



**ЕВРЕИТЕ ВО МАКЕДОНИЈА
ИСТОРИЈА, ТРАДИЦИЈА, КУЛТУРА, ЈАЗИК И РЕЛИГИЈА**

По повод 70 години од возобновувањето на работата на
Еврејската заедница во Македонија по Втората светска војна
(1944-2014)

Организациски одбор

Берта Романо Николиќ,
претседател на Еврејската заедница во Република Македонија

Владо Камбовски,
претседател на Македонската академија на науките и уметностите

Драги Ѓорѓиев,
директор на Институтот за национална историја – Скопје

Валентина Божиновска,
директор на Комисијата за односи со верските заедници
и религиозни групи, Македонија

Лидија Ѓурковска, Институт за национална историја – Скопје

Александар Манојловски, Институт за национална историја - Скопје

Милан Кољанин, Институт за современа историја - Белград

Александар Николиќ, Министерство за надворешни работи на државата
Израел

Мачеј Кавка, Јагелонски универзитет - Краков, Полска

Јана Ничота,
генерален секретар на Еврејската заедница во Република Македонија

Александра Суботиќ,
технички секретар на Еврејската заедница во Република Македонија

Секретар: Лидија Ѓурковска

Лектор: Славица Ничота

Рецензенти: Лидија Ѓурковска, Александар Манојловски

Конференцијата беше финансиски помогната од:



Еврејска заедница во Република Македонија
Македонска академија на науките и уметностите
Институт за национална историја

ЕЗРМ

70 години возобновување

МЕЃУНАРОДНА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЈА

**ЕВРЕИТЕ ВО МАКЕДОНИЈА
ИСТОРИЈА, ТРАДИЦИЈА, КУЛТУРА,
ЈАЗИК И РЕЛИГИЈА**

По повод 70 години од обновувањето на работата на
Еврејската заедница во Република Македонија по
Втората светска војна (1944-2014)

МАНУ
18-19 декември 2014, Скопје

Марија Тодоровска*

КОНЦЕПТОТ *TIKKUN OLAM* И РЕЛИГИОЗНОТО ПРАЗНУВАЊЕ

Abstract

The theory which locates the belief in the sacred as both the basis and the central element of religious life considers myths and rituals as powerful, performative and ontologically superior tales (narratives) and act(ions). Myths and rituals as central parts of the religious cult have the power to re-invoke the sacred time of the cosmogony, to reactualize the initial sacredness of the world, thus repairing the world of the homo religious. The concept of Tikkun olam is not necessarily holy, but its connection to the theory of the sacred is twofold: the same spirit of reparation of the world persists in religious as well as in secular civil engagement of duty and virtue, and it can be shown that some perspectives of the history of Jewish philosophy and of law heavily rely on its more sacred meaning. The text briefly shows the belief of primordial religions in the reactualization of the sacred and outlines some aspects of tikkun olam throughout history, trying to underline the similarity of the concepts.

Key words: sacred, profane, belief, tikkun olam

* * *

Кога темата на еден симпозиум се однесува на конкретно подрачје на истражување, во случајов Евреите во Македонија - нивната историја, традиција, култура, јазик и религија, посебните теми што ги истражуваат овие аспекти би требало да се однесуваат на конкретни проблеми и примери за Евреите токму во Македонија. Но, кога станува збор за проблеми со универзално важење, фактот што тие не реферираат токму на одреден аспект од постоењето за кое станува збор во дадениот систем (во случајов – симпозиумот), не значи дека се работи за празни општи места, туку дека токму нивната универзалност е применлива и на сите партикуларни примери за кои важат. Ова не значи дека апстрактното и конкретното, како и универзалното и партикуларното треба да се злоупотребуваат во методолошки „варијации на тема“, туку дека треба да се има предвид дека универзалното може да биде мошне конкретно. Така, универзалниот исказ важи за сите партикуларни членови на множеството на кое се однесува тој („сите луѓе се смртни“ важи за сите партикуларни луѓе, без да мора конкретно да се реферира на секој човек посебно). Така, кога се елаборира (колку и лимитирано) некој проблем од областа на филозофијата на религијата, тој не мора експлицитно да се примени на партикуларни инстанци за да бидат потврдени неговото теориско и неговото практично значење. Во оваа смисла, идејата за поврзување на концептот за tikkun olam

* Д-р Марија Тодоровска, Институт за филозофија, Филозофски факултет. Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, Република Македонија. marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

со религиозното култно празнување важи за религиозните практики на Евреите од Македонија, како што важи за религиозните елементи на култот каде било. Ова не значи дека културните специфики на локалниот идентитет бидуваат дезавуирани, напротив, значи дека се ставаат во поширок контекст на мета-разбирање на религијата.

Светите текстови и ритуали во рамките на религиозно посветените празнувања служат во голема мера за реактуализација на светото во светот, за навраќање на совршеното време од Почетокот, за враќање на полнотијата на постоењето. Религиозните мит и ритуал, како дел од култот, значи, во голема мера служат токму за реактуализација на времето, за одржување на светот, за гарантирање на неговата безбедност. Така, тие се во голема мера посветени на идејата за „поправање на светот“. Еврејската јудаистичка концепција за *tikkun (ha) olam* се однесува на поправање или „лечење“ на светот, на споделената одговорност за неговото одржување, поправање и трансформирање. *Tikkun olam* формулацијата е употребена во *Мишна* во *mir'nei tikkun ha-olam* конструкцијата („поради/за доброто на *tikkun* на светот“), однесувајќи се на потребата за следење на одредено правило од обичајното право, не само затоа што е дел од светиот закон туку и поради одговорноста на членот на заедницата за одржување на социјална уреденост. *Tikkun olam* нема директна света смисла, но функционира на социјален план, токму според основната перформативна и уредувачка природа на светото во заедницата на религиозни луѓе¹³.

Повеќето теоретичари на религијата сметаат дека е тешко да се дефинира светото, особено затоа што постојано низ историјата на теориите за религијата и на филозофијата на религијата, тоа се дефинира преку неговата спротивставеност, значи, преку профаното. Светото е она што не е профано, туку е онтолошки и аксиолошки супериорно во однос на профаното. Светото припаѓа на подрачје сосема различно од подрачјето на профаното, тоа се карактеризира со сила, моќ, значење и важност многу поголеми од оние што му се припишуваат на профаното. Светото му припаѓа на домен што е тешко достапен, ограничен или забранет, домен сосема различен од просторниот и временскиот контекст на профаното (на несветото). Светото и профаното не се спротивни како што се плусот и минусот во математиката, на пример, или други опозити од типот на доброто и злото или болеста и здравјето, затоа што тие претставуваат спротивставени страни од кои едната има важност, длабочина и значење, што другата воопшто ги нема и не би можела да ги добие (или не сосема, туку само под влијание на светото, и во ограничена, индиректна и минлива форма). Светото е онтолошки супериорна стварност,

¹³ Со реактуализирањето на формулацијата во современиот политички дискурс, сето значење може да се сведе на „општествен активизам“. Точната синтагма е *tikkun ha-olam*, со членот пред *olam*, и така и се појавува во рабиничката литература на *Талмуд* и *Мидраш* (со тоа што во *Мидраш* некаде е употребуван и како *tikkuno shel olam*), но во вообичаениот говор класичната варијанта е одамна заменета (повеќе кај Gilbert S. Rosenthal, “The Teleological Approach to Halakhah,” во Zvia Ginor, ed., *Yakar Le'Mordecai: Jubilee Volume in Honor of Rabbi Mordecai Waxman*, Temple Israel and Ktav Publishing House. Great Neck, New York 1998, 65–84).

додека профаното е обично, секојдневно, без суштинско значење за животот на религиозниот човек¹⁴. Светото е екстериоризација на нешто што ја трансцендира обичната стварност, нешто со моќ и сила далеку над моќите и силите што се јавуваат во обичната, профана стварност. Светото може да е претставено од предмет, ствар, појава, личност, дејство, чин. Со тоа што е радикално одделено од она што не е свето, тоа има специјален статус, затоа е почитувано и заштитено, затоа е секогаш поврзано со ограничувања и забрани.

Светото се екстериоризира низ митовите (односно митемите и наратемите, како најмали митски и најмали раскажувачки единици) и низ религиозните ритуали. Ритуалот, *per definitionem*, има свет карактер. Ритуалот подразбира врска со светото, стипулирање на свети просторновременски околности, употреба на свети предмети и говорни чинови во нивни рамки, и тоа единствено од посветени луѓе. Религиозниот човек, како од примордијалните религии, така и од сложените монотеистички системи, верува дека го одржува светото во голема мера преку сеќавањето на иницијалната експресија на светото (иницијалната хиерофанија), поточно преку реактуализацијата на настаните од светото време. Во примордијалните религии тоа е вообичаено космогонијата, време пред времето, настанокот на светот и неговите составни елементи. Во монотеистичките системи тоа се свети настани што посветено се рекреираат во рамките на култните дејства, во нив циклично се прославува светото во некоја негова п(р)ојава. Религиското време, се верува, претставува враќање во основното свето време, односно враќање на онтолошката и аксиолошката супериорност на тоа време во „сегашноста“, во времето во кое се одвива религиозната практика. Во таа смисла, светоста на искупувањето при Јом Кипур, на пример, се повторува секоја година, со иста тежина и онтолошко-антрополошка важност. Меѓутоа, генерализирајќи, со оглед на тоа што се верува дека светото време има вредност и смисла повеќе од профаното, односно дека светото време е единственото со вредност и смисла, во религијата и не може да се говори токму за линеарно изминување на времето (од свето – кон профано), затоа што времето се разбира како циклично. Повторувањето на религиозните празнувања им овозможува на верниците да се грижат за светото, одржувајќи го, а со тоа и да гарантираат заштита од страна на светото на нивниот безбеден космос. Религиозната практика, составена од раскажувања на свети митови и извршување на свети ритуали, значи, е во најсуштинска смисла постојано сеќавање и реактуализирање на светото. Според теоријата за светото како основа и како централен елемент на религијата, сфаќањето за времето како циркуларно е всушност сфаќање за минатото како сегашност. Со изминувањето на времето (во смисла на *chronos*), моќта на светото опаѓа, но потребата за „поправање“ на светот останува дури и во речиси целосно

¹⁴ Во оваа смисла дури и не треба да се говори за „супериорна“ стварност во поглед на природата и важноста на постоењето, затоа што светото е она што е вистински постоечко и вредно, а профаното не е.

профанизираниот свет. Разликата е во тоа што додека профаниот, нерелигиозен човек реактуализира настани за да се сеќава на нив поради потврдување на идентитетот и потребата за одржување на традицијата или афирмирање на одредени вредности и норми, религиозниот, посветен човек во култот верува дека има моќ над настаните во рамките на светите околности. Кога профаниот човек реактуализира епизоди од политичката историја, на пример, не верува дека прави онтолошка промена во реалноста со тоа што ја враќа констелацијата на настани од тие епизоди (така, повторното одигрување на битка, на пример, не значи и „враќање“ на времето на таа битка). Но, сепак, и тој до одредена мера верува во моќта на репарирање на светот, колку и да е тоа не „обезмаѓосан“ начин. Современата прослава на Новата година нема речиси ништо заедничко со примордијалната важност на потврдувањето на ново време, благодарейќи на светото време (што е време пред времето, односно отворање сосема нов циклус, преку навраќање кон Почетокот на сите следни случувања), но идејата за нов почеток, во рамките на постоечкото траење е не само присутна туку и доминантна. Истото важи и за други навидум несвети настани – како прославите на родендени, годишнини, и слично. Покрај тоа, често се реактуализираат историски настани, но без верувањето дека со освојувањето на територија во битката, на пример, вистински повторно се освојува таа територија. За религиозниот човек во рамките на култот, реактуализацијата на космогонијата значи повторно создавање на светот, целосна репарација на светото што опаднало, на вредноста што се изгубила, на општиот животен принцип што мора да биде обновуван и потврдуван. Религиозното празнување на нов временски циклус е во врска со посветено верување дека светот се поправа. За верникот е значајно тоа што има моќ да одржува убаво уреден свет, да ја гарантира безбедноста не само на сопствениот живот и својата благосостојба туку и на сета средина што ја познава, на сиот негов свет, онаков каков што го перципира и уредува.

Религиозниот култ базиран на верувањето во свето (во различни екстериоризации) подразбира сериозна посветеност на *homo religiosus* на светото. Позитивниот и негативниот култ што служат за заштита на светото од контаминација од страна на профаното, особено поради силната контагиозност на светото, неговата моќ за пролиферација (проникнување кон и допир до она што не е свето) од една страна, и неговата фрагилност, неговата суспенцибилност на влијание на профаното од друга страна, се одржуваат поради посветено почитување на сложените системи на правила и на должности¹⁵. Ритуалните жртвувања во рамките на тотемизмот, или култови налик на тотемизам, како и во примордијалниот монотеизам, служат

¹⁵ Во позитивниот култ се правилата за тоа што треба да се прави во рамките на религиозниот обичај и ритуално празнување, она што му е должност на припадникот на заедницата да биде изведувано и повторувано, а во негативниот култ се правилата за тоа што е забрането, значи системот на правила за тоа што не смее да се прави, односно должностите за неправеење на одредени дејства (со тоа што секоја афирмација е негација и обратно).

за повторно формирање на врската со светиот предок или со некакво божество. Оваа врска со одминувањето на времето се губи, светоста во светот опаѓа, и таа треба повторно да се врати, стварноста мора да се прочисти, за да може да се одржи животниот принцип и да се обезбеди статусот на заедницата. Според Емил Диркем (Émile Durkheim), жртвувањето било сметано за омаж или дар, задолжително или опционално, аналогно на дарувањето на владетелот од поданикот пред истражувањата на Вилијам Робертсон Смит (William Robertson Smith) за природата на религијата на Семитите. Но, смета Диркем, две фундаментални карактеристики на ритуалот не можат да се објаснат со ова гледиште: фактот дека жртвувањето е најчесто во вид на оброк, што значи дека супстанцијата на жртвата е храната; и фактот дека, доколку е оброк, верникот што го нуди оброкот учествува исто толку колку и инстанцата на која го нуди, значи не е токму како кога поданикот му дарува на оној што му е супериорен. 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, во контекст на религиозен култ во кој нема верување во божество, но има верување во свето), други им се нудат на оние што учествуваат во ритуалот и тие ги конзумираат (затоа во *Библијата* жртвата често се нарекува оброк *подготвен пред Бога*)¹⁶. 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“¹⁷. Благодарейќи на ваквото гледиште, жртвувањето се гледа на нов начин – суштината не е само во значењето на откажување и лишување, туку на поврзување, на репарирање на врска и „поправање“ на опаднатата светост во светот, би можело да се каже во овој контекст¹⁸. Во тотемистички базираната теорија на Диркем, функцијата на светото поврзување е во потврдувањето на принципот на кланот – сите членови на кланот содржат вид мистична супстанција од која е сочинета душата, што е супериорниот дел од нивното суштествување, затоа што доаѓа од светиот предок. Верувањето е дека ако не се надоместува енергијата што природно се губи, со текот на времето, ослабуваат дури и најдуховните сили и најсветите нешта губат дел од светоста. Потеклото на потребата од позитивниот култ е во голема мера

¹⁶ 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.

¹⁷ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF. Paris 1968, 481.

¹⁸ Диркем е внимателен, тој не тврди дека она кое прославите на жртвување го постигнуваат резултира само од фактот на делење на храната. Светоста кај човекот не може да се постигне со едноставниот факт на споделување на трпезата со божеството (светото суштество), туку преку природата на храната која 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 целосно свето суштество. Поради фактот на контагиозноста на светото, светоста на храната се пренесува на сите оние што ја конзумираат во контролирани услови на прослава.

засновано на потребата специјалниот статус на членот на племето, и на племето како целина, да бидат постојано одржувани. Припаѓањето на тотемот и безбедната добросостојба зависат од периодичното обновување на тотемскиот принцип – во тоа е нужноста од светите времиња и контактот со светото на светиот простор. Значи, светот и средината се поправаат во религиозното празнување, со што се одржува двојната спrega на моќ на светото во светот на верникот и на грижата на верникот за светото.

Марсел Мос (Marcel Mauss) и Анри Убер (Henri Hubert) во нивното истражување на природата и функцијата на жртвувањето, ги поврзуваат чинот на иницијација со себежртвувањето. Така, на пример, за премин кон состојба во која индивидуата ќе може да комуницира со свети суштества, односно божества, потребно е таа да помине низ серија симболички церемонии што ја „чистат“ од привременото постоење, за да може да се роди не само во нова форма туку и во нов вид. Божественото може да биде допрено само од божествено, затоа божествен мора да стане и оној што се жртвува. Така, општењето со профаното станува забрането. Телото од предпосветената состојба е дарот што се принесува на светото или божеството. Жртвувањето на својот претходен онтолошки статус е нужен предуслов за одвивање на сите подоцнежни свети дејства. Во помалку тешките ритуали на животинското жртвување, принесувачот на животинската жртва и самиот се нуди како жртва. Во овој случај не станува токму божество, но секако станува свет, како резултат на специфични прочистувачки ритуали. Во јудаизмот и во грчките и римските култови, споредуваат Мос и Убер, чинот на жртвувањето е исто така придружен со потребата од сличност со божественото¹⁹. Лустрацијата и посветувањата го подготвуваат профаното за промена на неговиот начин на постоење, го чистат од пороци и од обичноста, за да може да биде воведено во светиот свет (на божествата). Ракоположувањето во првосвештеници во *Пентатеухот* и во христијанската литургија подразбира нужни ритуали на прочистување од профаното, иницијација со принесување на жртва. Чиновите на жртвување предизвикуваат перманентни промени, затоа што подразбираат вистинска метаморфоза. Доколку ритуалите на иницијација се сметаат за ритуали што за цел го имаат воведувањето на душа во тело²⁰, може да се

¹⁹ Непосветените и туѓинците се исклучени од светите дејства. Пристапот кон божеството е забранет ако не е направена серија подготовки. И во јудаизмот и во римските ритуали често се употребува превезот како знак на одделување и на посветување – превезот го заштитува принесувачот на жртвата од лоши влијанија и го означува со свет карактер.

²⁰ Во бројни култури заедничко е верувањето дека за да се осигура нејзината безбедност, душата може привремено да биде пренесена во некаков надворешен предмет (нежив или жив). Начините на пренесување варираат во различни култури, но и овде се работи за потребата од репарирање на светот на верникот, преку соодветно извршениот свет ритуал, благодарение на што заедницата хармонично продолжува да живее. Така, „... суштината на ритуалите на иницијација кои се состојат од симулација на смрт и воскреснување, е размената на живот и души меѓу човекот и неговиот тотем“ (James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordworth, London 1890), The Floating Press 2009, 1614). Кога се работи за иницијација на дете во светот на возрасните во рамките на тотемизмот, на пример,

тврди дека (себе)жртвувањето, овозможувајќи ја трансформацијата од една во друга состојба, е нужно во иницијацијата. Во случаите во кои целта на жртвувањето е воспоставување комуникација со светото преку жртвата, односот е меѓу жрвата и поднесувачот на жртвата (во случаи на иницијација, односот на предосветената и посветената состојба)²¹. Робертсон Смит забележува дека во раниот јудаизам светоста на олтарот е исто така суспензивна на опаѓање, затоа постои потребата за годишно обновување преку попрскување со света крв. Оваа концепција не може да се објасни преку сложеното учење на *Стариот завет*, но е совршено разбирлива како остаток од примитивните идеи за жртвувањето, во кое олтарот е вид идол, а неговата врска со верниците периодично се реосветува преку споделување ист принцип (во случајот, тоа е крвта), што ја гарантира обновата на врската меѓу божеството и верникот²², репарирање на односот. Исто така, холокаустот, во смисла на општо горење на специфичен принос, иако сосема стара идеја, не била честа форма на жртвување, смета тој, освен на големи јавни прослави. На пример, турбулентните времиња пред еврејската независност направиле да се бараат нови начини за давање жртва на божества за кои се верувало дека ги напуштиле верниците. Така, пијакуларните ритуали (под *piacula* се подразбираат даровите на искупување што служат за повторно воспоставување на врската со божеството) и скапите холокаусти биле уште повеќе акцентирани со фактот што сè помалку имало вообичаени жртвувања. Ако се остават на страна *piacula* и целите изгорени жртви (холокаустот), се чини дека според Левитскиот ритуал, дистинкцијата меѓу жртвите споделувани и од верниците и жртвите кои сосема биле посветувани на божеството, може да се сведе на дистинкција меѓу животински и растителни жртви²³. Робертсон Смит ја употребува и формулацијата „... сите жртви се понуди со слободна волја и освен во ретки случаи на пијакуларен *oblatum*, дар, човечката жртва и едноставните понуди како млекото и слично, објект на жртвата е давањето на материјал за жртвено спојување со божеството“²⁴. Пијакуларното дарување, за разлика од ова вообичаено дарување, е потешко, позначајно, со посилни импликации. Секако, очигледна

идејата е дека детето умира како човек и се враќа како тотемското животно или растение – душата на тотемот е во него, затоа што неговата претходна душа е во тотемот. Имајќи ја душата на тотемот во себе, тоа вистински станува дел од неговиот клан и од својот тотемски заштитник, неговиот посветен статус се воспоставува (J. Frazer, *Истото* 1617). За новиот живот на иницираниот преку исполнетоста со нова светост во Edwin Sidney Harland, *Ritual and Belief, Studies in the History of Religion*, Charles Scribner's Sons. New York 1914, 106.

²¹ Marcel Mauss, Henry Hubert, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Année sociologique*, tome II, 1899, 29-138 (édition électronique réalisée à partir du livre d’Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d’histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L’origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929), “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi 2002, 22-24.

²² William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites.*, A. & C. Black, London 1889, 390.

²³ W. Robertson Smith, *Истото*, 238.

²⁴ W. Robertson Smith, *Истото*, 245.

е врската на жртвувањето со одобролувањето на повисоката инстанца задолжена за добросостојбата на религиозната заедница. Едноставно, ритуалот служи за искупување преку купување (интересно е што коренот на глаголот во некои од словенските јазици е ист) на божествената (или светата) прошка. Меѓутоа, не треба да се меша старозаветниот концепт за Божјиот гнев со воведувањето на овие искупувачки механизми. Робертсон Смит нагласува дека карактеристичните својства на пијакуларното жртвување не потекнуваат од доцниот семитски период, во кој смислата за грев и гнев на божеството била добро развиена, туку се својства пренесени од најпримитивните типови религија, во кои и нема концепт за грев онака како што е подоцна разбираан и во кои целата поента на ритуалот е одржувањето на физичка светост, која, пак, ја одржува во живот и добросостојбата на религиозната заедница²⁵. Реактуализацијата на светото време и светата врска се, значи, основата на сета подоцнежна жртвена ритуалност. Долго време разликата меѓу пијакуларните и обичните, вообичаени жртвувања, и во понапредните општества била само разлика во ритуалот. Во пијакуларните жртви не се работело толку за жртвување поради грев, туку за жртви во кои церемонијалните форми во специфичните свети околности го изразуваат фактот дека животот на жртвата е свет, а истовремено во врска со животот на божествата и на верниците²⁶.

Беше споменато дека *tikkun olam* не е концепција што е директно света, но таа сепак може да се смета за смисла со свето значење, како дел од правното уредување на заедницата. Глаголот *t-k-n* се појавува само три пати во *Библијата* и само во доцната книга *Проповедник*, со значење „исправа“,

²⁵ W. Robertson Smith, *Истото*, 401.

²⁶ Затоа долг период моќта која се припишувала на пијакуларната ритуалност доаѓала од холокаустите и други извонредни понуди, како начин за омекнување на божественото незадоволство. Сепак, искупувачка моќ им се припишувала на сите видови жртвување, и Робертсон Смит е претпазлив кога го застапува механизмот на искупување поради страв од гнев на божество, затоа што не може да се застапува верување во јасна и дискретна присутност на концептите за грев и ретрибуција. Може да се смета дека холокаустот е само модификација на стара форма на сабраментално поврзување (W. Robertson Smith, *Истото*, 402). Идејата за „мрзливиот бог“ се поврзува со идејата за негово „активирање“. Така, кога има ситуации на несреќа, како суша, болест, војна и слично, што покажува дека „задолженото“ божество не е веќе активно само од себе, нормално е да се заклучи дека роднинската врска со него се има изгубено или ослабнато, како и дека преку свечена церемонија таа мора повторно да се воведат со иста сила од почетокот. На тој начин светиот живот повторно се распоредува на сите припадници на заедницата. Според ова гледиште, беше нагласено и претходно, сите жртвени ритуали можат да се сметаат за искупувачки на некој начин, затоа што се работи за реактуализација на светото време од почетокот во кое врската со светоста е уште целосна и недопрена. Во општества со божества, врската со светото е често повторно воспоставување хармонија со отугено божество, но идејата за жртвено поврзување секогаш ја вклучува рудиментарната концепција на пијакуларна церемонија. Затоа Робертсон Смит и нагласува дека во постарите, но и во поновите форми на семитскиот ритуал, поимите на поврзување и искупување се секогаш поврзани, со тоа што искупувањето е чин на поврзување, кој го брише сеќавањето на опаднатата светост и воведува супериорно постоење (W. Robertson Smith, *Истото*, 348).

„поправа“, „изработува“. Во рабиничкиот еврејски јазик, како и во *Талмудскиот* арамејски јазик овој глагол има доста флексибилност во значењето (така се употребува за поправање предмети, но и на луѓе, на нивниот надворешен изглед²⁷). Но, исто така, важно е дека тој означува и духовно подготвување за некаков значаен настан или за посветено изучување на *Тората*. Најраспространетото значење е „уредува“, „наредува“ (во смисла на тоа дека пренесува наредби), односно, акцентот е на неговата перформативност. Во правна смисла се однесува на воведувањето на правилата и законите, или на поправање на правни неправедности или неправедни социјални ситуации. Така, *takkanah* (наредба, легислатива) значи поправање на некаков пропуст во законите: во брачното право, во економските прашања, во тргувањето, како и општо во поправање на нанесени неправди.

Во чисто ритуалните практики на религиозниот култ, *t-n-k* како глагол се однесува на воведувањето (или, попрецизно, оправдувањето на воведувањето) на нови правила во култот, особено во пијакуларни потреби за репарирање на состојбата на светот (после некакви незгоди и несреќи, како унишувањето на Вториот храм²⁸). Поправањето на стварноста се состои во формулирањето на нови молитви и на нови лирургиски дејства. Во овој процес можат да се вбројат и додавањата на објаснувања во библиските текстови, утврдувањето на периодите на важење на свето време (датумите на религиозните празнувања), како и ритуалемите од типот на соодветно подготвување на храна и облека. *Tikkun olam*, преку глаголот *t-k-n*, може да се толкува во *Мидраш* преку потребата за човекова интервенција во светот. Така, се однесува на улогата на луѓето во завршувањето на Божјата создавачка дејност. Во *Талмудот* е опишана и потребата за поправање на душите и за исправање на гревовите. Именската форма *tikkun ha-olam* („поправање на заедницата/општеството“, „репарација на светот“) се наоѓа триесетина пати во *Мишна* и *Гемара* на *Вавилонскиот Талмуд*, осум пати во *Талмуд на Израел*, и сосема малку во *Мидраш*. Значи, почнува да се губи, појавувајќи се во контекст на бракоразводби прашања²⁹. Низ литургијата веќе едвај се наоѓа, сè до третиот век од нашата ера кога се појавува во познатата *Алеину* молитва посветена на Рав, еден од творците на *Вавилонскиот Талмуд*. Во раниот среден век формулацијата се однесува на „подобрување на човековите доблести“ (Соломон ибн Габриол), „создавање на човековите души од страна на Бога со примордијалната светлина“ (Јехуда Халеви) или во контекст на „поправање“ на личноста која е морално болна (Мајмонид), како

²⁷ Eliezer Ben Yehudah, *Thesaurus of the Hebrew Language*. Thomas Yoseloff, New York and Jerusalem 1959, 7878–85, 7754; Ludwig Koehler, Walter Baumgarten, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Brill, Leiden 1999, 1784–85).

²⁸ Gilbert S. Rosenthal, „*Tikkun haOlam*: The Metamorphosis of a Concept“, *The Journal of Religion*, Vol. 85, No. 2 (April 2005), 216.

²⁹ G. S. Rosenthal, *Истото*, 219-220.

и кај правниците, во рамките на правни и социјални разрешувања на проблеми³⁰.

Во *Зохар*, често употребуваниот термин *tikkun*, во различни контексти се однесува на поправање или реактуализирање или повторно уредување, и очигледно е дека станува еден од централните концепт во Кабала. Она што е религиозно особено значајно е што човековите дејства се сметаат за космички важни – кога се употребуваат религиозните *mitzvot*, кога се извршуваат соодветни ритуали, при изучувањето на *Tora*, кога се почитува култот преку празнувања и молитви, се поврзуваат *sefirot*, десетте еманации на Божественото. Преку ова светоста во светот се реактуализира, светот се поправа. На тој начин, сите поделби и разделби се надминуваат, и сето постоење се поврзува со Бога.

Во оваа смисла, фокусот е на одговорноста на верникот да се грижи за својот свет – доколку очекува светоста да ја обезбедува неговата средина, тогаш мора да се посвети на реактуализирање и одржување на таа светост, што е во коренот на религиозните емоции и дејства. Во оваа смисла, се забележува дека покрај индиректната *tikkun* има и директна религиозна смисла.

И во типично религиозното верување и однесување и во областите на опаднато свето и нагласено профано живеење, идејата за репарација на светот е суштински човечка. Во јудаизмот, но и општо во автентичното човекување, од особено значење е ангажманот во градењето на сопствената средина и на сопствената суштина, а со тоа и во себепотврдувањето преку должноста и доблеста.

³⁰ Solomon ibn Gabirol, *Sefer Tikkun Midot Ha-Nefesh*, Yaakov Blobstein, Noah Baron, Avraham Zifroni, eds., trans, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 7, 30; Nahmanides, *Responsa* во *Kol Kitvei Ramban*, Charles Chavel, ed., Mossad Harav Kook, Jerusalem 1963, 1:385, pass, како и во *Коментарот на Тора (Деутерономиум, 2:1-2 и 11:22)*. Детално и кај G. S. Rosenthal, „*Tikkun haOlam: The Metamorphosis...*“, 221-222.