

ЉУБОВТА КАКО ГРИЖА – ОДНОСОТ МЕЃУ ВЕРНИКОТ И СВЕТОТО

Марија Тодоровска
Институт за филозофија,
Филозофски факултет- Скопје

*nothing which we are to perceive in this world equals
the power of your intense fragility**

Клучни зборови: свето, грижа, верник, жртва (жртвување), религиозен човек

Резиме: Во текстот се разгледува идејата за љубовта како грижа, преку сфаќањето на религијата како грижа за светото. Односот на посветеност, почит и љубов на верникот кон светото е покажан преку зависноста на светото од заштита, редовна реактуализација, негово одржување како силно и моќно. Вниманието е обрнато на карактеристиките на светото како моќ отаде границите на вообичаената, профана стварност, но моќ што и покрај способноста за пролиферација, како резултат на нејзината силна контагиозност, сепак има потреба од заштита од влијанието на несветата стварност. Силен акцент, преку истражувањата од англиската антрополошка школа и француската социолошка школа, е ставен на идејата за ритуалното принесување жртви во примордијалните форми на религијата, како начин за поврзување на верникот од религиозната заедница со светото (со тотемот како негов свет предок, или со некакво божество), но и со нему ближните припадници на кланот со кои споделува ист животен принцип, ист колективен идентитет. Потоа наведени се амбивалентните карактеристики на светото и амбигвитетот на чувства што кај верникот ги предизвикуваат.

Светото и грижата на верникот

Во психологијата на религиозното искуство, љубовта е една од главните категории. Една од двете најважни етимолошки дефиниции за религијата се однесува на религијата како грижа¹. Значи, оваа дефиниција ги

* Извадок од E. E. Cummings, „Somewhere I have never travelled“ (Cummings, 1991: 367).

¹ Двете најчести варијанти се *relegere* и *religare* и во врска со ова има неколку можни интерпретации. Така, може да се смета дека *religare* се однесува на *re-ligare*,

опфаќа грижата, посветеноста, љубовта меѓу религиозниот субјект и религиозниот објект. Имено, во дефиницијата за религијата како грижа-за-нешто, или посветеност-кон-нешто, акцентот се става врз односот на љубов на религиозниот човек кон она во што верува. Тоа може да биде светото, маната, душите или духовите, предците, тотемот, природата, божеството, Бог.

Една од водечките теории за потеклото и природата на религијата се однесува на примарноста на верувањето во светото, како основа на религиозниот феномен. Идејата за светото и чувството на светото се присутни во самата суштина на религиозниот човек. Потребата за создавање и повторување на религиозните ритуали е во врска со потребата за одржување на врска со светото. Всушност, дефиницијата на религијата, независно од тоа дали поаѓа од идејата за врската со нешто, или од идејата за грижата за нешто, не нужно се повикува на постоењето на божества, пантеони, души, духови, разни натприродни, или природни, суштества, но нужно се повикува на постоењето на светото. Верувањето во светото е присутно во верувањето во светата мана, светите предци, во божествата кои се секако свети – всушност, сите објекти на религиозниот култ се за верникот, на ваков или на онаков начин, свети. Значи, преку определувањето на светото произлегува стипулирањето на души, духови, божества, демони, добри и зли божества, Бог, итн., како и целите системи изградени околу нив. Така, може да се тврди дека идејата за светото и чувството на светото, се наоѓаат во суштината на религијата, од нејзините примордијални форми, до развиените современи монотеистички системи.

Светото е екстериоризација на нешто што ја надминува обичната стварност, нешто со моќ и сила далеку над моќите и силите, карактеристични за обичната, профана стварност. Светото може да е претставено од предмет, ствар, појава, личност, дејство, чин. И покрај придружувачката возвишеност –

како *по-врзување*, *поврзување* во смисла на *повторно врзување* (на човекот со божеството, на „паднатиот“ човек со претходна, супериорна состојба на совршеност), а *relegere* се однесува на *повторување* (на идеја, дејство и слично), во смисла на *загрижено почитување на нешто* (преку систем на правила на однесување). Кикерон (Cicero), на пример, ја користи етимолошката варијанта *relegere* (можеби, потпирајќи се на исчезнато дело на Варон (Varro), како спротивна на *neglegere*, како *запоставување*, *необрнување внимание* (на пример, во *De Natura Deorum*, 2, 28, 71). Сервиус (Servius), пак, ја употребува *religare*-варијантата. Св. Августин нуди интерпретација на обете (неколку примери во *За божјата држава* (X, 3), *За вистинската религија* (55, 111 и 113, на пример), а по него, тоа го прави и св. Тома Аквински (во *Summa Theologica* Па Пае, Q.81, *passim*, на пример). Саломон Рајнах (Salomon Reinach), во 1907, предложил религијата да се дефинира како „скрупула“, во смисла на грижа и почит. Рајнах пишува дека се чини погрешно дефинирањето на религијата како *поврзување* на божеството (божественоста) и човекот, сметајќи дека Кикерон сосема точно *religere* (*relegere*) го спротивставува на *neglegere*, како посветена грижа (Reinach, 1909: 2).

верникот чувствува напливи на трогната растрепереност од моќта на светото – тоа не подразбира и физичка грандиозност, или застрашување. Затоа, светите предмети можат да бидат сосема мали, или навидум – неугледни. Тие се свети, затоа тоа што преку нив се екстериоризира некаква моќ што кај верникот предизвикува почит и восхит. Оние кои веруваат во светото, веруваат дека тоа е супериорно, затоа што потекнува од самиот извор на времето, од Почетокот, кога тоа го има создадено светот (или светот инаку се создал, но во период на доминација на светото). Светот, е, значи, свет, затоа што е така создаден на Почетокот, во светото време. Со одминувањето на времето, моќта на светото што постоела во тоа онтолошки супериорно совршено време опаѓа, затоа религиозниот човек се посветува на реактуализирање на тој Почеток, преку различни религиозни дејства, како раскажување митови и изведување ритуали. 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 има специјална, заштитена позиција во средината на религиозниот човек, затоа што иако има моќи за пролиферација, преку фактот што контагиозноста е една од неговите главни карактеристики, тоа е и мошно подложно на загрозување од профаната стварност, неговата „чистота“ е мошне фрагилна, затоа што во секој момент може да биде загрозна од не-светото. Светото се штити од „валкање“ од страна на профаното, затоа религиозниот култ се состои од системи на правила за нештата што треба да се прават (тоа е позитивниот култ) и за нештата што не смеат да се прават, што се забранети (тоа е негативниот култ). Системот на забрани варира во различни религиозни заедници, но кај сите е очигледна посветената грижа за безбедноста на светото, во која било форма да се верува во него. Светото е ужасувачки моќно, способно да го одржува космосот на религиозниот човек, но тоа мора да биде заштитено од сè она што му е спротивно, сè она што може да ја „повреди“ неговата восхитувачка екстериоризација. Светото и профаното се онтолошки одделени како меѓу нив да има јаз, но тие, всушност, постојано доаѓаат во контакт во рамките на практикувањето на религијата и во рамките на севкупниот живот, барем што се однесува до почетоците на религијата, каде што обичајното право е суштински религиозно. Правилата на општествено-правното уредување од почетокот на социјалните заедници се правила за заштитување и за грижа за светото, за тоа, пак, да може да го заштити и да го подобрува животот на заедниците.

Субјект-објект (или субјект-предикат) односот е сложен. Религиозниот човек го има светото (во некаква форма и со некаква екстериоризација) како објект на религиозните чувства. Но, светото, со тоа што е моќно, со тоа што претставува стварност инаква од вообичаената и е над неа супериорна, има моќ и врз религиозниот човек, при што може да се смета дека човекот станува предикат на светоста¹. Така, човекот љуби, религиозниот човек го љуби

¹ Овој проблем, но на ниво на разбирањето на љубовта, е дел од познатиот одговор на Карл Маркс (Karl Marx) на Едгар Бауер (Edgar Bauer). Маркс го цитира

светото и обата се дел од формулата на посветена грижа. Верникот верува во моќта на светото, со тоа верува и дека светото (на ваков или на онаков начин) овозможува тој да живее безбедно во својот космос. На верникот не му е нужно потребно да го персонализира светото припишувајќи му емоции на љубов, самото постоење на светото во светот на религиозниот човек е дел од комплексен систем на правила и на емоции. Најголем дел од религиозните верувања подразбираат двојна спрега на грижа: она во што *homo religiosus* верува и околу што тој го развива религиозниот култ, она за што тој посветено и со почит се грижи и самото се грижи за одржувањето на добросостојбата на религиозниот човек и на целата негова заедница, за безбедноста на неговиот свет (значи, се работи за комплексна формула на двојна зависност).

Кога станува збор за верувањето во светото и за чувството што верникот го има пред појавите, предметите и стварноста што ги смета за свети, односот е сложен. Светото, колку и да припаѓа на стварност потполно различна од вообичаената, секојдневна и профана, колку и да е отаде рационалното поимање, сепак е постојано присутно во животот на религиозниот човек, токму поради тоа што е стварност отаде обичната, поради тоа што е онтолошки и аксиолошки супериорно над неа (со што и ја одредува и ја обезбедува профаната стварност, всушност). Тоа е во нужна врска со човекот и со 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 безбеден и успешен, а светото има потреба од религиозниот човек, кој го конципира, го воведува, се грижи за него, за тоа да може редовно да се обновува и да продолжува да ја гарантира одржливоста на (светиот) свет. Светото го одржува идентитетот на религиозната заедница, со тоа што има

ставот на Бауер за љубовта, дека таа е сурова божица и дека како секое божество посакува целосно да го поседува човекот, кој пак се задоволува дури кога таа со него потполно ќе завладее, душевно и физички. Маркс забележува дека Бауер, за да ја претвори љубовта во Молох, самото зло, мора прво да ја претвори во божица. Кога љубовта станува божество, значи – теолошки објект, станува предмет на теолошка критика (познато е дека бог и ѓаволот не се многу оддалечени). Бауер, забележува Маркс, ја претвора љубовта во божица и тоа, во „сурова божица“, со тоа што наместо *човек кој љуби*, тој го поставува човекот како *човек на љубовта*. Она што Маркс го забележува е дека љубовта не е (емоција) на човекот, туку човекот (е суштество) на љубовта. На овој начин, љубовта се одделува од човекот, станува независна од него, таа станува субјект, а човекот станува предикат. Со менувањето на местата на субјектот и предикатот (на човекот со љубовта, во овој случај), сите атрибути и манифестации на човековата природа можат да се трансформираат во нивните негации, во алиенации на човековата природа. Маркс наведува од Бауер: „... објект е вистинскиот термин, затоа што она што е љубено е важно за оној кој љуби [denn der Geliebte ist dem Liebenden] (нема женски род) само како надворешен објект на емоцијата на неговата душа, како објект во кој посакува да го види задоволено своето себично чувство“. Маркс се ужасува – нема ништо поштетно и попрофано од *објект* во оваа смисла (Marx, Engels, 1845/1957: IV, 3).

перформативна функција: верувањето во свети предци, тотеми, божества и слично, подразбира и верување во исправноста на нивните дејства. На овој начин, верувањето во светото и во придржувањето до светите правила што го придружуваат, го предодредуваат сето дејствување во рамките на организираната заедница. Токму поради тоа, светото е во коренот на функционирањето на обичајното право во примордијалните заедници: се постапува онака како што постапувале светите предци/божества. Идентитетот на заедницата се одржува со постојана грижа за светото и со реактуализација на неговата иницијална моќ, што со текот на времето опаѓа. Посветено и со љубов грижејќи се за светото, примордијалниот верник (и верникот од сложените подоцнежни религии) со љубов се грижи и за себе, за својата заедница.

Според Лудвиг Фоербах (Ludwig Feuerbach), проблемот со религијата, симплифицирано земено, е во себе-наметната алиенација. Така, идејата за Бог е, всушност, идеја за човекот. Бог ги има истите добри карактеристики и доблести на човекот, но тие се хиперболизирани и поставени надвор од неговиот дофат. Ако човекот е добар, убав, праведен, Бог е предобар, преубав, преправеден. Ако човекот знае, умее и има моќи, Бог е сезнаен, семоќен. Божествените атрибути, меѓутоа, се хиперболизирани до тој степен што човекот не може ни да ги поими, ниту да им се доближи, ниту да се обидува да ги дофати. Човекот е смртен, Бог е бесконечен, неограничен, вечен. Фоербах понатаму тврди дека алиенацијата¹ се состои во тоа што љубовта човекот ја дава не кон нему ближниот туку кон Бог и тоа кон Бог кој е, всушност, човек, но бескрајно подобра верзија од човекот. Сè додека се љуби таквиот Бог, не се љуби човекот. Стварноста ќе се промени, смета Фоербах, доколку човекот сфати дека не го љуби Бог, туку себеси. проблемот ќе се изгуби доколку Номо homini deus стане Номо homini homo, доколку преку љубовта се признаваат, се негуваат и се зголемуваат доблестите што се типично и суштински човечки. Но додека Фоербах говори за наметната трансценденција на специфично човековите карактеристики во таквата концепција за Бог, критикувајќи ја христијанската вера², тој не реферерира на типичното религиозно искуство во односот на верникот и светото, во ситуации во кои не се работи за трансцендирана моќ, туку за моќ проткаена во светот на религиозниот човек. Во чувството на светото и верувањето во светото, тоа истовремено е и отаде дофатот на верникот и, во оваа смисла, е како божеството на кое Фоербах реферерира, но и сосема инволвирано, во секој аспект на неговиот живот. Во ваквата концепција, самиот верник е свет, затоа

¹ Во овој случај се мисли на алиенацијата предизвикана од ова хиперболизирање на божествената (човекова) природа и нејзиното трансцендирање до рамниште на бесконечна супериорност, затоа што, покрај неа, Фоербах лоцира извор на алиенација и на ниво на смртноста: во свесноста за генеричката бесмртност, а индивидуалната смртност на човекот, сфаќањето дека видот продолжува, иако индивидуата се губи во неповрат.

² Особено во делото *Суштина на христијанството*, 1841, „Контрадикцијата меѓу верата и љубовта“ (поместувано како поглавје 26 во најголем број изданија).

што е производ на неговите свети предци и е дел од неговата света заедница и затоа што е доволно моќен, преку религиозниот култ, да ја одржува безбедноста на сопствената заедница.

Верникот има амбивалентни чувства кон светото: тоа е доволно моќно за да предизвикува стравопочит и фасцинација со треперење и восхит и доволно различно за да биде нешто што го повикува верникот, но и доволно туѓо за да го предизвикува да се држи на дистанца. Од светото верникот чувствува и страв и ужаснатост, но и неверојатни привлечност и љубов кон него. Истовремено се плаши од светото како од бездна, или како од застрашувачка преобилност, но и посакува да биде асимилиран од него. Покрај овој вид „љубов кон бездната“, овој комплексен однос ја содржи и компонентата на потреба на верникот да го асимилира светото. Религиозниот човек знае дека светото е моќ надвор од неговиот дофат, но знае и дека светото има потреба од неговите постојани посветени дејства. Само преку константното докажување на посветена љубов кон светото, верникот го одржува, обидувајќи се да го асимилира, во контекстот на религиозните митови и ритуали, односно во празнувањето во религиозниот култ.

Во примордијалните религии особено е очигледно дека емоционалниот фактор е одлучувачки во градењето на односот кон светото, токму поради тоа што припаѓа на подрачје што ја трансцендира рационалната способност на поимање. Светото е супериорно, моќно подрачје, што на оној кој во него верува му се претставува со таинственост, со преобилност, со заканувачка сила. Светото е и дијаболчно: со своите преоќ и недофатливост, тоа предизвикува чувства на стравопочитување, на ужаснатост и на треперење, но и на екстатична милост, на фасцинација, на привлечност и на желба за соединување со него. Стравот од ужаснувачката мистериозност на светото и потребата од него да се држи безбедна дистанца се, истовремено, и чувства на восхит и „омаѓопсаност“ 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 што му припаѓа на вообичаеното подрачје на несветиот живот, што во него нема соодветни референтни точки на компарација. Светото е она што е директно спротивставено на профаното¹. Но ова не значи дека религиозниот човек не се

¹ Според еден од главните теоретичари на светото, Емил Диркем (Emile Durkheim), во историјата на целата мисла нема друг пример на спротивставени категории толку различни една од друга, што непремостливо си опонираат. 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 разлуката меѓу светото и профаното (а со тоа им ја дава и дефиницијата) (Durkheim, 1968: 53).

поврзува барем парцијално со светото, подлегнувајќи на неговите моќи на преобилност, на творечка енергичност и на фасцинантна привлечност и мистериозност, имајќи потреба да го негува, да го почитува и да го заштити. Ова успева преку трансцендирањето на неможноста тоа да биде рационално дефинирано и преку предавањето на верникот на светата сила со чувства на стравопочит, на покорност и љубов. За религиозниот човек, светото е она што го овозможува, го одржува, го обезбедува и го развива неговиот свет. Светото е тоа што, имајќи постоено во рамките на неговата заедница, му го дава колективниот (но и личниот) идентитет, тоа што, имајќи се појавено во Почетокот на времето, му го дава и неговиот почеток и го овозможува и неговото време. Во оваа смисла, трансцендирањето на неможноста за сфаќање на светото, за објаснување на неговите моќи и суштина, успева преку љубовта: светото не се сфаќа, туку се чувствува, тоа не се објаснува, туку се доживува.

Религиозното жртвување во примордијалните заедници

Во тотемските култови се верува дека светиот тотем (од животинско, растително или, ретко, од метеоролошко или астрономско потекло) е предокот на кланот и дека неговиот животен принцип проникнува низ сите припадници на кланот, давајќи им го чувството на припадност, овозможувајќи им го живеењето во космос заштитен од моќта на тој тотем. Односот кон тотемот е суштински однос кон светото: тотемот се почитува, за него се грижи, се внимава да не се допре од страна на профанот. Покрај тоа, митови и ритуали се посветуваат на тоа во рамките на светите свечености да се потврди неговата светост. Со ова се овозможува одржување на моќта на светото, особено во рамките на цикличните религиозни празнувања. Така, ако моќта на светото опаѓа со текот на времето, со религиозната практика во светото време, дел од таа света моќ се реактуализира. Тотемот ја добива интензивната почит што му припаѓа, а племето на тој начин ги осигурува своите безбедност и можност за преуспевање.

Ритуалите на позитивниот култ, како и оние на негативниот, го содржат елементот на жртвувањето, за кое Диркем смета дека е институција што била детерминирана да стане основа на позитивниот култ на развиените религии (Durkheim, 1968: 480). Така, чинот на консумирање на тотемското растение или животно (дејство што, сепак, не е нужно во тотемизмот, затоа што има тотемите што поради нивната природа и не можат да бидат консумирани, 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 Вилијам Робертсон Смит (William Robertson Smith), чие дело ја револуционализирало 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 практика и останатите документи, или податоци, за ритуалите и за организацијата (Robertson Smith, 1889: 9-10), овозможувајќи увид во современиот историски контекст на раните библски текстови¹. 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“ (*Encyclopedia Britannica* (9th edition), 1886: 132). 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 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 тело на припадниците на кланот и обратно. Целокупните општествена организација и нормално функционирање, зависат од периодичното свето потврдување на врската меѓу членовите на кланот и нивниот тотем. Ова се постигнува со консумирање на тотемот, или со негово симболично консумирање, во рамките на светото време. Тотемската жртва, на тој начин, е истовремено и жртва на свет предок или божество (тотемот), но и себе-жртва, поради постојната идентификација на суштествувањето².

Постојано повторувана низ делото *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

¹ Се темели на потесна студија на Јулиус Велхаузен (Julius Wellhausen), *Остатоците од арапскиот хидентизам* (*Reste Arabischen Heidentums* од 1887 година), како и на други дела од историјата на религијата и на библската археологија, потпирајќи се на аналогии земени од истражувањата на Џејмс Џорџ Фрејзер (James George Frazer) од подготовката на неговото дело *Златната гранка* (*The Golden Bough*), онаму каде што за раните Семити недостигале податоци, за што често му изразува благодарност (Robertson Smith, 1889: ix). Е. Е. Еванс-Причард (E. E. Evans-Pritchard), иако ја признава заслугата на истражувањата на Робертсон Смит, ја критикува неговата методологија, 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“ (Evans-Pritchard, 1956: 52), „и доказите за што се речиси занемарливи“ (Evans-Pritchard, op. cit., 51).

² 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 некаква примордијална хаотична индистинктивност, затоа што индивидуата со другите се поврзува преку препознавањето на сопствената различност. Иако идејата на заедничкиот култ и општественото организирање е во тоталитетот како цел, тоа не значи дека индивидуата и партикуларните дејства и значење не се посебно важни.

одржување на нивното постоење. Видовите на ритуалот на жртвување, на кои се повикува, варираат од описи на насилни убивања и полу-сурови оброци до сложени збирови на ритуалеми во споделувањето на жртвените оброци. За разлика од другите, обични оброци, овој ритуал силно ги изразува воспоставувањето и потврдувањето на врската меѓу верниците и тотемот (или божеството) (Robertson Smith, 1889: 320). Во ваквото жртвување има два фактора: дарувањето на крвта на тотемот (божеството) и примањето на крвта и месото од страна на учесниците во ритуалот, споделувањето на заедничкиот принцип со правила на посветена грижа. Робертсон Смит забележува дека во развојот на идејата за жртвувањето постојат фази на неприфаќање на какво било убивање животно, доколку не е во жртвен контекст. Идејата дека божеството, односно светиот предок, има право на дел од сите колења на некакво соодветно животно, потекнува од идејата за роднинските врски. Со тоа што предокот е и самиот дел 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 жртвувања.

Со тоа што религијата во раните општества е колективна дејност, вообичаениот тип на обожавање на хебрејските племиња е есенцијално социјален. Затоа жртвувањето е јавна церемонија на заедништво на кланот, најчесто со весел и прославувачки карактер. Во оваа смисла, жртвувачките прославувања на Адонај и на Баал, формално, се многу слични, обележани од радосниот карактер на ритуалите, а истото важи и за култовите во Грција и Италија и во локалните култови на земјоделските заедници – жртвата е придружена со гозба, а гозбата не може да се одржи без жртва (Robertson Smith, 1889: 236-237). Идентитетот на религиозните пригоди и сезоната на прослави може да се земе како детерминиращка карактеристика на старите религии – кога луѓето го среќаваат своето божество (или својот свет предок), тие се радосни заедно, а секогаш кога се заедно и радосни, постои желбата божеството (односно светиот предок) исто така да биде присутно. Верувањето во ваква блискост со светиот елемент, верувањето во тоа дека меѓу луѓето и него постојат врски што не можат лесно да се прекинат, доаѓа од верувањето дека божеството (односно предокот) е дел од истата природна заедница (Robertson Smith, 1889: 238). 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 што постои во современиот свет. Животот на соплемениците го сметал за свет, не затоа што тие биле луѓе, туку затоа што биле соплеменици. На ист начин, животот на неговото тотемско животно е свет, не затоа што се работи за живо суштество, туку затоа што имаат исто потекло и ист принцип (Robertson Smith, 1889: 266).

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 што 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 (светиот предок), затоа што се работи за двојна асимилација (жртва-клан и жртва-божество (свет предок), а со тоа и клан-божество (свет предок)). Робертсон Смит спомнува дека жртвувањето се ограничува на свечени пригоди, вообичаено во „високата сезона“ (суштински свет период на реактуализација на важните, свети настани), за да се подвлече важноста на заедничката прослава. Во сите тотемски заедници, верниците учествуваат во консумирање на телото на тотемот, што во профани околности е забрането. Друго општо правило е познатото правило според кое светото животно, со тоа што ги претставува предокот и кланот, е забранета храна; тоа мора да биде заштитено.

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“ (Robertson Smith, 1889: 295)¹. Верувањето во крвта како специфично света, односно како носител на животниот принцип, а со тоа и верувањето дека со консумирање на крвта на друго живо суштество се апсорбира и неговата природа, се појавува во многу форми кај примитивните народи, забележува Робертсон Смит². Колку и да се чини дека убивањето и консумирањето на светиот тотем нема никаква врска со љубовта како грижа (во смисла на тоа дека тотемот во овие случаи не се заштити, туку се убива), постојано треба да се има предвид дека светото убивање и консумирањето се суштински свети чинови на почит кон предокот и споделениот животен принцип. Така, 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 тој нов тотем се гледа како света, само доколку ја запечатат со свет чин на убивање на тоа суштество и, доколку е можно (во зависност од видот), со 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 свет (Robertson Smith, 1889: 297).

¹ Во подоцнежното време постоело верувањето дека споделувањето на каква било иста храна меѓу двајца е доволно за воспоставување на еден вид света врска меѓу нив, но во тотемските култови правилата на поврзување се многу построги, затоа што се базираат на света врска со еден вид суштествување (а со тоа и месото и крвта) и со специфичен животен принцип.

² Впрочем, јадењето на дел од месото на силни карнивори било правено за да се присвои нивната храброст, или сила – ова е типичен пример на принципот на сличност од симпатетичката магија.

Интересна комбинација на интерпретациите на религијата како грижа и како повторно поврзување со светото, се наоѓа кај Марсел Мос (Marcel Mauss) и Анри Убер (Henri Hubert). 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 страна на англиските антрополози Тајлор (Tylor), Фрејзер и Робертсон Смит. Мос и Убер продолжуваат понатаму, предлагајќи нивна теорија, односно повеќе хипотеза отколку теорија, за која се надеваат дека 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 податоците од англиската антрополошка школа (Hubert, Mauss, 1899: 5). Тајлор, споредувајќи ги фактите од различните раси и цивилизации, формулирал генеза на формите на жртвување во делото *Примитивна култура (Primitive Culture)*, 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, по губењето на иницијалната општа светост на светот, потребата да се продолжи со нивно дарување направила да се појават жртвените ритуали што 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. Оттаму, го резимираат ставот на Тајлор, доаѓа до поврзувањето на жртвата со негирање и со 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 да може верникот да се поврзе со божеството, односно преку давање дар да добие извесни „права“ над божеството. Нахрането и задоволно, смилосено 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 нему 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 благодарјќи на роднинските врски на тотемското суштество со членовите на кланот како и на членовите на кланот едни со други. Ритуалот служи за постојано повторно воспоставување 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 консумира 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 и за ритуал на искупување, што, според Робертсон Смит, е карактеристично во жртвувањето и далеку по надминувањето на тотемизмот (Hubert, Mauss, 1899: 6-7).

Религиозните сили се карактеризираат со нивните интензитет, важност, достоинство и одделеност, од она што 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, што се употребуваат и слично. Така, Мос и Убер го објаснуваат фактот дека жртвениот механизам задоволува религиозни потреби со екстремна разлика – тој има ист амбигвитет како и самите религиозни сили. Се работи за серии 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 заслугата. Жртвата, за Мос и Убер, е начин на концентрација на религиозното, таа него го изразува, го инкарнира, го носи. „Дејствувајќи преку неа, се дејствува врз религиозното, се раководи со него, тоа се привлекува и се апсорбира, или се оддалечува и се елиминира“ (Hubert, Mauss, 1899: 59). Од друга страна, кога роднинската врска на луѓето со животните престанала да им биде блиска на Семитите, човечката жртва ја заменила животинската, како единствен преостанат начин за воспоставување директна размена на крв меѓу кланот и божеството. 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 што, сепак, секојдневно се профанизирале во животот и во исхраната на племињата, почнал да се брише. Божественоста веќе не можела да биде поврзана со животинските форми, па во оваа смисла, жртвата, оддалечувајќи се од божеството, се приближила до човекот. На тој начин – за да се објасни понудувањето на дар – тој се претставувал како понуда од луѓето за божествата, од што настанала идејата за жртва-дар. Истовремено, тврдат Мос и Убер, сличноста на ритуалот на казна и искупување на некаква грешката и на општата форма на ритуалната жртва, симболичниот чин на „давање крв“ (размена или асимилација на потеклото, односно крв како понуда на нешто сопствено и значајно) и други блиски аспекти на ритуалите на воспоставување врска, им дале еден вид казнен карактер, на тој начин трансформирајќи ги во ритуали на искупување.

Во врска со ова би можела да се направи уште една дистинкција. Имено, Диркем тврди дека пред истражувањата на Робертсон Смит

жртвувањето било сметано за омаж, или за дар, задолжително или опционално, аналогно на дарувањето на владетелот од страна на поданикот. Но две фундаментални карактеристики на ритуалот не можат да се објаснат со ова гледиште: фактот дека жртвувањето е, најчесто, во вид 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 ѝ 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, конзистентно, не може да инсистира на божество), други им се нудат на оние кои учествуваат во ритуалот и тие ги конзумираат (затоа во *Библијата*, на пример, жртвата често се нарекува оброк *подготвен пред Бога*). Во некои заедници, оброкот служи за воспоставување 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“ (Durkheim, 1968: 481). Благодарейќи 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 што 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 што се конзумира, односно благодарейќи на фактот што таа е света. Доколку се работи за конзумирање на месото на некакво животно, тоа се прави по долга серија ритуални подготовки и прочистувања, преку чинот на трансформација на животното 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 што се наоѓа во него. Разликата Диркем ја лоцира во тоа што животното е природно свето, а во примерите на ритуално жртвување, тоа ја прима светоста вештачки, преку серијата ритуали на жртвување.

Во теоријата на Диркем, значи, функцијата на светото поврзување е во потврдувањето на принципот на кланот – сите членови на кланот содржат вид 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 е во голема мера засновано на потребата специјалниот статус на членот на

племето и на племето како целина, да бидат постојано одржувани. Припаѓањето на конкретен свет заштитнички тотем и безбедната добросостојба на кланот, беше неколкупати споменато, зависат од периодичното обновување на тотемскиот принцип – во тоа е нужноста од светите времиња и од контактот со светото на светиот простор.

Карактеристиките на жртвувањето кај Робертсон Смит се токму карактеристиките преку кои се дефинира тотемскиот вид. Тој претпоставувал, без да има фактичка основа, дека тотемизмот мора да имал ритуали на поврзување и асимилација, што Диркем ги истражува. 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 да ја обнови природната роднинска врска која постоела на почетокот. Чудесниот заклучок до кој дошол Робертсон Смит, за Диркем е дотолку поинтересен поради нерасполагањето со коректни податоци – имено, примерите од тотемизмот¹ што Робертсон Смит ги употребува, воопшто не се репрезентативни и неговите заклучоци мора да се резултат на генијална интуиција (Durkheim, 1968: 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 со 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

¹ 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 со луѓето, преку ритуален оброк, е еден од најосновните ритуални чинови и карактеристичен и за најрудиментарните типови 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, смета тој (Alun Jones, 1981:184–205).

туку и го маскирала. Концепцијата на божеството подразбира, априори, дека тоа треба да се грижи за луѓето, за да бидат тие заштитени и да имаат храна. Затоа, жртвување преку дар, во облик на храна за божеството, нема смисла – контрадикторно е човекот да очекува дека боговите од него очекуваат храна, кога, всушност, благодарейќи 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 во поголема мера како владетели на земјата и на нејзините производи и затоа понудата на тие производи има смисла доколку се разгледува како понуда на владетелот во замена за правата што тој им ги дава. Робертсон Смит смета, меѓутоа, дека оваа нова интерпретација е оригиналната идеја, само изменета и корумпирана. Кога идејата дека сопственоста го прави материјално сето она што го допира ќе стане дел од жртвувањето, жртвата се изопачува и се претвора во трговска размена меѓу човекот и божеството (Robertson Smith, 1889: 390). Диркем смета дека овој аргумент може да се разниша. Имено, примерите на ритуалите што 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 што го претпоставуваат е токму расудувањето што Робертсон Смит го смета за невозможно поради неговата апсурдност (Durkheim, 1968: 487). Ритуалите, што ги опишува Диркем, служат, на пример, за зголемување на фертилноста на животинскиот или на растителниот вид, кој е тотем на кланот, а овие се свети. Светиот тотемски вид го инкарнира она кое Диркем, на метафоричко ниво, го смета за тотемско божество. Поентата на Диркем (и на сите теоретичари на светото кои се на оваа линија) 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 грижат за човекот, а човекот се грижи за нив; божествата се одржуваат благодарейќи на човекот, а тој се одржува благодарейќи 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 што го добива од нив, а од нив го добива сето што им го дава“, резимира Диркем (Durkheim, 1968: 488). Култот, значи, не е институционализиран 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 обожавани. 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 да ги пополни“ (Durkheim, 1968: 494-495).

Покрај тоа, во жртвувањата, во вистинската смисла на зборот, понудата што се прави секоја година е по природа иста со таа што ќе биде давана подоцна. Жртвувачот нуди животна за да се оддели од него неговиот животен принцип за да може да го „нахрани“ божеството. Во полна форма, жртвата содржи два суштински елемента: чин на поврзување и чин на понуда на нешто (Durkheim, 1968: 489-490). Верникот се поврзува со божеството преку тоа што симултано консумира света храна и му нуди и на божеството. Сосема е логично, дури и без да се наведуваат примери, смета Диркем, дека жртвата е истовремено и чин на поврзување и чин на грижливо 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, општоземено, 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, што тој ги анализира. Тој тврди, значи, дека жртвата не може да зависи од природата на оној кому му се принесува. „Жртвата е независна од варијабилните форми на религиозните сили и има подлабоки корени“ (Durkheim, 1968: 491). Исто така, чинот на понуда е поврзан со идејата за морален субјект кого што понудата треба да го задоволи. Затоа, чиновите на жртвување полесно се разбираат, ако се замисли дека се насочени кон личосни суштества. Но ритуалните чиновни на австралиските племиња повикуваат неперсонални сили. Диркем, сепак, не тврди дека тие биле доволни, 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 експлицира 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 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 на светото време, наизменично следат едни по други. Животот е несигурен, затоа што околностите 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 да се верува во нив, нивната светост ќе престане. Токму затоа, она што на Робертсон Смит му се чини нелогично, за Диркем е разбирливо – даровите кон светите суштества се дел од изразувањето на почит кон нив, искажување длабоко чувство на посветеност. Светоста најјасно се

екстериоризира кога сите верници учествуваат во споделена емоција, во нарација и ритуал. Претставите за светото мораат да се одржуваат¹ – во секојдневниот живот тие би паднале, ако не во заборав, тогаш во потисната состојба, и затоа постојат начините на нивно ревитализирање, вадење на површина, директно поврзување со нив и инкорпорирање на нив во идејата за суштината на светот.

Чувствата на верникот кон светото

Во теоријата на Рудолф Ото (Rudolf Otto), светото, односно, нуминозното, како што тој го нарекува, е најдлабокиот, најфундаментален елемент на сите силни и искрени религиозни емоции. Во него припаѓаат верата во спасението, надежта и љубовта, но овој елемент е поголем и посилен од нив². Тој може да се појавува и независно од нив, затоа што е во релација на суперординираност и да го преплави верникот со чувства со ненадминлива снага. За Ото е важно што овој 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. Она со што духот се соочува во ситуации на ексцитирана милост и трепет, при ритуали и околу специфични места, Рудолф Ото го нарекува *mysterium tremendum* (другата главна компонента на нуминозното е *mysterium fascinans*), 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 обожавање“ (Otto, 1920: 14). 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, до нешто страшно и темелно возбудувачко, до нешто прекрасно, чисто и величествено. Исто така, може да се појави како тивка, треперлива и безгласна понизност пред она кое е *mysterium* (тајна, мистерија), неискажливо и над сите суштества.

¹ Диркем смета дека, во филозофска смисла, истото важи за што било – 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 што се спознава е само појава, светото е секогаш екстериоризација на моќ, никогаш спознаена суштина (Durkheim, 1968: 325-326, 493); ова е став и на најчестите варијанти на феноменологијата на религијата, впрочем.

² 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 (Ries, 2006: 445).

Треперењето е, само 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 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“ (Otto, 1920: 15) и Ото затоа го спомнува. Секоја екстериоризација на светото е екстериоризација на сила. Така, за да се чувствува нешто за свето, значи тоа да се чувствува како страшно, но тој страв не е сличен на ниеден друг, припаѓајќи ѝ на категоријата на нуминозното, што е потполно одделена од сите категории на вообичаената, профана стварност. *Стариот Завет* изобилува со примери на експресија на ова чувство, забележува Ото. Како особено впечатлив е стравот од Бога, што се пренесува како демонски страв и го опфаќа човека со парализирачки ефект. 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 треперливиот страв од светото, односно од Бога, до чиста љубов кон Него и сето од Него создадено. Дури, стравот од Бога е во директна врска со потребата од Божјата љубов и стремежот за соединување со Божјата милост. *Стариот Завет* изобилува со формулации од типот „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 страв¹. Во чувствата кон светото има преклопувања – религиозниот човек се плаши во неговата радост и се радува во неговата ужасеност (Standaert, 2006: 3). Најважните зборовни корени (четириесетина хебрејски зборовни корени) се застапени повеќе од илјадапати во *Стариот Завет*. Биолошки гледано, стравот е нужен за зачувување на опстанокот, тој е природна реакција за избегнување повреда или смрт (Costacurta, 1995: 55). 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 навистина човекот во сета негова ограниченост, стравот ги уништува илузиите за семоќност и бесмртност“ (Costacurta, 2007: 27). 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 ужасува 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 охрабрува (Costacurta, 2007: 27-28). Всушност, љубовта, како и животот, е поврзана со смртта, мошне потсетува на смртта. Така, може да се смета дека, покрај извесноста за нашиот крај, постои и извесноста на љубовта: ние знаеме дека сме конечни суштества, но знаеме и дека сме суштества на љубовта (Cuculovski, 1988: 64).

¹ На пример, Деу 6, 2, Иса 33, 6.

Стравот од смртта и стравот од преобилноста на Божјата моќ и неразбирливата љубов, се голем дел од суштинското искуство на посветениот верник. Ужасеноста, значи, не е негативна емоција туку е амбивалентна. Стравот и ужасеноста, што нуминозното ги предизвикува, се истовремено чувства на привлеченост и на фасцинираност. Семоќта и гневот на нуминозното предизвикуваат страв и желба за дистанца, а истовремено, и за посветени почит и љубов, како и желба за доближување, за поврзување, за блискост.

Во светото искуство, покрај елементот на мистериозноста и на ужасувачкото, значи, постои и нешто единствено привлечно и фасцинантно. 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, да го присвои, како пријател или како љубовник. Мистеријата за религиозниот човек не е само нешто на што му се чуди туку нешто што го фасцинира. Покрај тоа што збунува и ужасува, тоа и понижува со моќна проникливост, со восхитувачка интересност, со Дионисиска страст, доведувајќи дури состојби на вртоглава „интоксигираност“. Се добива комбинација, што 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“ (Otto, 1920: 39). Според Ото, идеите и поимите, 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 на среќа, не се единствените нејзини компоненти. И во ситуациите на среќа како и во случајот со искусувањето на религиозна ужасеност, при ситуации на екстериоризација на Божјиот гнев, на пример, нужно се содржат и нерационални елементи. Благосостојбата во овие специфични околности е многу повеќе од природното чувство на задоволени потреби, или од радоста од љубовта, на пример. Така, гневот Божји, доколку се земе во чисто рационална, или во 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, што се наоѓа во мистериозното беатифицирачко искуство на божеството (Otto, 1920: 40). Веројатно е, дозволува 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, што полека се формира во свесност, смета Ото, тогаш не би можело да има транзиција кон чувства на волево и страдно предавање на себеси на нуменот. Конекцијата со тоа нешто, надвор од себеси, е нужна, за да ја продлабочат и да ја направат позначајна чувствата што се јавуваат. Кога би се работело само

за ужас, без амбивалентност, без дијалектичност, би се развиле само форми на избегнување, или на 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 што 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 обожавање туку и во чудните сакраментални наративи и ритуали, со кои религиозниот човек се обидува да го присвои нуменот. Присвојувањето на благопријатната моќ на нуменот (на светото) за природните потреби на човекот, била една од првите цели на култовите, според водечките теоретичари на светото. Сепак, процесот продолжил – самото поседување на нуменот и бидувањето 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 добро по себе, корисно поради себе, не поради ефектите на неговата сила.

Од една страна, светото е нешто што е *tremendum*, што кај оној кој го искусува предизвикува стравопочитување и треперливо љубопитство, од друга страна, е нешто што е *fascinans*, маѓепсувајќи го и привлекувајќи го верникот. Она што не смее да се заборави е дека обата момента, и на ужасеноста и на фасцинацијата, се балансирали преку заедничкото чувство на посакување и желба (Almond, 1984: 70). Така, додека Ниче (Nietzsche) го завршува делото *Ecce Homo*, со восклицок за исклучителната дисјункција – или Дионисиј или Распнатиот, сакајќи да ја нагласи непомирливоста на двата антитетични принципа, Ото, на пример, се обидува да помирува принципи што се стопуваат во пулсирачка биполарност, да најде унифицирачки принцип.

Грижата кон светото останува една од клучните карактеристики и на современите религиски системи. Верникот со љубов се посветува на оваа моќ што му е истовремено туѓа и блиска, моќ што е силна и недопирлива, но има потреба од заштита, моќ што го овозможува неговото суштествување како *homo religiosus*, зависејќи токму од неговото функционирање во религиозниот култ.

ЛИТЕРАТУРА:

- Almond. Philip C. 1984. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Alun Jones. Robert. 1981. Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: An historical context for the elementary forms of the religious life, во *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 17, Iss. 2, April, 184–205.

- Costacurta. Bruna. 1999. „Dalla paura al timore di Dio“, во Bernard, Ch. A. ed. *L'antropologia dei maestri spirituali*. Edizioni Paoline: Torino.
- Costacurta. Bruna. 2007. *La vita minacciata – il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Editrice Istituto Pontificio Biblico: Roma.
- Cuculovski. Ljubomir. 1988. „O smrti“ во *Ideje* 2/88 (XVIII), 59-65.
- Cummings. E. E. 1991. *Complete Poems, 1904-1962*. Liveright: New York.
- Durkheim. Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF: Paris.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Theories of Primitive Religion*. Clarendon Press: Oxford.
- Hubert, Henri, Mauss, Marcel. 1899. „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, во *Année sociologique*, tome II, 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, Projet „Les classiques des sciences sociales“, Université du Québec à Chicoutimi, 2002).
- Marx, Karl, Friedrich Engels. 1957. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, во *Werke*, Band 2, Dietz Verlag: Berlin <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Die+heilige+Familie+oder+Kritik+der+kritischen+Kritik/IV.+%C2%BBDie+kritische+Kritik%C2%AB+als+die+Ruhe+des+Erkennens+oder+die+%C2%BBkritische+Kritik%C2%AB+als+Herr+Edgar/3.+Die+Liebe>> (15. 06. 2014).
- Otto. Rudolf. 1920. *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4 Auflage. Trewendt-Granier: Breslau.
- Reinach. Salomon. 1901. *Orpheus: A General History of Religions*. W. Heinemann: London, G. P. Putnam and Sons: New York.
- Ries. Julien. 2006. *I cristiani e le religioni, Opera omnia*, Vol. 1. Jaca Book: Milano.
- Robertson Smith. William. 1889. *Lectures on the Religion of the Semites*. A. & C. Black: London.
- Standaert. Benoit. 2006. *Il timore di Dio e' il suo Tesoro*. Largo A. Gemelli: Milano.
- Свето Писмо*. 2003. Библиско здружение на Република Македонија: Скопје.

Marija Todorovska

LOVE AS DEDICATED CARE - THE RELATION BETWEEN THE BELIEVER AND THE SACRED

Keywords: sacred, care, believer, sacrifice, religious man

Summary: In this paper the idea of love as care, through the understanding of religion as care for the sacred is outlined. The dedicated relation of respect and love of the believer towards the sacred is demonstrated also through the need for the sacred to be protected,

regularly reactualised, maintained strong, powerful. Attention is paid to the characteristics of the sacred, as power beyond the confines of the ordinary, profane reality, but also a power that, albeit its capacities for proliferation, due to its contagious quality, still necessitates protection from the influence of the non-sacred reality. A strong emphasis, through the research of the English anthropological school and the French sociological school, is placed on the idea of ritual sacrifice in the primordial forms of religion, as a way of connection between the believer in the religious community and the sacred (a totem – a sacred ancestor, or some sort of deity), but also between the members of the clan, as they share the same life force, same collective identity. Afterwards, the ambivalent characteristics of sacred and the ambiguity of sentiments they provoke in the believer are mentioned.