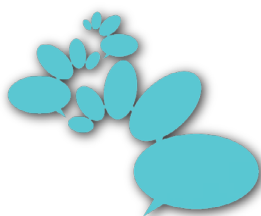


PRVI MEĐUNARODNI INTERDISCIPLINARNI  
SKUP MLADIH NAUČNIKA DRUŠTVENIH I  
HUMANISTIČKIH NAUKA

THE FIRST INTERNATIONAL  
INTERDISCIPLINARY CONFERENCE FOR  
YOUNG SCHOLARS IN SOCIAL SCIENCES AND  
HUMANITIES



**CONTEXTS**

Novi Sad  
2014

# **Zbornik radova**

# **Book of Proceedings**



**[www.ff.uns.ac.rs](http://www.ff.uns.ac.rs)**



Prvi međunarodni interdisciplinarni skup mladih naučnika društvenih i  
humanističkih nauka

## *KONTEKSTI*

1. decembar 2012.

# ZBORNIK RADOVA

Izdavač:  
Filozofski fakultet  
Univerziteta u Novom Sadu

The First International Interdisciplinary Conference for Young Scholars in  
Social Sciences and Humanities

*CONTEXTS*

December 1, 2012

BOOK OF  
PROCEEDINGS

Publisher:  
Faculty of Philosophy,  
University of Novi Sad

Za izdavača:  
Prof. dr Ivana Živančević Sekeruš,  
dekanica

For the publisher:  
Prof. Dr Ivana Živančević Sekeruš,  
dean

[www.ff.uns.ac.rs](http://www.ff.uns.ac.rs)

<http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2014-0>

ISBN  
978-86-6065-292-0

UDK  
3(082)  
009(082)

COBISS.SR-ID  
291579655



Novi Sad  
2014

IMPRESSUM

Prvi međunarodni interdisciplinarni skup mladih naučnika društvenih i  
humanističkih nauka

*KONTEKSTI*

Univerzitet u Novom Sadu

Filozofski fakultet

1. decembar 2012.

ZBORNIK

RADOVA

IMRESSUM

The First International Interdisciplinary Conference for Young Scholars in Social  
Sciences and Humanities

*CONTEXTS*

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

December 1, 2012

BOOK OF

PROCEEDINGS

Марија Тодоровска<sup>1</sup>  
Институт за филозофија  
Филозофски факултет  
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

## СВЕТО/ПРОФАНО, ЧИСТО/НЕЧИСТО – ДИЈАЛЕКТИЧКА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА

### SACRED/PROFANE, PURE/IMPURE – DIALECTICAL CONTEXTUALISATION

The dialectical relationship between the sacred, as the basis of religion, and its defining opposition to the profane will be outlined, along with the accompanying dichotomies of pure/impure and forbidden/permitted. The necessity of the idea of the sacred and the feeling of the sacred for the functioning of the religious cult will be underlined. The ambivalent nature of the sacred will be shown through the pairs of opposites it is comprised of, and the need for suitable spatio-temporal context for sacred ritualisation will be demonstrated. The dialectical relationship between the sacred, implying taboo; the pure, implying protection from the impure; and the powerful, inferring systems of bans, will be briefly accounted for through the primordial belief in mana as an underlying sacred power in the world. It will also be shown in Emile Durkheim's definition of religious phenomena through the basic sacred/profane dichotomy and the totemic clan-system as collective, social and coercive cult organization. This sacred/profane – pure/impure relationship will also be demonstrated in Rudolf Otto's categorisation of the sacred (the numinous) as something "entirely other", pertaining to a realm which transcends the usual, rational reality, and is in complete opposition with the ordinary quotidian experiences. Finally, it will be briefly outlined in Mircea Eliade's incorporation of both lines in his theory of the sacredness of myth (and the accompanying rituals) and the nostalgia for the origins, through the reactualisation of the initial sacred time and space in religious rituality. The aims are to show the ambivalent nature of sacred (the pure), its dependence from the profane (the impure and the double-fold taboo) and the ways in which they can only exteriorise their nature and come in contact in suitable context.

Key words: Sacred, profane, religion, ritual, mana, Durkheim, Otto, Eliade

---

<sup>1</sup> [brilhonosolhos87@yahoo.fr](mailto:brilhonosolhos87@yahoo.fr), [marija.todorovska@zf.ukim.edu.mk](mailto:marija.todorovska@zf.ukim.edu.mk)



### Дијалектичкиот однос на светото и профаното

Идејата за светото и чувството на светото се нужни во религијата. Тие се присутни во самата суштина на религиозниот човек, како и во суштината на потребата за креирање и изведување на религиозните ритуали. Идејата за светото е комплексна и по природа амбивалентна, дијаболична. Светото е секогаш определено од неговата спротивност, лимитирано од неговата преобилна моќ. Тешко е да се дефинира светото, особено затоа што постојано низ историјата на теориите за религијата и на филозофијата на религијата тоа се дефинира преку неговата спротивност со профаното. Светото и профаното, односно чистото и супериорното и нечистото и инфериорното, одат заедно. Светото, така, се дефинира како она што не е профано, туку е онтолошки и аксиолошки супериорно во однос на профаното. Светото припаѓа на подрачје сосема различно од она на профаното, тоа се карактеризира со сила, моќ, значење и важност многу поголеми од оние што му се припишуваат на профаното, на домен различен од просторниот и временскиот контекст на не-светото, т.е. профаното.

Покрај преку хиерархијата (суперординираноста, односно субординираноста) во дихотомијата свето-профано, разликата меѓу двете може да се лоцира токму во она што ја предизвикува хиерархиската поставеност, имено, во постоењето на хетерогеноста. Светото и профаното се толку хетерогени, што би можело да се каже дека во целата историја на човековата мисла не постојат други две категории што се толку суштински различни, толку радикално спротивставени една на друга<sup>2</sup>. Немањето на заеднички точки меѓу овие два света е основна карактеристика на религиозното верување, како и основна појдовна точка за севкупната наративна и ритуална практика. Меѓутоа, колку и најпрво да се чини така, отсуството на контакт не е апсолутно – кога би било, комуникацијата меѓу двата не би можела да почне и концепцијата за светото воопшто и не би постоела. Дијаболичноста на светото, а со тоа и на основата на религијата, се наоѓа во потребата од овозможување на непоматена врска меѓу профаното и светото. Религиозните ритуали и религиозниот култ не би можеле ниту да почнат кога не би имало премин од едниот во другиот свет. Чистото свето и (загрозувачкото) нечисто профано, односно светото кое е толку забрането, што загрозува исто онолку колку и нечистото, во нивната дијалектичка спротивставеност меѓусебно се определуваат. Светиот контекст (на простор, време, верување и дејство и практикувачки верници) е определен од постоењето на профан контекст (отсуство на светоста, односно најавување на светоста). Од една страна, светото се контекстуализира во рамките на профаното, од друга страна, профаното се овозможува и одржува благодарение на повремената (или постојаната) обновливост на светото и на средината чија безбедност светото ја гарантира. Светот на профаното и светот на светото комуницираат само откако

<sup>2</sup> Поделбите од типот на таа на добро и зло, болест и здравје, плус и минус во математиката и слични на нив не можат да се споредат, бидејќи се работи за спротивставени страни кои припаѓаат на исто подрачје.

ќе изгубат дел од нивната карактеристична природа, на тој начин, всушност, потврдувајќи ја својата карактеристична природа. Светото време постои во рамките на вообичаено разбраното хронолошко, профано време, но со тоа го укинува неговото важење: светото време, за оние кои во него веруваат, е всушност реактуализирано време од Почетокот, од иницијалното „излевање“ на светоста, времето на Создавањето на светот, на дејството на божествата и светите предци. Ова време циклично се обновува, во рамки на религиозен, посветен контекст. Светото, „предвременско време“ („она време“, *illud tempus*) го овозможува постоењето на ортолинеарно, вообичаено време, во чии рамки светото време се воведува и почитува. Ваквата дијалектичка врска важи и за просторот. Светите места се свети фрагменти на профан простор, за кого се верува дека се одржува благодарение на постоењето на светиот простор. Меѓу нив постои радикална разлика, а сепак апсолутната хетерогеност постојано се надминува со премини од едниот во другиот, премини при кои верникот потполно го менува, како контекстот на своето постоење, така, делумно (или потполно, во зависност од тоа дали се работи за влегување во свет храм, на пример, или иницијација со која се укинува претходниот начин на постоење и се воведува ново, сосема различно постоење) и својот онтолошки статус. Светото и чистото и профаното и нечистото се меѓусебно зависни. Од околностите зависи дали нивниот контакт е прифатлив, посакуван и „благословен“ или неприфатлив, забранет, осуден.

### Мана-табу, свето-профано

Концептот за примордијалното верување во маната (името варира во различни култури), како света подлежачка и творечка моќ во светот (верување познато како „аниматизам“) ја инаугурира дијалектичката тензија меѓу светото и профаното. Во која и насока да се движи истражувањето на светото, верувањето во мана е *point de départ* на анализата на светото како религиозен феномен. Несветото му е спротивставено на светото со неговата инфериорна природа, со неговата нечистотија. Во културите во кои се верува во неа, маната се смета за невидлива, неперсонална моќ, која се екстериоризира низ разни појави, настани и суштества, за супериорна сила преку чие дејство функционира светот. Оние појави и суштества кои имаат обилност на мана, се супериорни врз другите, затоа што нивниот онтолошки статус е повисок, затоа што стануваат повредни, позначајни. Со тоа што маната е света, специфична, моќна, творечка и уредувачка, таа мора да биде заштитувана од непосакувани и несоодветни влијанија на несветото подрачје. Затоа, колку и маната да е нешто што силно се посакува и кон што религиозниот човек се стреми, таа е едвај достапна, ограничена во систем на забрани и дозволи. Маната секогаш го имплицира и табуто, затоа што чистото е секогаш лимитирано од нечистото.

Со тоа што маната е света, таа мора да биде заштитена од допир и (зло) употреба на несветото, на профаното. Несветото и светото не можат да постојат

заедно на исто место (во иста појава, или во ист настан, или во исто дејство), затоа маната е заштитувана од допирот на профаното, на обичното, на профаното нечисто, на помалку вредното, на секојдневното. Доколку допирот на профаното со светото не е контролиран и одобрен во свет контекст, тогаш, се верува, чистотата и светоста на маната се загорзени. Затоа, со самото тоа што маната е света и моќна, посакувана и повикувана во религиозниот култ, таа е забранета, недостапна, табу. Ваквата спрега на забрана и казна поради прекршената забрана е неразделен дел од концептот за светото. Контекстот на односот кон светото е пресуден за определувањето на статусот на тој однос – додека маната (односно тотемот како конкретизирана мана или тотемичка мана), светите предмети и светите дејства се апсолутно забранети во еден систем на просторно-временски околности, тие се достапни, пожелни и подложни на активен култ во други околности. Додека тотемот, на пример, во култовите што во него веруваат, е забранет во профаното време и во местата кои се несоодветни, во контекстот на света прослава е нешто со што верникот активно стапува во контакт.

Маната како неперсонална сила во магискиот пре-анимизам ја истражувале Роберт Х. Кодрингтон (Robert H. Codrington), особено во делото *Меланезијците* и Роберт Ранулф Марет (Robert Ranulf Marett), особено во *Прагот на религијата*<sup>3</sup>. Во *Меланезијците* на Кодрингтон, маната е опишана како на некој начин натприродна, но се открива во телесна сила или во секој вид на сила или способност кои човекот ги има, бидејќи иако речиси сите предмети можат да и одговараат за екстериоризација, таа не останува во еден определен предмет. Грандиозниот чин на космичката креација бил можен, се верува, само преку дејството на маната, а и сите партикуларни нешта што се особено вредни, во некој аспект поседуваат мана. Сè она кое за човекот поседува ефикасност, креативност или совршенство има мана, се верува. Така, кога религиозните практики влегуваат во вообичаениот живот, сиот успех и просперитет се должи на маната како натприродно влијание. Помошта од овие невидливи, но очигледно присутни моќи се бара преку постење, принесување жртви, раскажување на митови, говорење на молитви (Codrington, 1891, p. 103), мана е моќта без која ништо важно не може да се случи (Codrington, 1891, p. 108). Обичните луѓе кои стапуваат во релација со светоста само добиваат мана, имаат мана, тие се атрибути на маната, која е дејствувачкиот субјект во оваа комплексна релација<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Codrington, 1891; Marett, 1909 (во текстот е наведувано според реизданието Marett, 1914).

<sup>4</sup> И Кодрингтон (Codrington, 1891, pp. 119-120) и Марет (Marett, 1914, p. 5), се повикуваат на примери за верувањето во човековиот успех детерминиран од мана. Така, се верува дека ако човек бил успешен во борба, тоа не се должи на неговата природна физичка сила, брзи рефлексии или итрина, туку поради тоа што тој има мана од духот на некој починат воин. Маната го прави моќен, преку некаков свет предмет што тој го поседува, или преку свети зборови што потсетуваат на претходните победи на починатиот воин. Ако нечии растенија растат здрави и големи, тоа е не само затоа што оној кој ги одгледува редовно и посветено се грижи за нив, туку затоа што територијата на која ги одгледува е полна со свети камења кои се мана. Се подразбира дека растенијата растат ако се посадат, но не би можеле да растат

Првата дихотомија е, значи, во светот на светото – религискиот култ, и светот на профаното – обичниот свет на работа и секојдневни случувања. Втората дихотомија е во тоа што разликата меѓу овие света е преку системот на забрани и стравопочитување - она кон кое се чувствува стравопочит е поврзано со серија забрани, но овие забрани важат и во рамката на профаниот свет. Теоријата, значи, „... за природата на искуството е дека е бинарен состав, двојност во заедница, која се состои од она кое може да се смета за елемент на табу и за елемент на мана“<sup>5</sup>. Елементот на табуто е доминантно негативен во неговото функционирање. Она што е „негативно“ (поларната спротивност е дадена повеќе поради методолошка јасност отколку како точен приказ на односот на спротивставените страни) е вообичаениот свет на обични случувања. Значи, овој елемент му ја дава на искуството надворешната граница. Елементот на маната е доминантно позитивен. „Позитивното“ е она што ја надминува границата на вообичаениот свет, тоа е прекрасно и ужаснувачко. Неговата главна функција е на искуството да му ја даде неговата внатрешна содржина<sup>6</sup>. Табуто може да се смета за негативна мана (Marett, 1914, p. 74) <sup>7</sup>.

Ако симпатетичката магија се смета за мана, тогаш опишувањето на табу како негативна магија воопшто не е претерано или неосновано. Многу нешта што се сметаат за табу и се табу поради нивната моќ, немаат само деструктивни ефекти, туку, напротив, корисни и благословувачки – поволната моќ на тотемот на кланот или на персонализираната мана се секогаш табу. Секогаш кога една заедница припишува табу на објект, тој почнува да предизвикува чувства на почит како институтција, како дел од социјалното верување и обичајното право (Marett, 1914, p. 89). Прекршувањето на табуто е проследено со недефинирани косеквенци, затоа што тоа од што се чувствува страв е суштински мистериозна моќ, нешто непознатливо и непредвидливо во неговите начини на дејствување. Затоа, доколку маната слободно се определува, а нејзината широка дефиниција е сосема дозволена врз база на разновидноста на концепциите, табуто може здрави и со големи димензии кога не би биле допрени од моќта на маната. Светото, значи, е предуслов за било што, профаниот свет не би можел да се самоодржи функционално без моќта и супериорноста на светиот.

<sup>5</sup> Ibid. Или, сосема кратко, „... маната секогаш го имплицира табуто“ (Marett, 1920, p. 49).

<sup>6</sup> Верувањето е дека кршењето на табуто резултира со ставање во движење на мана која е насочена против оној кој го прекршил табуто. Така, на пример, контактот на мажи со жени е табу, што се должи на фактот што жената се смета, помалку или повеќе, за вештерка, а не само затоа што може да ја пренесе нејзината женственост на мажот. Странецот е табу поради неговата инхерентна туѓост, а не само затоа што може симпатетички да пренесе конагион од надвор. Главатарот е табу, не само затоа што може да пренесе дел од невата супериорност, туку и само поради тоа што има мана како нужна моќ во неговата супериорна позиција.

<sup>7</sup> Значи, покрај дихотомијата свето-профано, постои и дихотомијата табу-мана, иако ова може да изгледа како дефинирање на *obscurum per obscurius*. И Франц Штајнер (Franz Steiner) ги резимира истражувањата на маната и на табуто и смета дека табуто е негативна мана (Steiner, 1967, pp. 106-111).

плаузибилно да се смета за негативна мана. Табуто е во врска со светото и зависи од светото, тие се во нужна дијалектичка врска. Тоа не може да се смета токму за спротивно на светото, меѓутоа, затоа што табуто не е профано. Сепак, моќта на табуто е спротивна на моќта на светото. Мана-табу дихотомијата е доволна да го карактеризира натприродното во неговата чисто егзистенцијална димензија, дури и независно од вредноста која ја има за човекот. Таа е исто така доволна за определување на еден минимум потребен за определување на религијата (Maret, 1914, p. 100)<sup>8</sup>.

Значајно е тоа што Емил Диркем (Émile Durkheim) го поврзува тотемизмот токму со таканаречениот преанимизам, односно аниматизам, на Р. Б. Марет. Неговата теорија за светото во голема мера се поврзува со верувањето во маната, затоа што, всушност, се темели на него. Дихотомиите на светото и профаното на кои Диркем ја фундаира својата теорија за религијата се базирани на дихотомиите на маната и забраните во врска со маната. Тотемизмот, во оваа смисла, може да се определи како религија на безлична сила од типот на првобитната мана, чие признавање и почитување се третира како еден вид на прамонотеизам. Во тотемизмот, во првиот ред на нештата кои се сметаат за свети се фигуративните претстави на тотемот; потоа доаѓаат растенијата или животните чие име го носи кланот; и на крајот тоа се членовите на кланот. Сите се свети според исто право, иако нееднакво<sup>9</sup>. Тотемизмот, значи, „... не е религија на определени животни, луѓе или слики, туку е религија на вид на анонимна и непресонална сила што може да се идентифува во сите нив, но не е идентична со нив“ (Durkheim, 1968, p. 269). Таа е независна од партикуларните субјекти во кои се “овоплотува” и низ кои се екстериоризира, постои пред нив и останува и после нивното исчезнување (ова се однесува на индивидуите, на генерациите, на претставите). Оваа сила е подлежачка, сеопфатна и општоважечка.

Според Герардус ван дер Лееув (Gerardus van der Leeuw) религијата е одговор на човекот на елементите во рамките на нивната емпириска средина. Во современиот свет во кој човекот е заштитен од технологијата, тој ја губи од вид важноста на моќта. Примордијалните луѓе, смета Ван дер Лееув, ја искусувале моќта на различни начини. Според него, на најфундаментално ниво не постои рефлексивност за тоа што ја прави дистинкцијата меѓу моќното, извонредното или особено успешното, од обичното, секојдневно случување. Размислувањето за моќта, односно анализата

<sup>8</sup> Е. Е. Еванс-Причард (E. E. Evans-Pritchard), резимирајќи ги идеите на Марет, пишува како маната, според него, е „... окултна сила во одредени личности и нешта, и дека присуството или отсуството на ова чувство го одделува светото од профаното, чудесниот свет од обичниот, преку функцијата на табуата“. Ова чувство е „... емоција на стравопочит, збир на страв, чудење, интерес, восхит, дури и љубов“ (Evans-Pritchard, 1956, p. 33).

<sup>9</sup> Од овде Диркем го изведува заклучокот дека религиозноста не може да потекне од било кои од партикуларните карактеристики кои ги разликуваат едни од други: кога одредено растение или животно е објект на побожен страв, стравот не е предизвикан од неговите партикуларни карактеристики. Членовите на кланот имаат ист статус, иако на пониско ниво, а самата слика на растението или животното предизвикува стравопочитување.

и мета-анализата на моќта имаат настанато кога примордијалниот човек се има запрашано дали постои заедничка основа за моќта која се екстериоризира во многубројни различни нешта и настани. Религиозното искуство, всушност, се однесува на „нешто“. За да може да се дадат посигнификантни изјави во врска со ова нешто, тоа мора да му се наметне на религиозниот човек, да му се спротивстави како „нешто друго“ (Van der Leeuw, 1969, Dabney Bettis, ed., pp. 56-84). Основната афирмација што може да се направи за објектот на религијата е „... дека тоа е извонредното и екстремно импресивното ‘друго’“ (Van der Leeuw, 1969, Dabney Bettis, ed., p. 57). Маната не е фиксирана и лимитирана во ништо и може да се пренесе во било што. Во оваа идеја Ван дер Лееув гледа потврда дека во постојаните обиди на примордијалниот меланезиски човек да ја присвои или искористи маната, се работи за релација со светата моќ што таа ја има. Моќта никогаш не е хомогена и униформна, со тоа што нема систематично разбрани степени. За маната е карактеристично тоа што нема морална вредност, екстериоризирајќи се низ било што (Van der Leeuw, 1969, Dabney Bettis, ed., p. 59). Според Ван дер Лееув, во раните примордијални верувања, моќта е само динамичка, не ‘духовна’ или етички насочена. Реакцијата во врска со оваа моќ е вчудовиденост (Scheu)<sup>10</sup> или ужас, или она кое Марет го нарекува „awe“. „Табуто“ (или „тапу“), кое потекнува од истото културно подрачје како и маната, изразува нешто што е необично, свето. Ван дер Лееув забележува како табуто се поврзува со мошне различни објекти и ситуации. За старите Грци и кралот и странецот се објекти на страв(опочитување), што се изразува со одржување на растојание меѓу нив и субјектот, со тоа што дистанцата од кралот е поради почит кон моќта, а дистанцата од странецот поради тоа што тој е носител на непозната моќ што предизвикува сомнеж и страв (затоа и зборот *hostis* означува и странец и непријател). Туѓинецот или треба да се нападне и отстрани, или да се пречека со добредојде, но во никој случај неговото доаѓање и заминување не треба да бидат проследени со незаинтересираност. Во оваа смисла, поздравувањето е религиозен чин, со цел да се пресретне првиот бран на моќ. Според ова, тој определува дека и гостопримството и војната се религиозни чинови (G. Van der Leeuw, 1969, Dabney Bettis, ed., p. 77). Ван дер Лееув ја карактеризира дистанцата меѓу моќното и релативно немоќното како врска меѓу светото и профаното. Светото е она што е поставено во загради, несфатливо и извонредно, самата негова моќ создава специфично место за него. На ниво на нивната опасност, светото, табуто и нечистото се идентични, моќта е секогаш застрашувачка и заканувачка. Римскиот *tribunus plebis* бил толку свет, *sacrosanctus*, што самото случајно сретнување со него предизвикувало нечистотија, на пример. Кај Маорите *tabu* значи „нечисто“ исто колку што значи „свето“, токму затоа што е носител на забрана и подразбира потреба на одржување на дистанца. Од ова

<sup>10</sup> После концепцијата за „awe“ кај Марет, Рудолф Ото (Rudolf Otto) ја базира својата теорија за светото на чувството на страв(опочит) кое нужно го придружува чувството за светото. Тој дури го почнува своето дело *Das Heilige* со цитат од Фауст: „Das Schaudern ist der Menschheit bestest Teil (...)“ (Стравот е најдобриот човеков дел (...)) „односно „Да се трепери од страв е најдобриот дел од тоа да се биде човек“ (Otto, 1920).

Ван дер Лееув заклучува дека не е коректно контрастот меѓу светото и профаното да се определува како нешто што се развива од дистинкцијата меѓу заканувачка опасност од една страна и нешто што не е опасно, од друга страна. Опасното не е свето, туку светото е опасно, пишува<sup>11</sup>. Во опозицијата на категориите, смета Ван дер Лееув, има полна увереност, но истовремено и недостаток на дефинирана концепција за потполно различното, сосема дистинктното, сосема другото. Покрај тоа, постои и амбивалентниот однос со моќта, одбегнувањето на моќта, држењето на растојание од неа, но и барањето на моќта, стремењето кон неа. Идеите за Scheu кај Ото, односно awe кај Марет, физичкото треперење, хоророт, ужасот, побожната почит, понизноста, обожавањето, ентузијазмот, сите овие чувства се наоѓаат in пусе во ужаснатото стравопочитување што се јавува во присуство на Моќта. Така, „ ... затоа што овие ставови покажуваат две главни тенденции, на повлекување од моќта и на приближување кон моќта, може да се зборува за амбивалентната природа на стравопочитта“ (Ibid) и затоа „ ... во присуство на она кое е нешто сосема друго, нашето однесување е секогаш амбивалентно“ (G. Van der Leeuw, 1969, Dabney Bettis, ed., p. 82). Света е маната, но света е и забраната во врска со неа. Затоа и постојат две категории на табу – на табу поради преголема светост (она што е свето и моќно мора да биде заштитено од она што е несвето и што со својата профаност би можело да го загрози); и на табу поради отсуството на светост и идејата за контагиозноста на светото (ако несветото е недозволено го допре профаното, светото несоодветно ќе се пренесе на профаното и светоста ќе се загрози)<sup>12</sup>.

### Свето-профано, чисто-нечисто и основата на религијата

Проектот на истражување на елементарните форми на религиозниот живот

<sup>11</sup> Се повикува на Натаниел Содерблом (Nathaniel Soederblom) според кого контрастот меѓу светото и профаното е основната и владеечката антитеза во религијата. За Содерблом, старото гледиште дека чудењето е почетната точка на филозофијата уште подобро може да се примени кај религијата. Секој соочен со голема моќ сфаќа дека е во присуство на квалитет со кој сето вообичаено искуство не може да биде запознаено, и кое не може да биде предизвикано преку ништо друго, туку, како sui generis може да биде определено само како нуминозно (Van der Leeuw, 1969, p. 81). Ото се повикува на Содерблом во неговата теорија за нуминозното извесно време пред Ван дер Леув.

<sup>12</sup> Ернст Касирер (Ernst Cassirer) ја резимира идејата за маната преку нејзината сеприсутност – целото постоење на човештвото, сите нешта и активности се проникнати со митско „поле на сила“, атмосфера на моќ што навлегува во сè и што може да се појави во концентрирана форма во одредени невообичаени објекти, отстранети од подрачјето на секојдневното постоење, или во специјално надарени личности, кои се сметаат за свети (Cassirer, 1953, p. 46). Односот на човекот кон светот е детерминиран, значи, од неговиот однос кон светото. Маната е позитивната страна на табуто, а тоа е негативната страна. Формулата мана-табу, така формулирана воведена од Марет, односно идејата за светото и за забраните поврзани со светото, можат да се сметаат не само како „минимум за религија“, туку и како експресија на дистинкцијата што ги конституира есенцијалните, незаменливи услови за религиско верување воопшто (Cassirer, 1953, p. 65).

се темели на неговото дефинирање на природата на религијата како колективна, задолжителна и социјална, а на основата на религијата како дијалектичката спротивставеност на светото и профаното.

За Диркем светото е она што е спротивно на профаното (Durkheim, 1968, pp. 50, 52, *passim*). Во неговото разгледување на култот, со цел да дојде до најцентралните форми на религиозните ритуали и да ги согледа нивното потекло и значење, тој го дели религиозниот култ на два аспекта – негативен и позитивен. Ритуалите што припаѓаат на едната или на другата поларна спротивност не се поларно одделени, напротив, тие се поврзани, затоа што за сопственото постоење секој го претпоставува постоењето на спротивниот (Durkheim, 1968, p. 427).

Самиот поим на светото „... логички го имплицира поимот на системот на забрани“ (Durkheim, 1968, p. 453). Она што е помокно го истиснува другото од свеста. Идејата на светото не ја толерира близината на профаното. Со тоа што идеите за светото и профаното тежнеат кон исклучителна дијсјункција, и предметите и дејствата што им припаѓаат се во иста релација, од каде произлегува идејата за забрани. Светото и профаното подрачје „... не се само дистинктни, туку и затворени едно за друго, меѓу нив постои јаз. Во природата на светите нешта постои специјална причина на која овој услов на взаемна исклучителност ѝ е нужен“ (Durkheim, 1968, p. 454). Сепак, преку еден вид на контрадикција, светиот свет се чини инклиниран според својата сопствена природа да се шири во профаниот свет кого инаку го исклучува. Се работи за амбивалентна релација на светото кон профаното: одбивајќи го профаниот свет, светиот свет пролиферира во него кога и да му се приближи. Поради оваа тенденција на светото, поради неговата контагиозност, меѓу него и профаното мора да се одржува бездна, што се премостува само во контролиран специфичен контекст<sup>13</sup>. Со тоа што меѓу профаното суштество и светата моќ има антагонизам, моќта се екстериоризира како непријателска сила која нужно се манифестира со насилни реакции што се обидуваат да го уништат.

Контагионот не е секундарен процес преку кој светоста, штом се добие, продолжува да се пренесува, туку е самиот процес преку кого се добива светоста (Durkheim, 1968, pp. 461-464). Таа природно се шири од објектот низ кого произлегува кон сите објекти со кои доаѓа во контакт. Контагиозниот квалитет на светото е априорен и е негова неразделна карактеристика.

Светите нешта, по дефиниција се „одделени нешта“, меѓу нив и профаните постои дисконтинуитет (Durkheim, 1968, pp. 53, 428, *passim*). Поделеноста меѓу

<sup>13</sup> Идејата за контагиозноста на светото не произлегува од важењето на законот за асоцијација на идеи (чувството за нешто се шири од самото нешто, од неговата претстава до она што со таа претстава се поврзува). Моќта што е основен конститутивен елемент, односно суштинска карактеристика на нешто, тешко се замислува како способна лесно да се оддели од тоа нешто, а ова не сосема важи во врска со моќта на светото. Светоста на нешто воопшто не зависи од неговите специфични карактеристики. Религиските сили, како маната, на пример, не се неразделни од телата низ кои се пројавуваат, напротив, и токму затоа лесно се пренесуваат од едно на друго суштество.



нив е суштинска, затоа за нејзино обезбедување служи комплексно множество на ритуали. Тие не диктираат должности што посветените треба да ги извршуваат, туку забрануваат определени видови на однесување. Тие, значи, прескрибираат забрани и откажувања од доаѓање во контакт, односно негативни чинови, како дел од негативниот култ. Тие ја имаат формата на табу, на забрана<sup>14</sup>.

Забраните за контакт со светото не потекнуваат само од фактот дека некои нешта се свети, а други не се, туку од фактот дека постојат релации на диспаратност и инкомпатибилност меѓу светите нешта. Тие можат да се однесуваат на забрана на било каков контакт меѓу чистото свето и нечистото свето, односно меѓу различните нивоа на светост, како и на забрана за контакт меѓу нешта што се свети и благодатни и нешта што се свети и носат несреќа. Во оваа смисла може да се зборува за редукција на забраните за односот меѓу светите нешта на забраната меѓу светото и профното. Светоста има хиерархија: некои свети нешта се посвети од другите, додека едните им се достапни само на иницираните, другите, во специфични околности, им се достапни на сите припадници на заедницата. Покрај тоа, не сите иницирани се еднакви, затоа што односот кон светото подрачје е комплексен. Колку е поголем степенот на светоста и сериозноста на подрачјето, толку повеќе онтолошкиот статус е супериорен над оној на претходниот степен. Дури, споредено со супериорното ниво на светост, инфериорното станува профано.

Уште во примордијалното сфаќање на маната се забележува свесноста дека маната е неискажлива и непозната, иако е присутна и творечка, дека е нешто отаде вообичаениот, секојдневен живот, дека е нешто кое, колку и да е интензивно инволвирано во него, сепак не му припаѓа на неговото подрачје. Односно, може да се каже дека се забележува идејата за маната како нешто различно, туѓо, нешто друго. Идејата за светото (нуминозното) на Рудолф Ото е идеја за реалност која ја трансцендира нашата моќ за рационално познание. Светото не припаѓа на обичното подрачје на профаното живеење, тоа е супериорно и е нешто кон кое верникот се стреми. Тое е недефинирливо, непојмливо, но може да се опише преку аналогии и метафори и, секако, може да се почувствува. Тоа е непознато, неприпаѓајќи на област слободно достапна на познанието и на јазичниот израз. Нуминозното во себе има елемент, или момент, кој ѝ се измолкнува на рационалноста, земена

<sup>14</sup> Табу како збор и концепт потекнува од полинезиските јазици и го означува повлекувањето од вообичаена употреба на некои делови од животот на заедницата. Со „табу“ како придавка се означува и специфичната карактеристика на оваа класа на нешта – тие се свети, а со тоа и заштитени, одделени од несветите нешта. После посетата на Џејмс Кук (James Cook) на Тонга во 1777 година, зборот влегол во употреба во англискиот јазик. Исто така, табуто е и посветено, нечисто, пречисто или проколнато, забрането за контакт (Durkheim, 1968, pp. 157, 322, 333, pass.).

Кај Диркем негативниот и позитивниот култ се во дијалектичка спротивност. Со тоа што меѓу светото и профаното постои бариера, во релација со светото се доаѓа само после ослободување од профаноста: „... негативниот култ е во одредена смисла средство за доаѓање до целта, тој е предусловот за пристап кон позитивниот култ“ (Durkheim, 1968, p. 442)

во повисока смисла: тоа е моментот на *arretion – ineffabile* – неизречивото, тоа што е сосема недостапно на било какво појмовно разбирање (Otto, 1920, p. 5). Нуминозната духовна состојба, тврди Ото, е совршено *sui generis* и не може да се сведе на ни една друга. Токму поради нејзината нередудирливост и специфичност, категоријата на нуминозното, како и сите други апсолутно примарни и елементарни дадености, иако дозволува да биде анализирана, не може да се дефинира (Otto, 1920, p. 7).

Ото го разгледува нуминозното како потполно различно од профаното низ неговите конститутивни компоненти. Тоа се *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*, како и придружните елементи на *energia* и *majestas*. Нуминозното е застрашувачка, ужаснувачка мистерија која не може поимно да се разбере и може само да се доживее. Чувството на нуминозното е истовремено ужасното теперење, потреба да се остане на безбедна дистанца од него, чувство на огромна стравопочит и на фасцинираност, на привлеченост, на екстатична желба да му се приближи и да се присвои. Тоа е реалност сосема над и отаде профаната, позната и блиска секојдневна реалност на рационалните искуства. Иако се екстериоризира во светот што е познат и близок, нуминозното не е познато и блиско. Конструкцијата „потполно различно“ или „потполно друго“ – *ganz andere (thateron, anyad, alienum)*, се однесува мистериозното во религиозна смисла. Нуминозното е сосема над сферата на вообичаеното, интелигибилното, познатото, тоа излегува од границите на познатото и е во потполн контраст со него, исполнувајќи го духот кој го препознава овој контраст со чудење и вчудовиденост. Ова може да се забележи и во пониските и најрани нивоа на примордијална религија, во кои „... нуминозната свест е само некохерентно возбудување на чувствата“ (Otto, 1920, p. 30). Чувството, односно свесноста за сосема другото, индиректно се предизвикува од, или се поврзува со, објекти или појави кои се загадочни на природен план, или пак се од изненадувачки или вчудовидувачки карактер. Вистински мистериозниот објект, односно појава, е над нашето разбирање, не само затоа што нашето познание има определени неотстранливи граници, туку затоа што во него ние се среќаваме со нешто сосема друго, чиј вид и природа се неспоредливи со нашите. Тоа е толку туѓо, што пред него ние се повлекуваме во морничаво и восхитено чудење. Во мислата на Ото е особено важно тврдењето дека со развојот на културата, овој елемент на елементарна нуминозна свесност, чувството за потполно другото, се засилува и се разјаснува, дека неговите повисоки начини на манифестација се изоструваат. Ова го поставува нуминозниот објект во контраст не само со сè што е нуминозно, односно со сè што е познато, претворајќи го во нешто натприродно, туку и со самиот свет, на тој начин издигнувајќи го до степен на надсветовно, нешто што е над целата позната уреденост на светот (Otto, 1920, p. 33). Меѓу нуминозното и обичното постои, значи, онтолошка хетерогеност, едното е на рамниште кое е дефинитивно различно од другото и поставено над него. Во нуминозното искуство, покрај елементот на мистериозноста и на ужаснувачкото, постои и нешто

единствено привлечно и фасцинантно<sup>15</sup>. Мистеријата за религиозниот човек не е само нешто на кое му се чуди, туку е нешто кое го фасцинира. Покрај тоа што збунува и ужаснува, нуминозното и понижува со моќна проникливост, со силна интересност, со Дионисијска страст, доведувајќи дури до состојби на вртоглава интоксигираност (Otto, 1920, p. 39).

За Мирча Елијаде (Mircea Eliade), предизвикот во третманот на светото се состои во обидот за претставување на феноменот на светото во неговата полна сложеност. Неговиот интерес не се наоѓа во односот на нерационалните и рационалните елементи на религијата, туку во истражувањето на светото во неговиот тоталитет. Основната дефиниција која тој ја дава за светото е дека тоа му се спротивставува на профаното (Eliade, 1965, p. 16).

За Елијаде, целата историја на религиите, од најпримитивните до најразвиените, е составена од голем број на хиерофаниии (од најелементарните, како екстериоризацијата на светото низ некаков обичен објект, како камен или дрво – со тоа што овие престануваат да бидат обични, сè до врвната хиерофанија во христијанството, на пример, инкарнацијата на Бог). Активностите на човекот и објектите од надворешниот свет немаат автономна суштествена вредност, туку се здобиваат со вредност, односно стануваат реални, затоа што учествуваат на некаков начин, во реалност што ги трансцендира. Еден камен, меѓу многуте други, се здобива со реално и супериорно постоење затоа што тој служи за извесна хиерофанија, или затоа што содржи мана, или затоа што претставува некаков митски чин. На тој начин, предметот се пројавува како средиште на надворешна сила која го одделува од неговата средина, припишувајќи му нова, супериорна смисла и значење (Елијаде, 2002, стр. 12).

Но, ако светоста може да биде инкорпорирана од било што, односно екстериоризирана низ било што, се поставува прашањето за вредноста на дихотомијата свето-профано (Eliade, 1976, pag. 19). Сепак, иако веројатно не постои објект, суштество, појава и слично, кои не биле на некој начин поврзани со светото, исто така е веројатно дека не постои религија или култ кои во текот на својата историја ги имале токму сите овие различни хиерофаниии. Тоа што било што може да биде свето, никако не значи и дека сè е свето. Напротив, за светото да биде чувствувано и разгледувано како одделено од она што не е свето, и како специфично и вредно, тоа мора да биде поставено спроти профаните објекти, суштества и појави. Еден објект станува свет само доколку вклучува и открива нешто што е различно од него. Кога сè би манифестирало нешто различно од

<sup>15</sup> Според Роже Кајоа (Roger Caillois), дијалектиката на светото е во чувството кое тоа го предизвикува. Светото кај верникот ги предизвикува истите чувства како огнот кај детето (ова е само метафора, тој не цели кон тоа дека верникот е на исто емоционално рамниште со дете). Детето истовремено се плаши дека ќе се изгори и посакува да го разгори пламенот. Како што огнот произведува и добри и лоши последици, така и светото ги има спротивставените квалификации на чисто и нечисто, на светиња и на сквернавање кои „ ... со нивните сопствени ограничувања ги дефинираат границите на прошивувањето на религиозниот свет“ (Caillois, 2008, p. 48).

него, разбирањето на законите на идентитетот би се пореметило. Хиерофанијата подразбира избор, одделување на хиерофанискиот објект од сето останато кое го опкружува<sup>16</sup>.

Една од основните карактеристики на сфаќањето на светот на религиозниот човек е дека просторот не е хомоген. Светиот простор е силен, значаен простор, оние простори кои не се свети се без структура и конзистентност, аморфни. Елијаде смета дека за религиозниот човек, оваа просторна нехомогеност се изразува во опозицијата меѓу свет простор – единствениот реален и реално постоечки; и сиот друг простор што го опкружува. Ова религиозно искуство тој го поставува како примордијално искуство што претходи на сета рефлексива за светот. Токму поделеноста во просторот прави светот да биде создаден, затоа што ја открива централната оска на светот, на космосот (*axis mundi*) како референтна точка за секако натамошно ориентирање. Оваа хиерофанија е и откривање на апсолутна реалност, што е спротивставена на нереалноста на сето друго што ја опкружува. Елијаде инсистира на тоа дека „манифестацијата на светото онтолошки го фундаира светот“ (Eliade, 1965, p. 26). Светиот простор за религиозниот човек поседува егзистенцијална вредност – без претходна ориентација, без фиксен центар (како оската на светот, на пример) ништо не може да почне, ништо не може да биде. Секој свет простор имплицира хиерофанија, тој е пројава на светото што таа територија ја одделува од околната космичка средина и ја прави квалитативно различна. За профаното искуство просторот е хомоген и неутрален, нема прекини кои квалитативно ги диференцираат неговите делови: во профаното постоење не е можна вистинска ориентација, затоа што нема фиксна точка со специфичен супериорен онтолошки статус. Дури, нема ни свет, туку само „... фрагменти на скршена вселена, аморфна маса која се состои од бесконечен број на помалку или повеќе неутрални места (...)“ (Eliade, 1965, p. 27).

За религиозниот човек, не само специфичните простори, туку целата природа не е само „природна“, туку е исполнета со религиозна вредност, смета Елијаде. Со тоа што преку божествениот чин на создавање космосот е света креација, светот е полн светост. Но, оваа светост не е само пренесена од божествата, како во местата и објектите кои се хиерофаниии, туку божествата всушност ги имаат манифестирано различните модалитети на светото во сите структури на светот и космичките феномени (Eliade, 1965, p. 101).

Меѓу двата вида на време (светото и профаното), како и меѓу двата вида на простор, 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 што се пренесува во сегашноста. Времето на религиозните прославувања, било

<sup>16</sup> Радикалната дистинкцијата меѓу светото и профаното не се укинува. Тоа што било што може да биде X, не значи дека е X, ниту дека X е сè. Ова го забележува и Анри Дишене (Henri Duchene) (Duchene, 1965, p. 49).

кое „литругиско“ време, е всушност реактуализација на свет настан што 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 што 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 подразбира дека учесниците во него се во истото свето време од претходниот фестивал и сите претходни реактуализации, а тоа е и истото време што 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, pp. 63-65). Религиозниот човек живее во два вида на време. Поважното, светото време, се појавува во парадоксалниот аспект на кружно, реверзибилно време, еден вид на вечна митска сегашност што преку ритуали периодично се реинтегрира. Ова свето време може да се „хомологизира со вечноста“ (Eliade, 1965, p. 64).

Значи, просторно-временските околности на религиозното верување и дејство воведуваат специфични категории, т.е. специфичните религиозни категории се можни само во строго определен и контролиран контекст. Светото е опасно и забрането за верникот, освен во свет контекст, во кој е дозволено, присвоено и присвојувачко, во кој стапува во директен творечки однос со религиозниот човек. Профаното е вообичаено и секојдневно, освен кога контекстот на неговото постоење не се менува од интервенцијата на светото. Дијалектичкиот однос на религиозно ниво меѓу светото и профаното, чистото и нечистото, забранетото и дозволеното, обичното и извонредното е комплексен, подразбира и спротивставеност и премин и претопување на спротивностите. Идејата за амбивалентното свето, што одбива и привлекува, што е забрането и дозволено, што е нешто сосема неразбирливо и неискажливо, нешто сосема друго, но и нешто познато, посакувано и блиско, што ужаснува и фасцинира, плаши и предизвикува треперечка желба, е во основата на религијата.

### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Елијаде, М. (2002). *Митот за вечното враќање*. Скопје: Слово.
- Caillois, R. (2008). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Cassirer, E. (1953), *Language and Myth*, New York: Dover Publications.
- Codrington, R. H. (1891). *The Melanesians – Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press.
- Duchene, H. (1965). *Le theme du temps dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, Memoire pour l'obtention du grade de licence en Philosophie et Lettres, Université Catholique de Louvain.
- Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

- 
- Eliade, M. (1976). *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Boringhieri Editore.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Marett, R. R. (1914). *The Treshhold of Religion*. London: Methuen&Co.
- Marett, R. R. (1920). *Psychology and Folklore*. London: Methuen&Co.
- Steiner, F. (1967). *Taboo*, Harmondsworth: Penguin.
- Van der Leeuw, G. (1969). Religion and Manifestation. In J. Dabney Bettis (Ed.), *Phenomenology of Religion – Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion* (pp. 56-84). London: SCM Press Ltd.