

⁵¹⁶ Хајман е восхитен од Џејн Херисон и го хиперболизира нејзиното влијание, како и влијанието на нејзиниот круг соработници, таканаречената „група од Кембриџ“, тврдејќи дека нивната теорија има надвлдадено над другите теории за митот, што не е точно, затоа што митолозите воопшто никогаш не ја прифатиле и затоа што сосема набрзо била надвлдадена од структуралистичката теорија на Леви-Строс (J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 26).

⁵¹⁷ J. Harrison, *Themis: a Study of the Social Origins in Greek Religion*, pp. 16, 45-47, 485-490, *passim*.

– поентата е дкеа и божеството, како и оној кој го обожува, мора да има животна приказна⁵¹⁸.

Херисон во делото *Themis* разликува и меѓу ритуален мит и херојска легенда. Грчката драма ја има добиено својата форма од стариот дајмонски, магиски ритуал, а содржината од Хомерските и други легенди⁵¹⁹. Се чини дека Хајман се согласува со ставот на Херисон дека мит треба да се употребува за сказни кои се врзани со ритуал, или со сказни за кои имаат ритуално потекло. Ова подразбира дека има и други видови, а сепак, Хајман, кој е поинтензивно ритуалистички настроен од Херисон, како и Раглан, се обидува да го најде потеклото – митско, а со тоа и ритуално – на фолклорот, религијата, уметноста. За Хајман митот е говор, под што може да влезат сите други дефиниции за митот. Но, проблемот со прешироките дефиниции повторно се јавува со полна сила – ако митот е било каков говор, а со тоа и секаков говор, тој станува константен фактор во истражувањето на религијата и фолклорот, со тоа што секоја сказна и секој говор е мит, се доаѓа до ситуација дека ништо не е мит. Во ставот дека нешто е мит нема *differentia specifica*, затоа што сè што се кажува е дека е составено од зборови. Касирер смета дека треба да се почне со проучување на ритуалот за да се разбере подобро митот, затоа што сами по себе митските приказни за боговите и хероите се само толкувања на ритуалите, обидувајќи се да го објаснат она кое е присутно, кое директно се гледа и кое се прави во ритуалот. Во примитивниот религиозен живот, митот е епскиот елемент, а ритуалот е драматичниот елемент и мора да се почне со изучувањето на ритуалот за да се разбере митот⁵²⁰. Сепак, колку и да се смета дека Касирер е поддржувач на ритуалистичката теорија, тој остава простор за дополнување и заедничко објаснување на ритуалот и митот: „Тие додаваат теориско гледиште на активниот вид на религиозниот живот. Едвај би можеле да го поставиме прашањето кој од овие видови е прв или втор, затоа што не постојат

⁵¹⁸ J. Harrison, *Themis*, pp. 27, 47. Идејата за колективната егзалтираност е типична за Диркем. Херисон во *Воведот*, ги наведува колективните чувства и претстави како прилог на Диркем во нејзината теорија (op. cit., p. xiii). Она што е нејасно е како, кога веќе значењето на ритуалите е содржано во митовите кои ги објаснуваат, заедницата може да го заборави, особено што се прашува дали вистина во повеќето случаи зборовите кои ги придружуваат ритуалите можат да сугерираат етиолошки митови, како и дали митските наративи вистина толку очигледно го покажуваат потеклото во молитвите, магиските зборови, химните (J. Fontenrose, p. 27)

⁵¹⁹ *Themis*, pp. 27, 339.

⁵²⁰ E. Cassirer, *Myth of the State*, p. 28.

издвоени, тие се взаемно поврзани и зависни, взаемно се поддржуваат и објаснуваат⁵²¹.

Според Ентони Ф. К. Уалас (Anthony F. C. Wallace) митот, во најопшта смисла, е теорија на ритуалот, која ја објаснува природата на моќта на ритуалот и одговара за неговите успеси и неуспеси. Митот и ритуалот заедно ја прават религијата, но ритуалот има инструментална предност – „... целите на религијата се постигнуваат преку изведувањето на ритуали, митовите се екстремно вредна, и регуларно употребувана помошна опрема“⁵²².

Ненси Д. Ман (Nancy D. Munn), во истражувањето на ритуалните симболи и нивното социјално функционирање, смета дека тие служат како начини за пренесување на пораки, имплицирајќи социјални врски меѓу членовите на заедницата. Ритуалот за Ман е општествен контролен систем, кој ја поврзува индивидуата со заедницата преку симболичка мобилизација на моќни сили инхерентни за трансперсоналните вредности на заедницата⁵²³.

Виктор Гарнер има развиено мошне сложена современа теорија на ритуалот. За него, симболот е најмалата единица на ритуалот која сеуште ги задржува специфичните својства на ритуално однесување, тој е крајната единица на специфична структура во ритуален контекст⁵²⁴, а ритуалот е агрегат од симболи⁵²⁵. Неговиот пристап кон митот и ритуалот се фокусира на текстови или микро-опсервации на ритуали во прогрес, односно во истражување на целиот контекст кој ја вклучува интра-општествената динамика на учесниците и набљудувачите. „Значење“ на ритуалните елементи им се придава во различни делови на ритуалниот процес и затоа во истражувањето треба да се балансираат експлицитните и имплицитните значења, да се набљудуваат функциите на ритуалните единици и слично. Гарнер има развиено “симпатетичка херменевтика, или теорија за интерпретација на ритуалниот процес, херменевтика која може да биде потполно операционална само во живи заедници“⁵²⁶. Овој модел тешко се

⁵²¹ E. Cassirer, op. cit., p. 28.

⁵²² Anthony F. C. Wallace, *Religion: and Anthropological View*, Random House, New York, 1966, pp. 107, 104.

⁵²³ William G. Doty, *Mythography– The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, 2000, p. 79.

⁵²⁴ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, p. 19.

⁵²⁵ Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Clarendon, Oxford, 1968, p. 2.

⁵²⁶ William G. Doty, op. cit., p. 83.

применува на култури за кои истражувачот е лимитиран на пишани извори од прва и втора рака⁵²⁷.

Човековата способност да ги анализира ритуалите е еднакво рудиментарна како и способноста да ги анализира соништата, смета Роналд Грајмс⁵²⁸. Во *Beginnings in Ritual Studies*, тој дава шема на ритуалисти, истакнувајќи дека не сите имаат иста цел. Шемата на различните цели кај различни автори⁵²⁹ е следната:

1. Формулирање на локални интерпретации, категории и ритуално однесување [Д. Тедлок (D. Tedlock), Г. Витерспоон (G. Witherspoon)];
2. Препознавање на предрасуди во етосот, кои не можат соодветно да се разрешат преку моделот на учесник и набљудувач на дејството [Р. Грајмс (R. Grimes), Б. Мајерхоф (B. Myerhoff)];
3. Опишување на феноменалните карактеристики на ритуалот, како темите и процесите (М. Елијаде, В. Тарнер, А. Ван Генеп) или формите [К. Берк (K. Burke)];
4. Идентификување на подлежачки симболички структури [К. Гирц (C. Geertz), В. Тарнер. Н. Ман]; метајазичи [Г. Бејтсон (G. Bateson)], видови на лингвистичка експресија [Џ. Остин (J. Austin), Р. Бауман (R. Bauman)] или логика (Е. Касирер, С. Лангер) или длабоки структури (К. Леви-Строс, Е. Лиич);
5. истражување на социјалните функции [В. Тарнер, М. Даглас (M. Douglas), Р. Фирт] или социјалните улоги [Е. Гофман (E. Goffman), Р. Шеехнер (R. Scheechner)];
6. поврзување на ритуали со архетипални прототипи (Јунг и нео-јунгијанци), развојни фази [Е. Ериксон (E. Erikson)];
7. истражување на еколошки околности (Р. Рапапорт);
8. изучување на историските околности и ситуации на ритуалите [Р. Жирар), М. Детиен (M. Detienne)];
9. реактуализирање на рани ритуални контексти како херменевтичка алатка за нивно разбирање [П. Рикер, Х-Г. Гадамер (H-G. Gadamer)].

Проблемот со дистинкцијата меѓу ритуалот и митот не помага во третирањето на текстовите на ритуалните изведби, ниту на дејствата во митските наративи. Се случува вербални текстови да доминираат над ритуалот, како што се случува ритуалот да го замагли митот. Проблематично е поставувањето на строги опозиции во дисциплини кои се плуриперспективни, особено ако следењето на

⁵²⁷ Елијаде, критикувајќи ја зависноста на традиционалното учење за митовите од грчките митови, потсетува дека не се знае ниеден грчки мит во неговиот ритуален контекст (Wendell C. Beane, William C. Doty, eds., *Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*, Harper and Row, New York, 1975, 2. p. 19).

⁵²⁸ Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, University Press of America, Washington D.C., 1982, p. 117.

⁵²⁹ Адаптирана според William G. Doty, op. cit., pp. 80-81.

дуализмот ги покрива другите, посуптилни разлики во културите и религиите кои се истражуваат.

Во психоаналитичката школа, теоријата за афективните состојби и соништата во кои има појавни фантастични елементи, сродни на фантастичните делови од митовите⁵³⁰, сè повеќе се развивала, разликувајќи се во третирањето на производите на свеста од психоаналитичката школа, која ги разгледува во врска со потсвеста. Кај Зигмунд Фројд тоа се потиснатите сексуални комплекси, особено Едиповиот. Основната теза на неговиот третман на тотемизмот, впрочем, е тоа дека Едиповиот комплекс (желбата за убиство на таткото и за превласт од страна на синовите) е извор на религијата, на моралот, на општеството, со тоа што, врз база на тој првобитен грев, религијата се надградува како невротска творба. Во психоаналитичките тенденции, митовите се земаат за отворен израз на остварувањето на сексуалните желби, кои биле можни пред формирањето на семејството⁵³¹.

Елијаде го резимира Фројд пишувајќи дека според него во потеклото на религијата, а и на општеството и општо на човековата култура, се наоѓа примордијално убиство (ова очигледно одговара со анализата на Елијаде, постојат сличности со примордијалното убиство на божество во митското време). Јадењето на телото на убиениот татко за Фројд е можеби првата гозба на човештвото. Репродукцијата, односно комеморативниот празник на овој чин служел како почетна точка за социјалната организација, обичајното право, религијата. Елијаде наведува критика на оваа теорија, особено концизните критики на Вилхелм Шмит (Wilhelm Schmidt): дека тотемизмот не се наоѓа во самиот почеток на религијата,

⁵³⁰ Со тоа што не треба да се изедначува фантастичната форма на соништата со нивната содржина, ниту фантастичните елементи во митовите со нивната основа.

⁵³¹ Ото Ранк (Otto Rank) смета дека сказната настанала истовремено со фундаирањето на семејните односи и го прикрива првобитниот сексуален комплекс во полза на таткото. Според Ранк, комплексните односи на синот кон таткото поради љубомората кон мајката имаат аналогија во комплексните односи на ќерката кон мајката, поради односот кон таткото, и смета дека таа тензија ја овозможува семејната креативна динамика, имајќи го овозможено создавањето на митот за херојот. Значи, митот произлегува од основен интерперсонален конфликт, се чини. Шемата на развојот на приказната за митскиот херој, антички прототип кој се наоѓа во митовите на повеќето култури, Ранк ја применува на сказни од речиси 3000 години пред нашата ера. Таа се состои од следните делови: 1. херојот потекнува од важни, познати родители; 2. родителите имаат претходни тешкотии; 3. пророштво му се заканува на таткото; 4. бебето (синот) се става во кутија и се пушта во некаква водна површина; 5. бебето (синот) е спасено, или од животни или од селани/локални жители кои не се богати, ниту познати; 6. тие го одгледуваат детето; 7. пораснат, херојот се враќа и ги наоѓа првите (вистинските) родители; 8. херојот се одмаздува на татка си; 9. таткото го признава херојот; 10. херојот е почестен (Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero – a Psychological Interpretation of Mythology*, trans. F. Robbins, Smith Ely Jelliffe, The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, New York, 1914, pp. 120-121).

дека не сите народи поминале низ тотемска фаза и дека ретко кои тотемски племиња имале реактуализација на убиството на таткото⁵³². Сепак, и покрај критиките, Робертсон-Смит, Мос и Убер и Диркем сосема конзистентно се движат околу идеите за жртвувањето и поврзувањето во мртвиот предок (овие нијанси беа разгледани претходно). Елијаде придава значење на теоријата на потсвесното на Фројд, која го поттикнала изучувањето на симболи и на митови и интересот за архаичните митологии (ова, секако, се должи и на Јунг, но Елијаде не го споменува во овој контекст). Иако редукционизмот на Фројд е проблематичен - со тоа што Фројд експлицитно се потпира на туѓи етнографски истражувања, неземајќи заслуги за наодите и однапред лимитирајќи го влијанието на својата теорија за потеклото на религијата, определувајќи ја за хипотеза која се чини плаузибилна, без да тврди дека направил огромно откритие - Елијаде не го гледа како проблем, туку како предизвик, како додатна стимулација. Тој редукционизам прави да се трага во длабочините на психата и да се земаат предвид претпоставките и психолошкиот контекст на религиозните манифестации. Хипотезите на Фројд направиле историчарите на религиите да мора да навлегуваат во уште подетални дистинкции на она кое може да се нарече *духовна ембриологија* и *духовна морфологија*⁵³³.

К. Г. Јунг развива хипотези во врска со длабинскиот, колективно несвесен дел на психата, потпирајќи се на концепцијата за колективните претстави на француската социолошка школа и симболичкото толкување на митот. Од четирите основни функции – мислењето, чувствувањето, интуицијата и осетот, едните се во областа на свеста, и со тоа се доминантни, а другите припаѓаат на несвесното. Постојат екстровертно и интровертно однесување и сиот систем на психата е енергетски набиено движење кое остварува саморегулација, секогаш потпирајќи се на борбата и проникнувањето на спротивностите. За разлика од трите слоеви на психата кои ги разликува Фројд – егото, суперегото и идот - Јунг разликува два слоја на несвесното: едниот е поповршен, тоа е личното несвесно; и другиот, подлабок, слојот на колективното несвесно, кое не се развива индивидуално, туку се наследува⁵³⁴. Во фантазијата и соништата на човекот му се појавуваат ликови или мотиви од митот. Оваа длабока колективна внатрешност на несвесното е

⁵³² M. Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 45.

⁵³³ M. Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 47.

⁵³⁴ C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9 (*Archetypes of the Collective Unconscious*), trans. R. F. C. Hull (од *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zurich, 1954), p. 3.

резервоар на архетипи⁵³⁵. Архетипите ги зема за слични со *мотивите* во митологијата, или *колективните претстави* од француската социологија, како и со априорните идеи на Кант, правејќи разлика меѓу архетипи и архетипски претстави и оддалечувајќи ги последните од Платоновата и Кантовата концепција. Како претходни форми тие можат да станат свесни само дополнително, за да дадат форма на определена психичка содржина, како еден вид на претстава и дејство во потенција⁵³⁶. Архетипалните настани кои ги опишува Јунг се раѓањето, смртта, одделувањето од родителите, иницијациите, спојувањето на спротивностите и т. н., архетипални ликови се: големата мајка, таткото, мудриот старец и мудрата старица, херојот и т.н., архетипални мотиви се Креацијата, апокалипсата, големиот потоп и слично. Како најважни можат да се определат сенката, Мудриот старец, херојот, детето (повеќе како дете-херој), мајката, девојката, *анима* кај мажот и *animus* кај жената⁵³⁷. Покрај тоа, Јунг дава и категории кои се во врска со архетипите. „Себе“ е регулирачкиот центар на психата и олеснувач на индивидуизацијата, го претставува сè она кое е единствено кај едно човечко суштество. Иако личноста е колекција од архетипи, таа станува „јас“ преку „себе“. Анима е женската страна кај мажот (на некој начин, Јунг не го дава ова експлицитно, иако имплицитно може на некое ниво да се подразбере). Тоа е она кое е отаде генерализацијата на погледите и

⁵³⁵ Јунг споменува како терминот *архетип* се појавува кај Филон Јудецот, како референца на *imago Dei* во човекот. Исто така, Иринеј го употребува кога објаснува како Создателот на светот не ги измислил тие идеи самиот, туку ги копира од архетипи надвор од него. Терминот е употребен неколку пати кај Дионисиј Ареопагит (во *За небесната хиерархија*, на пример, како *нематеријални архетипи*). Додека кај Августин го нема терминот, го има концептот. Во *De diversis quaestionibus LXXXIII* тој пишува за *ideae principales*, кои самите не се формираат, туку се содржат во божественото познание. *Архетип* е објаснувачка парафраза за Платоновите идеи. За своите потреби Јунг го определува како соодветен и корисен, затоа што кажува со каква содржина на колективното несвесно се има работа, кога се истражуваат архаични (или примордијални) типови на нешта, односно, со кои универзални слики кои постоеле уште во најдалечното минато. Колективните претстави, концепцијата на Леви-Брил, може да се употреби и на несвесната содржина, затоа што има речиси исто значење. Примитивното племенско предание се однесува на архетипи кои биле модифицирани на определен начин. Тоа веќе не се содржини на несвесното, затоа што се веќе трансформирани во свесни формули кои се учат од традицијата (најчесто во езотерична форма). Митот и обичната сказна се одличен показател на архетипи (*Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, pp. 4-5).

⁵³⁶ И со *знак* и со *символ* Јунг реферира на екстра-лингвистички ентитети, *знак* е познато нешто („нешто“ е со широко значење – објект, настан, ситуација и т.н.) кое покажува или најавува друго познато нешто. *Символ* е познато нешто кое сугерира на, или е поврзано со нешто непознато или само делумно познато. На овој начин, во зависност од контекстот, она кое за некогаш е знак, за некогаш друг е симбол. Но, религиозните митови и сонштата се секогаш систем на симболи и слики (*слики* не како визуелни копии на стварите, туку како нешто подлабоко). Кога се анализираат *архаичните* или *примордијални слики*, или *симболи* (змејот, лавот, змијата, светското дрво и т.н.) покрај нивното буквално значење се открива и длабоко, метафорично значење.

⁵³⁷ Jolande Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, Routledge & Kegan Paul, London, 1959, p. 114.

стереотипите на општеството. Анимус е она кое на жената и овозможува знаење за мажот, она кое и помага да го разбере мажот и да комуницира со него. Персона за Јунг е функционален комплекс, кој не е идентичен со индивидуалноста, тоа е начинот на кој се претставуваме на светот, еден вид на маска која го штити егото од негативните слики. Архетипалните фигури кои ги дава Јунг, како херојот, божицата и мудриот старец не се токму архетипи, туку архетипални слики кои се имаат искристализирано од самите архетипи. Додека определените митолошки слики или мотиви се свесни претстави, кои не можат, како мошне варијабилни претстави, да бидат наследени, нивните длабоки, инстинктни извори се наследни, тоа се архаичните остатоци, архетипите, односно примордијалните слики. Јунг ги смета архетипите за производи на фантазијата произведувани во состојби на намален интензитет на свеста, а митовите за производ на примитивната свест.

Јунг го позајмува терминот *нуминозно* од Ото, и обилно го користи, во смисла слична на таа на Ото. Нуминозното е опасно, привлечно, магично, табу, извонредно⁵³⁸. Тој определува дека архетипите имаат нуминозна содржина и се релативно автономни. Тие не се интегрираат само преку рационален пат, туку треба да им се пристапи дијалектички⁵³⁹. Меѓу неговата употреба на *нуминозно* и оригиналната концепција на Ото постојат разлики – читањето на идејата на Ото е ограничено од потребите на Јунг за нејзино вметнување во неговата теорија. Во психолошките истражувања, на нуминозните искуства во Јунговската традиција им се пристапува со особена почит: ако се земе Јунговата концепција за потсвесното, како нешто многу поекстензивно од репримираното потсвесно на Фројд, тогаш секое стапување во контакт на потсвесното и на егото е, речиси *per definitionem*, трансцедентно искуство⁵⁴⁰. Кристофер МакКена (Christopher MacKenna) смета дека иако архетипалниот материјал е во врска со специфичен вид на нуминозно искуство, ова не треба автоматски да се идентификува со чисто чувствување на светото како кај Ото. Во психотерапијата се работи за различно ниво: мора да се земе предвид личниот материјал кој е заштитен од архетипалниот. МакКена признава дека при ваквата слободна употреба на *нуминозно*, *архетипално* и *свето* се јавуваат семантички проблеми и тоа го разрешува употребувајќи ги наизменично, но невнимателно. Разбирањето на *нуминозно* на Јунг на Ото, тој го

⁵³⁸ *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, p. 28.

⁵³⁹ *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, p. 40.

⁵⁴⁰ Christopher MacKenna, „From the numinous to the sacred“, *Journal of Analytical Psychology*, 2009, 54, p. 167).

определува за несоодветно во строга смисла, но продуктивно во широка смисла. Така, Јунг пишува како *религија* е внимателно и скрупулозно почитување на она кое Ото го нарекува *нуминозно*, динамички дејствувател или ефект кој не е предизвикан од арбитрарен чин на волја, туку напротив, го опфаќа и контролира човечкиот субјект, кој во оваа смисла е *плен*, а не негов *создател*⁵⁴¹.

Луси Хаскинсон (Lucy Huskinson) коментира дека Јунг често го употребува нуминозното, најчесто реферирајќи на емоционалното, афективно искуство на несвесното (со особено акцентирање на архетипите, комплексите и психопатологијата), опишувајќи го како неискажливо, мистериозно, свето застрашувачко и слично – како признавање на нешто кое оди не само контра гордоста, туку и контра длабоко всадениот страв дека свесноста би ја изгубила предноста или супериорноста. Нуминозното има ужаснувачки моќи, вознемирувачки емоционални ефекти, тоа е или лечебно или деструктивно, но никогаш индиферентно, способно за верни трансформации, конверзии, илуминации, емоционален шок, удари на судбината⁵⁴². Ото го употребил терминот како контратежа на христијанското редуцирање на светоста на моралност⁵⁴³. Но, Јунг го има разбрано погрешно, смета Хаскинсон. Употребата на Јунг на терминот на Ото, а со тоа и на подоцнежните коментатори на Јунг е погрешна. Јунг пребрзо и некритички го инкорпорира терминот во неговата теорија, иако „нуминозно“ не е, строго говорејќи, применливо во многу аспекти на неговата психолошка теорија, со особен акцент на процесот на индивидуизација. Она на кое треба да се обрне внимание е употребата на *свето* кај Ото и употребата на *нуминозно* кај Јунг, смета таа. Разликата во значењето на нуминозното искуство и она кое е свето е критична за развојот и лечењето на личноста кои се во центарот на теоријата на Јунг. Според Хаскинсон (иако не е јасно од каде го извлекува тоа), нуминозното искуство „... не може да предизвика прогресивна промена или богатење на егото, затоа што иако средбата со нуминозното е преобилна, таа нема цел; напротив, само преку искуството на светото личноста се раѓа повторно во Себе (односно „Selfhood“)⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ C. G. Jung, 'Psychology and religion'. *CW 11*, 1937, параграф 6, во MacKenna, op. cit., p. 168.

⁵⁴² Lucy Huskinson, L., 'Holy, Holy, Holy: the misappropriation of the numinous in Jung', In *The Idea of the Numinous, Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, eds. Ann Casement & David Tacey, Routledge, Hove, 2006, p. 202.

⁵⁴³ Ото не го споменува само христијанството, туку во првото споменување генерализира, дури подоцна правејќи ја оваа забелешка.

⁵⁴⁴ L. Huskinson, op. cit., p. 210.

Во своето истражување МакКена се обидува да направи регрес кај пациент сè до симболички визии на архетипални суштества/ситуации и чувствата на преобилност, драматичност и ужас кои при тоа се јавуваат, сметајќи дека дефинитивно доаѓа до чувство на *mysterium tremendum* и фасцинација, иако, ако се следи внимателно семантичката разлика, тоа сепак не е токму чувство на светото. Светото за МакКена се наоѓа во капацитетот за определен квалитет на симболична поврзаност, кон себе и другите, која може, но не мора да дојде преку нуминозното искуство разбрано во тесна, психотерапевтска смисла⁵⁴⁵.

За Јунг митовите се првобитните откровенија на претсвесната душа, ненамерни изрази на несвесните душевни настани. Во оваа смисла, во анализирањето на различните култури секоја претстава на фантазијата во сонот, халуцинацијата, изразеното народно творештво, е всушност, мит. Митот и сказната се експресија на архетипи. Станува збор за форми кои имаат добиено специфични карактеристики низ долги временски периоди. Директната манифестација на архетипите, во соништата, на пример, е мошне поиндивидуална и помалку разбирлива, како и понаивна отколку во митовите. Архетипите се есенцијално несвесни содржини кои се менуваат кога ќе станат свесни и ќе се перципираат и земаат од спецификите на индивидуалната свесност во која се појавуваат⁵⁴⁶. За разлика од Фројд, Јунг бил бил импресиониран од присуството на трансперсонални, унверзални сили во длабочината на психата, резимира Елијаде. Особено фокусирајќи се на сличностите меѓу митовите, симболите и митолошките слики кај сосема далечни народи и цивилизации, Јунг дошол до идејата за колективното несвесно и неговата манифестација во архетипите. Јунг предложил многу дефиниции за архетипите, додава Елијаде, една од последните дека тие се структури на однесувањето кои се дел од човековата природа. Спротивно на Фројдовиот презир кон религијата, за Јунг религиозното искуство има особено значење и цел фокусирајќи се на амбивалентноста на религиозните слики во несвесното, слично како инсистирањето на Ото на амбивалентноста на нуминозното⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ К. MacKenna, op. cit., pp. 168, 179.

⁵⁴⁶ *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, p. 5.

⁵⁴⁷ М. Eliade, *La nostalgie des origines*, pp. 48-49.

Врската меѓу Елијаде и Јунг, т.е. употребата на Елијаде на концепцијата на архетипите на Јунг е сложена⁵⁴⁸. Според некои автори Елијаде директно ја користи идејата на Јунг, според други автори го употребува грубиот скелет, полнежки со соодветна содржина од неговиот еклектички пристап кон религиите. Така, на пример Мек Линскот Рикетс (Mac Linscott Ricketts) ја покажува употребата на Елијаде на концептуалната рамка на Јунг⁵⁴⁹. Според некои автори, меѓутоа, *архетип* кај Елијаде не е употребуван како во смислата на Јунг⁵⁵⁰. Сепак, Џон Меккуери се повикува на она кое Елијаде го пишува за архетипите, а не на компарацијата на двете концепции. Она кое во ова објаснување збунува е што Елијаде во *Митот за вечното враќање* пишува дека се дистанцира од концепцијата на Јунг и употребува Августиновски концепт, а самиот Јунг исто така го позајмува моделот на Августин⁵⁵¹. Елијаде тврди дека употребува *архетип* во смисла на *модел* или *парадигма*, а не во смислата на Јунг, но според некои автори, токму оваа употреба е решавачка кај Јунг, а интерпретацијата на хиерофаниите како религиозни симболи на Елијаде е токму во рамките на разбирањето на Јунг на архетипите⁵⁵². Антонио Барбоса да Силва тврди дека примери на Јунгови концепти кои се наоѓаат низ теоријата за светото на Елијаде се: *примордијално, архаично, Центарот, личното и колективното несвесно, coincidentia oppositorum, сенката*⁵⁵³.

⁵⁴⁸ Во воведот на *Митот за вечното враќање* Елијаде споменува како *архетип* го употребува како Еухенио д'Орс (Eugenio d'Ors), како синоним за *примерен модел* или *парадигма*.

⁵⁴⁹ Mac Linscott Ricketts, "In Defence of Eliade - Toward Bridging the Communication Gap Between Anthropology and History of Religions", *Religion (Journal of Religion and Religions)*, No. 3, 1973, p. 65.

⁵⁵⁰ John Macquarrie, *20th Century Philosophical Thought*, SCM Press, London, 1973, pp. 222, 339, на пример.

⁵⁵¹ *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, pp. 4-5; C. G. Jung, *Four Archetypes*, Routledge&Kegan Paul, London, 1972, p. 9.

⁵⁵² Jolande Jacobi, ed., *C. G. Jung: Psychological Reflections – a New Anthology of his Writings*, Bollingen Series, 31, Princeton University Press, New Jersey-New York, 1972, p. 38-50, Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem (Doctoral Thesis at the University of Uppsala)*, CWK Gleerup, Uppsala, 1982, p. 151.

⁵⁵³ A. B. da Silva, op. cit., p. 151. Да Силва заклучува дека иако Елијаде позајмува од концептуалната рамка на Јунг, се чини дека е свесен за методолошки редуccionистичката гледна точка – во смисла на тоа дека Јунг ги опишува и објаснува религиозните феномени преку колективното несвесно. Да Силва во ова го гледа поставувањето на Елијаде на ново, четврто подрачје, покрај трите на Јунг, подрачје на трансвесното, кое го смета за тесно поврзано со нуминозното искуство. Потеклото на трансвесното според Елијаде е во егзистенцијалните ситуации, смета Да Силва. Граничните егзистенцијални ситуации, она кое Елијаде го нарекува *егзистенцијални кризи*, тој ги лоцира на средина меѓу оние од концепцијата на Пол Тилих (Paul Tillich) и *Grenzsituationen* на Карл Јасперс (Karl Jaspers) (A. B. Da Silva, op. cit., p. 122). Она што кај Да Силва не е особено јасно е што *егзистенцијална криза, религиозно искуство* и *искуство на светото* кај Елијаде ги зема како еквивалентни, затоа што смета дека се силно поврзани едни со други (op. cit. p. 123). Ако смета дека концепцијата на Тилих е и таа на Елијаде (макар и поврзана со таа на Јасперс), а за Тилих егзистенцијалната ситуација е состојба на отуѓување на човекот од неговата есенцијална природа (барем во Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, SCM Press, London, 1978, pp. 13-16, 19), тогаш Да Силва чувството на светото го изедначува со губење на есенцијата на човекот, додека кај Елијаде се

Создавањето на мнемонички материјал, односно енграми, за време на еволуцијата е слично на создавањето на навиките. Навиките резултираат од повторувањето на определени искуства, кои оставаат извесни последици. Од филогенетска гледна точка, енграмите (мнемоничкиот материјал) се оние нешта кои се втиснати во умот, како резултат на повторување на типични искуства. Овие енграми се биолошкиот аспект на архетипите. Актуализацијата на сеќавањата на искуствата на предците доаѓа од стимулирањето на енграмите. Овие актуализирани архаични сеќавања на искуствата на далечните предци симболично се изразуваат преку архаичните или примордијални слики. Со тоа што Јунг ги нарекува овие слики и симболи *архетипи*, тој го нагласува и нивното далечно потекло и нивната универзална проширеност. Тие изразуваат типични и основни функции на психата, тие се модел, шема, парадигма за основни точки од функционирањето на психата и се случуваат кај сите луѓе (или барем се применливи кај сите луѓе) независно од тоа каде и кога живеат⁵⁵⁴. Употребата на Елијаде на *архетипи*, односно *примордијални* нешта (ситуации, симболи, дејства и т.н.) во оваа смисла е доста слична.

Натале Спинето (Natale Spineto) претпоставува, повикувајќи се на други автори, дека во обид да се дистанцира од Јунг, Елијаде го споменува д'Орс, со кого исто така нема претарана сличност. *Архетип* кај д'Орс е во смисла на *ключен концепт*, што е прилично широко и не сосема применливо кај Елијаде⁵⁵⁵. Тој смета дека „херменевтиката“ на Јунг и на Елијаде често следи паралелни линии, но идеите на двајцата не можат да се преклопат и затоа тој не може да тврди дека Елијаде го употребува Јунговиот концепт за архетип. Тој идентификува три употреби на *архетип* кај Елијаде: дескриптивно значење (архетипот како израз на *архаична онтологија*, со „Платоничка структура“); егзистенцијално значење (архетипот како косеквенца на гранични ситуации која се открива во моменти на свесност за сопствената позиција во космосот); и морфолошко значење (архетипот е структурален елемент на религиозниот феномен – за ова Спинето се повикува на морфологијата на Гете и на Хусерловата феноменологија). Архетипот како дескриптивен концепт, анализира Спинето, Елијаде го користи за реконструкција и интерпретирање на определена историска ситуација на архаичните општества.

работи за сосема спротивното, враќање кон реалното и полно постоење и реактуализација на сопствената (света) природа.

⁵⁵⁴ Jolande Jacobi, *Complex/Archetype/Symbol*, Princeton University Press, New Jersey, 1974, pp. 51, 128-133, 187.

⁵⁵⁵ Natale Spineto, “The notion of archetype in Eliade’s writings”, *Religion*, Religion 38 (2008), p. 368.

Архетипот не е само примерен модел кој архаичното општество го реактуализира преку митови и ритуали, туку поседува примордијален и универзален карактер, затоа што е неразделно поврзан со човековата егзистенција. И да може да се побегне од сè друго, не може да се побегне од архетипалните интуиции, кои се јавуваат кога човек станува свесен за тоа каде и на кој начин во светот се наоѓа – ова е вториот концепт, поврзан со првиот, затоа што свесноста за ситуацијата во космосот може да се смета за историски момент на станување човек во полна смисла⁵⁵⁶. Третиот концепт е архетипот како структурирачки елемент на религиозните чинови и се движи меѓу два пола – од една страна има методолошка функција, како помошен концепт во разгледувањето на сличностите меѓу религиозните форми, од друга страна се чини дека е „ефективна структура на реалноста“. Ова Спинето го разгледува преку третманот на Елијаде на морфологијата на Гете, кој, како концепт ја користел во неговиот метод за изучување на науката за природата⁵⁵⁷. Елијаде неколку пати ја поврзува позицијата на Гете со сопствената, сметајќи дека таа е корисна не само во природните науки, туку и општо во класификацијата, анализата и интерпретацијата на креациите на духот. Елијаде ја лоцира и важноста на морфологијата на Гете за делото на Владимир Проп и на Лусиан Блага (Lucian Blaga), жалејќи за лимитираноста на циркулацијата и влијанието на нивните дела. *Морфологија на народната сказна* на Проп станала позната дури откако била преведена на англиски јазик, но била објавена без епиграфите од оригиналното издание во кои е цитиран Гете. Елијаде се прашува дали ова се должи на тешкотиите за пристап кон овие дела, или пак, духот на времето меѓу двете светски војни бил против методот на откривање на структури преку редуцирање на феномените на архетипи⁵⁵⁸. Спинето определува како Елијаде се восхитува на плодноста на морфологијата на Гете, корелирана со работата на сказните на Проп и Блага. Иако Елијаде не тврди дека таа е и негова

⁵⁵⁶ N. Spineto, op. cit., pp. 369-369.

⁵⁵⁷ Хуан смета дека архетипот ја прави очигледна неразделноста на познанието на светото и на активноста ориентирана кон светото. Архетипот кај Елијаде е примерен модел, прототип. Истовремено архетипот ја претставува метаталната структура на религиозниот човек, како динамички елемент. Хуан исто така се повикува на Спинето во обид за разјаснување на употребата на „архетип“ на Елијаде, сметајќи, меѓутоа, дека и покрај опсежните анализи не многу се има разјаснето (Hwan, op. cit., pp. 70-75, 79). Покрај Спинето Хуан го наведува и Јоан П. Кулијану (Joan P. Culianu), според кого кај Елијаде се работи за типично Јунговски концепт, кој реферира секогаш на објективната форма на архетипите и во психилошка смисла. Всушност, кај Кулијану постои став дека разликата меѓу концептите кај Јунг и Елијаде е занемарлива (Joan P. Culianu, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978, p. 57 во Хуан, op. cit. p. 73).

⁵⁵⁸ M. Eliade, *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano, 1990, p. 126 во Spineto, p. 370.

метгодологија, општо земено ја опишува како потрага по структури која ја имплицираат редукцијата на феномените на архетипи (нешто што е и за него карактеристично)⁵⁵⁹.

Бронисуав Малиновски (Bronisław Malinowski) смета дека натуралистичките и астро-метеоролошките теории за митот се можеби најпретераните гледишта било кога изнесени од антрополозите на митот⁵⁶⁰. Врз основа на сопствените проучувања на живите митови, Малиновски смета дека чисто уметничкото или научното интересирање за природата е мошне ограничено - во идеите и приказните има многу малку место за симболизам. Митот не е стерилна рапсодија, ниту беспелно излевање на фантазии, туку е културна сила, екстремно вредна и значајна. На овој вид теории, кои митот го сметаат за натуралистичен, симболичен и сликовит, Малиновски им ги спротивставува теориите кои митот го сметаат за света приказна на вистински историски момент. Но, Малиновски смета дека во нив се наоѓа само дел од вистината. Имено, иако не може да се негира дека историјата, како и природната средина, оставиле големи обележја на сите културни достигнувања, не може да се смета ниту дека сета митологија е, всушност, хроника, бидејќи тоа би

⁵⁵⁹ Мери Џоу Мидоу (Marry Jo Meadow) Јунговите архетипи ги нарекува *дестилати на човеково искуство*. Тие се како шеми за организирање на универзалните теми кои се појавуваат повтотрно и повторно во искуството. За Елијаде постои „реална“ реалност зад сите појави. Луѓето ја укинуваат историјата, која се рефлектира само во појавите, за да ја допрат подлежаќката реалност која може само заматено да се манифестира. Со дефинирањето на свети простор, време и чинови, како и подражавање на божествата, преку реактуализација на креацијата на божествата, се открива таа реална реалност. Како што Платоновите идеи даваат интелектуално значење на физичките чинови и филозофските идеи, така архетипите даваат светост, религиозно значење, на физичките објекти и човековите дејства. Тие се примерни модели, човечки чинови преку кои се повторно се оживуваат митовите кои на религиозниот живот му даваат важност. Реактуализацијата на митовите го укинува времето и го враќа реалното време – ритуалите значи, односно архетипалните дејства, дозволуваат периодично да се укинува и менува историјата. Преку архетипалните чинови се реактуализаат примерни модели. Додска за Јунг, резимира, колективната меморија го памети „седиментот“ или реалното значење на настаните зад појавноста, за Елијаде, колективната меморија може да го изопачи историското паметење, или да наметне архетипално разбирање вез личноста, која тогаш се сеќава на определена категорија наместо на историски настан. За обајцата архетипалното значење на настаните се чини како вистински точно или вистинито од меморијата на ситуацијата која вистина се случила. Јунг се концентрира на архетипални персонификации и на архетипи на трансформација, дискутирајќи го развојот на подлежаќки верувања и мотиви кои се изразуваат симболички низ партикуларните култури. Елијаде го става акцентот на свети места и дејства, дискутирајќи за верувањата и мотивите кои ги изразува однесувањето на луѓето. За Јунг, архетипалните слики несвесно водат кон формирањето на симболи кои ги рефлектираат и кон однесување кое е организирано околу нив. Митот за Елијаде му подлежи на архетипалниот чин и води кон него (Mary Jo Medow, “Archetypes and Patriarchy – Eliade and Jung”, *Journal of Religion and Health*, Vol. 31, No. 3, Fall 1992, pp. 188-189). Ова е мошне слободно и површно читање на врската, но помага во компарацијата на главните идеи. Проблематично е што таа определува дека „... митот за Елијаде подлежи на архетипалните чинови и води кон нив“ (M. J. Medow, op. cit., p. 189), затоа што се чини обратно на сето она кое Елијаде го тврди – имено, дека митот е примерен модел за секакво понатамошно дејство, дека е архетипот за секаква подоцнежна реактуализација на реалноста.

⁵⁶⁰ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, p. 75

било еднакво како да се смета дека митот е празна фантазија. Малиновски ја истакнува и важната социјална и перформативна улога на митовите. Митологијата е свето знаење на племето, таа е снажно средство кое му помага на човекот во функционирањето во неговото културно наследство. Митот нема фиктивна природа како современите литературни дела, тој е жива стварност за која се верува дека се случила во дамнешно време и постојано влијае на човековиот свет и на човековата судбина⁵⁶¹. Митовите настануваат кога ритуалот, церемонијата или социјалното, односно моралното правило, бараат оправдување, потврда во минатото. Ако сказните се раскажуваат за забава, легендите за да се дадат сериозни изјави и да се задоволат социјалните амбиции, митовите се вистинити и свети, а со тоа вредни за почит. Митовите опишуваат преседан кој претставува идеал и оправдување за однесувањето и дава практични упатства за обновување на ритуалите и ситуациите. Митот во примитивните заедници нема теориско, туку практично значење, затоа што светото има функционална важност, светото и создава и уредува.

Идејата за митот како света сказна е експлицитно дадена од Лусиен Леви-Брил, кој сметал дека за примитивниот човек, исто како и за нас, вистинитата приказна е онаа која раскажува за настани кои навистина се случиле. Според тој критериум, митот е секако вистинитата сказна. Она што е потешко да се утврди е како се има случено тоа за кое се раскажува. Митот е вистинитата сказна, но не во смисла на проверена и потврдена реалност на која е навикнат современиот човек⁵⁶². Меѓутоа, митот и не треба да соодветствува со перцепцијата на стварноста на современиот човек. Тој се однесува на реалност соодветна за примитивниот менталитет, и оперира со временско-просторен контекст различен од оној на реалноста во современиот свет. Настаните од митот не се на исто ниво со настаните од обичниот живот, како што и дејствувањата на светите предци немаат иста природа со она кое се случува во било кој ден од секојдневниот живот. Митовите се однесуваат на настаните раскажани во света сказна, тие се светата историја на

⁵⁶¹ Кога митот се проучува како жив, тој не е симболичен, туку е директен израз на своите содржини, тој е „... негативно воскреснување на исконската стварност која се раскажува за да се задоволат длабоката религиска потреба, моралните желби, социјалното потчинување и потврдување, дури и практични барања“ и „во примитивната култура митот врши нужна функција: тој го изразува, ојакнува и озаконува верувањето; тој го чува и наметнува моралот; ја гарантира делотворноста на ритуалите и содржи практични упатства“ (B. Malinowski, op. cit., pp. 78-79).

⁵⁶² Касирер, Леви-Брил, Леви-Строс, Елијде и други ја нагласуваат светата сериозност на митот. Ретки се податоците за митот разбран не како света сказна, туку како несериозна игра (како во W. E. H. Stanner, “On Aboriginal Religion”, *Sacramentalism, Rite and Myth, Oceania*, 30, 1960, p. 265, на пример „нарацијата на митот е некогаш придружена од смеа меѓу слушателите и некогаш се чини со сардоничен тон“).

примитивните општества. Вистинитоста на таа света сказна не се утврдува историски и фактографски, туку преку можноста таа да биде откриена и проживеана. Примитивниот менталитет нема идеја за невозможното и ги смета за вистинити и стварни митовите кои се најчудни и најтешки за верување. Примитивните племиња и нивните митови и ритуали имаат потполна индиферентност кон противречностите. Но, Леви-Брил не мисли дека се работи за огромна разлика меѓу примитивниот и современиот менталитет. Напротив, тој тврди дека основната структура на човековиот дух е насекаде еднаква. Затоа, кога примитивните луѓе се соочуваат со јасно и живо чувство на некаква противречност, тие се загорени од тоа чувство и ја одбиваат противречноста со иста енергија како и современиот човек. Една од определувачките црти на нивниот менталитет е во тоа што не ги сметаат за противречни оние нешта кои современиот човек би ги сметал за противречни. Таквите нешта нив не ги скандализираат, туку ги оставаат рамнодушни. Според тоа изгледа дека се прилагодуваат на противречноста и дека се прелогични суштества⁵⁶³.

Касирер го третира митот како еден дел од културата, на еднакво рамниште со јазикот, уметноста, религијата и науката. Колку и да е претпазлив во определувањето на примарноста на било кој од наведените елементи на културата, може да се каже дека митот го смета за еден вид на примарна одредба на културата, т.е. смета дека од непосредното и неподелено единство на митската свест

⁵⁶³ Lucien Levy-Bruhl, *La mentalité primitive.*, PUF, Paris, 1922, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, p. xi. Но, фактот што тие се прилагодуваат на она кое на нас ни се чини противречно не значи дека тие не реагираат на она кое ним им се чини противречно или збунувачко, туку само значи дека ние не сме во состојба да го разбереме од овој аспект. Ова е тесно врзано со мистичката ориентираност на нивниот дух, која не придава големо значење на физичките или логичките околности на можноста за постоење на нештата. Критиката која му се упатува на Леви-Брил е дека доколку неговата теорија е точна, никаква анализа на митската мисла не би била можна, затоа што анализата е обид да се сфати митот, сведувајќи го на познати психолошки факти или логички принципи. Но, доколку ги нема тие факти или принципи, доколку меѓу прелогичкиот ум на примитивниот и рационалниот ум на современиот човек има толку длабок јаз, тогаш се работи за несомерливи идеи, и не може да се надева дека било кога ќе биде сфатен митскиот свет, а сепак, очигледно е дека самиот Леви-Брил се обидува да го сфати (Е. М. Мелетинскиј, *Поэтика мифа*, стр. 45, Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, pp. 12-14).

Идеите на Леви-Брил за мистичната партиципација во светот и предлогичниот менталитет му одговараат на Елијаде. И самиот определува специфичен менталитет на луѓето од архаичните општества во контекстот на неговите теории за светото и религијата општо. Елијаде споменува како хипотезата за предлогичниот менталитет имала голем успех и се одржала и покрај критиките од многу етнологи, провоцирајќи дебати во подрачјата на филозофијата и психологијата. Елијаде споменува како Јунг (кој обилно ги користи анализите на Леви-Брил) сметал дека во сфаќањето на предлогичен менталитет има дел од доказот за колективното несвесно. Сепак, Леви-Брил ја преиспитал оваа идеја, речиси сосема отфрлајќи ја, на жалост немајќи можност да елаборира, додава Елијаде (М. Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 39). Непознат е степенот до кој Леви-Брил ја отфрлил оваа теорија, сепак (во Е. Е. Evans-Pritchard, op. cit., pp. 79, 87).

потекнале другите културни форми, иако ни една од нив не била строго одделена од другите, ниту имала самостојно суштествување. Касирер смета дека митот не може да се разгледува како исконската глупавост (Urdummheit) на човештвото, затоа што е присутен во сите големи култури, а не е можно тие да се само неиспитувачка наивност, лишени од вредност и значење⁵⁶⁴.

Од сите нешта на светот митот е најнелогичната и најпротивречната творба, мошне радикално го определува Касирер, затоа што митот од надвор изгледа како замрсена мрежа исплетена од најразлични нишки, бидејќи неговите теми и ритуалните чинови се одликуваат со огромна разновидност и непредвидливост, а сепак, мотивите на митската мисла и митските вообразби во извесна смисла остануваат исти⁵⁶⁵. Според Касирер, светото е митски релевантно, митот е, над сè, територија на светото, а опозицијата свето-профано помага во артикулацијата на средствата за објективизација на просторот и времето. Оригиналото мистско чувство и моќта на светото не се ограничени на партикуларна сфера на реалност или вредност. Нивното значење се втиснати на директниот конкретен тоталитет на постоењето и настаните. Диференцијацијата на светот во просторни сфери во светото е квалитативна⁵⁶⁶. Доколку спаѓа во специфично митско-религиозна перспектива, било кое постоење може да ја добие специфичната природа на светото. Со тоа што светото е контагиозно, неговата природа не е ограничена на специфични објекти и групи, туку напротив, било каква содржина на постоењето може да учествува во него. Светото означува не специфична карактеристика на објектите, туку специфична идеална релација со нив. Сета реалност и сите настани можат да се проектираат во фундаменталната опозиција на светото и профаното и

⁵⁶⁴ Во неговата критичка анализа на теориите за митот, ги разгледува Фрејзер и Тајлор, сметајќи дека не треба да се пренагласува сличноста на примордијалниот и модерниот човек со бришење на разликите, затоа што во тој случај се работи за доведување до крајни граници на правилото на истородност и се сведува на тоа дека примитивниот човек е научник или филозоф. Митската мисла не треба ниту претерано да се интелектуализира, со бришење на ирационалните и мистични елементи на митот, како и на емоционалната подлога на која се развива, ниту, како во теоријата на Леви-Брил, да се прикажува како несводлива, осудувајќи ги на неуспех обидите за разбирање на митот (*Myth of the State*, 12-14).

⁵⁶⁵ *Myth of the State*, p. 37. Во митската мисла не се среќаваме со индивидуални исповеди, затоа што митот е објективизација на човековото социјално, а не индивидуално искуство.

⁵⁶⁶ Митскиот простор и време не соодветствуваат со геометрискиот простор и обичното време, но нивната конструкција по форма е аналогна. Секој правец и насока во митскиот простор имаат специфична карактеристика од која зависи разликувањето на светото и профаното. Интуицијата за просторот во митот, кој е есенцијално свет, доаѓа директно од дихотомијата свето/профано. Сите односи на митскиот простор се поставени на овој оригинален идентитет, тие се враќаат не кон сличност или ефикасност, ниту кон динамички закони, туку кон оригинален идентитет на суштината (E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven, 1955, pp. 79-80).

во оваа опозиција тие добиваат ново значење, кое не го имале од почетокот, туку кое го добиваат во оваа форма, во оваа митска илуминација⁵⁶⁷.

Според Леви-Строс⁵⁶⁸ не е точно дека митовите и обредите се плод на „функцијата на измислување“, која, како што често се тврдело, ѝ се спротивставува на стварноста. Главната вредност на митовите е во тоа што ги имаат пренесено до наше време, во фрагментарна форма, начините на посматрање и на размислување кои биле (и сеуште се), потполно прилагодени за правење на откритија од одреден тип. Тој признава дека таквото знаење за конкретното не ни можело да дојде до исти резултати до кои дошле егзактните и природните науки, но тоа не го прави ни помалку научно, ниту треба да се тврди дека неговите резултати биле помалку стварни, затоа што тие, постигнати десет илјади години пред егзактните, научните, остануваат подлога на нашата цивилизација⁵⁶⁹. Воведот во структуралната анализа на митот Леви-Строс го прави резимирајќи ги размислувањата во три точки: ако митовите имаат некаква смисла таа не може да зависи од изолираните елементи кои влегуваат во нивен состав, туку од начинот на комбинација на тие елементи; митот припаѓа во ред на говорот и е негов важен составен дел; сепак, говорот кој се употребува во митот го карактеризираат специфични својства, а овие својства можат да се бараат само над вообичаеното ниво на лингвистички исказ, поради нивната мошне комплексна природа⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ E. Cassirer, op. cit., p. 75. Сузен Лангер, следбеничка на Касирер, смета дека митот има симболика во многу повисока развојна фаза на фантастиката од онаа на народната сказна во која протагонистите се луѓе, а не божества или светци. Во митот е прикажан односот на човекот кон светот, кон општествените и кон космичките сили, но преку божествен протагонист (Susanne Langer, *Philosophy in a New Key, A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1957, pp. 139-163).

⁵⁶⁸ За значаен истражувач во областа на структуралните анализи може да се смета и Жорж Димезил (Georges Dumézil), чија теорија за хиерархиската подреденост и функционирање се однесува на структурниот модел во општеството. Димезил го определува општеството како поделено на три функции, хиерархиски подредени. Оваа трифункционална хипотеза (подоцна нарекувана и *теорија на функции*) се однесува на идејата за постоечка трипартитивна идеологија во преисториските индо-европски општества, рефлектирана во постоењето на фиксни класи: на владетелско свештенство, на војници и на производители, кои кореспондираат со трите функции: на светоста, на воинственото и на економското. Во митологијата се забележува слична поделба: секоја социјална група има свој сопствен бог заштитник, или група богови кои ја претставуваат, а функцијата на богот кој ја претставува групата и самата функција на групата соодветствуваат. Светоста има хиерархиска организација (Georges Dumézil, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, Latomus, Bruxelles, 1958, p. 56, како и p. 262 et passim). Елијаде нагласува како истражувањето на Димезил го поттикнало и него на додатни истражувања (M. Eliade, “Avant-propos a l’edition française”, *Le sacré et le profane*, p. 9-10).

⁵⁶⁹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 25, Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, Routledge, London-New York, 2005, pp. 6-9.

⁵⁷⁰ „The Structural Study of Myth”, in *Myth, A Symposium*, *Journal of American Folklore*, vol.78, no. 270, 10-12 1955, pp. 428-444.

Митскиот систем не служи за покорно да ги отсликува племенските општествени институции, туку во него е забележлив еден вид анатомија на духот. Митот ја нагласува потребата од сооднос и соработка меѓу разни елементи во природното и општественото уредување. Леви-Сторс наведува примери за митови кои ја третираат потребата од соработка меѓу, на пример, машкиот и женскиот елемент, како меѓу посветениот и непосветениот елемент⁵⁷¹ и на создавање на безбедна територија со помош на моќта на светата оска на светот (*axis mundi*)⁵⁷².

Од ваквиот краток преглед се забележува дека повеќето теоретичари на религијата и специфично на потеклото и на важноста на митот и на ритуалот како нужен дел од религиозниот култ се, барем на некој начин свесни за природата на светото, за неговата амбивалентност, за карактеристиките на неговата дијаболичност.

4.3 Светото време и светоста на митот

Дијаболичното свето е истовремено нешто непознато, нешто друго, моќ која не може да се сфати, која само парцијално може да се дофати и одржува, но и нешто благодарение на кое целиот познат свет опстојува. Значи, светиот простор е истовремено подрачје надвор од разбирањето на верникот, сосема друг, супериорен и забранет простор, но и потполно близок и познат простор, чија контагиозна светост го одржува безбедното постоење на профаниот простор. Светото време е сосема друго време во кое не важат параметрите на профаното време, а сепак тоа и постои во рамките на профаното време, кое е познато и блиско, и го овозможува непреченото течење на ова профано, вообичаено време. Верникот го заштитува и ограничува светото. Тој, истовремено е ограничуван, заштитуван, оформуван и одржуван од дејството на супериорното свето.

За религиозниот човек времето не е хомогено, ниту континуирано. Од една страна го има профаното време, вообичаеното временско траење, во кое се одвиваат чинови без религиозно значење (или со религиозни атавизми), смета Елијаде. Од друга страна, постојат интервалите на свето време, време на периодични чествувања и фестивали, на прослави и на жртвувања. Меѓу овие два вида на време постои специфичен однос, додека меѓу нив постои остар

⁵⁷¹ *La pensée sauvage*, pp. 120-121.

⁵⁷² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p.142.

дисконтинуитет, преку религиозните ритуали сепак безбедно се поминува од вообичаено профано траење кон светото време. Светото време, за разлика од профаното, не е иреверзибилно, туку напротив. Светото време е примордијалното митско време кое се пренесува во сегашноста. Религиозните прославувања, било кое „литругиско“ време е всушност реактуализација на свет настан кој се случил во митското минато, во изворот на времето, во *она време (illud tempus)*⁵⁷³. Да се учествува во религиозен настан значи да се излезе од вообичаеното временско траење и да се спои со митското време кое самиот настан го реактуализира. Светото време, значи, е бесконечно повторливо. Тоа не поминува, тоа е онтолошко, „Парменидовско“ време, секогаш останува исто со себе, не се менува, ниту се троши. Секој периодичен фестивал значи дека учесниците во него се во истото свето време од претходниот фестивал и сите преходни реактуализации, а тоа е и истото време кое било создадено и посветено од божествата на почетокот на светот. Со учеството во светиот религиозен настан се искусува првото појавување на светото време, онака како што било *ab origine, in illo tempore*⁵⁷⁴.

Религиозниот човек живее во два вида на време. Поважното, светото време, се појавува во парадоксалниот аспект на кружно, реверзибилно време, еден вид на вечна митска сегашност која преку ритуали периодично се реинтегрира. Ова свето време може да се „хомологизира со вечноста“⁵⁷⁵.

Ваква разлика меѓу времињата во кои се постои Елијаде забележува и во искуствата на нерелигиозниот човек во профаниот свет. И во неговиот живот има прекин и разлика меѓу монотоното време на вообичаена работа и времето на прослави и спектакли, т.е. фестивалското време. И тој живее во варирачки ритми и е свесен за различниот интензитет – кога има специфични љубовни чувства или уметнички искуства, на пример, ритамот на времето е различен отколку кога се случуваат вообичаени, рутински настани. Сепак, постои есенцијална разлика меѓу него и религиозниот човек, кој искусува временски интервали кои се свети, што

⁵⁷³ Фактот што Елијаде ги употребува конструкциите *illud tempus* и *in illo tempore* (*она/тоа време* и *во она/тоа време*), за Рени јасно ја покажува идиосинкратската употреба на концептот на времето, од каде и доаѓа тензијата во разбирањето на неговата мисла - меѓу идиосинкратичноста кај Елијаде и длабоко впечатените општи употреби на концептот на времето кај читателите постои дискрепанца (B. S. Rennie, op. cit. p. 77). *Illud tempus* се појавува во *Вулгата* на Жером (Jerome), каде се однесува на светата историја (Heilsgeschichte) во која дејствата на Бога се без сомнение одлучни за човештвото. *In illo tempore* е локативот – *во* тоа време. Рени ја споредува и со „пред многу и многу години“ (*once upon a time*) фразата од сказните, но со мошне поголема светост (B. S. Rennie, p. 81).

⁵⁷⁴ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, pp. 63-65.

⁵⁷⁵ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 64.

значи дека немаат удел во временското траење пред и по нив, затоа што меѓу двете постои хетерогеност. Овој „ ... трансчовечки квалитет на литургиското време е недостапен за нерелигиозниот човек“⁵⁷⁶.

Како што светото место (светилиште, храм или било што) е прекин во просторот и воведува нов простор, така и ритуалите изведени во него се прекин на профаното временско траење и воведуваат ново, свето време. Во архаичните религии, ова свето време е митско време, примордијално време во кое историското минато не се наоѓа. Тоа е оригинално време, во смисла на тоа дека наеднаш настанало, без да биде претходено од друго време, затоа што пред појавувањето на реалноста од митот, време воопшто не постоело⁵⁷⁷.

Елијаде дава примери од разни јазици во кои терминот за *свет (космос)* се употребува и во смисла на *година*. Кога завршува годината, завршува светот. Лексичките сличности ја откриваат врската меѓу светот и космичкото време. Космосот се конципира како единица која се раѓа, се развива и умира на крајот на годината, за со Новата година повторно да се роди. Повторното раѓање е всушност, само „раѓање“ (не „повторно раѓање“), затоа што според оваа концепција, со секоја нова година, времето почнува *ab initio*. Елијаде забележува дека оваа интимна врска меѓу космосот и времето е религиозна по природа: космосот се „хомологизира“ со космичкото време (Годината), затоа што обете се свети реалности, божествени креации. Покрај тоа, конекција меѓу светиот простор и време е видлива и во структурата на светите градби. Со тоа што храмот, светилиштето, светото место, ја претставува сликата на светот, како што беше покажано, опфаќа и временски

⁵⁷⁶ *Le sacré et le profane*, p. 65.

⁵⁷⁷ За јудаизмот, времето има почеток и крај, идејата за циклично време се напушта. Додека божествата во архаичните религии се манифестираат во космичкото време, Бог се манифестира во историското иреверзибилно време и секоја нова манифестација во историјата не може да се сведе на претходна манифестација. Божјите постапки се лични интервенции во историјата и ја откриваат својата важност на од него избраните луѓе. Во оваа смисла историските настани се теофанија и обратно. Во христијанството историското време уште повеќе се вреднува. Инкарнацијата на Бога е всушност негова форма на историски условено човечко постоење, со што историјата добива можност за осветување. Кога современите христијани партиципираат во литургиски дејства, тие го реактуализираат изворот на времето во кој Исус постоел на земјата, но тоа веќе не е митско време, затоа што се знае дека е време во кое Понтиј Пилат владеел во Јудеја, на пример. Сепак, за христијаните времето почнува одново со раѓањето на Исус, затоа што инкарнацијата воспоставува нов статус на човекот во космосот, М. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 98, М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 176. Разликата меѓу ограниченото време и неограниченото циклично време се лоцира и во идејата за повторното враќање на онтолошки супериорниот иницијален период: додека во цикличното време тој бесконечно многу пати се реактуализира, во учењето за ограниченото (циклично) време, тој се повторува само еднаш и е поврзан со концепцијата за спасот.

симболизам. Во многу култури светилиштето го претставува космосот, но и годината⁵⁷⁸.

Елијаде забележува како Херман Усенер (Hermann Usener) прв ја направил етимолошката конекција меѓу *templum* и *tempus*, преку концептот за пресеци (Schneidung, Kreuzung)⁵⁷⁹. Подоцнежни истражувања само го потврдиле ова откритие, дека *храмот* (*templum*) го означува просторниот, а *tempus* временскиот аспект на движењето на хоризонтот на просторот и на времето. Поентата на сите овие истражувања и заклучоци, резимира Елијаде, е дека за религиозниот човек од архаичните култури, светот годишно се обновува, односно со секоја нова година си ја враќа својата оригинална светост, која ја имал во моментот на создавање, а која постепено ја губи. Светилиштето, светото место, е истовремено и осветен простор *par excellence* и сликата на светот, го осветува целиот космос и космичкиот живот, кој е замислен во форма на кружен тек, идентификуван со годината. Годината е конципирана и како затворен круг со почеток и крај и како отворена за (повторно) раѓање во формата на нова година. Со секое означување на Нова година, се јавува ново, чисто, свето и некорумпирано време. Ова време се појавува затоа што секоја Нова година светот повторно се создава. Со тоа што космогонискиот мит е парадигматски модел за секое следно создавање и конструкција, тој е модел и за создавање и на времето. Како што космогонијата е парадигма за секое следно создавање на простор и фрагменти во просторот, така и космогонијата, односно изворното време, е парадигма за сите други времиња (на различните категории од постоечките нешта). Секое создание почнува во времето - пред да постои нештото, ни неговото време не постои, затоа што пред да почне да постои космосот, нема ни космичко време. Преку ова може да се објасни зошто генералната концепција на архаичните луѓе е дека секоја креација се случува во Почетокот на времето. Времето протекнува со првото појавување на нова категорија на постоење.

Во митовите се открива како реалноста почнала да постои и затоа тие се свети сказни. Митот, според Елијаде, „ ... е повеќе од идеализирана форма на

⁵⁷⁸ Со тоа што сите чинови на конструкција на било што се всушност чинови на рекреација на космогонијата, градењето исто така подразбира воведување на ново време. Со изградбата на било каков објект се отвора ново време. Конструкцијата на градбата е повторување на космогонијата, во многу случаи се внимава да се употреби некаков нумерички или статички симболизам за времето, преку претставување на бројот на денови во годината или годишните времиња. Но, во сите случаи има двојна спрега: конструкцијата на местото (во просторот) воведува време, а од друга страна тоа време ја прави можна конструкцијата на местото.

⁵⁷⁹ H. Usener, *Gotternamerij* 2nd. ed., Bonn, 1920, pp. 191 ff во *Le sacré et le profane*, p. 68.

архаичниот говор, тој е станат зборот на самото битие со кој примитивниот човек, идеалниот homo religious е сосема блиско запознаен⁵⁸⁰. Според тоа, движењето кон совршенство кај Ото, кај Елијаде е пример на опаѓање, на заборавање на иницијалното божествено, на бледнеење на битието. И кога би морало да има некакво движење, тогаш тоа секако е движење на обид за повторно пронаоѓање на светото, божественото, Почетокот. За Елијаде, митот како културна и повеќеслојна реалност мора да се разгледува и толкува од повеќе перспективи. Дефиницијата која Елијаде ја смета за најповршна и најдолга е: митот соопштува света приказна, раскажува време кое се случило на самиот почеток, раскажува како, благодарение на Натприродните Суштества, почнала да постои една реалност (Космосот, или само еден негов фрагмент); секогаш се работи за создавање, се зборува за тоа како нешто почнало да постои. Митот зборува само за она кое навистина и во целост се има случено. Митовите ја откриваат творечката активност на Натприродните Суштества, разоткривајќи ја светоста на нивните дела, т.е. ги опишуваат различните и понекогаш драматични изливи на светоста (или на натприродното) во светот⁵⁸¹. Така, во вавилонските церемонии за означување на последните денови од годината бил свечен рецитиран епот *Енума Елиш*, со што се реактуализирала борбата меѓу Мардук и Тиамат, која се случила ab origine и ставила крај на хаосот со финалната победа на божеството, кое го создало космосот од дезартикулираното тело на Тиамат⁵⁸². Рецитираните формули за време на церемониите и ритуалите кои се изведуваат ја реактуализираат божествената креација.

⁵⁸⁰ Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX siècle*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, p. 244.

⁵⁸¹ М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 17-18. Тој резимира: митот, онаков како што е доживуван од страна на религиозниот човек од архаичните општества: 1. ја сочинува историјата на делата на божествата, светите предци (на натприродните суштества од Почетокот); 2. таа историја е апсолутно вистинита, затоа што е света, што значи потполно се однесува на реалноста; 3. митот секогаш се однесува на создавањето (на целиот свет и на неговите делови), со што е парадигма за секој значаен човечки чин; 4. познавањето на митот значи посознавање на потеклото на нештата, што овозможува со нив да се владее и раководи (знаењето и владеењето се овозможуваат преку ритуали, кои се „доказ и потврда“ на митовите; 5. митот „се живее“ (со реактуализацијата на светите настани се враќа митската светост и митското (вечно) време) (op. cit. pp. 30-31).

⁵⁸² Споменатите сценарија на примордијалната битка на божеството врз морско чудовиште (инкарнација на хаосот) се покажуваат во израелитскиот ритуал за Нова година од ерусалимскиот култ. Доколку се исчистат ритуалните елементи и космогониско-есхатолошките елементи од *Псалмите*, може да се покаже идејата за кралот во празнувањето на Нова година и славењето на победата на Бога врз хаосот. Ваквиот триумф е придружен со доаѓањето на Бог на престолот и повторувањето на космогонијата. Приказната за убивањето на примордијалното чудовиште Рахаб која може да се открие овде и победата врз водите одговара со создавањето на космосот и спасот на човекот (според А. R. Johnson, “The role of the king in the jerusalem cults”, Е. Н. Hooke, *The Labyrinth*, London, 1935, p. 71 во *Mitom za вечното враќање*, стр. 66. Подетално во истражувањето на Фестивалот на новата година во Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 313-337).

Новата година е прилика за пурификација, откупување на гревовите и заштита од лоши влијанија. Серијата периодични феномени поврзани со крајот на времето и почетокот на ново време на крајот на годината Елијаде ги дели на две групи: годишно изгонување на гревовите, болестите и духовите; и ритуали кои претходат и следат на Новата година. Елијаде се повикува на *Златна гранка* на Фрејзер, каде има каталогизација на овие системи на ритуали во овие две групи⁵⁸³. Елијаде определува дека кај Фрејзер тие се сведуваат на елементите: пости, капење при крштевка или прочистувања, гаснење и ритуално повторно разгорување на огнот, изгонување на духови (жртвениот јарец е вклучен овде, иако таа концепција би можела да припадне во категоријата на чистење од гревови, во зависност од контекстот). Покрај тоа, карактеристични се и симболични битки, процесии со маскирање, ритуални танци, ритуални оргии и слично. Мошне често иницијациите се случуваат во оваа „висока сезона“, затоа што се работи за време силно потопено во светост⁵⁸⁴. Не се работи само за современата концепција на завршување на еден временски интервал и почнување на друг, туку се работи за уникување на претходната година и претходното време. Времето не се ресоздава, туку се создава, затоа гревовите и грешките, и индивидуалните и на заедницата, се анулираат⁵⁸⁵. Во

Ритуалистичката идеја на Раглан за прото-ритуалот на периодичното жртвување на божествениот крал Елијаде ја забележува во врската меѓу крунисувањето на кралот и повторувањето на космогонијата: новиот владетел воведува ново време, го обновува космосот – M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, Paris, 1962, p. 193, M. Eliade, *Аспекти на митот*, стр. 53.

⁵⁸³ M. Eliade, *Митот за вечното враќање*, стр. 59. Слична поделба и во M. Eliade, *Trattato*, pag. 152.

⁵⁸⁴ Иницијациите и самите се симболично умирање на иницијантот во една состојба и „повторно раѓање“ во нова состојба, беше покажано кај Диркем, на пример. Кај Елијаде, како и кај Диркем, се провлекува оваа идеја. Сепак, тој воопшто не реферира на обилната употреба на концепцијата од страна на Диркем, иако користи некои од истите етнографски податоци кои како и него. Потоа, тој не реферира на Леви-Строс во врска со определувањето на митот како *coincidentia oppositorum*, иако двете концепции се исти, а овие дела им се речиси современи (на пример во Claude Levi-Strauss, *Mythologies – Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964, pp. 12-14, 17-18, 22, *passim* во *Митолозики*). Ниту реферира на Тарнер и Лиич во врска со иницијацијата како смрт и повторно раѓање, иако кај нив би нашол јака фактичка основа и темелна антрополошка обработка на проблемот (Victor Turner, “Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage”, p. 4, *passim*, Edmund Leach, *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, Rethinking Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963 p. 133 и во делот за шемата на раѓање и смрт во ритуалите на премин).

⁵⁸⁵ Темата на смртта и повторното раѓање во иницијациите, претставена ид примитивните како два света или два вида на постоење во светот – свет и профан - се состои од одделување на иницијантот од групата и навраќање на местото и времето на нивните митски предци. Со влегувањето на нови членови и растењето на групата, животот на култот се зголемува, целината брои повеќе членови, но структурата и шемите на религиозниот живот остануваат непроменети. Реферирајќи и на теоријата на Диркем и на теоријата на Елијаде, Фарас определува три основни елементи. Прво, митските предци „еруптираат“ во овој свет; местата од кои доаѓаат (свети планини, водни површини, карпи и сл.) го сочинуваат светиот простор за подоцнежни реактуализации на времето на почетокот. Потоа, митските предци или божествата не остануваат на земјата, но ниту се враќаат на местата од кои се имаат појавено, односно не ретко се специфицира како се повлекуваат за повторно да бидат „повикани“. Како трет елемент Фарас го наведува тоа што созданието, односно повторното

разни култури се повторува истата идеја – профаното време ги има истоштено човекот, заедницата и космосот, и затоа мора да се уништи за да се реинтегрира митскиот момент на создавање на светот во сегашноста. Ритуалите кои се изведуваат се ритуали за крајот на светот, тоа се ритуали на холокауст (горење на жртви сепаленици), на праќање на жртвениот јарец далеку од заедницата, потопување на симболичен приказ на минатите гревови во вода, социјална конфузија како за време на Сатурналиа, идеја за растопување на светот во примордијалните води на последниот ден од годината и т.н.⁵⁸⁶. Така, на пример, кога се реактуализира *Енума Елиш*, се реактуализира примордијалниот хаос и победата над него – со симболичката партиципација во уништувањето и создавањето на светот, при што човечкиот свет (повторно) се создава⁵⁸⁷. Религиозниот човек е постојано свесен дека дел од него е безвременски, затоа што тој во редовни интервали станува современик на космогонијата⁵⁸⁸.

создавање на светот, се постигнува со голем број на митски предци, чиј број не е сигурен, а секој нов член на култот е на некој начин претставен од свет предок (D. Façade, op. cit. pp. 103-104).

⁵⁸⁶ Водениот елемент и дилувијалната симболика се карактеристични за ритуалите на Новата година. Потврда за ова Елијаде гледа и во ритуалното излевање на вино при жртвувањето на боговите, односно слични симболизирања на дожд или потоп. За Рош Хашана, како подготовка за искупувањето на Јом Кипур, гревовите се потопуваат во вода. Еврејската традиција го лоцира создавањето на светот во месецот Тихри или во месецот Нисан (обата се единствените вистински дождовни месеци). Со тоа што Новата година е карактеристично време за иницијации и крштивките во раното христијанство продолжиле доминантно да се вршат во тој период. Самото крштевање е типична иницијација – одговара на ритуалната смрт и повторно раѓање типична за сфаќањата на архаичните религии. Елијаде ова го транспонира на космички план, споредувајќи го со потопот, преку „укинување на контурите, фузија на сите форми, пад во аморфното“ (*Митот за вечното враќање*, стр. 66).

⁵⁸⁷ Така, анулирањето на времето преку подражавање на архетипите и повторувањето на парадигматските чинови од Почетокот значат дека жртвувањето, на пример, точно треба да го репродуцира иницијалното жртвување на божеството од изворот на времето. Сите жртвувања се вршат во митскиот момент на зачетокот, поништувајќи го профаното време. Секое повторување на архетипите значи проектирање во митското време (*Митот за вечното враќање*, стр. 43). Преку повторувањето религиозниот човек и самиот се трансформира во архетип. Космичката хиерогамија е често во врска со создавањето на космосот од хаосот (на пример, во Египетската и асировавилонската митологија). Карактеристично е и, беше споменато, создавањето на космосот од телото на првобитното божество, значајно затоа што според оваа концепција така создадениот космос ја дели супстанцијата на тоа првобитно суштество и се работи за амбивалентна состојба – светот е на некој начин имплицитна мешавина на демонскиот хаос и на божествената креација. Ваквата концепција во некои култури се поврзува со концепцијата за жртвувањето на првобитното суштество (во ведската и во нордиската митологија, на пример) (*Пурушасукта*, Риг Веда, X, 90, *The Prose Edda of Snorri Sturlsson*, trans. Arthur G. Brodeur, 1916).

И митовите за потеклото на растенијата или животните се во тесна врска со идејата за првобитното убиство. Во нив се раскажува како хранливи растенија настануваат благодарение на жртвување на божествено или полубожествено суштество (Мирчеа Елијаде, *Историја на верувањата и на религиските идеи*, I, Табернакул, Скопје 2005, стр. 38.). И во земјоделските религии потеклото на житарките е божествено: дарувањето се доведува во врска со светиот брак на богот на небото со Земјата-Мајка, или со некоја митска драма која подразбира сексуално соединување, смрт, или оживување (*Историја на верувањата и на религиските идеи* 1, стр. 39).

⁵⁸⁸ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, pp. 71-76, *Митот за вечното враќање*, стр. 59-64, *Trattato*, pag. 153.

Сеќавањето на ова извонредно време на космогонијата е толку важно за религиозниот човек затоа што преку него учествува во онтолошки супериорното време во кое божествата ги манифестирале своите најголеми моќи. In illo tempore космогонијата била врвната божествена манифестација на светост, парадигматскиот збир на чиновни екстериоризација на сила, креативност и преобилност. Елијаде ја резимира концепцијата во две точки: 1. преку годишното повторување на космогонијата времето се (ре)генерира, т.е. повторно почнува како свето време, коинцидирајќи со *illud tempus* на постоење на светот за прв пат; 2. преку ритуална партиципација во крајот на светот и неговата повторна креација, човекот станува современик на изворот на времето, се враќа повторно во постоење и ги (ре)генерира своите животни сили, моќни колку и во моментот на неговото прво создавање⁵⁸⁹.

Елијаде дава примери за тоа како космогонискиот мит, а во врска со него и етиолошките митови, се реактуализираат преку ритуални формули за сите видови создавања, конструкции, лекувања, дури и за добивање на поетска инспирација или танцовачка енергија (како во Полинезија, на пример). За лекување на некаква повреда се рецитираат, како космогонискиот мит, така и митот за настанувањето и на таа болест и предметот кој ја предизвикал повредата, и за настанувањето на лекот, односно терапевтската техника⁵⁹⁰. Позната е епизодата од *Калевала* (руни VIII и IX), во која повредата нанесена од железо се лечи така што се кажува митот за настанокот на железото, на пример. Така, австралиските Арунта за време на годишната тотемска церемонија го повторуваат патувањето на Предокот на нивниот клан, рекреирајќи ги сите негови постапки⁵⁹¹. Во Полинезија реактуализацијата на времето на создавањето на светот се карактеризира со важење

⁵⁸⁹ Космогонијата е мошне често преку водите: светот настанува во вода, или од вода, или преку акватично суштество. Варијантите на митот за нуркањето на орнитоморфното суштество се многубројни, но секогаш се работи за иницијални Големи Води пред Создавањето (Мирча Елијаде, *Историја на верувањата и на религиските идеи*, III, Табернакул, Скопје 2005, стр. 12, како и Norman W. Brown, "The Creation Myth of the Rig Veda", *JAOS*, 62, 1942, pp. 85-98; Anna-Marie Esnoul, *La Naissance du monde*, Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 331-365). Кај Хопи и кај Јума Индијанците, кај Маорите, а и низ повеќе места во Полинезија, на пример, светот настанал од вода. Кај Маите исто така има примордијална вода во митот за создавањето, само што создавањето се случило од зборот, преку кого над водата се создала земја (во *Popol Vuh*, на пример). Еден од митовите за настанувањето на светот во Кина е сличен на жртвувањето на Тиамат од *Енума Елиш*. Од телото на примордијалното антропоморфно суштество настанале фрагментите на светот (Max Kaltenmark, *La naissance du monde en Chine*, Sources orientales I, Paris 1959, pp. 453-68).

⁵⁹⁰ *Le sacré et le profane*, pp. 75-76, *Митот за вечното враќање*, стр. 87-89, *Аспекти на митот*, стр. 28-30, 37-40.

⁵⁹¹ F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, E. Durkheim, *Les formes elementaires*, pass.

на табуа⁵⁹². Сите различни форми на периодични фестивали можат да се сведат на оние кои Елијаде ги одбира за илустрирање на своите поенти, но она кое е важно е структурата на светото време актуализирано во нив, а не партикуларната морфологија на фестивалот. Колку и да е сложен религиозниот ритуал, тој секогаш вклучува свет настан кој се случил на изворот на времето и ритуално се повторува⁵⁹³. Учесниците во овие ритуали го напуштаат историското време, кое се состои од сите профани интра- и интерперсонални настани се верува дека постојат во светото примордијално време, кое е секогаш исто, затоа што припаѓа на вечноста. Фиксацијата на светото, примордијално време, и помалата вредност која му се дава на историското време не значат дека архаичниот религиозен човек е „заглавен“ во минатото: прво, затоа што не се работи токму за минато, а потоа и затоа што човекот не го одбива прогресот, туку го прифаќа припишувајќи му божествено потекло и димензија. Ниту носталгијата по потеклото и постојаниот стремеж да се живее барем блиску до божественото време на почетокот значат дека религиозниот човек одбива одговорност за вистинско постоење, напротив. Одговорноста која ја има не е само за сопственото постоење, туку за целиот свет. Верувајќи дека без специфичните свети ритуали светот нема да се обнови, дека без речитирањето на митовите средината во која живее нема да престане да постои и слично; и посветено обезбедувајќи го продолжувањето на светот, тој е одговорен за многу повеќе отколку за сопственото постоење. Целото однесување, сите модалитети на егзистенција на религиозниот човек се објава на верување во постоењето, а неговата партиципација во постоењето е преку реактуализација на примордијалното постоење, за кое тој е одговорен⁵⁹⁴.

⁵⁹² Raymond Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, I, London, 1940, pass, *Le sacré et le profane*, pp. 77-79.

⁵⁹³ Ц. З. Смит се прашува до кој степен треба да се тврди дека сите митски почетоци се парадигматски модели и мора да се реактуализираат. Многу од „првите пати“ забележани во митовите кои се однесуваат на потеклото на болеста, болката, страдањето, смртта и гревот се повторуваат во човековата состојба, но ниту се слават, ниту ритуално реактуализираат, забележува (J. Z. Smith, op. cit., p. 99). Оваа критика е само до некаде точна – Елијаде во ниеден момент не тврди дека тие се прославуваат, туку тврди дека треба да се знае нивното потекло за да може соодветно да се постапува во нивна превенција, односно справување со нив. Во оваа смисла кај Елијаде се разликуваат космогониска примордијалност и примордијалноста од дејствата на светите предци – ритуализацијата на различните нарации е секако различна.

⁵⁹⁴ Носталгијата за потеклото Елијаде ја лоцира и во тежнењето, преку периодичните прослави, да се почне живот во рамките на нова креација. Ова е присутно во сите прослави на крајот и на почетокот на годината и се забележува парадоксалната желба да се достигне неисториско постоење, односно да се живее во светото време (што, пак, одговара на идејата тотална регенерација на целото време, трансфигурација на траењето во вечност), *Trattato*, pag. 153. Покрај тоа, архаичниот човек е резултат на минатата светост. Така, додека современиот човек смета дека е таков каков што е како резултат на историските настани, социо-економските и географските околности и т.н., архаичниот

Митовите не можат да се кажуваат во време кое не е свето, затоа што раскажуваат за креативната активност на божествата, за различните, напати драматични еруптирања на светото во светот. Митовите, значи, се кажуваат во специфични свети простори и времиња, како ритуално најбогатите сезони (есен и зима, на пример) и во тек на религиозни церемонии, односно во свети периоди на време. Во митовите се раскажува не само како нештата почнале да постојат, туку, преку тоа, и индиректно се одговара на прашањето за тоа зошто тие почнале да постојат. Ова е поради тоа што за да се каже како нешто се родило се открива ерупција на светото кое го создало поради некаква причина. Елијаде го разрешува прашањето околу тоа зошто боговите создаваат тврдејќи дека тие создаваат затоа што имаат вишок на моќ, преобилност на енергија. Создавањето се постигнува преку вишок на онтолошка супстанција. На тој начин митот кој ја раскажува оваа света онтофанија, „победничката манифестација на преобилноста на постоењето“⁵⁹⁵. Една од главните улоги на митот е перформативната: митот воведува и уредува, следејќи парадигматски модели за сите ритуали и значајни човекови активности, тој определува начини на кои тие треба да се изведуваат. Верното повторување на светите модели од космогонијата има двоен резултат: преку имитирањето на божествата, човекот останува во реалноста, во светото; преку континурана реактуализација на божествените дејства светот се осветува и

човек смета дека е таков каков што е благодарени на светата историја, на серијата настани од митското време. Кога современиот човек реактуализира историски настани, тоа не го прави за нивно обновување или спојување со неговата сегашност. Кога религиозниот човек реактуализира митски дејства, тоа го прави за обновувањето на светот и неговите фрагменти. За архаичниот религиозен човек вистински онтолошки значајни се само првите пројавувања на нешто вредно, на појавите кои следат. Тие, пак, со тоа што тежнеат да се идентификуваат со иницијалните дејства може да се сметаат за исти категории на почит. Директните предци не се толку важни колку светите предци, затоа што претходните генерации само ги подражавале делата на предците (М. Елијаде, *Митот за вечноста враќање*, гл. 2 и *Аспекти на митот*, стр. 46-49).

Со губењето на состојбата на потеклото човек станува смртен, несреќен, слаб, роб на работата и на ограничувањата, фрлен во привременост, страдање и смрт. И космосот се менува – небото се оддалечува од земјата и комуникацијата меѓу нив престанува, затоа, како што го формулира Дишен, „останува човековото грчевите стремеење по скалилата на одамна изгубен рај, придружено со свесноста дека рајот е на врвот на прстите, но скриен“ (H. Duchene, op. cit. p. 72).

Човечката димензија се карактеризира и со радикалното искуство на апсурдноста на животот, како сфаќање на контингентноста на човековото постоење. И најважните нешта се ограничени од смртноста, но минливиот карактер не значи недостаток на смисла додека се живее, напротив. На контингентноста ѝ се спротивставува нужноста на бесконечноста, на ограниченото постоење – безвремената реалност. За одговорот на религиозниот човек на парадоксалните искуства на ефемерноста и случајноста на постоењето парцијално низ опусот на Елијаде, но од теолошко-католички аспект, во Mark A. Di Nardo, *The Study of the Role of Symbol in the Writings of Karl Rahner, Mircea Eliade and H. Richard Niebuhr - Some Implications for Contemporary Catechesis (A dissertation for the degree Doctor of Philosophy)*, Catholic University of America, Washington D.C., 1971, особено pp. 196-199.

⁵⁹⁵ *Le sacré et le profane*, p. 87.

му се гарантира неговото одржување. Токму религиозното однесување на човекот придонесува во одржувањето на реалноста и светоста на светот. Значајна импликација на ова, како и додатен прилог кон тезата дека тој не бега од одговорноста, туку интензивно и посветено ја прифаќа, е тоа дека религиозниот човек не е само даден во светот, туку во голема мера и се прави себе си, самиот приближувајќи им се на божествените модели, преку сказната во митот и ритуалите кои тој ги воведува. Во оваа смисла Елијаде и тврди дека и религиозниот човек се гледа себе како резултат на историјата, како и профаниот човек, но единствената историја која го интересира е таа на светото. Така, човекот „... станува вистински човек само конформирајќи се на учењето на митовите, т.е. подражавајќи го божественото“⁵⁹⁶.

Критиката која Салиба ја упатува на разбирањето на Елијаде на функцијата на митот се однесува на тешкотиите во разбирањето на времето во архаичните општества. Прво, Салиба не смета дека религиозната функција е единствената функција на митот. Да се „... ограничи функцијата на митот како на нешто кое овозможува излез од профаното постоење прави несовладливи проблеми“, затоа што времето во архаичните општества не е ист концепт како во современата западна култура. Потоа, бегството од времето во митот не може да се испита, смета, затоа што не само што набљудувачот треба точно да го разбира концептот за времето во определено општество, туку и јасно да забележи дека се работи за бегство од времето. Со ова се занемаруваат интерпретативните квалитети на митот, додава Салиба. Митот мора да се гледа и како (ако не и примарно) религиозен и социјален коментар на верувањата на луѓето, затоа што дава стереотипизирани форми на верувањата и можност тие да се пренесуваат низ генерациите⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 89.

⁵⁹⁷ J. A. Saliba, op. cit., pp. 214-215. Кога Елијаде ја потенцира религиозната функција на митот, сместувајќи ги другите во нејзини рамки, тој само ја надредува над нив, што не значи дека другите функции се заборавени. Тој е совршено свесен дека важни се и социјалниот, моралниот и политичкиот аспект. Критикувајќи го редуccionизмот и генерализациите на Елијаде, Салиба и самиот прави редукции.

Неразбирањето на концептот на времето во архаичните култури е дел од поголемиот проблем на теориите за религијата – во недостаток на вистински податоци се прават екстраполации и претпоставки. Враќањето во времето во Почетокот е очигледно враќање во време различно од сегашното. Ако оваа идеја за анулирање на времето важи во современиот свет при читањето на возбудлива литература, косумирањето на „безвременска уметност“ и слично (активности во кои исто така не може „научно“ да се посведочи за бегството од времето), зошто истото не би важело во кажувањето на свети митови кои говорат токму за Изворот на времето? Потоа, секој концепт за времето е различен од другите. Ова е проблем кој го забележува уште Августин, во неговиот третман на разликата меѓу автентично време и перцепцијата на времето. Во истата оваа смисла, непознавајќи го божјото време, не би требало да се говори ни за поимот на Бог или теориите за

Елијаде резимира: религиозниот човек искусува два вида на време, профано и свето. Едното е минливо траење, другото е сукцесија на вечности и периодично се повторува преку фестивалите на светиот календар. Ова литургиско време е космичкото време на годината, осветено од работата на божествата. Со тоа што космогонијата е врвниот божествен чин, реактуализацијата на космогонијата го обновува светот и го гарантира неговото реално постоење. Новата година одговара на првиот чин на создавање и таа е временската димензија на космосот. Со секоја Нова година, преку космогонискиот мит како парадигматски модел, светот (повторно) се создава⁵⁹⁸. Со симболично станување на современик на космогонијата, примордијалната преобилност се рекреира. Основната важност на митот во сите пре-Мојсееви религии е во тоа што раскажуваат за дејствата на божествата и светите суштества во *illo tempore*, претставувајќи парадигматски и перформативни модели за сите човечки дејства. Човекот партиципира во бесконечноста, рекреирајќи го времето на потеклото и партиципира во светоста, реактуализирајќи ги дејствата на божествата.

Хиерофаниското време, време во кое се манифестира светото, кореспондира на разни реалности, може да се однесува на време во кое се случува празнување на ритуал, со што се работи за свето време, есенцијално различно од периодот кој му претходи. Исто така, може да се однесува на митско време кое се реактуализира преку чистото и едноставно повторување на дејства на митски архетип.

неговото постоење. Тоа што времето се сфаќа на различни начини не значи дека во човекот нема постојано извесна идеја за безвременоста. Ц. С. Луис добро забележува дека луѓето постојано се изненадуваат од времето (што е еквивалентно на тоа рибите да се изненадуваат од тоа што водата е мокра, според него). Често се вели „како летна времето!“, забележува. Времето не би нè изненадувало до тој степен кога не би имале дел од нас кој не е временски, заклучува (во писмо до Шелдон Ванаукен (Sheldon Vanauken), поместено во Sheldon Vanauken, *A Severe Mercy*, Harper and Row, New York, 1977).

И конечно, со нагласувањето на практичната и света функција на митот не се занемарува неговата интерпретативна функција, напротив. Без практичната функција како религиозен феномен, тој не би можел да се анализира како стереотипизирана форма на верување и модус за пренесување на дел од културното наследство низ генерациите.

⁵⁹⁸ Во идеите за креација преку уништување, создавање на време преку облитерирање на претходното време, анулирање на простор и создавање на нов простор, идеите за амбивалентноста на божествата и за комплексноста на негативните и позитивните ритуали се забележува до кој степен религиозниот живот е поврзан со помирување на спротивности. Елијаде забележува како митовите нудат двојно откритие: од една страна, манифестираат поларност произлезена од еден единствен принцип и потреба за помирување во рекреираниот *illud tempus*, од друга страна, ја манифестираат *concordia oppositorum* во структурата на божественоста (истовремено и сукцесивно малеволентна и беневоленна, креативна и деструктивна, солидарна и пркосечка, физичка и виртуелна) и т.н. Природата на светото, природата на божественоста, како споени конгломерати на спротивности одлично се откриваат во митот. Ако коинциденција на сите спротивности, односно надминување на сите спротивности е миниуми дефиниција за божественоста, се забележува до кој степен таа е „нешто сосема друго“ за човекот (M. Eliade, *Trattato*, par. 159).

Хиерофаниското време може да биде и време на космички ритми, кои се сметаат за манифестации, дејства на фундаментална светост кој му е подлежачка на космост (во оваа група би припаднале лунарните хиерофаниии). Момент или фрагмент од времето може да стане хиерофаниски било кога, доколку се произведе хиерофанија или кратофанија (со тоа што светото е секогаш придружено со сила)⁵⁹⁹. Секое време е суцептибилно на светоста, во било кој момент траењето може да се трансформира во вечност⁶⁰⁰. Во сите религии има свети и несвети денови, периоди на „концентрирано“ време и на „растворено“ време, на силно и слабо време и т.н. Времето не е хомогено, но она кое е мошне важно за светото време, според Елијаде, е што се открива дека времето има хиерофаниска димензија, благодарение на која траењето не само што добива партикуларна каденца, туку и различни и контрадикторни судбини⁶⁰¹. Ваквата димензија се открива во космичките ритми (како месечевите фази, солстициите и еквиноките и т.н.), но може и да се предизвика, преку религиозниот живот на заедниците (како, на пример, во зимските прослави во периодот на замрено земјоделство и слично). Социјалното потекло на пресметувањето на светото време се потврдува преку дискрепанцата на светите календари и космичките ритми⁶⁰². Но, оваа дискрепанца воопшто не ја потврдува кореспонденцијата меѓу системите на мерење на времето и на космичките ритми, туку само покажува, од една страна, дека постои инконзистентност меѓу мерењата и целата примитивна хронометрија, а од друга страна, дека архаичната религиозност има „натуралистичен“ карактер: прославите не се однесуваат на природните феномени по себе, туку на религиозното значење на феномените⁶⁰³. Календарот може и да не биде според астрономското време, а светото време се организира и независно од космичките ритми. Едноставно се случува така што ритмите се вредуваат во смисла на тоа дека се хиерофаниски, а таквата нивната природа ги ослободува од зависноста на астрономското време, кое било, на некој начин, нивна матрица. Во оваа смисла, еден знак на пролетта може да ја открие пролетта, пред да се појави природната пролет⁶⁰⁴. Ова не го спречува нејзиниот знак да биде доволен да го претстави почетокот на едно ново време, кое

⁵⁹⁹ M. Eliade, op. cit., par. 147.

⁶⁰⁰ M. Eliade, op. cit., par. 151

⁶⁰¹ M. Eliade, op. cit., par. 147.

⁶⁰² M. Eliade, op. cit., par. 2.

⁶⁰³ M. Eliade, op. cit., par. 147.

⁶⁰⁴ M. Eliade, op. cit., par. 123.

подоцна ќе биде потврдено и од природната пролет, не како природен феномен, туку како обновување, повторно почнување на целиот космички живот.

Хетерогеноста на времето, неговата поделба на свето и профано време, не имплицира само „резови“ кои периодично се прават на профаното траење за во него да се вметне светото време, туку имплицираат и еден вид на солидарност, или континуитет на овие вметнувања. Светиот ритуал е „солидарен“ со оние кои му претходеа и оние кои ќе се одвиваат во иднина⁶⁰⁵. Профаното траење, пак, меѓу двете свети прослави, со тоа што не е трансфигурирана од светото време, не може да има било каков континуитет со хиерофаниското време на ритуалот: траењето се одвива паралелно со светото време, а ова ни се открива како континуум кој е, сепак, прекинуван од појавувањето на профани интервали⁶⁰⁶. Ритуалот не е само повторување на претходен ритуал (кој, исто така, е само повторување на архетип), туку е во континуитет со претходниот ритуал, тој него го продолжува. Со тоа што хиерофаниите кои се повторуваат секоја година формираат „траење“ на света структура, може да се каже дека тие се континуирани едни на други, затоа што за сето време додека траат годините и вековите, тие формираат едно единствено време.

Периодичноста во религијата значи бесконечна (ре)употреба на митско време кое станува сегашност. Сите ритуали ја имаат способноста да се одвиваат веднаш. Според Елијаде периодичноста, повторувањето и сегашната вечност се трите карактери на религиозното време кои го осветлуваат значењето на неговата нехомогеност, во споредба со профаното траење⁶⁰⁷.

Во митското време на изворот, се било можно, различните видови не биле фиксирани, а формите биле флуидни. Според Ван дер Лееув ритуалот е повротување на фрагмент на примордијалното време. За Елијаде никако не е доволно инсистирањето на тенденцијата која се забележува во речиси сите општества, да се реактуализира митското време. Таа реактуализација е резултат на

⁶⁰⁵ M. Eliade, op. cit., par. 148. Прашање е, меѓутоа, дали ова важи и за реактуализација на космогонијата. Времето е вечно и повторливо, но Елијаде експлицитно инсистира на анулирањето на сето претходно, изминато време, со прославата на Новата година. Сегашната и минатата Нова година не можат да имаат однос на „солидарност“, кога секоја нова Нова година ја поништува претходната, значи не само што не е однос на солидарност, туку е на исклучителна дисјункција.

⁶⁰⁶ M. Eliade, op. cit., par. 148.

⁶⁰⁷ M. Eliade, op. cit., par. 149.

секој ритуал и на секој важен гест. Дури и во профаните активности (кои не се чисто профани), има траги на оваа реактуализација на времето на почетокот⁶⁰⁸.

Тоа што профаното постоење се укинува и се трансфигурира во свето време, одвоено од периодичните ритуали е факт полн со значење. Тој покажува, пишува Елијаде, од една страна дека тенденцијата за осветување на времето е есенцијална, дури и независно од системите организирани во подрачјето на социјалниот живот и независно од механизмите наменети за укинување на профаното време (старата година, на пример) и воведувањето на свето време (новата година, во овој случај). Од друга страна потсетува на механизмите за воведување на свет простор. Како што центарот на светот кој се наоѓа *per definitionem* на тешко достапно место, сепак може да се постави било каде (без вистински да се соочи со опасностите кои се раскажани во митовите), така и светото време, воведено во колективните празнувања, исто така може да се постигне во било кој момент (и од страна на било кого, се додека има соодветни услови), преку подражавањето на архетипално, митско дејство⁶⁰⁹.

Не само што периодичните празнувања се случуваат во вечноста (во свето време), туку и ја покажуваат желбата за укинување на профаното време и воведување на „ново време“. Периодичните свети прослави затвораат еден временско кург и отвараат нов круг, со што ја овозможуваат тоталната регенерација на времето⁶¹⁰. Периодичните церемонијали, независно од кој тип, секогаш имаат, во некаква форма, симболично повторување на Создавањето⁶¹¹.

Споменатиот воден и месечев симболизам се толку важен дел од религиозниот живот на архаичниот човек, токму затоа што ги прават очигледни укинувањето и новото воспоставување на новите форми, цикличните исчезнувања и повторните појавувања, вечното враќање кон потеклото⁶¹². Од космологијата до

⁶⁰⁸ M. Eliade, op. cit., par. 150.

⁶⁰⁹ M. Eliade, op. cit., par. 151.

⁶¹⁰ M. Eliade, op. cit., par. 152, 153.

⁶¹¹ M. Eliade, op. cit., par. 153, M. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 55-62.

⁶¹² Беше споменат интересот на Фројд за регресот во детството кој е аналоген на регресот кон детството на човечкиот род (во поглавјето посветено на нуминозното, возвишеното и непријатно непознатото). Елијаде ја разгледува потребата за познавањето на Потеклото на архаичниот човек, наспроти потребата за познавање на потеклото на современиот човек, кој сака да ја запознае историјата на се што го опкружува. Тој забележува како интересот на Фројд е насочен кон „човечката примордијалност“, раното детство. Може да се смета дека детето живее во митско, идеално време, како центар на светот, божество, објект на почит. Елијаде забележува како е чудно што од сите дисциплини само психоанализата доаѓа до идејата за совршеноста на човековите почетоци. Интересот на Елијаде го привлекуваат две идеи на Фројд: совршенството на почетокот на времето на човечкото суштество; преку сеќавање, односно враќање наназад може да се оживеат трауматични

сотериологијата идејата за регенерација е врзана за пристапот во ново време, односно за верата во апсолутен почеток⁶¹³. Во сите митови и ритуали кои се однесуваат на космичките циклуси е очигледна желбата за тотална регенерација на времето, секој нов циклус почнува на апсолутен начин, затоа што секое минато и секоја „историја“ се дефинитивно укинати преку нивна реинтеграција во хаосот⁶¹⁴. Треба да се забележи дека дилувијалните митови⁶¹⁵ раскажуваат не за дефинитивен крај на светот, туку повеќе за крајот на човештвото. Дефинитивното уништување на светот би значело враќање кон хаосот и повторната космогонија. Во овие митови се подразбира некаков специфичен став, како бес кај врховното суштество, предизвикан од некаква ритуална грешка на човекот, или поради пример на

настани од минатото (а со тоа можеби и да се разрешат) (М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 88-89).

⁶¹³ М. Eliade *Trattato*, par. 154.

⁶¹⁴ М. Eliade, op. cit., par. 155. Сепак, постојаното инсистирање на Потеклото кај Елијаде треба да се прифати со резерва. Не може да се тврди дека интересот на архаичните луѓе бил ограничен само на Потеклото. Погрешно би било од тоа што нерелигиозните архаични заедници се сосема ретки, да се изведе заклучокот дека религиозноста е единствена карактеристика на организираниот живот на примордијалните заедници. Доволно е да се погледнат издржани етнографски студии од различни региони за да се види дека не се може да се сведе на фокусирање на Почетокот. На пример, David Maybury-Lewis, *Akive-Shavante Society*, Clarendon Press, Oxford, 1967, pp. 284-286; May Edel, *The Chiga of Western Uganda*, Oxford University Press, London, 1957, p. 161, Wendell H. Oswalt, *Alaskan Eskimos*, Chandler Publishing, San Francisco, 1967, p. 210). Салиба смета дека наместо потеклото и космогонијата, интересот на примитивните луѓе е во „вештерството и магијата, духовите и култот кон предците“ (Saliba, op. cit. p. 207). Елијаде не ги негира овие подрачја на интерес, само им определува заеднички извор. Богатството на неговите теориски истражувања нуди огромен број примери на партикуларни интереси и достигнувања на архаичните луѓе. Самиот Салиба, негирајќи го интересот кон Потеклото, го наведува како контра-факт интересот кон предците. Тој смета дека нема доволно етнографски материјал за поддржување на тврдењата за реактуализација на космогонијата, ниту дека архаичните луѓе живееле во постојана загриженост за небесните тела и природната средина, за што наведува еден етнографски податок од Меланезија, во која религијата не „обрнува внимание на целосната надворешна средина, туку како на нешто кое се зема како дадено. Не е причина за грижа, освен во ретките ситуации во кои се работи за природни катастрофи, како вулкански ерупции“ (Lawrence and Meggitt, eds. *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford University Press, Melbourne, 1961, p. 12 во Saliba, op. cit. pp 207-208). Елијаде вообичаено наведува барем по два извора. Точно е дека теоријата на Елијаде е неиздржана во смисла на недостаток на етнографски докази. Такви се, впрочем, сите терои за религијата кои се фокусираат на потеклото на религиозните феномени. Но, од друга страна, пак, таа се потврдува преку преживеаните, сеуште постоечки факти во културата. Рекреацијата на новиот циклус е и понатаму присутна во сосема секуларни култури, на пример. Грижата за средината и нејзиното обновување се имплицитни поенти на празнувањата кои го изгубиле светиот карактер.

⁶¹⁵ Митот за потопот е речиси универзално распространет. Неговото постоење е потврдено на сите континенти (иако доста ретко во Африка) и на различни нивоа на културата. Се чини дека некои негови варијанти се резултат на неговото ширење од Месопотамија, а потоа од Индија. Можно е поводот за овие митски сказни да е една или повеќе дилувијални катастрофи, но би било неупатно еден толку раширен мит да се објаснува со појави за кои нема геолошки докази. Повеќето митови за потопот се на некој начин дел од космичкиот ритам: водите го потопуваат стариот свет населен со грешници, а потоа, од водениот хаос изникнува нов свет. Во сумерската религија се наоѓа првиот мит за потопот. Според оваа верзија, големите богови решиле да го уништат човештвото со потоп, и пратиле големи води на земјата и покрај противењето на некои од боговите. *Enom za Гилгамеш* исто така има некои сличности со библиската приказна за потопот (J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, Macmillan&Co, London, 1919, pp. 329-332, М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 66-68).

непослушност, иако понекогаш уништувањето на светот е според неразјаснета желба на владеечкото божество. Есхатолошките митови на ниво на содржина и значење можат да се поврзат со месијанските и миленаариските митови, со митовите за културните јунаци, избавувачите, и сотериолошките митови. Тие бездруго се поврзуваат со митовите и риуалите на обновувањето: во митот за потопот, на пример, една од главните причини за уништувањето на светот се човековите грешки, но акцентот се става на обновата, преку која се добива нова шанса за повторно создавање на човештвото.

Крајот на светот во минатото и во иднината претставуваат проекција на митско-риуалниот систем на свеченоста на Нова година, само со далеку поголеми пропорции. Но, додека во риуалите на Новата Година се работи за природно и циклично обновување, во овој крај се случува вистинска катастрофа, предизвикана од божествените суштества. Теориски постојат релации и сличности, но во практиката, митовите за потопот не треба да се поврзуваат со митските дејства во Новогодишната обнова. Елијаде во овие митови, кои помалку или повеќе имплицираат повторно создавање на Светот, ја забележува архаичната и распространета идеја за постепено опаѓање на Космосот, што соодветствува со неговата теорија за опаѓањето на онтолошкиот и аксиолошки статус на стварноста од Почетокот.

На Салиба му пречи и тоа што се добива впечатокот дека со инсистирањето на цикличноста на времето се покажува човековиот страв од линеарното или историско време. Не може да се заклучи, смета, дека со тоа што доминира цикличното време, линеарното време се сфаќа како состојба која треба да се одбегнува, инаку во општествата со развиена свест за линеарно време би требало да има страв од цикличното време⁶¹⁶. Според Салиба, Елијаде прави две големи претпоставки: дека цикличното и линеарното време не можат да постојат едно до друго во иста традиција; јудео-христијанската традиција ја следи линеарната концепција, додека архаичните религии ги претпочитаат цикличните димензии на времето. За Салиба обете се претерани: линеарната и цикличната концепција се спротивни, но не контрадикторни и инкомпатибилни. Митовите не овозможуваат бегство од линеарното време, туку спојување на линеарното и цикличното, како *coincidentia oppositorum*. За втората претпоставка инсистира дека историската

⁶¹⁶ J. A. Saliba, op. cit. p. 216.

димензија на времето се наоѓа во други религиозни традиции, од кои Исламот е одличен пример⁶¹⁷.

Салиба тврди дека од ставовите на Елијаде кон митот и кон ритуалот (кој ја има истата религиозна функција на митот) едноставно се заклучува дека религиозниот човек ја користи религијата за бегство од човековата состојба, како постојан потсетник за друг и подобар свет кој постои надвор од границите на линеарното, обично време. Бегството од човековата состојба се балансира со напорите да се добие контрола над ситуациите и да се интерпретираат во светлина на сопствените верувања. Религијата, меѓутоа, има уште една страна – на обид за прифаќање на и на владеење со сегашната ситуација. Салиба додава како „ ... гледиште на религијата кое не се стреми кон баланс меѓу овие два елемента (бегство од состојбата и обид да се контролира) мора да заврши со едностран, парцијален поглед на религиозниот човек [...] што води кон нефундирани и неодржливи заклучоци“. Обидите за контрола и подобрување на човековата состојба биле главна грижа на повеќето општества, додава. Ниедно општество не би преживеало кога би ја прикажувало човековата состојба само како нешто од кое треба да се побегне за да се достигне благосостојба во друг, невиден свет. Ставот на Елијаде за примитивниот човек не е плаузибилен, затоа што ако е точен, човештвото едвај би имало преживеано⁶¹⁸. Значи, поентата на Салиба е дека наместо да му даде значење и важност на религиозниот човек, Елијаде него го лимитира⁶¹⁹.

⁶¹⁷ J. A. Saliba, op. cit. pp. 215-217. Не треба инкомпатибилноста на светото и на профаното време да се идентификува со инкомпатибилноста на цикличното и линеарното време. Салиба заборава што критикува: од една страна смета дека нема доволно етнографски податоци да се потврдат ставовите на Елијаде, што значи дека нема ниту доволно за да се потврди неговата критика на Елијаде; од друга страна поентата на Елијаде е дека линеарното време се укинува во рамките на цикличното време, не затоа што се инкомпатибилни, туку затоа што едното бива асимилирано од другото (минатото се анулира со секоја нова реактуализација на космогонијата, но архаичниот човек не е несвесен за минувањето на профаното време, само што значењето кое му го придава не е свето). Сепак, добра и идејата за разбирање на митовите како амбивалентен спој на двата вида време која ја дава Салиба.

Што се однесува за втората претпоставка, голем број автори би го сместиле Исламот во групата на јудео-христијански традиции, што го прави овој коментар излишен.

⁶¹⁸ J. A. Saliba, op. cit. pp. 230-231.

⁶¹⁹ Од овие ставови се чини како Салиба да не го чита Елијаде, кој постојано нагласува дека религиозниот човек од примордијалните општества не го карактеризира ескапизам. Тој не само што се справува со стварноста, туку ја посветува и подобрува стварноста и тоа постојано. Архаичниот религиозен човек не се откажува од било какви активности (како што се чини дека го сфаќа Салиба низ призмата на Елијаде), туку напротив, неговите активности се насочени кон гарантирање на одржувањето и безбедноста на неговиот свет. Според Рени, бегството е и соочување со предизвиците на секојдневните ситуации, што е само дел од *coincidentia oppositorum* на светото (Rennie, op. cit., p. 84).

Според Р.Ф. Браун (R. F. Brown)⁶²⁰, дел од групите на критики кои му се упатуваат на Елијаде се тоа што има дефектни процедури на генерализација (тие не се соодветно индуктивни и не задоволуваат научни критериуми); што ја употребува дискредитираната теорија на Леви-Брил за предлогичниот менталитет; што за да го конструира профилот на архаичниот религиозен ум тој групира живи култури со непостоечки антички култури. Понатаму, Браун наведува втора, специфична област на критики, кои се однесуваат не толку на пристапот на Елијаде, колку на неговите теории и објаснувања. Дел од групите на критиките кои му се упатуваат во оваа смисла се: тоа што нема доказ дека дихотомијата свето/профано е најважната категорија кај архаичните луѓе; нема докази дека архаичните луѓе се постојано преокупирани со религијата, митовите и Потеклото; тоа што Елијаде презентира еднострана слика на религијата како напор да се излезе од профаната сфера, што од многумина се сфаќа како отсуство на напор за снаоѓање со предизвиците на

Тоа што го потенцира и рекреира времето на Почетокот и дејствата на светите предци не значи дека тоа се единствените дејства кои ги прави. Напротив, Елијаде (како и Диркем, Леви-Брил, Малиновски и други, впрочем) јасно ја прави дистинкцијата меѓу профаното и светото време. Светото време е супериорно и вредно, што не значи дека е единствено време. Не е дека религиозниот човек умира од глад, не интервенира во средината и не прокреира во времето кое не е свето и во просторите кои не се свети.

Чо Џонг Хуан (Cho Jeong Hwan) го парафразира Салиба кој истакнува (Saliba, op. cit., p. 52) како Елијаде има определено три вида на ставови кон митот и времето: игнорантскиот став на човекот кој живее во профано време, односно само во историското време; состојбата меѓу, во која не се заборава нереалноста на профаното (историското) време и отрфлањето на профаното време и живеенето само во свето време (ставот на Јогинот, на пример). И тој забележува како има разлика меѓу медијацијата меѓу две времиња (животот на архаичниот човек) и мистично спојување со постојано светото време во кое, вистина, се работи за бегство од профаното (C. J. Hwan, op. cit., p. 39).

Не треба да се заборава дека светите простор и време се ограничени на определени места и определени периоди во кои активностите се менуваат и добиваат на важност. Впрочем, ако се следи оваа линија на мисла, јудео-христијанската идеја дека човекот се раѓа како пепел и прав и се претвора во пепел и прав би ги имала истите консеквенци. Неархаичните припадници на јудео-христијанската традиција исто така не би требало да имаат преживеано, ако се помиреле со тоа дека меѓу нив како иницијална и финална прашина нема ништо значајно, а Салиба ова го превидува. Потоа, точно е дека дефиницијата на Елијаде на човекот како *homo religiosus* е лимитирачка. Секоја хомоспецијација е лимитирачка, затоа што секоја хомоспецијација наоѓа *differentia specifica* на човекот, а секоја дефиниција (по дефиниција) е лимитирачка. Точно е дека Елијаде го ограничува религиозниот човек преку дефинирањето како религиозен човек, но тоа не значи дека не му дава важност и значење. Дали тоа би значело дека дефиницијата на *homo politicus*, на пример, го лимитира човекот на неговата политичка димензија со што му го одзема значењето на политичката димензија? Салиба си игра со логички аргументи постојано заборавајќи ги сопствените замки. Проблемот на тесните дефиниции го забележува Хуан, кој прво дава преглед на *homo religiosus* во палеоантропологијата, обидувајќи се да лоцира во кој момент *homo sapiens* станува *homo religiosus*, сметајќи дека концептот за *homo religiosus* ја добива својата валидност и својата операционална ефикасност од една страна од специфичното човеково искуство на светото, а од друга страна од историската и културна врска со определен контекст (затоа и може да се говори за предисториски, грчки, римски, еврејски, христијански, хиндуистички, муслимански и т.н. *homo religiosus* – C. J. Hwan, op. cit., pp. 50-52).

⁶²⁰ R. F. Brown, "Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms", *Sciences Religieuses* 10, no. 4 (1981): pp. 42-49.

обичниот живот. Исто така, во оваа област влегуваат и критиките дека неговата интерпретација на митот ја игнорира неговата социјална функција и го третира речиси еднодимензионално, како речиси само религиозен според ориентацијата и целта; во третманот на симболизмот Елијаде е виновен за игнорирање на две нивоа на истражување (етнографското и егзегетското) и концентрирање само на третото (објаснувачкото ниво) – во смисла на тоа дека недостасува истражување за тоа како самите луѓе ги пористат симболичките објекти и што мислат за структурата и значењето на сопствените симболи. Исто така, група на критики се однесува и на неговото инсистирање на симболизмот на смртта и повторното раѓање.

Сепак, Рени смета дека Елијаде ги антиципира овие критики во *Слики и симболи* и други дела. Таму изјавува дека се има дојдено до фаза која е отаде „конфуцијанистичката“ позиција на Тајлор и Фрејзер, кои во етнографските истражувања акумулирале примери без географски и историски континуитет. Сепак, важно е да не се фиксира само во историско-културната гледна точка и да се провери дали покрај сопствената историја, симболот, митот или ритуалот не откриваат и нешто за човековата состојба како начин на постоење⁶²¹. Покрај тоа, со оглед на критиките за претерана хетерогеност, некритичност во примерите, несоодветни компарации и генерализации⁶²² и хаотични парадигмизирања, не е плаузибилно тврдењето дека Елијаде ја има прифатено дискредитираната теорија на Леви-Брил за предлогичниот менталитет, особено што експлицитно го наведува фактот дека Леви-Брил ја има отфрлено. Елијаде, иако доста се потпира на Леви-Брил, е сосема очиглено свесен за неодржливоста на концептот на предлогичен менталитет. Рени тврди дека не само што Елијаде не инсистира на овој концепт, туку тврди дека предрационалното или предсистематското функционира во современиот човек преку имагинацијата и однесувањето, односно дека се работи не за предлогичен менталитет, туку за алтернативен менталитет: можноста да се пронајде кохерентност во систем на симболизми пред неговата логичка или вербална екстраполација. Овој менталитет, меѓутоа, не е предлогички, затоа што го

⁶²¹ B. Rennie, op. cit. 181.

⁶²² Во одбрана на генерализациите на Елијаде, Браун пишува за менувањето на концепциите за формирањето на научните теории: новата парадигма е повеќе базирана на креативен и имагинативен увид повеќе отколку на линеарна индукција или дедукција чекор-по-чекор. Новите прадигми не се формираат само преку интеграција на нови податоци во кохерентна целина, туку од отфрлањето на старите парадигми, што нужно имплицира навлегување во хаор од недиференцирани претпоставки. Од оваа гледна точка, било чии, а со тоа и методолошките процедури на Елијаде не можат да бидат веднаш критикувани, само затоа што им недостасува повторлива и директно проверлива линеарна прогресија.

има во цивилираните луѓе. Секој “ ... историски човек носи во себе голем дел на предисториско човекување”⁶²³.

Елијаде се осврнува и на христијанскиот миленаризам. Откако миленаризмот бил осуден како еретичко учење, откако христијанството станало официјална религија на Римското Царство, после пролиферацијата на исламот, повторно се јавиле миленаристички и есхатолошки движења. Тие имале слични идеи: нивните застапници очекувале обновување на Рајот на Земјата, откако ќе поминат периодите на тешки искушенија и страшни катаклизми. Сите миленаристички и есхатолошки движења го докажуваат оптимизмот, тврди Елијаде, истапувајќи против ужасот на овој свет⁶²⁴. Елијаде определува дека митот за крајот на светот е доста застапен во современиот период, особено надвор од западниот свет. Доста познати се карго култовите од Меланезија, Океанија и Африка⁶²⁵. Повеќето од овие движења се јавиле поради контактот на локалните култури со христијанството, затоа, колку и да се всушност насочени против христијанството, имаат дел од неговите есхатолошки компоненти. Меланезиските карго-култови ги имаат асимилирано митовите и ритуалите за Нова година. Ова оди во контекст на теоријата на Елијаде за одбележувањето на Нова година преку симболичко рекреирање на светот. Во карго култовите се верува дека Космосот ќе се уништи после серија на ужасни катастрофи, а потоа повторно ќе се создаде и племето ќе достигне определена рајска состојба, без смрт и страдања (како во индо-иранската и јудео-христијанската есхатологија, впрочем). Елијаде систематизира неколку точки од исклучително богатото подрачје на примитивни миленаризми.

⁶²³ В. Rennie, op. cit. 183.

⁶²⁴ М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 80.

⁶²⁵ Карго-култовите се имаат појавено во племенските заедници како резултат на навниот контакт со технолошки понапредни култури. Се фокусираат на добивање на материјалните добра („карго“) од понапредните култури преку разни религиозни и магиски ритуали, верувајќи дека таквото богатство било наменето за нив од нивните божества и предци. Во пацифичкиот регион карго култовите се развиле особено после Втората светска војна. Повеќето карго-култови се имаат изгубено, но постојат и неколку сеуште функционирачки, иако со намалена ритуалност (Roy Wagner, *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago-Longon, pp. 30-32; одличен осврт во Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches – the Riddles of Culture*, Random House, New York, 1974, pp. 133-152).

Терминот *карго-култ* метафорички се употребува за обиди за рекреирање на успешни резултати преку реактуализирање на околностите асоцирани со тие резултати, иако тие не се директно поврзани со причините, или се недоволни самите да ги произведат и причините и резултатите (во некои случаи се работи за класична *post hoc ergo propter hoc* грешка). Физичарот Ричард Фајнман (Richard Feynman) ја употребил синтагмата *карго-култ наука* во инаугуралното предавање на Универзитетот Калтек (Caltech) за да опише дејства кои имаат некои од карактеристиките на вистинска наука (како објавување во научни списанија, на пример), но на кои им недостасува основа во интелектуално чесно експериментирање (потоа објавено во *Surely You're Joking, Mr. Feynman!*, Norton, New York, 1985, pp. 195-201).

Така, 1. миленаристичките движења можат да се сметаат за развој на митско-ритуалното сценарио за периодичното обновување на светот; 2. речиси екогаш е присутно влијание на јудео-христијанската есхатологија; 3. карактеристичен е отпорот кон Западот, иако се работи за превземање на определени делови од неговата култура и религија; 4. предводници се авторитатвни, харизматични личности од „пророчки тип“, 5. акцентот се става на милениумот, значи на илјадогодишното владеење на некаков поредок, како и на нужноста од историски катастрофи и несреќи со катаклизмични пропорции за воспоставување на илјадогодишно владеење⁶²⁶.

Во јудаизмот (а со тоа и јудео-христијанството), Крајот не е цикличен, и светот нема периодично да се обновува, туку Крајот е единствен, како и космогонијата. После катастрофата и уништувањето повторно ќе се добие светот од иницијалното создавање од страна на Бога, пречистен и обновен, и после создавањето на овој Рај, сличен на изгубениот, не се очекува повторно уништување на Земјата. Времето веќе не е цикличното време од митовите за Вечното враќање, туку линеарно, неповторливо време со кое не се управува. Сета историја води до есхатологијата, на Крајот на светот на луѓето (на живите и на оние кои се одамна мртви) ќе им се суди за нивните дела. Се губи елементот на обновување на неколкумина избрани, или спасување на една заедница, или целиот род, затоа што оние кои ќе бидат избрани, ќе останат да живеат во вечно блаженство⁶²⁷.

Носталгијата по вечноста е аналогна на носталгијата по рајот⁶²⁸. На желбата постојано и спонтано да се престојува во свет простор и кореспондира желбата да се живее засекогаш, благодарение на повторувањето на ахретиципалните дејства, во вечноста. Повторувањето на ахретиципите ја манифестира парадоксалната желба за достигнување на идеална форма (парадигмата, архетипот), во рамките на условите на човековото постоење, да се биде во временско траење, но без неговите

⁶²⁶ M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, p. 155, M. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 82. Есхатолошките и миленаристичките митови кај Елијаде се очигледно поврзани, а во функција на поддржување на идејата за митот како парадигма. Сепак, треба да се има предвид дека миленаристичките митови немаат директен модел во времето на Почетокот. Она на кое Елијаде цели е транспонирањето на идеите за привременоста и вечноста на ниво идеите за спасот. Салиба забележува како „миленаристичките митови покажуваат на посакувана иднина која нема оправдување, ниту прототип, во минатото ... се однесуваат на определени добра кои треба да дојдат во блиската иднина, и не можат да не вратат во примордијално време во кое имало преобилност на овие добра“ (J. Saliba, op. cit., p. 212). Поентата на Салиба е дека дури и кај народите со култ кон Потеклото и изгубениот Рај, дури и кога доаѓањето на определени добра може да се припише на предците, сепак акцентот е на идното добивање на добра, а совршената состојба од минатото не игра важна улога.

⁶²⁷ M. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 77-78.

⁶²⁸ M. Eliade, *Trattato*, par. 146, pass.

ограничувања, без неговата ирреверзибилност. Елијаде забележува дека ваквата желба не може да се интерпретира само како „спиритуалистички“ став, во кој земскиот живот, со се што имплицира, би била дезавуирана. Напротив, смета, носталгијата по Почетокот и носталгијата по вечноста покажуваат дека човекот се стреми кон конкретен „рај“ (во смисла на онтолошки супериорна состојба) и смета дека тој се постигнува на земјата и во сегашноста⁶²⁹.

Кога чувството за религиозноста на космосот се губи, перспективата на партиципација во светоста, во бесконечноста и идејата за одговорноста за одржувањето на светот потполно се менува. Со развојот на заедниците божествата престануваат да бидат достапни преку учеството во космичкиот ритам. Се заборава религиозното значење на повторување на парадигматски чинови, што за Елијаде, е директен вовед во песимистички поглед кон постоењето. Цикличното време станува застрашувачко кога се десакрализира, кога престанува да биде начин за реинтеграција на примордијална ситуација, а со тоа и за реактуализација на мистериозното присуство на божествата, смета тој⁶³⁰.

⁶²⁹ М. Eliade, op. cit., par. 156. Р. Ј. Цви Вербловски (R.J. Zwi Werblowsky) се прашува дали вистината не е во тоа дека цикличниот ритам на архаичното искусување на времето е обид за избегнување на теророт на историјата, а линеарното време обид за храбро соочување со него, туку обратно: во тоа дека линеарното време е „... патетичен обид да се намали теророт на историјата преку гледање на времето како секвенца на значајни и целисходни настани (со или без божествена интервенција). Цикличната шема може да биде нешто во кое човекот безбедно се одржува, но исто така може да се смета за тотален недостаток на смисла, магепсан круг на раѓање, копулација и смрт, повторно раѓање, копулација и смрт ad infinitum (го парафразира Т. С. Елиот (T. S. Eliot). На таквата шематска повторливост може да се спротивстави со хероизам кој се краничи со нихилизам (Ничеански), или да се спаси од неа преку еднонасочноста на историското време ориентирано кон исполнување на цели. Вербловски не сака да биде погрешно разбран и го остава прашањето отворено R. J. Zwi Werblowsky, “In Nostro Tempore: Mircea Eliade”, *Religion* (1989) 19, p. 132).

⁶³⁰ М. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 95. Идејата за христијанството како теологија на историјата, со спасот на човекот како цел на Божјите интервенции во историјата, а особено инкарнацијата во личноста на Исус, Елијаде ја лоцира кај Хегел, кој ја превзема јудео-христијанската идеологија и ја применува на универзалната историја во нејзиниот тоталитет. Според него, универзалниот дух континуирано се манифестира низ историски настани и се манифестира во историски настани. На тој начин, целата историја станува теофанија, се што се случило во историјата морало да се случи токму така, затоа што апсолутниот дух така се екстериоризирал (*Le sacré et le profane*, p. 99). Хегеловата идеја дека во природата нештата постојано се повторуваат и под сонцето нема ништо ново му одговара на Елијаде, затоа што концепцијата за времето кај архаичниот религиозен човек е слична. Светото време вечно се повторува и во реалноста вистина ништо ново не се случува. Покрај тоа, ја определува оваа опсервација на Хегел како значајна затоа што тој се труди да ја фундаира филозофијата на историјата во која историскиот настан, „иако неповратен и автономен, сепак би можел да биде вметнат во рамките на една сеуште отворена дијалектика“. Историјата е слободна и нова, и не се повторува, а сепак има идеален модел во дијалектиката на апсолутниот дух (М. Елијаде, *Митот за вечното враќање*, стр. 95-96). Историјата што не се повторува кај Хегел е спротивставена на природата во која работите бесконечно се повторуваат. Во интерпретацијата на Елијаде на реактуализацијата на космогонијата на архаичните религии ги има двете идеи дијаболнично споени во една. Со тоа што за Хегел историските настани се екстериоризација на апсолутниот дух, Елијаде забележува паралелизам меѓу неговата филозофија на историјата и теологијата на историјата на хебрејските пророци, за кои, како и за Хегел, настанот е неповратен и

Со развојот на заедниците и на нивните култури, се случило и поместување на нивните интереси. Така, големите митологии како од азискиот, така и од европскиот политеизм, соодветни на првите големи цивилизации, се повеќе се интересираат за она кое се случило по Создавањето на светот, дури и по создавањето на човекот, ставајќи го акцентот на она што им се случува на боговите, а не на она кое на некој начин го создаваат (преминот од космогониска онтологија на интерперсонални односи и настани од историјата на боговите е очекуван). Елијаде определува како создавачкиот аспект се задржува во сите божествени „авантури“, но се помалку се важни резултатите, а се повеќе драматичните настани од аватурата. На тој начин, големите митологии се повеќе се поттикнати од раскажувањето на постапките на боговите. Затоа, во одреден момент на историјата, во Египет, Грција, Индија и т.н. интересот се врти од оваа историја на божествата, и се почнува да не се верува во митовите, иако сеуште се верува во божествата⁶³¹. Така почнува подоцна светски раширениот процес на демитизација. Секако, и во архаичните култури имало примери на заборавање на религиозното значење на некој мит или ритуал и нивно претворање во легенда, обична сказна и профано дејство, но поголемиот број митови преживувале со силно света содржина. Но, подоцна, овој процес станал „... првостепен културен феномен со непроценливи последици“⁶³². Есенцијалното веќе не се барало во историјата на божествата, туку во подлежацката состојба на сите следни ситуации.

Митологијата почнала да се превреднува и да се надминува, во обиди за откривање на праосновата на светот. Во потрагата по *arché* космогонијата престанала да биде религиозен чин на излевање на светост, престанала да биде космогониски мит и станала корпус на онтолошки проблеми. Враќањето наназад престало да се прави преку ритуали и престанало да има религиска и светоодржувачка вредност. Овој *regressus* почнал да се прави само спекулативно. Затоа Елијаде определува дека основата на филозофските спекулации се во митологијата. Првите обиди за сфаќањето на Почетокот биле типично митолошки долг период.

Но, колку и светоста на светот да опаднала, а вредноста на митовите како свети сказни да се препокрила со нови интелектуални достигнувања, митовите

важечки по себе, се додека претставува манифестација на божјата волја (за разлика од концепциите на архаичните општества за кои времето е вечно повторување на архетипите), *op. cit.*, p 148.

⁶³¹М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 121.

⁶³² *Ibid*.

сепак продолжиле да опстојуваат. Митската мисла е латентна или видоизменета, но не изгубена, како што светото во светот е препокриено, но не уништено.

Светото од теориите на Диркем и Елијаде, како доминантно архаична опреационална категорија, за разлика од еволуирачкото нуминозно во теоријата на Рудолф Ото, опаѓа со изминувањето на времето и еволуцијата на архаичните култури. Светот станува сè помалку свет, и додека компоненти од светото очигледно остануваат присутни и во сè повеќе профанизираниот живот, тоталитетот на светото и неговата моќ ослабнуваат.

Опаѓањето на светоста на митовите сфатени како свети сказни е всушност нивна онтолошка и аксиолошка деградација. Оваа деградација може да се случи со преминување на митот во епска легенда, балада, обична сказна или роман, на пример, Исто така, митот може да се трансформира во нешто со латентни траги на светост, како празноверија, религиозно-фундирани компулсивни навики, наизглед секуларна носталгија кон минатото и потеклото и слично. Елијаде дава примери за тоа како митовите преживуваат низ историјата. Митот за космичкото дрво се задржува во легендите и во едноставните ритуали на раколта, на пример. Искушувањата од иницијациите преживуваат во сказните за страдањата на протагонистите во херојските епови и во драматичните дела (Одисеј, Енеа, Персифал, ликови на Шекспир, на Гете и т.н.). Детективските романи денес раскажуваат за конфликтот меѓу два принципа (во сказните тоа се добриот и лошиот дух, или змејот и принцот), како што пред два века „дрните“ и „френетични“ романи раскажувале за кутри грабнати девојки и маскирани заштитници.

Точно е дека вака трансформирани митот, како и ритуалот со него поврзан, веќе немаат перформативна моќ. Но, моделите пренесени од мошне одамна не исчезнуваат, ниту ја губат нивната моќ за ритуализација, останувајќи валидни за модерната свет. Како еден пример од илјадници Елијаде ги дава Ахил и Киркегор. Ахил, како и многу други херои, не се жени, колку и да му е предвиден среќен и плоден живот. Тој се откажува и станува херој, што не би било можно кога не би се издвоил себе од предвидената обичност за да стане „единствен“. Киркегор минува низ иста егзистенцијална драма со своите животни избори, одбивајќи ја можноста за среќен живот и обидувајќи се да и се приближи на бесмртноста. Митската структура е очигледна на планот на егзистенцијалните искуства. Архетипите, иако се деградирани, продолжуваат да функционираат како модели. Митовите за

Чудесните острови или Земниот рај ја окупираат не само имагинацијата на профаниот човек, туку и неговите подвизи во морските истражувања и потребата од важни географски откритија. Сите големи откритија од овој тип, од оние на Феникијците до Португалците биле поттикнати од идејата за пронаоѓање рајски места⁶³³.

Елијаде, беше споменато, определува дека долгиот процес на „ерозија“ на иницијалната светост ги лишил митовите, ритуалите и божествата од нивното изворно значење. Во Стара Грција митот ги инспирирал и насочил епската поезија, трагедијата и комедијата, но изложен на долга и остра анализа во културата тој се демитологизирал, смета Елијаде, така што изедначувањето на „мит“ со „фикција“, нешто неверојатно и за чија вистинитост се немаат докази може да се лоцира таму.

Почетокот на процесот на одземање на изворното значење на митовите, и особено на божествениот елемент во нив, би можел да се лоцира околу шестиот век п.н.е. Седумте мудреци имале воочено дека божествата се полни со нестабилност и човечки карактеристики. Првите припадници на Милетската школа веќе не сметале дека во делата на Хомер се работи за вистински божества и имале научни, немитски концепции за потеклото на светот⁶³⁴. Барнет определува како „... духот на јонската цивилизација бил сосема секуларен, што, без сомнеж, била една од причините за почетокот на науката“⁶³⁵, а потеклото на овој секуларен дух се наоѓа кај Хомер. Принцовите и главатарите во неговото дело се одделени од религиозните идеи од минатото. Божествата престануваат да се третираат со стравопочит, дури во Илијада на некои места не се ни сфаќаат сериозно, тие се како луѓе, само бесмртни и имаат повеќе моќ. За религиозната свест божеството е објект на обожување, што го разликува од другите бесмртни и моќни суштества (како демоните), но кај Хомер оваа дистинкција се брише. Хесиод, кој не бил од Јонија, имал инаков дух, но Барнет смета дека иако се обидува да биде во

⁶³³ M. Eliade, *Trattato*, par. 165.

⁶³⁴ Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers - A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, Cambridge, 1948, pp. 25-26; Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W Bd. 18, Berlin 1832-1845, pp 195-213; John Burnet, *Greek Philosophy I*, MacMillan and Co., London, 1928, pp. 19-24; Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers - the Gifford Lectures (1936)*, Clarendon Press, Oxford, 1948, pp. 18-37; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1, Doubleday, New York, 1993, pp. 22-26. Кејтлин Фримен определува дека првиот кој го употребил алегорискиот метод за интерпретација на делото на Хомер бил Таеген, од кого нема останати пишани извори (K. Freeman, op. cit., p. 22). Се верува дека тој ја бранел хомеровската поезија од рационалистичките напади, сугерирајќи дека кај Хомер имињата на боговите се всушност човечки способности или природни појави и елементи.

⁶³⁵ J. Burnet, op. cit. p. 28.

опозиција на Хомер, Хомеровото влијание било преголемо. Тој направил и повеќе од Хомер за одделувањето на идејата за боговите од идејата за обожувањето. Многу од божествата од *Теогонија* веќе не биле обожувани, голем дел од нив се само персонификации на природни феномени, дури и човечки страсти. Всушност, Барнет определува како оваа нерелигиозна употреба на концепцијата за бог овозможила таа слободно да биде употребувана во Милетската школа во нивните истражувања на првата супстанција и безбројните светови. Не може да се зборува за било какви теолошки корени на грчката наука, туку само за потполно одделување од митско-религиозната традиција. Никој, пишува Барнет, кој го има разбрано овој тотално секуларен карактер на Јонската цивилизација не би ги барал корените на грчката филозофија во примитивни космогонии⁶³⁶. Значи, од протонаучните идеи и намалувањето на моќта на религиозниот феномен почнало намалувањето на моќите на светото.

Во периодот на развивањето на христијанството, односот кон митот бил комплексен: покрај потребата да се дискредитираат алегориските претстави поради неповолноста на задржувањето на митовите кои раскажуваат за божества кои не се христијанскиот Бог, се јавила и друга појава, онаа на потреба за одбрана на историчноста на Исус или на автентичноста на настаните од Евангелијата. Имајќи го прифатено митот како десакрализирана вистинска сказна, т.е. како лажна сказна, измислица, од грчката и римската традиција, раните христијани веќе не можеле да го сметаат Исус за митска личност, затоа што тоа би значело дека или не постоел воопшто, или дека тоа кое постоело било силно хиперболизирано и изменето. За времето на Исус и неговиот живот постојат историски извори, статистички податоци и сведоштва, додека настаните во митот, и кога бил света сказна, биле неисторични, лоцирани во непознато далечни простор и време. Откровението, какви и да му се импликациите, е во историското, а не во космичкото време. Паганите и паганските филозофи се обидувале да ги проврат низ христијанството нивните ставови, гностиците продолжувале со нивната комплицирана нехристијанска онтологија, и христијанството морало да ја брани личноста на Исус од нивните напади. Така, кога се појавила потребата од новозаветна егзегеза, со неа се појавила и кризата на оправдувањето на разликата меѓу синоптичките Евангелија и она на Јован. Евангелијата никако не можеле да бидат митови или

⁶³⁶ J. Burnet, op. cit. pp. 28-29.

приказани, затоа што Исусовиот живот и смрт ги исполниле пророштвата од *Стариот Завет* (кој никако не е лажна сказна).

Сепак, и покрај тоа што Исус и Откровението се земаат како вистинити и никако митски, во третирањето на животот и смртта на Исус, а како надоврзување на пророчката и мудросната традиција од *Стариот Завет*, постојат интензивни митски елементи. Спасувањето на светот од страна на Исус е повод за многубројни имитации на делата на Исус и реактуелизација на неговото време, дури и на самото негово тело. Тука се вбројуваат божествената литургија, светото време на богослужбениот чин и евхаристијата, на пример. Тоа многу наликува на навраќањето на образецот (Исус) и потребата од спас преку него. Целото тоа литургиско повторување на животот и смртта на Исус, и реактуелизацијата на придружните елементи (личности, настани, предмети), сосема одговара на митското враќање во светото време – „ ... подражавањето на некој натчовечки модел, повторувањето на едно сценарио кое прикажува пример и раскинувањето со световното време со еден премин кој води кон Големото Време” можат да се определат како „ ... суштествени карактеристики на митското однесување, односно на човекот во архаичните општества, кои во митот го наоѓаат потеклото на постоењето”⁶³⁷. Одржувањето на условите за митско и ритуално однесување секако постои во религијата, поради одржувањето на светоста на храмот како свето место и на литургијата како свето време. Но, се поставува прашањето дали и во монотеистичките религии, како и во примордијалните религии, се работи за современост на човекот со иницијалната светост и барем делумно навлегување во онтолошки супериорен свет. За Елијаде се работи за современост, независно дали митот се кажува или ритуалот преку митот ги имитира делата на митските личности⁶³⁸. Христијанинот не присуствува на распнувањето на Исус на ист начин на кој присуствува на годишно одбележување на некој историски настан – не одбележува настан, туку реактуелизира една мистерија, затоа што благодарение на мистеријата на воскреснувањето се поништува профаното време и се воведува времето на примордијалното свето. Елијаде е свесен за радикалните разлики кои го одделуваат христијанството од архаичните општества, тој не се обидува да ги

⁶³⁷ M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, p. 21.

⁶³⁸ Сорен Киркегор (Soren Kierkegaard) барал од вистинските христијани да му бидат современици на Исус, но и без да се биде вистински христијанин во смисла во која бара Киркегор, не може, смета Елијаде, да не се биде современик на Исус, токму затоа што за време на службата, во литургиското време, христијанинот излегува од профаното и навлегува во она на кое Бог се има отелотворено, претставувајќи го почетокот на Евангелијата, M. Eliade, op. cit., p. 22.

изедначи, туку само потсетува на сличностите во религиозното однесување. Исто така, кога се тврди дека христијанството, за разлика од другите архаични религии, го чека крајот на времето, треба да се направи разликата: тврдењето е точно ако се однесува на профаното траење на историјата, но не и ако се однесува на литургиското време на отелотворувањето, затоа што Почетокот, тој христорошки *illud tempus* нема да биде поништен од крајот на историјата⁶³⁹.

Слично е и со секуларните празници, беше споменато – траги од носталгијата по Потеклото и желба за рекреирање на светот се видливи во сите повторливи празнувања (и не само празнувања, затоа што повторувачка света посветеност има и во други групни активности, како „јубилејни“ уметнички или спортски остварувања).

Проблеми се јавиле и во помирувањето на христијанството со постоечките религии од централна и западна Европа во кои изобилувало пагански елементи, митови и ритуали, кои се сеуште очигледни и две илјади години подоцна. Христијанството, очигледно, не било доволно моќно за сосема да ги искорени таквите митски ликови и настани. Тие пролиферирале низ наметнатите христијански одредници – помирувањето е очигледно во ликови како оној на свети Илија-богот на громот или луњата, Свети Ѓорѓи-јунакот кој убива змејови, свети Никола-патник, морепловец, донесувач на вести и т.н. Всушност, митските карактеристики во култот на светците не се забележливи само за научниците. Светото од Почетокот е задржано и мултиплицирано: свети стануваат личности важни за христијанството кои во себе го имаат задржано значењето на првобитните митови и ритуални дејства. Свети се не само личностите, туку и нештата кои ги претставуваат, како нивните портрети (на икони, фрески, скулптури). Нивните мошти имаат посебна моќ (некои донесуваат плодност, некои здравје, некои храброст, или успех во работата), свети се местата по кои се движеле и работеле.

Во култот кон светците повторно се јавува култот кон Митските Предци, или божествените суштества. Со празнувањето на нивните денови (одредени

⁶³⁹ Разлика меѓу повикувањето на условите на времето од Почетокот постои и на планот на моќта која учесникот ја чувствува. Во таа смисла архаичните митови и ритуали нудат многу повеќе моќ отколку оние во присуството на Бога – примитивниот човек смета дека и влијае на стварноста, ја менува и подобрува, а христијанинот ја прави реактуелизацијата поради психолошки, социолошки и аксиолошки мотиви. Христијанинот не мисли дека со празнувањето на Божиќ и претствувањето на условите на раѓањето на Исус ќе повлијае на директно подобрување на неговата состојба, не очекува добра жетва или улов после прославувањето, туку верува дека ритуалот заедно со потполното почитување на христијанските вредности во рамките на заедницата би му обезбедиле добар вечен живот и благодет на другиот свет.

според конвенција), се враќа реактуализацијата на иницијалната светост од митското време. Истото важи и со нивното учество во обичниот, непосветен живот (т.е. онолку непосветен колку што може да биде животот во кој постојано се повикува на нивната моќ) – се даваат лични имиња и оној кој го носи соодветното име е заштитен од тој светец, се определува дека се заштитници на определени професии, се одредуваат свети места на сеќавање на нивните чуда или добри дела (сосема според споменатата идеја за *nomina-nomina* од архаичниот период).

Секако, тоа може да се набљудува и од спротивната страна, од аспект не на паганизација на христијанството, туку на христијанизација на паганството. Според Елијаде, селаните пагани биле свесни дека паганството може да преживее само како вметнато во христијанството, и тоа само парцијално, и не биле привлечени од „историското“ и морално христијанство. Затоа тој го определува специфичното религиозно искуство на европското селско население како космичко христијанство, како космичка литургија. Христорошката мистерија ја опфаќа и судбината на Космосот. Космичкото христијанство не е нов облик на паганство, смета Елијаде, ниту паганско-христијански синкретизам, туку изворно религиозно творештво, во кое есхатологијата има космички димензии. Исус се симнува на земјата да ги посети христијаните, како што во архаичните митови божествата односно врховните суштества ги посетувале пред да станат *dei otiosi*⁶⁴⁰. Секако, не може да се отиде до таму да се тврди дека за селското христијанизирано население Исус е бог наследен од нивните предци. Елијаде се согласува дека не постои контрадикција меѓу сликата на Исус од Евангелијата и на Црквата и неговата слика во религиозното народно предание, затоа што Исусовото раѓање, чуда, страдање и воскреснување се суштествени теми на популарното христијанство. Но, од друга страна, христијанскиот, а не паганскиот дух ги опфаќа сите фолклорни дела: ставњето акцент врз спасот на човекот, на верата, надежта и милосрдието и на светот, кој е добар затоа што е создаден од Бог Отец и спасен од неговиот Син⁶⁴¹.

Светците заштитници на посебни луѓе и професии стануваат мошне важни во средниот век. Групите на занаетчии и на рицари, селанството и свештенството, трговците и книжевниците, сите тие ги прифаќаат нивното потекло од светецот и заштита од светецот на многу сличен начин како примитивните луѓе и митските предци. Се работи за очигледно имитирање на парадигматски модели во рамките на

⁶⁴⁰ М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 178-179.

⁶⁴¹ Ibid.

професијата и социјалната класа. Како продолжение на идеологијата на крстоносните војни е идејата за големата обнова во освоената Света Земја. Покрај тоа, како добар пример за задржување на митот низ средниот век е фасцинираноста од милениумскиот пресврт и ехатолошките митови, која беше спомената. Во оваа појава припаѓаат идеите за еминентниот крај на светот во десеттиот век, како и култот кон ехатолошката појава на кралевите, односно надежта за општа обнова иницирана од страна на некој херој.

Светото, значи, како нешто сосема друго и забрането, но и познато и посакувано, останува во различни аспекти на човековата култура, губејќи дел од своите карактеристики, со опадната моќ, но задржувајќи ја амбивалентноста, перформативната и организациска сила и потребата тоа да биде повеќе почувствувано отколку поимо разбрано, повеќе емотивно дофатено отколку сфатено.

Светото опстојува, со модификувана моќ, но со задржана природа, низ евхемеризмот, алегоријата и обичната сказна, која иако несвета, задржува и покажува огромен број на знаци од примордијалното сфаќање на светото од Почетокот. Обичната сказна, покрај тоа, е суштински дел од современата популарна култура, што прави светото да пролиферира низ разни аспекти на (навидум) профанизираното живеење.

Ликовите од историското време, кои добивале димензии слични на митските, биле инспирација за додатни приказни, легенди и народни сказни. Ликовите и настаните од митовите и митските околности биле инспирација за уметниците, особено почнувајќи од ренесансата. Така, изобилува со слики со типични митски наслови и содржини⁶⁴². Од петнаесеттиот до седумнаесеттиот век ликовите од античките митови, а потоа од библиските приказни биле еден од главните (ако не и главниот) извор на теми за уметничко изразување. Разидувањето на мислењата и ставовите на авторите со првобитната митолошка смисла не можело да биде особено големо, затоа што митолошките тематика и значење не можеле да се одделат од формата. Во оваа смисла Мелетински тврди дека во тие

⁶⁴² Неколку примери се *Света и профана љубов* (околу 1513 година), нарекувана уште и *Венера и невестата*; *Леда и лебедот* која го претставува доаѓањето на Зевс кај Леда во форма на лебед, насликана од Да Винчи (Da Vinci), Микеланџело (Michelangelo), Рубенс (Rubens); делата на Караваџо (Caravaggio), кој ги има насликано *Нарцис* (околу 1597), две верзии на *Горгонската Медуза* (1596 и 1597) и *Бахус* (кого Микеланџело го има извајано). Потоа, првата напишана опера е *Дафне* (која го обработува вљубувањето на Аполон во нимфата Дафне) на Јакопо Пери (Jacopo Peri), а најстарата зачувана опера е *Евридика* од истиот автор.

два века, во границите на традиционалното сиче се создаваат нетрадиционални литературни видови со огромна воопштувачка сила, кои ги моделираат не само социјалните карактери на своето време, „ ... туку и некои основни општочовечки начини на однесување, како што се Хамлет, Дон Кихот, Дон Жуан, Мизантроп и т.н. односно таканаречени 'вечни ликови' кои самите станале особени обрасци (слично на митолошките парадигми) за идната литература на XVIII-XX век“⁶⁴³.

Кога се зборува за митското во литературата можеби треба да се разликуваат структурата и митското потекло на литературата и митолошката функција која ја врши читањето врз читателите. Митски тип на авантури има во голем број романи, или барем може да се каже дека митските архетипи очигледно преживуваат во големите модерни дела. Во таа насока можат да се набројат, беше споменато, искушенијата кои треба да ги помине протагонистот, а кои за модел ги имаат авантурите на митскиот херој, приказните за митската вода, рајскиот остров, авантурите за потрагата по Светиот Град, херојската иницијација, мистичните елементи и слично. Во надреализмот се развива употребата на митски теми и примордијални симболи. Покрај тоа, популарната модерна литература оперира со истите исклучителни дисјункции на добро и зло (речиси одбегнувајќи го она помеѓу), помеѓу херојот и негативецот, кој може да се смета за модерна инкарнација на лошиот демон од митското време. Повторно се откриваат фолклорните мотиви на прогонетата девојка, спасувачката функција на љубовта, непознатиот заштитник и многу други.

Точно е дека митски елементи можат да се најдат во многу романи, но секогаш треба да се внимава дефиницијата на митот да не стане преширока – во таа смисла, на пример, може да се тврди дека романите на Марк Твен (Mark Twain) имаат многу мали, но важни ритуали кои наликуваат на иницијации, особено поради присуството на рани адолесценти кои допрва се докажуваат во искушенијата на животот. *Моби Дик* на Мелвил (Melville), се смета, содржи елементи на посветување и на култот кон плодноста⁶⁴⁴. *Жерминал* на Зола (Zola) се смета за пример за употреба на митот за пророштвото за златниот век. Ликот на Робинзон Крусо може да се спореди со митските културни јунаци, но само фигуративно говорејќи, особено затоа што ја продолжува тенденцијата појавена во

⁶⁴³ Е. Мелетинскии, *op. cit.*, p. 278-281.

⁶⁴⁴ особено, на пример, *Melville: A Collection of Critical Essays*, Ed. Richard Chase, "Melville and Moby-Dick.", Prentice-Hall, New Jersey 1962, pp. 49-62.

Ренесансата индивидуалното искуство да ја заменува колективната традиција како врвен критериум за стварност. Во романот Крусо постојано ја докажува примарноста на индивидуалното искуство. Цивилизацијата е резултат на долга заедничка активност, а не на напорите, колку и да се ентузијастични, на поединецот. Но, во ликот на Робинзон Крусо е очигледна замената на колективното со индивидуалното, која е карактеристична за митската персонификација. Робинзон самиот го создава светот кој го опкружува (со малку материјал кој му е даден) со што потсетува на создавачите на светот во митовите⁶⁴⁵.

Треба да се внимава да не се отиде предалеку. Споменатите „вечни ликови“ на кои би можеле да се додадат Фауст, Дон Кихот, Робинзон, служат како парадигми за сите следни јунаци во литературата со што наликуваат на светите предци од митовите. Но, Мелетински забележува дека проширувањето на поимот на митот се манифестира „од една страна, во откажувањето од свесното потпирање на архаичните традиции и на користењето на вообичаените ликови на изворната митологија за нови цели, а од друга страна, спротивно, во изедначување на секоја традиција со митолошката традиција“⁶⁴⁶. Германските романтичари интензивно се свртиле кон грчката митологија споена со средновековниот католицизам и почнале мошне интензивно да употребуваат ликови од традиционалните митови во нивното ново творештво⁶⁴⁷. Вреди да се спомене и Вагнеровата тетралогија *Нибелунзите*, како и неговото очигледно влијание врз Толкин (Tolkien) во дваесеттиот век. Дваесеттиот век, преку Толкин и Луис, како и голем број автори на научно-фантастични серии на романи избилува со обиди за современ митопоезис, т.е. воведување на современа митологија во литературата. Во дваесеттиот век како одлични примери на преживувањето на митските ликови и ситуации и воопшто митската обоеност е Џејмс Џојс (James Joyce), кој бил восхитен од филозофијата на

⁶⁴⁵ I. Watt, *The Rise of the Novel*, Berkeley, Los Angeles 1962, pp. 85-89. Сепак, треба да се подвлече дека тој само потсетува на дејствувачите на почетокот на времето, затоа што го рекреира светот од остатоци на претходниот свет. Дури, можеби покоректно би било да се вброи во митовите за крајот на светот, поради поочигледните врски кои ги има со мотивите на уништувањето и повторното создавање на обновен свет, не ex nihilo, туку благодарение на остатоците од претходниот начин на постоење.

⁶⁴⁶ Е. Мелетински, op. cit., p. 106.

⁶⁴⁷ Овде би можеле да се наведат Фридрих Хелдерлин (Friedrich Hölderlin) со поемата *Единствениот*, во која Исус е син на Зевс, и брат на Дионисиј и Херакле; Новалис (Novalis) со *Хајнрих фон Офтердинген* во која се споени грчки и старогермански елементи: опшата црна магија врз природата престанува со будењето на душата на светот, Фреја, од страна на Ерос и Фабел (Басната); *Учениците во Саус* и *Принцезата Брамбила* на Е.Т.А. Хофман (E.T.A. Hoffmann), во која има ликови од скандинавската митологија, како Урдар – изворот, мудрецот Хермод кој ги има карактеристиките на Один и т.н..

митот на Вико, како и од неговата теорија за кружното движење. Исто така и Томас Ман (Thomas Mann), може да се вброи во „... пионерите во областа на поетиката на митологизирањето и создавањето на митолошкиот роман како посебен квазижанр“⁶⁴⁸.

Ритуалите во модерниот свет се и религиозни и цивилни. Структурата и формата се менуваат, но сепак основните црти остануваат. Литургијата и пријателските фудбалски натпревари имаат заеднички точки на ниво на нивната природа и антрополошко значење⁶⁴⁹. Ритуалите на циклусот на животот се клучни точки во кои културната и социјалната структура се поврзуваат со биолошкиот ритам. Овде припаѓаат премините во пубертет, адолесценција, станувањето возрасен по разни основи, сексуалноста, бракот, климактериумот, престанувањето со работата, староста и други⁶⁵⁰. Било кои современи групи на луѓе кои траат повеќе од една генерација мораат да ги менуваат своите членови. Во своето истражување на процесот на вработување, унапредување и пензионирање во големите компании, Марта Рајнхарт (Martha Rinehart) ги споредува нив со ритуалите на премин, сметајќи дека ја следат структурата и природата на промените на статусот при ритуалите на премин од шемата на Ван Генеп. Се работи, имено, за иницијации во нова состојба⁶⁵¹. Остануваат и сличностите меѓу највообичаените секојдневни дејства како ритуални единици и нивните (свети) претходници, како вербалните и телесните ритуали на поздравувањето и отпоздравувањето. Додека симболичката важност на групните ритуали на поздравување при венчавки, погребни, преговори и слично се менува, структурата и квалитетот се задржуваат, иако можеби со изменети карактеристики⁶⁵². Истото важи и за поздравувањето, молењето и покажувањето почит⁶⁵³.

Според тоа, митот е очигледно присутен во современиот живот на неколку начини: преку митските теми кои се задржуваат во литературата, сликарството,

⁶⁴⁸ Е. Мелетинскии, *op. cit.*, p. 365. Во некоја мера, иако на различно ниво, затоа што не може да се знае со сигурност дали свесно инклинирал кон античките митски елементи овде би припаднал и Франц Кафка (Franz Kafka).

⁶⁴⁹ обработено во Robert Vocoock, *Ritual in Industrial Society*, George Allen&Unwin, London, 1974, pp. 60-72.

⁶⁵⁰ R. Vocoock, *op. cit.* 118-145.

⁶⁵¹ Martha Rinehart, *Modern Rites of Passage, Dissertation Thesis*, University of Pennsylvania, 1991, pp. 16-19, *passim*.

⁶⁵² Raymond Firth, "Verbal and bodily rituals of greeting and parting", J. S. La Fontaine, ed., *The Interpretation of Ritual – Essays in Honour of A. I. Richards*, Harper and Row, New York, 1972, pp. 1-38.

⁶⁵³ Esther Goody, 'Greeting', 'begging' and the presentation of respect", J. S. La Fontaine, *op. cit.*, pp. 39-71.

музиката, преку ликовите кои имаат функција слична на онаа на митските парадигматски ликови, како и преку митските теми кои стануваат сè поинтересни со развојот на технологијата во филмската индустрија и индустријата на видео-игрите, со младата популација како демографска група од интерес. Ритуалите во современиот свет потекнуваат од светата ритуалност на обичајното право, религијата и интер-персоналните односи во примордијалните заедници. Широката теза, дека сите профани активности во минатото биле свети или некако поврзани со светото, прави светото потекло на ритуалите директно да се лоцира во функционирањето на архаичниот религиозен човек. Потесната теза, дека ритуалите во современиот свет се само далечни одблесоци на времето на редовни реактуализации на светост, сепак го покажува одржувањето на светото во светот.

Беше покажано како светото за Елијаде е во основата и во суштината на религијата. Светото, како нешто сосема друго, како потполно одделено од несветото, од профаното, е творечки и уредувачки фактор во светот на религиозниот човек. Ова прави тоа да не биде токму одделено од несветото, туку одржувач и заштитувач на несветото. Во ваквата комплексна релација може да се лоцира неговата дијаболичност. Покрај тоа, со тоа што се екстериоризира низ специфични простор и време, светото истовремено и постои и не постои во профаните простор и време, истовремено радикално одделено од нив, но и споено со нив, како нешто безбедно и блиско. Светото го овозможува одржувањето на средината на религиозниот човек. Благодарение на дејството на светото, хаосот на непозната и неблиска територија не ѝ се заканува на човековата примордијална заедница. Светото, исто така, е забрането, со тоа што е заштитено. Престанувањата на важење на забраните на светото, дозволите за негово присвојување и за манипулирање со него во религиозниот култ, прават религиозниот човек да го одржува својот свет. Светото, значи, е во основата на постоењето на целиот несвет, профан свет. Сепак, профаниот свет е посветен на заштитивање и одржување на светото, без што внимателната спрега на одржување на безбедна, позната и блиска територија, благодарение на дејството на несфатливото, онтолошки и аксиолошки супериорно, сосема друго свето, не би можела да функционира.

Дел од дијаболичноста на светото се наоѓа и во истовремената опаднатост на неговите моќ и значење и на неговата присутност во нови форми и на видоизменети начини. Перформативната моќ на светото се има изгубено, но неговата латентна творечка и одржувачка моќ се одржува во навидум сосема

секуларните ритуали, во литературните форми од современиот свет, во основата на сфаќањето на религиозниот човек во профанизираниот свет.

ЗАКЛУЧОК

Постојат неколку доминантни теории за потеклото на религијата. Така, според анимистичката теорија, религијата е верување во души или духови; според тотемистичката теорија, таа е верување во тотем од растително или животинско потекло, околу кого заедницата се организира. Понатаму, постои верувањето дека во основата на религијата била потребата да се објаснат природни или астрономски појави; или пак дека верувањето во натприродни суштества се јавило како резултат на недостатоците на јазикот – ова се ставовите на натуралистичката теорија. Како извор на религиозното верување некогаш се посочува култот кон мртвите или кон предците. Аниматизмот, пак, е верување во света сила како творечка основа на светот. Во аниматизмот се верува дека во основата на светот е дејството на светото. Во овој текст беше разгледана теоријата за светото како основа и суштина на религијата. Конкретно, беше покажана неговата дијаболична природа низ делата од водечките автори во оваа област, како и низ компарации со други аспекти од разбирањето на религијата.

Така, според овие теоретичари, во која и насока да инклинира истражувањето на светото, неизбежна е неговата определба како суштински амбивалентно, претставено од тензија на спротивности и чувствувано, од страна на верникот, со комплексни и конфликтни емоции. Чувството на светото е чувство на трепереча стравопочит, на ужаснатост и потреба да се биде на безбедна дистанца од него, но и на фасцинираност, на восхитена привлеченост, на желба да му се приближи, да се спои со неговата моќ, енергија и преобилност.

Беше покажано дека според водечките теоретичари на светото анализирани во овој труд, светото е дијаболично затоа што се дефинира како радикално спротивно на несветото, на профаното. Меѓу подрачјето на светото и подрачјето на профаното не смее да има никаков контакт. А сепак, преку неговата контагиозност, светото предизвикува профаното да се претвора во него. Меѓу двете хетерогени подрачја, и покрај системите на строги забрани за контакт, постои постојано одржувана врска, на која се базира целиот религиозен култ. Грижата на човекот за светото, како во примордијалните, така и во развиените монотеистички религии, е поради потребата творечката и одржувачката моќ на светото да ја гарантираат безбедноста на човековиот свет. Одржувањето и обновувањето на светото во човековата средина се нужни за одржување на човековата заедница како безбедна,

кохерентна и просперитетна. Во примордијалните култури религиозниот култ се темели на верувањето дека човековата средина, културата, социјалниот и индивидуалниот идентитет не би биле можни без светото.

Според оваа теорија за светото како потекло на религијата, светото е подрачје сосема различно од подрачјето на профаното, на обичното, на познатото, на блиското, на секојдневното. Светото е различно, непознато, недофатливо и неискажливо подрачје, нешто сосема друго. Сепак, светото, дел на реалност која ги трансцендира рационалните моќи на познание, не е само нешто сосема друго, затоа што, благодарение на неговата творечка моќ и преобилна сила, е основата на животот на религиозниот човек, тоа е нешто нужно, потребно и блиско.

Дијаболичноста на светото се покажува уште во примордијалните верувања во маната како света моќ во светот, како света подлога на сето постоечко во светот, вредно за почит и одржување, која мора да биде одделена од несветото, која е заштитувана од сложени принципи на дозволи и забрани, а која сепак е нешто кон кое постојано се стреми, нешто кое, иако е забрането, постојано се посакува, кое иако е неперсонално и непојмливо, се конкретизира, создава, управува и чии последици на дејствување се очигледни, очекувани, поттикнувани. Дијаболичноста на светото се состои во неговата спротивставеност со профаното и во нивната меѓусебна онтолошка зависност. Како што профаното не може да постои без светото, така и на светото му е потребно профаното, за да биде спротивставено на него, суперординирано на него. Религиозниот човек има емоции на стравопочит и ужасното треперење пред семоќта на светото, како и истовремени емоции на екстатична фасцинираност, посветеност и љубов кон него. Грижата на религиозниот човек на светото е поради потребата од обновувањето на моќта на светото, која постепено опаѓа со текот на времето. Религиозниот култ кој се состои од митови и ритуали на жртвувања, спојувања со светото, посветувања и дарувања е посветен на одржување на моќта и творечката сила на светото. Преку своите преобилна моќ и восхитувачка енергија, светото ја создава и одржува безбедната средина на човекот, познатата и блиска територија на која верникот ѝ припаѓа.

Значи, според овие ставови на водечките теоретичари на светото, особено на неговата дијаболична природа, без дејството на светото, без верувањето во неговите дијаболични моќи, без амбивалентните чувства кои ги предизвикува, религијата не би била можна. Без религијата не би биле можни и социјалното организирање, обичајното право и други аспекти од основата на човековата

култура. Во оваа смисла, светото треба да се лоцира во основата на религијата, а со тоа и во основите на функционирањето на човековиот род. Според овие автори, светото се наоѓа во суштината на религијата во нејзините приморијдални, но и во нејзините развиени, современи форми, кои продолжуваат да бидат определувачки за онтолошкиот и аксиолошкиот статус на религиозниот човек.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Allen, Douglas, "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (Apr., 1972), p. 170-186.
2. Alles, Gregory D., „Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* June 2001, Vol. 69, No 2, pp. 323-342.
3. Almond, Philip C., *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984.
4. Altizer, T. J. J., "Review of *Birth and Rebirth*", *Jornal of Religion*, XL 2, April 1960.
5. Altizer, Thomas J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
6. Alun Jones, Robert, "Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: An historical context for the elementary forms of the religious life", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 17, Iss. 2, April 1981, pp. 184–205.
7. Armstrong, Karen, *A Short History of Myth*, Canongate, Edinburgh, 2005.
8. Avens, Robert, *Mircea Eliade's Conception of the Polarity Sacred-Profane in Archaic Religions and Christianity*, Doctoral thesis, Fordham University, 1971.
9. Balmory, Marie, *Le sacrifice interdit – Freude et la Bible*, Grasset, Paris, 1986.
10. Bambrough, Renford, "Intuition and the Inexpressible", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 200-213.
11. Barbosa da Silva, Antonio, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem (Doctoral Thesis at the University of Uppsala)*, CWK Gleerup, Uppsala, 1982.
12. Barnes, Philip L., "Rudolf Otto and the Limits of Religious Description", *Religious Studies*, Vol. 30, No. 2 (Jun., 1994), pp. 219-230.
13. Bastow, David, „Otto and Numinous Experience“, *Religious Studies*, Vol. 12, No. 2 (Jun., 1976), pp. 159-176.
14. Beane, Wendell C., Doty, William C., eds., *Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*, Harper and Row, New York, 1975.
15. Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1948, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
16. Bettelheim, Bruno, "A Secret Asymmetry", *Freud's Vienna and Other Essays*, Alfred A. Knopf, New York, 1983.
17. Boch, Julie, "L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau", *Tangence*, No. 72, Été 2003, pp. 75-91, <<http://id.erudit.org/iderudit/009093ar>>.
18. Bockock, Robert, *Ritual in Industrial Society*, George Allen&Unwin, London, 1974.
19. Booth, Gordon K., "The Fruits of Sacrifice. Sigmund Freud and William Robertson Smith", Scottish Corpus of Texts and Speech, Document 682, Continuum Publishing, <<http://www.scottishcorpus.ac.uk/corpus/search/document.php?documentid=682>>.
20. Боров, Юурии Б., *Эстетика*, Высшая школа, Москва, 2002.
21. Bradley, Richard, *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*, Routledge, London-New York, 2005.
22. Breckinridge Warfield, Benjamin, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God", *The Princeton Theological Review*, vii, 1909, pp. 219-325.
23. Bresnick, Adam, "Prosopoetic Compulsion: Reading the Uncanny in Freud and Hoffmann", *Germanic Review*, vol. 71, no. 2 (1996),
24. Brown, Francis, Robinson Edward, Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1906.
25. Brown, Norman W., "The Creation Myth of the Rig Veda", *JAOS*, 62, 1942, pp. 85-98.
26. Brown, R. F., "Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms", *Sciences Religieuses* 10, no. 4 (1981), pp. 42-49.
27. Burke, Edmund, *A Philosophical Inquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful with Several Other Additions*, P. F. Collier&Son Company, New York, 1909-14.

28. Butler, John Francis, "Psychology and the 'Numinous'", *The Journal of Religion*, Vol. 13, No. 4 (Oct., 1933), pp. 399-414.
29. Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris, 2008.
30. Calvin, John, *Institution de la religion chretienne*, E. Beroud & C., Geneve-Paris, 1888.
31. Campbell, Joseph, *The Masks of God – Oriental Mythology*, Viking Penguing, New York, 1962.
32. Casey, Edward S., *The Fate of Place – a Philosophical History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1998.
33. Cassirer, Ernst, *Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946.
34. Cassirer, Ernst, *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven, 1955.
35. Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, trans. Susanne K. Langer, Dover Publications, New York, 1953.
36. Charlesworth, Max, *Religious Experience - Unit A, Book 2*, Deakin University, Geelong, 1993.
37. Chase, Richard, ed., *Melville: A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, New Jersey 1962.
38. Cobb, J. B., ed., „Notes for a Dialogue“, *The Theology of T. J. J. Altizer*, Westminster Press, Philadelphia, 1970,
39. Codrington, Robert H., *The Melanesians – Studies in Their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford, 1891
40. Cook, James, King, James, *A voyage to the Pacific Ocean*, Vol III, Strahan, Nicol, Cadell, London, 1784.
41. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Vol. 1, Doubleday, New York, 1993.
42. Costacurta, Bruna, "Dalla paura al timore di Dio", Bernard, Ch. A., ed., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Edizioni Paoline, Torino, 1999.
43. Costacurta, Bruna, *La vita minacciata – il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Editrice Istituto Pontificio Biblico, Roma, 2007.
44. Culianu, Ioan P., *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978.
45. Dadosky, John D., *The Structure of Religious Knowing – Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, State University of New York Press, New York, 2004.
46. Danca, Viliu, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Sapientia, Iasi, 2004.
47. Dawson, Lorne, "Otto and Freud on the Uncanny and beyond", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989), pp. 283-311.
48. De Fontenelle, Bernard le Bovier, *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 4, Paris 1825, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454793h.image.f293.langFR>>.
49. Deguy, Michael, "The Discourse of Exaltation – Contribution to a Rereading of Pseudo-Longinus", *On the Sublime – Presence in Question*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 5-25.
50. Di Nardo, Mark A., *The Study of the Role of Symbol in the Writings of Karl Rahner, Mircea Eliade and H. Richard Niebuhr - Some Implications for Contemporary Catechesis (A dissertation for the degree Doctor of Philosophy)*, Catholic University of America, Washington D.C., 1971.
51. Doty, William G., *Mythography – The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, 2000.
52. Dubuisson, Daniel, *Mythologies du XX siècle*, Presses Universtiraires de Lille, Lille 1993.
53. Duchene, Henri, *Le theme du temps dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, Memoire pour l'obtention du grade de licence en Philosophie et Lettres, Universite Catholique de Louvain, 1965.
54. Dumezil, Georges, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, Latommus, Bruxelles, 1958.
55. Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893.
56. Durkheim, Émile, "La Prohibition de l'inceste et ses origines", *l'Année sociologique* 1: 1-70, 1898.
57. Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968.

58. Durkheim, Émile, *Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, Simon&Schuster, New York, 1995.
59. Durkheim, Émile, "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, pp. 63-100, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
60. Durkheim, Émile, „De la définition des phénomènes religieux“, *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28, PUF, Paris, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
61. Durkheim, Émile, Mauss, Marcel, „De quelques formes de classification - Contribution à l'étude des représentations collectives“, *Année sociologique*, VI, (1901-1902), pp. 1-72, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
62. Edelman, May, *The Chiga of Western Uganda*, Oxford University Press, London, 1957.
63. Eisler, Rudolf, *Handwörterbuch der Philosophie*, E. S. Mittler&Sohn, Berlin, 1922.
64. Eliade, Mircea, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Vremea, Bucuresti, 1937.
65. Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948.
66. Eliade, Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1949.
67. Eliade, Mircea, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1953.
68. Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957.
69. Eliade, Mircea, *Cosmos and History - The Myth of the Eternal Return*, Trans. Willard R. Trask, Harper Torchbooks, New York, 1964.
70. Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
71. Eliade, Mircea, *Mito e realtà*, trad. Giovanni Cantoni, Boria Editore, Torino, 1966.
72. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, Harper and Row, New York and Evanston, 1966.
73. Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'exstase*, Payot, Paris, 1968.
74. Eliade, Mircea, *The Quest*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
75. Eliade, Mircea, *Trattato di storia delle religioni*, trad. Virginia Vacca, Boringhieri Editore, Torino, 1976.
76. Eliade, Mircea, *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano, 1990.
77. Eliade, Mircea, *La prova del labirinto*, Jaca Book, Milano, 1990.
78. Eliade, Mircea, *Miti, sogni e misteri*, trad. Giovanni Cantoni, Rusconi, Milano, 1990.
79. Елијаде, Мирча, *Аспекти на митот*, прев. Елена Никодиновска, Култура, Скопје, 1992.
80. Елијаде, Мирча, *Митот за вечното враќање*, прев. Маргарита Маленкова, Слово, Скопје, 2002.
81. Елијаде, Мирча, *Историја на верувањата и на религиските идеи*, I, Табернакул, Скопје 2005.
82. Елијаде, Мирча, *Историја на верувањата и на религиските идеи*, III, Табернакул, Скопје 2005.
83. *Encyclopedia Britannica* (9th edition), Encyclopedia Britannica, Inc., London, 1886.
84. Ernst, Jentsch, "On the Psychology of the Uncanny", trans. Roy Sellars, *Angelaki* 2.1 (1995),
85. Esnoul, Anna-Marie, *La Naissance du monde*, Éditions du Seuil, Paris 1959.
86. Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
87. Farace, Dominic, *The Sacred-Profane Dichotomy- A Comparative Analysis of its Use in the Work of Emile Durkheim and Mircea Eliade, as Far as Published in English, A doctoral thesis*, Rijksuniversiteit, Utrecht, 1982.
88. Feynman, Richard, *Surely You're Joking, Mr. Feynman!*, Norton, New York, 1985.
89. Firth, Raymond, "The Analysis of Mana – an Empirical Approach", *Tikopia Ritual and Belief*, Beacon Press, Boston, 1940.
90. Firth, Raymond, "Verbal and bodily rituals of greeting and parting", La Fontaine, J. S. ed., *The Interpretation of Ritual – Essays in Honour of A. I. Richards*, Harper and Row, New York, 1972, pp. 1-38.
91. Firth, Raymond, *The Work of the Gods in Tikopia*, I, Lund, Humphries&Co, London, 1940.

92. Fontenrose, Joseph, *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971.
93. Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
94. Frazer, J., *Folklore in the Old Testament*, Macmillan&Co, London, 1919.
95. Frazer, J., *Lectures on the Early History of the Kingship*, Macmillan, London-New York, 1905.
96. Frazer, James George, *Totemism and Exogamy*, London, Macmillan, 1910.
97. Frazer, James, G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordworth, London, 1890), The Floating Press, 2009.
98. Frazer, James George, *Totemism and Exogamy*, vol. III, Macmillan&Co, London, 1935.
99. Freeman, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers - A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, Cambridge, 1948.
100. Freud, Sigmund, „Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlregungen“, *Totem und Tabu*, Leipzig&Vienne, 1913, pp. 17-68.
101. Gephart, Wener, „Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms*“, *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, ed. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller, Routledge, London-New York, 1998, pp. 127-136.
102. Gillen, F. J., Spencer, B., *The Native Tribes of Central Australia*, Dover Publications, Michigan, 1968.
103. Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.
104. Girard, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.
105. Girard, René, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.
106. Gooch, Todd. A., *The Numinous and Modernity*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000.
107. Goody, Esther, ‘Greeting’, ‘begging’ and the presentation of respect”, La Fontaine, J. S., ed., *The Interpretation of Ritual – Essays in Honour of A. I. Richards*, Harper and Row, New York, 1972, pp. 39-71.
108. Greimas, A. J., *Sémantique structurale - Recherche de méthode*, Larousse, Paris, 1966.
109. Grimes, Ronald, *Beginnings in Ritual Studies*, University Press of America, Washington D.C., 1982.
110. Guettel Cole, Susan, *Landscapes, Gender and Ritual Space – the Ancient Greek Experience*, University of California Press, Berkeley, 2004.
111. Halbwachs, Maurice, *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Librairie Stock, Paris, 1925.
112. Hardy, Alister, *The Spiritual Nature of Man*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
113. Harris, Marvin, *Cows, Pigs, Wars and Witchess – the Riddles of Culture*, Random House, New York, 1974.
114. Harrison, Jane E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.
115. Hartland, Edwin Sidney, *Ritual and Belief, Studies in the History of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York, 1914.
116. Hasel, Gerhard F., “Health and Healing in the Old Testament”, *Andrews University Seminary Studies*, Autumn 1983, Vol. 21, No. 3, pp. 191-202.
117. Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W Bd. 18, Berlin 1832-1845.
118. Herbrechtsmeier, Williams, „Buddhism and the definition of religion: One more time“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32 No. 1 May.1993, pp. 1-17.
119. Hertz, Robert, La prééminence de la main droite“, *Revue philosophique* XXIV 1909, pp. 553-580.
120. Hoffmann, E. T., “Der Sandmann”, *Die Elixiere des Teufels, Die Nachtstücke*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1958.

121. Hooke, E. H., ed., *The Labyrinth*, London, 1935.
122. Hooke, S. H., *Myth and Ritual*, Oxford University Press, London, 1933.
123. Hubert, Henri, Mauss, Marcel, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, *Année sociologique*, tome II, 1899, pp. 29-138 (édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929), “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
124. Huskinson, Lucy L., ‘Holy, Holy, Holy: the misappropriation of the numinous in Jung’, *The Idea of the Numinous, Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, Casement Ann, Tacey, David, eds., Routledge, Hove, 2006.
125. Hwan, Cho Jeong, *Il sacro e l'uomo, Approccio a Mircea Eliade: l'uomo, essere aperto al sacro (pars dissertationis ad lauream Pontificiae facultatis Teresianum)*, Pontificia Facultatis Theologica Teresiana, Roma, 2005.
126. Hyman, Stanley, E., *The Armed Vision*, Kopf, New York, 1948.
127. Isambert, François-André, „L'Elaboration de la notion de sacré dans l' « école » durkheimienne“, *Archives des sciences sociales des religions*, N. 42, 1976, pp. 35-56.
128. Jacobi, Jolande, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, Routledge & Kegan Paul, London, 1959.
129. Jacobi, Jolande, *Complex/Archetype/Symbol*, Princeton University Press, New Jersey, 1974.
130. Jacobi, Jolande, ed., *C. G. Jung: Psychological Reflections – a New Anthology of his Writings*, Bollingen Series, 31, Princeton University Press, New Jersey-New York, 1972.
131. Jaeger, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers – the Gifford Lectures (1936)*, Clarendon Press, Oxford, 1948.
132. James, William, *Varieties of Religious Experience – A Study in Human Nature*, Penn State Electronic Series, Pennsylvania State University, Hazleton, 2002.
133. Jentsch, Ernst, “Zur Psychologie des Unheimlichen”, *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8.22 (25 Aug. 1906): 195-98 & 8.23 (1 Sept. 1906), pp. 203-05.
134. Jevons, Frank Byron, *Introduction to the History of Religions*, Methuen, London, 1896.
135. Jones, Richard Elfyn, *Music and the Numinous*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2007.
136. Jung, C. G., *Four Archetypes*, Routledge&Kegan Paul, London, 1972.
137. Jung, C. G., *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 2nd ed., (R. F. Hull, transl.), Routledge, London, 1981.
138. Jung, C. G., *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9 (*Archetypes of the Collective Unconscious*), trans. R. F. C. Hull, Routledge, London, 1981.
139. Kaltenmark, Max, *La naissance du monde en Chine*, Sources orientales I, Paris 1959, pp. 453-68.
140. Kant, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Friedrich Hartnoch, Riga, 1771.
141. Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, 1792, Die digitale Bibliothek der Philosophie, Band 2, vgl. “Kant-W Bd. 10“.
142. Katz, Steven, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 22-74.
143. Konstan, David, „Epicurus on the gods“, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Fish, Jeffrey, Sanders, Kirk R. eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 53-72.
144. Lamm, Maurice, *The Jewish Way in Death and Mourning*, Jonathan David Publishers, 2000, I, 8 – II, 1, <http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/281541/jewish/The-Jewish-Way-in-Death-and-Mourning.htm>.
145. Lang, Andrew, *Custom and Myth*, Longmans, Green and Co, London 1884, <<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=14080>>.
146. Lang, Andrew, *Myth, Ritual and Religion*, Longmans, Green&Co, London, 1899.
147. Langer, Susanne, *Feeling and Form*, Mentor Books, New York, 1953.

148. Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key, A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1957.
149. Leach, Edmund, *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, Rethinking Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.
150. Lévi-Strauss, Claude, „The Structural Study of Myth”, in Myth, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol.78, no. 270, 10-12 1955, pp. 428-444.
151. Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
152. Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
153. Lévi-Strauss, Claude, , *Totemism*, trans. Rodney Needham, Beacon, Boston, 1963
154. Lévi-Strauss, Claude, *Mythologies – Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.
155. Lévi-Strauss, Claude, *Totemism* (trans. Rodney Needham), Merlin Press, London, 1991.
156. Lévi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*, Routledge, London-New York, 2005.
157. Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive.*, PUF, Paris, 1922, “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
158. Lévy-Bruhl, Lucien, *La Mythologie primitive*, PUF, Paris 1963.
159. Linscott Ricketts, Mac, “In Defence of Eliade - Toward Bridging the Communication Gap Between Anthropology and History of Religions”, *Religion (Journal of Religion and Religions)*, No. 3, 1973, pp. 13-34.
160. Linscott Ricketts, Mac, "Mircea Eliade and the Death of God", *Religion in Life*, 36 (Spring 1967), pp. 43-48.
161. Лосев, Алексей Ф., *История античной эстетики*, том II, Искусство, Москва 1969.
162. Lord Raglan, “Myth and Ritual”, *Myth: A Symposium*, ed. Thomas Sebeok, American Folklore Society, Philadelphia, 1955, pp. 76-83.
163. Lord Raglan, “Myth and Ritual”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (oct-dec 1955), pp. 454-461.
164. Lord Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*, Methuen, London, 1936.
165. Lord Raglan, *The Origin of Religion*, Watts, London, 1949.
166. Luyster, Robert, “The Study of Myth: Two Approaches”, *Journal of Bible and Religion*, 34, 1966, pp. 235-243.
167. Lyotard, Jean-Francois, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trans., Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, 1998.
168. Lévi-Strauss, Claude, *Totemism*, trans. Rodney Needham, Beacon Press, Boston, 1963.
169. MacKenna, Christopher, „From the numinous to the sacred“, *Journal of Analytical Psychology*, April, 2009, pp. 167-182.
170. *Macmillan Dictionary of Anthropology*, Macmillan, London, 1986.
171. Macquarrie, John, *20th Century Philosophical Thought*, SCM Press, London, 1973.
172. Maitre, J., „La Sociologie du catholicisme chez Czamowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennep“, *Archives de Sociologie des Religions*, 21, 1966, pp 55-68.
173. Malinowski, Bronisław, *Magic, Science and Religion*, The Free Press, Glencoe, 1948.
174. Marett, Robert Ranulf , *The Treshold of Religion*, Methuen&Co, London, 1914.
175. Marett, R. R., *Psychology and Folklore*, Methuen&Co, London, 1920.
176. Masuzawa, Tomoko, „The Sacred Difference in the Elementary Forms: On Durkheim's Last Quest“, *Representations*, No. 23 (Summer, 1988), pp. 25-50.
177. Mauss, Marcel, Hubert, Henri, „Esquisse d’une théorie générale de la magie“, *Année Sociologique*, 1902-1903, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
178. Mauss, Marcel, “L'école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons“, *Année sociologique* 1, 1898, pp. 169 à 170, “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
179. Mauss, Marcel, „Magie malaise“ (compte rendu), *Année sociologique*, 4, 1901, pp. 169 - 174.
180. Mauss, Marcel, Hubert, Henri, „Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux“, *Préface des Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1909, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
181. Maybury-Lewis, David, *Akive-Shavante Society*, Clarendon Press, Oxford, 1967

182. Medow, Mary Jo, "Archetypes and Patriarchy – Eliade and Jung", *Journal of Religion and Health*, Vol. 31, No. 3, Fall 1992, pp. 188-189.
183. Мелетинский, Е. М., *Поэтика мифа*, Наука, Москва, 1976.
184. Mol, Hans, "The Origin and Function of Religion: A Critique of, and Alternative to, Durkheim's Interpretations of the Religion of Australian Aborigines", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18(4), pp. 379-389.
185. Moore, John Morrison, *Theories of religious experience: with special reference to James, Otto and Bergson*, Round Table Press, New York, 1938.
186. Mueller, Max, *Introduction to the Science of Religion*, Longman, Green & Co., Oxford, 1882.
187. Muller, Werner, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1955.
188. Nemedi, Denes, "Change, innovation, creation: Durkheim's ambivalence", *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, ed. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller, Routledge, London-New York, 1998, pp. 162-176.
189. Nussbaum, Martha C., Brunschwig, Jacques, eds., *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
190. O'Mealy, Serena, "Otto's Idea of the 'Numinous' – a Cross-cultural Reappraisal", *Sophia*, Vol.34 No.1 1995, pp. 241-258.
191. Orru, Marco, Wang, Amy, "Durkheim, Religion, and Buddhism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1992, 31 (1), pp. 47-61.
192. Oswalt, Wendell H., *Alaskan Eskimoes*, Chandler Publishing, San Francisco, 1967.
193. Otto, Rudolf, *Das Gefühl Des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1932.
194. Otto, Rudolf, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4 Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920.
195. Otto, Rudolf, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1909.
196. Otto, Rudolf, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, E. B. Dicker, trans., Richard R. Smith Inc Publishers, New York, 1931.
197. Pépin, J., *Mythe et allégorie – les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Editions Moutaigne, Aubier, 1958.
198. Pettazzoni, Raffaele, *Essays on the History of Religion*, Brill, Leiden 1954.
199. Pettazzoni, Raffaele, *Saggi sulla storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni Italiane, Roma 1946.
200. Philosophisches Woertherbuch, Begründet von Heinrich Schmidt. Neu bearbeitet von Martin Gessmann, 23., Auflage 2009.
201. Piras, Mauro, "Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le role du sacré", *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 2004, 127, (juillet-septembre 2004), pp. 139-166.
202. Пропп, Владимир, *Морфология сказки*, Academia, Ленинград, 1928.
203. Пропп, В. Я. , *Исторические корни Волшебной Сказки*, Лабиринт, Москва 1998.
204. Poland, Lynn, "The Idea of the Holy and the History of the Sublime", *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1992), p. 175-197.
205. Preuss, Konrad Theodor, "Der Ursprung der Religion und Kunst", *Globus*, vol. LXXXVI (1904), Nr. 20. 22-24; Bd. LXXXVII, Nr. 19, 20, 22-24.
206. Proudfoot, Wayne, "Mysticism, the Numinous, and the Moral", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 4, No. 1, (Spring 1976), pp. 3-28.
207. Pseudo-Longinus, *On the Sublime*, trans. W. Rhys Roberts (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1899, <<http://classicpersuasion.org/pw/longinus>>.
208. Punter, David (ed.), *Companion to the Gothic*, Blackwell, Oxford, 1999.
209. Radcliffe-Brown, A. R, "The Sociological Theory of Totemism," *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen&West, London, 1952.
210. Radin, Paul, *Primitive Man as Philosopher*, D. Appleton & Co, New York, 1927.

211. Rank, Otto, *The Myth of the Birth of the Hero – a Psychological Interpretation of Mythology*, trans. F. Robbins, Smith Ely Jelliffe, The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, New York, 1914.
212. Rappaport, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
213. Reinhard, Johan, Ceruti, Constanza, “Sacred Mountains, Ceremonial Sites, and Human Sacrifice Among the Incas”, *Archeoastronomy*, Vol. XIX, 2005, University of Texas Press, Austin, pp. 1-44.
214. Rennie, Bryan S., *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State Univeristy of New York Press, New York, 1996.
215. Ricoeur, Paul, *De l'interprétation - Essai sur Sigmund Freud*. Seuil, Paris, 1965.
216. Ries, Julien, “Esploratori del pensiero umano – Georges Dumezil e Mircea Eliade”, *L' homo religiosus e l'esperienza del sacro*, Ries, J., Spineto, N., eds., Jaca Book, Milano, 2000.
217. Ries, Julien, *I cristiani e le religioni, Opera omnia*, Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2006.
218. Rinehart, Martha, *Modern Rites of Passage, Dissertation Thesis*, University of Pennsylvania, 1991.
219. Rizzi, Armido, *Il sacro e il senso – lineamenti di filosofia della religione*, Editrice Elle di ci, Torino, 1992.
220. Robertson Smith, William, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1889.
221. Saliba, John A., *The Concept of “Homo Religiosus” in the Works of Mircea Eliade: an Anthropological Evaluation for Religious Studies (A Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy)*, Catholic University of America, Washington D.C., 1971.
222. Sarrocco, Clara, “Surprised by Awe – C .S. Lewis and Rudolf Otto’s *The Idea od the Holy*”, *Touchstone*, vol. 24 (3), May/June 2011, pp. 36-39.
223. Schelling, Friedrich W., *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, vol. 1, trans. S. Jankelevitch, Aubier, Paris, 1945.
224. Schlamm, Leon, “Numinous Experience and Religious Language”, *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4 (Dec., 1992), pp. 533-551.
225. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion – Speeches to its Cultured Despisers*, trans. John Oman, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, Digitalised Public Domain Press, 2006.
226. *Свето Писмо*, Библиско здружение на Република Македонија, Скопје, 2003.
227. Sebeok, Thomas, ed., *Myth: A Symposium*, ed., American Folklore Society, Philadelphia, 1955.
228. Shaw, Philip, *The Sublime*, Routledge, New York, 2006.
229. Shils, Edward, „Center and Periphery”, *Collected Essays of Edward Shils*, Chicago University Press, Chicago, 1970.
230. Sigmund Freud, “Das Unheimliche”, *Zeitschrift fur Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften V (1919)*, pp. 297-324, Project Gutenberg, <<http://www.gutenberg.org/files/34222/34222-h/34222-h.htm>>.
231. Smart, Ninian, “Understanding Religious Experience”, *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Katz, Steven T., Oxford University Press, New York, 1978, pp. 10-21.
232. Smart, Ninian, *Philosophers and Religious Truth*, SCM, London, 1969.
233. Smith, J. Z. , *Map is not Territory*, Brill, Leiden, 1978.
234. Soderblom, Nathan, *Das Werden des Gottesglauben*, Hinrichs Verlag, Leipzig, 1915.
235. Sorensen, Roy, *Seeing Dark Things – the Philosophy of Shadows*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
236. Spencer, Hebert, “On ancestor worship and other peculiar beliefs”, *The Fortnightly Review*, <<http://fortnightlyreview.co.uk/2011/11/on-ancestor-worship-and-other-peculiar-beliefs/>>.
237. Spencer, Herbert, *First Principles*, D. Applton, New York, 1862.
238. Spielrein, Sabina, “Die Destruktion als Ursache des Werdens”, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen IV*, 1912, pp. 465-503.

239. Spineto, Natale, "The notion of archetype in Eliade's writings", *Religion*, Religion 38 (2008), pp. 366-374.
240. Standaert, Benoit, *Il timore di Dio e' il suo Tesoro*, Largo A. Gemelli, Milano, 2006.
241. Stanner, W. E. H., "On Aboriginal Religion", *Sacramentalism, Rite and Myth, Oceania*, 30, 1960, pp. 108-127.
242. Stasch, Rupert, *Society of Others - Kinship and Mourning in a West Papuan Place*, University of California Press, Berkeley, 2009.
243. Steiner, Franz, *Taboo*, Penguin, Harmondsworth, 1967.
244. Studstill, Randall, "Eliade, phenomenology, and the sacred", *Religious Studies*, 36, 2000, pp. 177-194.
245. Sumner Maine, Henry, "Ancestor Worship", *Dissertations on Early Law and Custom*, John Murray, London, 1883.
246. Sumpf, J., "Durkheim et le problème de étude sociologique de la religion", *Archives de Sociologie des Religions*, (20), 1965, pp. 63-73.
247. Tatkiewicz, Władysław, *Historia de seis ideas*, trans. Francisco Rodriguez Martin, Cronos, Madrid, 2000.
248. Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, University of Harvard Press, Cambridge-London, 2003.
249. *The Prose Edda of Snorri Sturlsson*, trans. Arthur G. Brodeur, The American-Scandinavian Foundation, New York, 1916.
250. Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. 2, SCM Press, London, 1978.
251. Todorov, Tzvetan, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Cornell University Press, Ithaca, 1975.
252. Turner, V., *On the Edge of the Bush - Anthropology as Experience*, The University of Arizona Press, Tucson, 1985.
253. Turner, Victor, „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage“, *The Forest of Symbols*, Aspects of Ndembu Ritual, Cornell UP, Ithaca, 1967.
254. Turner, Victor, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Clarendon, Oxford, 1968.
255. Tylor, Edward B., *Primitive Culture (Researches Into mhe Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom)*, Vol. II, Henry Holt and Company, New York 1874.
256. Van Buren, Paul, *The Edges of Language*, Macmillan, New York, 1972.
257. Van der Kooi, Cornelis, *As in a Mirror: John Calvin and Karl Barth on Knowing God*, Brill, Leiden-Boston, 2005.
258. Van der Kroef, Jan, "Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", *American Anthropologist*, 56 (1954), pp. 853-54.
259. Van der Leeuw, Gerardus, "Religion in Essence and Manifestation", *Religion and Manifestation*, tr. J. E. Turner, Joseph Dabney Bettis, ed., *Phenomenology of Religion – Eight Modern Descriptions of the Essence od Religion*, SCM Press Ltd, London, pp. 56-84.
260. Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio*, trad. Emile Noury, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
261. Vanauken, Sheldon, *A Severe Mercy*, Harper and Row, New York, 1977.
262. Vico, Giambattista, *The First New Science*, trans. Leon Pompa, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
263. Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1981.
264. Wallace, Anthony F. C., *Religion: and Anthropological View*, Random House, New York, 1966.
265. Warfield Rawls, Anne, *Epistemology and Practice Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
266. Watt, I., *The Rise of the Novel*, Berkeley, Los Angeles 1962.
267. Werblowsky, R. J. Zwi, "In Nostro Tempore: Mircea Eliade", *Religion* (1989) 19, pp. 129-136.

268. White, Richard, "The Sublime and the Other", *Heythrop Journal*, vol. 38, (2), April 1997, pp. 125-143.
269. Wiefel-Jenner, Katharina, *Die Liturgik Rudolf Ottos*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen, 1997.
270. Wilson, E. Jan, "*Holiness*" and "*Purity*" in *Mesopotamia*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1994.
271. Winthrop, Robert H., *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Greenwood Press, New York, 1991.
272. Zadeh, Lotfi, "A Fuzzy-algorithmic approach to the definition of complex or imprecise concepts", *International Journal of Man-Machine Studies*, (8/1976), pp. 249-291.
273. Цепароски, Иван, *Естетика на возвишеното*, Магор, Скопје, 2008.