

Култура/Culture

[Home](#) > [About the Journal](#) > **Editorial Team**

Editorial Team

Editor in Chief

1. Dr. Loreta Georgievska Jakovleva, Ss. Cyril and Methodius University of Skopje, Macedonia, the former Yugoslav Republic of

Editors

1. Dr. Natalya Boronnikova, Perm State Research University, Russian Federation
2. Dr. Daniela Koleva, University of Sofia, Bulgaria
3. Dr. Lech Miodyński, University of Poznań, Poland
4. Dr. Naum Panovski, Poiesis Theatre Project, United States
5. Dr. Mishel Pavlovski, Ss. Cyril and Methodius University of Skopje, Macedonia, the former Yugoslav Republic of
6. Dr. Dagmar Podmaková, Slovak Academy of Sciences, Slovakia
7. Dr. Katriina Soini, University of Jyväskylä, Finland

ISSN: 1857-7725

РЕЛИГИОЗНИОТ ФЕНОМЕН И СЕЌАВАЊЕТО ВО ТЕОРИЈАТА ЗА СВЕТОТО КАКО ОСНОВА НА РЕЛИГИЈАТА

Марија Тодоровска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Македонија

Апстракт: Текстот истражува една од теориите за религијата според која светото се смета за нејзин основен и централен елемент. Примордијалните религии и послужените монотеистички системи постојано ја реактуализираат иницијалната светост на светот преку нивните митски и ритуални правила на религиозниот култ. Во текстот се посочени иденте за ритуално повторно поврзување со тотемот како свет предок и се споменати некои гледишта за пијакуларното жртвување. Примордијалното разбирање на времето е покажано преку концептите за онтолошки супериорен почеток на светот и поврзувањето на космогонијата

Клучни зборови: свето, реактуализација, жртва, пијакула, време, предок

I. СВЕТОТО И СЕЌАВАЊЕТО

Религиозниот феномен, речиси сеприсутен низ историјата, е суштински за разбирањето на човекот и неговиот свет. Сепак, не може да се зборува за согласност во ставовите околу потеклото и суш-

тината на религиозниот феномен туку напротив: бројните истражувања на различните негови аспекти доведуваат до сосема различни заклучоци околу тоа што претставува религијата и која е нејзината смисла. Одредени сфаќања за религијата го лоцираат нејзиното потекло во верувањето во души или духови; некои во верувањето во „натприродноста“ на природата; некои во верувањето во божество/Бог. Едно од особено значајните сфаќања за потеклото и за суштината на религиозните феномени е тоа дека во основата на религијата се наоѓа верувањето во светото. Ова свето во кое се верува е истовремено моќ која не може да се сфати, која само парцијално може да се дофати, но благодарение на која се одржува целиот познат свет. Така, експресијата на светото и чувството на светото се во центарот на религиозниот живот на *homo religiosus*.

Една од главните тези во теоријата за светото како основа на религијата е идејата за верувањето во онтолошката супериорност на светото, наспроти инфериорноста на нему спротивното – профа-

ното. Оваа дихотомија свето-профано, можеби е најрадикалната дихотомија во историјата на човековата мисла, пеисутна и кај истакнатите истражувачи на светото: прво во концепцијата на Емил Диркем (Émile Durkheim) (Durkheim, 1968 : 53, pass), а потоа и на Мирча Елијаде (Mircea Eliade). Дихотомијата свето-профано го одредува функционирањето на светот. Имено, светите простор и време се супериорни, имаат сила и значење, додека профаниот, обичниот, секојдневен живот е зависен од светото, ставен во негова функција. Тоа што профаното „му служи“ на светото, меѓутоа, значи дека и светото зависи од профаното. Според ова верување, во Почетокот на светот, првото „излевање“ на светоста било онтолошки супериорно, тогаш се создале партикуларните конституенти на светот, тогаш живееле Светите предци и тогаш хаосот се уредил во космос, во свет онаков каков што религиозниот човек го познава и за кој се грижи. Во почетокот на светот, значи, се случиле сите оние чинови и биле направени сите дејства благодарение на кои светот се одржува како безбедна територија, како космос, наспроти непријателскиот хаос. Но, светот не останува статичен, туку се менува: со минувањето на времето, светото во светот опаѓа, се троши и задача на религиозниот човек е да го одржува полно и интензивно. Затоа, верникот мора да се грижи за одржувањето на светото во рамките на религиозниот култ, за моќта на светото да го одржува безбеден и плоден неговиот свет. Ваквата двојна спрега може да се смета и за одличен показател на идејата дека религијата во голема мера (а и според една од етимолошките дефиниции на терминот) претставува грижа-занешто. Во овој случај, религиозниот човек од при-

мордијалните религии го одржува светото во голема мера преку сеќавањето на иницијалната експресија на светото (иницијалната хиерофанија), поточно преку реактуализацијата на настаните од светото време. Религиското време претставува враќање во основното свето време, односно враќање на онтолошката и аксиолошката супериорност на тоа време во „сегашноста“, во времето во кое се одвива религиозната практика. Меѓутоа, со оглед на тоа што се верува дека само светото време има вредност и смисла, не може да се говори токму за линеарно изминување на времето (од свето – кон профано), затоа што времето се разбира како циклично. Религиозната практика, составена од раскажувања на свети митови и извршување на свети ритуали, значи, е во најсуштинска смисла постојано сеќавање и реактуализирање на светото. Но и во религиите што, и хронолошки и според сложеноста на системите, доаѓаат после примордијалните, религиозниот култ е во врска со сеќавањето: во нив не се реактуализира толку често создавањето на светот (космогонијата), туку во нив активно „се сеќава“ на светите епизоди од минатото, циклично се повторува славењето на важноста на светото во некоја негова п(р)ојава. Всушност, според оваа теорија за светото, поткрепена со антрополошко-етнолошки наводи од целиот свет, сфаќањето за времето, со тоа што е циркуларно, е, всушност, сфаќање за минатото како сегашност. Верникот не се сеќава на настаните од минатото како што човекот се сеќава на нив во профанизираниот, секуларниот свет. Профаниот, нерелигиозен човек исто така реактуализира настани: се слават родендени и различни годишници; се реактуализираат важни историски настани, како битки, на пример.

Но, профаниот човек не ја реактуализира епизодата на освојување на некаква територија, на пример, со идејата дека преку тоа повторно вистински ја освојува таа територија. Религиозниот човек, кога во религиозниот култ го реактуализира создавањето на неговата безбедна територија, неговиот космос, верува дека преку тоа тој вистина ја ресоздава таа безбедна територија. Религиозната прослава на новиот временски циклус подразбира верување дека новиот временски циклус е благодарение на основното, свето време. За религиозниот човек во примордијалната религија сопствените предци се речиси неважни во споредба со Светите предци, кои дејствувале во Почетокот. Со тоа што реактуализацијата на светото и учеството на светото во животот на верникот се редовни, константа на која може да се смета и на чие одржување се посветува огромно внимание, сеќавањето на светото, е навраќање на нешто изгубено (иницијалната света реалност), но не се работи за „присетување“ на нешто заборавено, во смисла на тоа дека иако светото опаѓа, не се дозволува тоа да исчезне и да се заборава.

II. РЕАКТУАЛИЗАЦИЈАТА НА СВЕТОТО И ПОВРЗУВАЊЕТО СО СВЕТИОТ ПОРЕДОК

Во истражувањата на тотемскиот систем во Австралија, Диркем го лоцира навраќањето кон потеклото, кон светиот предок, во ритуалите за одржувањето на врската на припадниците на племето со тотемот, со општиот принцип што се наоѓа во сите нив. Диркем во голема мера се потпира на истражувањето на Вилијам Робертсон-Смит (William

Robertson Smith), иако во одредени точки и не се согласува со него. Принципите од позитивниот култ во религијата се однесуваат на пропишаните дејства кои мора да се извршуваат во ритуален контекст во најширока смисла. Позитивниот култ во голема мера се однесува на жртвувањето, ако се следи претпоставката, постојано повторувана од Робертсон Смит во неговото дело *Предавања за религијата на Семитите (Lectures on the Religion of the Semites)*, дека жртвувањето во неговата изворна форма е поврзување на заедницата со нејзиниот предок во свет контекст, за одржување на нивното постоење. Ритуалите на жртвени оброци силно ја изразуваат врската меѓу верниците и божеството (Robertson Smith, 1889 : 320). Во ваквото жртвување има два фактора: дарувањето на крвта на божеството и примањето на крвта и месото од страна на учесниците во ритуалот. Со тоа што религијата во раните општества е колективна дејност, жртвувањето е јавна церемонија на заедништво на кланот, најчесто со весел и прославувачки карактер (Robertson Smith, 1889 : 236-237). 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 примордијални саќраменти, кои се одржувале поради силата на навиката, без било какво подлабоко значење што би кореспондирало со чудната свеченост на нивната форма. *Piacula* (даровите на искупување што 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 важ-

ност), туку често само се „преживевани“ годишни жртвувања на поврзување со телото и крвта на свето животно (Robertson Smith, 1889 : 385), односно реактуализирање на светата врска со предокот. Вакви сакраменти се наоѓаат низ целиот свет. Не би било точно примитивните *riscula* да се поврзат со експлицитните идеи за грев и прошка. Тие потекнуваат од чисто натуралистичката концепција за светоста и нивното значење е во мистичните релации во религиозната заедница кои се истрошуваат и мораат да бидат обновувани од време на време. Доказот за тоа дека жртвите со пиaculaрна форма нужно 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 гревови (Robertson Smith, 1889 : 489). Се работи не за акутно искупување, кое е веќе сторено преку ритуали на каење или преку специјални *riscula* за специфични прекршувања, туку за инаков вид сеќавање: за годишна интроспекција, каење и поправање на стореното. Денот на искупување е институција што датира порано од Песак, за чие одбележување може да се тврди дека е карактеризирано со отсуство на форми на понижување или себе-редуцирање. Значајно е тоа што Робертсон Смит инсистира дека важноста на ритуалот на жртвување за општеството преживува и после губењето на важноста на оригиналната функција.

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 што природно, со текот на времето, се губи, дури и најдуховните сили ослабуваат. Потеклото на потребата од позитивниот култ во голема мера е засновано на потребата специјалниот статус на членот на племето, и на племето како целина, да бидат постојано одржувани преку светата ритуализација.

Диркем смета дека Робертсон Смит со генијална инспирација имал интуиција за овие факти (карактеристиките на жртвувањето кај Робертсон Смит се токму характеристиките преку кои се дефинира тотемскиот вид) и без да има податоци за нив¹, преку серија на чудесни заклучоци (Durkheim, 1968 : 482-485).

Сепак, колку и да е Диркем восхитен од работата на Робертсон Смит², тој додава дека новите факти ја поткопуваат неговата теорија. Ако иманентно се следи 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 него, 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 Смит бил на ставот дека идејата за понудувањето дар на божеството не само што не помогнала да се разбере ритуалниот механизам, туку и го маскирала. Концепцијата на божеството подразбира а priori дека тоа треба да се грижи за луѓето (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, кога благодарение на нив тој добива

храна. Заклучокот на Робертсон Смит е дека комбинираниот 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. Робертсон Смит меѓутоа, смета дека оваа нова интерпретација е оригиналната идеја, само изменета и корумпирана (Robertson Smith, 1889:390). Диркем пак, вели дека овој аргумент може да се разлиша. 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, непersoнални моќи. А сепак, она што го претпоставуваат е токму расудувањето што Робертсон Смит го смета за невозможно поради неговата апсурдност (Durkheim, 1968 : 487). 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. Божествата се одржуваат благодарение на човекот, а тој се одржува благодарение на нив – вака се затвора кругот (ако воопшто кругот може да се затвори), што, според Смит, е имплицирано во самиот поим на жртвена понуда. Човекот „ ... на светите суштества им дава малку од она што го добива од нив, а од нив го добива сето што им го дава“, резимира Диркем (Durkheim, 1968:487)³. Во полна форма, жртвата содржи два суштински елемента: чин на поврзување и чин на понуда на нешто (Durkheim, 1968:489-490). 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. 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. Светите суштества се свети само затоа што се замислени како свети – доколку се престане да се верува во нив, доколку не бидат постојано повикувани во сеќавањето, односно интегрирани во животот, нивната светост ќе престане. Претставите за светото мора да се одржуваат – во секојдневниот живот тие би паднале, ако не во заборав, тогаш во потисната состојба и затоа постојат начините за нивно ревитализирање, вадење на површина, директно поврзување со нив и нивно инкорпорирање во идејата за суштината на светот.

III. ОПЛАКУВАЧКИТЕ РИТУАЛИ

Ритуалите на позитивниот култ, и покрај нивната разновидност, се карактеристично радосни по карактер, полни самодоверба, ентузијазам, во очекување на радосниот исход, што го најавуваат и постигнуваат. Веќе споменатите ритуали на искупување не се весели по природа. Служејќи за искупување поради трансгресија на некаково 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 „лијакуларни“ ритуали. *Riaculum* 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 *riaculum*, односно пијакуларен ритуал“ (Durkheim, 1968 : 557)⁴.

Пијакуларното дарување, за разлика од вообичаеното 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 за мрзливиот бог (*deus otiosus*) 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 воведо со иста сила од почетокот. На тој начин светиот живот повторно се распоредува на сите припадници на заедницата. Според ова гледиште, 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 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 постоење (Robertson Smith, 1889 : 348).

Оплакувачките ритуали се директно во врска со сеќавањето на некој или нешто. Според Диркем, тие можат да се вбројат во широката дефиниција

на пијакуларни ритуали (Durkheim, 1968 : 557), но затоа што во најголем дел се поврзани со забрани, поради интринсично светата природа на починатиот, Диркем ги определува како карактеристично негативни. Ритуалите на оплакување се речиси секогаш поврзани со идејата за нечистото. Оплакувањето се поврзува со починатите, кои се помалку или повеќе табу. Самата вест за смртта на близок е доволна да направи некој 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 зборови (Jevons, 1896:60). Според интерпретацијата на Френк Бајрон Џевонс (Frank Byron Jevons), 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 интеретираат како аналогни на гозбите со жртвен оброк понуден на божествата. И починатите и божествата имаат потреба од понудената храна, во овој аспект починатите се на исто рамниште и почестени на ист начин како и божествата (Jevons, 1896 : 194). 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 суровата загуба, туку е обврска наметната од групата (Durkheim, 1968 : 567), регулирана од митски и социјални правила и опасност од казни. Теренските истражувања покажуваат дека идејата е дека самите починати сакаат да бидат оплакувани. 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 кожезивен збир на нејзините членови. Невообичаеното насилство на експресијата на споделената тага (заедно со фактот дека чувствата во колективитетот се интензивираат) е доказ дека и во тажните моменти заедницата е жива и активна. 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 загубата. Интересни се импликациите на постоењето на социјална меморија, концепт кај Диркем, потоа развиен од Морис Олбуакс (Maurice Halbwachs). Оплакувачките, одбележувачки ритуали се во суштината на идентитетот на заедницата. Според Вернер Гепхарт (Werner Gephart), најдобриот начин за интерпретирање на социолошката теорија на религијата на Диркем е токму преку разгледувањето на механизмите на општествената меморија (Gephart in Allen, W. Pickering, Watts Miller, 1998:127-136). 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 ритуа-

лизацијата 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 општествена 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 на град, за уништувањето на град, за повлекувањето на Нантскиот едикт, на пример⁵. 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 општествената меморија. Според него, преку комбинацијата на определбата на „conscience collective“ и оплакувачките ритуали („rites commemoratives“) кај Диркем, може да се отиде отаде идеите на Олбуокс во разгледувањето на колективната меморија. Митот за потеклото е еден од најмоќните начини за повторно воспоставување на единството на заедницата – во оваа смисла на мошне базично ниво се наоѓа врска меѓу механизмите на заедничкото религиозно сеќавање и институциите што го одржуваат колективниот идентитет во општествениот живот (Gephart in Allen, W. Pickering, Watts Miller, 1998 : 129).

Според Елијаде, 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, 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 дисконтинуитет, преку религиозните ритуали, сепак безбедно се поминува од вообичаено профано траење кон светото време. Светото време, за разлика од профаното, не е ирреверзибилно, туку напротив. Светото време е примордијалното митско време кое се пренесува во сегашноста. Било кое „литургиско“ време е всушност реактуализација на свет настан кој се случил во митското минато, во изворот на времето, во *она време (illud tempus)*. 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* (Eliade, 1965 : 63-65).

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. Сепак, постои есенцијална разлика меѓу него и религиозниот човек, кој искусува временски интервали кои се све-

ти, што 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“ (Eliade, 1965 : 65). 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. 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 Новата година, се јавува ново, чисто, свето и некорумпирано време. Ова време се појавува затоа што секоја Нова година светот повторно се создава.

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 новото 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 (The Golden Bough)* на Фрејзер, каде има каталогизација на овие системи на ритуали во овие две групи (Елијаде, 2002 : 59, Eliade, 1976 : pag. 152). Мошне често иницијациите се случуваат во оваа „висока сезона“, затоа што се работи за време силно потопено во светост. Времето не се ресоздава, туку се создава, затоа гревовите и грешките, и индивидуите и на заедницата, се анулираат. 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 кон-

фузија како за време на Сатурналиа, идеја за растопување на светот во примордијалните води на последниот ден од годината и т.н.

Сеќавањето на ова извонредно време на космогонијата е толку важно за религиозниот човек затоа што преку него тој учествува во онтолошки супериорното време во кое божествата ги манифестираше своите најголеми моќи. In illo tempore космогонијата била врвната божествена манифестација на светост, парадигматскиот збир на чинови на 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 создавање.

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 техника (Eliade, 1965 : 75-76, Елијаде, 2002 : 87-89, Елијаде, 1992 : 28-30, 37-40)⁶.

Постојаното инсистирање на носталгијата по теклото и постојаниот стремеж да се живее барем

блиску до божественото време на почетокот никако не значат дека религиозниот човек одбива одговорност за вистинско постоење, напротив. Одговорноста која ја има не е само за сопственото постоење, туку за целиот свет⁷. 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 човек смета дека е таков каков што е благодарение на светата историја, на серијата настани од митското време. Кога современиот човек се сеќава и 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 (Елијаде, 2002, гл. 2, Елијаде, 1992 : 46-49). Директните предци не се толку важни колку светите предци, затоа што претходните генерации само ги подражавале делата на предците.

Сеќавањето е, значи, директно поврзано со идејата за одржувањето на светото во светиот свет. Концепциите на Диркем и Елијаде, потпирајќи се на бројни компаративни антрополошки наводи, инсистираат на дихотомијата свето-профано, која, од една страна е дихотомија на радикално спротивставени категории, а од друга страна спред на категории кои се комплементарни и зависни една од друга, како поради дијалектиката на стварноста

и методолошката коректност, така и поради тоа што во религиозниот култ е нужно светото да го одржува профаното, а профаното - светото. Секавањето на основната светост од Почетокот е клучно во примордијалните религии; секавањата на партикуларните хиерофани и кратофани се мошне значајни во поразвиените литургиски дејства. Постојаното реактуализирање на светото во религиозниот култ поради потребата од одржување на структурата и функционирањето на светот на религиозниот човек значи и постојано присетување на идентитетот на зедниците и на нивните членови, идентитет кој е самиот, и директно и индиректно, израз на светост.

ЗАБЕЛЕШКИ

[1] Во обидот за дефинирање на природата и на социјалната функција на жртвувањето, Марсел Мос (Marcel Mauss) и Анри Убер (Henri Hubert) се благодарни за првите чекори во истражувањето на проблемот направени од Тајлор (Tylor), Фрејзер (Frazer) 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 (Mauss, Hubert, 1899). 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 (Mauss, Hubert, 1899, cit. 1929/2002 : 6-7).
- [2] Роберт Алун Џоунс (Robert Alun Jones) забележува дека со тоа што Диркем во *Елементарните форми на религиозниот живот* се повикува на компарација на Тајлор, Фрејзер, Убер и Мос, но се фокусира на Робертсон Смит, третманот на жрвувањето 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 (Jones, 1981 : 184-205).
- [3] Култот, значи, не е институиран само поради доброто на човекот, туку и на божествата. „Божествата“, пишува Дирем, „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“ (Durkheim, 1968 : 494-495).
- [4] Интересно е што Антрополошкиот речник на Макмилан (Macmillan Dictionary of Anthropology, 1986) и изданието на англиски на *Елементарните форми на религиозниот живот* (Elementary Forms of Religious Life, trans. Karen E. Fields, 1995), го определуваат Диркем како авторот кој го има воведено терминот во теоријата за религиите и ритуалите. А сепак, Робертсон Смит, на кого Диркем често се повикува, прв го воведува терминот во *Предавања за религијата на семитите* (на пример, Robertson Smith, 1898 : 219, 227, 238, 245, 304).
- [5] Со ова би можело да се поврзе и прашањето за разликата во општото и партикуларното или индивидуалното поимање на настани. Така, раѓањето на дете за време на катастрофален земјотрес буди амбивалентни чувства: секое понатамошно славење на роденденот е секавање, од една страна, на партикуларната среќа на детето и на неговото семејство, од друга страна, на сите кои ги изгубиле животите за време на тој земјотрес. Исто така, со славењето на роденден на некој кој се родил токму кога многумина не успеале да преживеат, се нагласува среќата што сепак некој преживеал, но и тагата од загубата на многумина.
- [6] Џ. З. Смит (J. Z. Smith) 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 (Smith, 1978 : 99). Оваа критика е само до некаде точна – Елијаде во ниеден момент не тврди дека тие се прославуваат, туку тврди дека треба да се сеќава на 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).

- [7] 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) (Eliade, 1976 : par. 153).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] É. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Simon&Schuster, 1995.
- [2] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968.
- [3] F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religions*, London: Methuen, 1896.
- [4] H. Hubert, Henri, M. Mauss, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, *Année sociologique*, tome II, pp. 29-138, 1899, (édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions. De quelques pouvoirs magiques; La représentation du temps*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1929), “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
- [5] J. Z. Smith, *Map is not Territory*, Leiden: Brill, 1978.
- [6] M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1965.
- [7] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. Virginia Vacca, Torino: Boringhieri Editore, 1976.
- [8] M. Елијаде, *Аспекти на митот*, прев. Елена Никодиновска, Култура, Скопје, 1992.
- [9] M. Елијаде, *Митот за вечното враќање*, прев. Маргарита Маленкова, Слово, Скопје, 2002.
- [10] R. 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, pp. 184–205, April 1981.
- [11] W. Gephart, “Memory and the sacred: the cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of *The Elementary Forms*”, in N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller, Eds, *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London-New York: Routledge, 1998.
- [12] W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London: A. & C. Black, 1889.

