

Марија Тодоровска

доц. д-р
Институт за филозофија
Филозофски факултет, УКИМ – Скопје

СВЕТОТО ВРЕМЕ КАКО *KAIROS* ПРЕКУ ТЕОРИЈАТА НА МИРЧА ЕЛИЈАДЕ ЗА СВЕТОСТА НА МИТОТ

Човековата постојана изненаденост од брзото изминување на времето (нашето често „времето лета!“) ја покажува несоодветната перцепција на траењето, на нашата сопствена темпоралност. Природата на времето и нашето искуство на времето се во дискрепанца, се чини. Св. Августин го анализира времето и неговата врска со постоењето на Бог, во книга XI од неговото дело *Исјоведи*. Кога опишуваме дека некаков настан е краткотраен или долготраен, односно дека некој временски интервал е краток или долг, се поставува прашањето за тоа, на што се однесува описот на краткотрајност/долготрајност, смета Августин. Не може да е за она што било во минатото, затоа што тоа престанало да биде, а непостоечкото не може да има својства (како што е долготрајноста), ниту, пак, може да биде за она што е сегашно, затоа што сегашноста нема траење. Она што е мерливо, кога мериме траење на настан или на интервал, е сеќавањето. Иднината, пак, уште не се случила. И минатото и иднината постојат само во умот. Трите димензии, што вообичаено ги разликуваме, се редуцираат само на сегашноста, додека минатото преживува во сеќавањето, а иднината пред-постои, на некој начин, во форма на антиципација. Неделивото „сега“, постојано одново исчезнува, а сепак не е сосема лишено од екстензија или траење (иако тоа не е „кратко“ или „долго“)¹.

Во разбирањето на светот на религиозниот човек, постои остра поделба меѓу обично, секојдневно траење и свето време. Сите важни настани му припаѓаат на светото време, или можат да бидат низ него разгледувани, а сите неважни и обични настани и дејства се одвиваат во профаното време. Перцепцијата на времето и поделбата на времето на обично, „секојдневно“ траење и

¹ За времето кај св. Августин, прецизно разложено, на пример, во Hausheer 503-512.

на време полно со смисла и значење, можат да се забележат и во профаната сфера на вообичаениот живот. Имено, одредени денови или периоди во животот ги сметаме за најважни – тоа се определувачки мигови на препознаена и прифатена можност, или свесноста за пропуштената шанса, тоа се настаните во кои се менува реалноста и после кои можеме да препознаеме нов тип постоење, нов, инаков период во животот, тоа се граничните ситуации во кои се прашуваме за случајноста или нужноста на постоењето, односно се соочуваме со одлучувачки избори. Секојдневното одење во училиште е вообичаено траење, а по завршувањето на сите потребни чекори, ритуалот на говорен чин (прогласување) и свеченото издавање диплома за завршено училиште се „специјален“ настан во времето, по којшто реалноста е инаква. Секојдневното трчање низ паркот, или подготовките за трка, се дел од вообичаеното траење на времето, а победувањето на трката, додека се случува, а и кога се сеќаваме на него, е време полно со значење. Во профаниот живот има прекин и разлика меѓу монотното време на вообичаена работа и времето на прослави и спектакли, т.е. фестивалското време. Вакви прекини има и меѓу различните ритми на вообичаени емоции и напливите од настани и чувства со различен интензитет – кога човек има специфични љубовни чувства, естетски искуства или победничка егзалтација, на пример, ритмот на времето е инаков од оној на вообичаените, рутински настани. Дистинкцијата меѓу античките концепции за *chronos*, како траење, и за *kairos*, како „квалитативно“ време на соодветност за случување на дејства, поклопеност на настани, полност со значење за одвивање на дејство/настан/појава, или, во контекст на теориите за религијата, литургиско време, точно би можела да се примени на ваквата дихотомија на профано време и свето време.

Според Паул Тилих (Paul Tillich), *kairos* е центарот на историјата, која е, всушност, историја на потрагата на човештвото по неговата егзистенцијално оневозможена суштина. Во оваа смисла, целата историја е религиозна. Историските моменти на откривањето на човештвото на неговата есенцијална вистина се врвно вредни и токму тие ја сочинуваат полнотијата на историското време, давајќи ѝ го значењето на историјата. На тој начин, еден нов мит во фаза на создавање станува релевантен. Есенцијалното и егзистенцијалното, како што Тилих ги нарекува овие подрачја, се сметаат за метафизички моменти, или полови, на една органска космологија чија динамика се опоравува во иднината, отаде потполното достигнување или потполното избегнување, во спојување со највистинското себство, кое се памети од минатото и кон кое се пристигнува во сегашноста (Tillich 421). Препознавањето и спознавањето на ваквиот момент во сегашноста е основното значење на индивидуалниот живот и на колективниот *kairos*, она време кога смислата на животот живо се манифестира во времето. Разбирањето на историското истражување без предрасуди и како опис на чис-

тите факти, без додавање субјективни интерпретации, за Тилих е концепт кој би требало да биде ставен под прашање (Tillich 301), затоа што, според него, не ни може да постои вистинско разбирање, доколку нема поврзување на историчарот со материјалот што го интерпретира. Историјата не е само серија или множество на факти. Задачата на историчарот е да го оживее поминатото, и затоа во неа мора да има силна и ненадминлива димензија на интерпретација. Историските настани се синдроми (во смисла на тоа дека се одвиваат заедно) на факт и интерпретација (Tillich 302). Емпатичното учество во историјата е основно во чинот на интерпретација, затоа што историчарот е дел од жива вредносна традиција на сеќавања, не пристапувајќи од место, над или отаде сите други места, туку инволвирајќи се. Само преку потполно вклучување во историските дејства може да се добие основа за интерпретација на историјата, како клуч за нејзино разбирање (Tillich 349). *Kairos* е моментот во времето, каде што вечното се прекршува во историското – свесноста за историјата би требало да биде во смисла на *kairos*. Кога нешто се случува, затоа што постои специфичен момент во историјата во кој сè е подготвено за тоа да се случи, може да се говори за подготвеност, го резимира Тилих ставот на апостол Павле во *Новиот завет*, во врска со појавувањето на Исус. Ваквата подготвеност, според Павле, е *kairos*, чувството дека времето е зрело, созреано, подготвено. *Kairos*, објаснува Тилих, не е мерливото траечко време, квантитативното време на часовниците, туку квалитативното време на приликата, точното, вистинско време. Постојат нешта што се случуваат кога вистинското, полното време, *kairos*, допрва треба да дојде. Тоа е времето што покажува дека се случило нешто што прави одредено дејство да биде можно или невозможно – во профаниот живот често го имаме ова чувство на созреана или несозреана можност, ситуации во кои сфаќаме дека конечно е дојдено времето за некакво дејство за кое сме веќе доволно зрели, доволно подготвени. Во оваа смисла, кога апостол Павле и припадниците на раната црква мислеле на *kairos*, реферирале на вистинското, или на „подготвено“ време за доаѓањето на Исус. Појавувањето на Исус (како и на сите важни фигури во кои се екстериоризира духот на времето, впрочем) е резултат не само на фактот на пројава туку на овозможувачката серија на можности, односно констелацијата на фактори во контекст на неговото доаѓање. Идејата е дека во историјата на верата постои општа моќ на постепено откривање која пролиферира низ историјата, за да го подготви светот за она што, за христијанството, е врвното откровение. Во *Новиот завет*, *chronos* реферира на неменливиот прогрес на часови и денови, а *kairos* на религиски одлучувачкото време, дадено и определувано од Бога, како специјални моменти, определувачки за судбината. Човекот го добива својот *kairos* од Бог и може да го прифати или да го игнорира (но тоа има последици), исто како што и градовите и

земјите имаат *kairos*, а просперираат или пропаѓаат во зависност од односот кон него. Во оваа смисла, ако се смета дека и следењето и игнорирањето на духот на времето одредуваат значајни, сериозни импликации, *kairos* е инхерентно есхатолошка концепција. *Kairos* е момент на исполнето време, во кое се остварува минатото, се исполнува судбината, се зграпчува духот на времето. Во такви моменти, човекот е на крстопат на одлука или премин, во точка кон која воделе сите одлуки и сите настани, сето претходно искуство. Овој елемент на исполнување е присутен во пророчките списи и кај Исус и како момент на антиципирано идно исполнување. Во *Новиот завеш* се работи за очекување на доаѓање на царството Божјо, кое не е воспоставено, но чие доаѓање е сè поблиску. За пророците и Исус, Бог го определува терминот за остварувањето на настаните и има моќ да го менува распоредот на „закажаните“ случувања. Потполно идното царство потполно ја определува сегашноста. Доколку се смета дека луѓето треба да ги препознаат и да ги разберат знаците на *kairos*, не само преку контемплација туку преку откривање, тогаш погрешните предвидувања од претходниците не се повод за вознемирување. Спекулацијата може да згреши во датуми, на пример, но откривањето е токму тоа – откривање во рамки на фактори кои не се, на пример, хронолошката точност, туку веродостојноста на хиерофанијата, или на теофанијата, на тоа, дали Бог се обраќа, како човековите избори се поставени во однос на неговата волја, дали избраните остануваат лојални на нивната цел и слично.

За религиозниот човек времето не е хомогено, ниту континуирано. Верникот, независно дали припаѓа на примордијална култура, или е дел од развиена и современа монотеистичка религија, го смета светото време за основно, онтолошки супериорно, вредносно одредувачко време, полно со смисла, квалитативно време. Интервалите на светото време се отвораат во вообичаеното траење и воведуваат време кое не изминува, специфично време кое е сеќавање на светиот или божествен почеток на светот, или проекција, очекување на блажена поствременска вечна состојба. Литургиското време е време на периодични чествувања и фестивали, на прослави и на жртвувања. Меѓу профаното и светото време постои остар дисконтинуитет, но може да се генерализира дека за верникот, преку религиските ритуали, безбедно се поминува од вообичаено профано траење кон светото време, односно од побезначаен вид на постоење, кон постоење полно со смисла и вредност. Светото време, за разлика од профаното, не е иреверзибилно, туку напротив. За архаичниот човек, светото време е примордијалното митско време кое се пренесува во сегашноста. Религиозните прославувања, кое било „литургиско“ време е, всушност, реактуализација на свет настан што се случил во митското минато, во изворот на времето, во *она време (illud tempus)*. „Тоа време“ е формулација што

Мирча Елијаде (Mircea Eliade) је користи мошне често, сакајќи да нагласи дека се работи за време пред времето, односно време од самиот Почеток, првата хиерофанија, космогониско или топогониско време на светост и онтолошка преобилност. Да се учествува во религиозен настан, за верникот значи, да се излезе од вообичаеното временско траење и да се спои со митското време, ре-актуализирано во рамките на култното дејство. Светото време, значи, е бесконечно повторливо. Тоа не поминува, тоа е „онтолошко“, „парменидовско“ време, неменливо, секогаш исто со себе. Времето кое било создадено и посветено од божествата, на почетокот на светот, се повторува (барем делумно), секојпат кога примордијалниот верник се обидува да го реактуализира во рамките на дејствата на култот. Во митовите се открива како реалноста почнала да постои и затоа тие се свети сказни. Митовите имаат моќ, преку нивното раскажување во свет, контролиран контекст, повторно да воведат дел од таквата почетна совршена реалност, дел од иницијалното излевање на светоста. Со тоа што митовите се навраќаат кон Почетокот, во сегашноста, тие имаат перформативна функција, нивните значење и функција се суштински за одредување на однесувањето и односите во рамките на религиозните заедници. Во дејствата на култот, раскажувањето на митовите и изведувањето на ритуалите, во соодветни просторно-временски околности, секој важен настан од религиозната историја, симболички повторно се одигрува, еднакво важно како првиот пат, кога тој се случил. Секој периодичен фестивал, секое новововедено литургиско дејство подразбира дека учесниците се наоѓаат во истото свето време од претходниот пат, кога на таков начин ја покажувале својата ритуализирана вера, и од сите претходни реактуализации. Со учеството во светиот феномен, преку реактуализирање на митски или религиозно важен настан, се искусува првото појавување на светото време, онака како што било во изворот (Eliade, *Le sacré et le profane* 63-65). Светата историја, за Елијаде, е поважна од профаната историја². Во таа смисла и може да се говори за него, не како за историчар на

² Современиот човек се смета за резултат на историските настани, социо-економските и географските околности, зависноста од непосредниот контекст и слично, додека архаичниот човек смета дека е тоа што е, благодарейќи на светата историја, на серијата настани од митското време. Реактуализирањето на настани од историјата на современиот човек не е ревоведување на времето на тие настани, ниту нивно „посегашнување“, туку се прави за одржување на колективната меморија, во секуларни одбележувања и чествувања, или пак само како забава на homo ludens. Кога религиозниот човек реактуализира дејства и настани раскажани во митовите, тоа го прави, затоа што верува дека со тоа се обновува светот (или неговите елементи). За архаичниот религиозен човек, вистински, онтолошки значајни, се само првите пројавувања на нешто вредно, појавите кои следуваат се само миметички обиди за навраќање кон таквата онтолошка супериорност. Претходните генерации само ги подражавале делата на предците, се верува, и затоа директните предци се помалку важни отколку светите предци (Елијаде, *Митош за вечното враќање* гл. 2; Елијаде, *Аспекти на митош* 46-49).

религиите, и покрај огромниот опус во опишување на нивните карактеристики и развој, туку за антиисторичар на религиите³. Според него, кога религиозниот човек реактуализира свет настан, тоа го прави со посветеност посилна и посвечена од онаа на профаниот човек кој реактуализира историско случување (како битка од модерната историја, на пример). За архаичниот религиозен човек, историјата на светите предци (која не е историја, затоа што се случува надвор од историјата на светот, односно ја започнува и ја овозможува историјата на светот) е поважна од минатото на директните предци – тие, всушност, не би биле, кога не би биле светите предци, да го создадат и да го овозможат траењето на времето во светот и градењето на безбедна територија во која религиозната заедница ќе може да се развива. За архаичниот човек, суштинско е познавањето на митовите за почетокот на времето, за создавањето на светот и за дејствата на светите предци. Митовите мора да се познаваат, не

³ Еден од бројните проблеми во методологијата на историјата на религиите е во разбирањето на граничните прашања во полето и преклопувањата со други дисциплини, односно прашањето, до каде е токму историја на религиите, а од каде интерпретација или веќе друга дисциплина. Покрај тоа, голем проблем е и „научноста“ во пристапот кон материја која на научниот пристап постојано му се измолкнува. Потребни се методолошки стандарди на научен метод, кога станува збор за каталогизирање, поврзување и споредување на факти, и на интуитивен метод, верзија на Хусерловиот ејдетски пристап во перцепцијата на суштините на религиските феномени и религиозното однесување. Овој конфликт може да се изрази и како спротивставеност на објективни и субјективни методи. Во науката за религијата долго време се инсистирало на потребата од филозофски и теолошки неутрални, вредносно неопределени описи на религиските појави и феноменолошките методи, во оваа смисла, биле корисни, сè додека не се појавиле сомнежи во чистата интелектуална чесност и она што се чинело како подзатскриена теологија. Така, критичарите на феноменолошкиот метод барале поинтензивно угледување на природните науки и наоѓање начини за поставување хипотези што можат да бидат интерсубјективно тестирани и потврдени. Во серија есеи, кон крајот на педесеттите години од минатиот век, во обиди да се посочи опасноста, науката за религијата да ја изгуби својата поента како одделна дисциплина, токму затоа што од претераната фрагментарност се претопува назад, во одделните соседни дисциплини, Џералд Брауер (Jerald Brauer) го посочил Елијаде како истражувач кој би требало да ја извади науката за религијата од оваа дилема на преживување (Brauer vii-x).

Пристапот на Елијаде оди во насока не на дисјункција меѓу емпириски фактицитет и интуитивно и посубјективно истражување туку ги спојува – од една страна, смета дека историчарот на религиите е посветен на емпириски пристап, од друга страна, дека емпириските податоци даваат информации за подрачја од метафизиката или теологијата, односно емпириски увид (тука може да се вклучат сите негови идеи за архаичната онтологија и значењето на митот и ритуалот). Ова не поминало некритикувано, се разбира, така, Едмунд Лич (Edmund Leach) и Антони Волас (Anthony Wallace) сметаат дека емпирискиот пристап кај него е заменет со личен мистицизам и самоувереност, непоткрепена од докази (Leach 30; Wallace 252). Ако историчарот нуди објективен опис на настани, како точното раскажување на настани во каузална врска да е доволно, тогаш само го зголемува чувството на бесполезност и безнадежност, карактеристично за свеста на модерниот, историциран човек, смета Елијаде, постојано инсистирајќи на нашите предци, кои не биле ограничени од свесноста за историјата, бегајќи ѝ на нејзината бесмисленост преку навраќањето кон митските почетоци и пред човековиот трагичен „пад“ во историјата.

само затоа што нудат објаснувања за светот, како и за начинот на кој човекот постои во светот, туку, токму поради нивната перформативна способност за воведување светост преку повторувањето на дејствата на божествата (или хероите или предците), од изворот на времето. Познавањето на митовите овозможува сфаќање на тајната на потеклото на стварите и на појавите. Религиозниот човек не смета дека само знае како тие почнале да постојат, туку и како повторно да ги пронајде и да предизвика да се појават повторно, доколку исчезнат. Светото време може да биде хомологизирано со вечноста, тоа се појавува како кружно, реверзибилно време, како еден вид на неисторична, вечна митска сегашност која, преку ритуали, периодично се реинтегрира⁴. Светото време, сметано како апсолутно време, е во неговата суштина недофатливо за религиозниот човек. Сепак, со оглед на тоа што времето е и време за него, кога во мерењето и траењето се воведува рамка на свето (нетраечко и специјално) време, тоа одговара на поимањето на *kairos*, тоа е времето полно со смисла и значење и му дава смисла на сето друго време (*chronos*). Онтолошката супериорност на светото време како почеток и бесконечност, не може да се вклопи во тесната дефиниција за *kairos*, која може да важи за времето како свет изблик во рамките на верувањето и култот, екстериоризацијата како свето време-за-религиозниот човек, како нова, „екстра“ реалност во светот. Во архаичните религии, светото време е митско примордијално време во кое не се наоѓа историското минато. Додека божествата во архаичните религии се манифестираат во космичкото време, Бог, во јудаизмот, се манифестира во историското иреверзибилно време, се напушта идејата за цикличност и секоја нова манифестација во историјата е несведлива на претходна манифестација. Божјото постоење не е како на незаинтересиран набљудувач, туку е на инволвиран личен дејствител, кој интервенира низ историјата, откривајќи ја својата важност во животите на избраните луѓе. Историските настани се, во оваа смисла, инстанции на теофанија. Историското време во христијанството, преку инкарнацијата на Бога, е осветување на историјата и затоа е уште поважно. Реактуализацијата, во рамките на христијанските литургиски дејства, не е како на неопределено митско време, туку точно определено историско време со свети карактеристики. Раѓањето на Исус, за христијаните, значи нов почеток на времето, затоа што инкарнацијата воспоставува нов статус на човекот во космосот (Eliade, *Le sacré et le profane* 98; Елијаде, *Асџекџи на миџоџи* 176). Постои и етимолошка врска меѓу светите простор и време: *храмоџи* (*templum*) го означува просторниот, а *tempus* временскиот аспект на изминувањето на времето и сместувањето во просторот. Светото време се реактуализира при

⁴ Елијаде во ова забележува парадокс, иако реверзибилноста и неисторичноста, во оваа смисла, се компатибилни и очекувани (Eliade, *Le sacré et le profane* 64).

одделувањето на нов свет простор, градењето на свет храм, или, општо, градењето, затоа што, за религиозниот човек (особено во архаичен контекст), секоја нова (ре)конструкција на просторот е реактуализација на топогонијата во космогонијата, односно мимезис на првото создавање на светите суштества на почетокот на светот⁵. Доколку се смета дека космогонискиот мит е парадигматски модел за секое следно создавање, тогаш тој, секако, е модел и за создавање и на времето, затоа што секое создание почнува во времето. Пред да почне да постои космосот, нема ни космичко време, во оваа смисла, пред постоењето на нештото, не постои ниту неговото време.

Верувањето на примордијалниот верник во светоста на Новата година е во смисла на тоа дека со изминувањето на времето светото опаѓа, но со секоја година, доколку соодветно култно се третира, светот си ја враќа оригиналната светост од моментот на создавањето. Годината (во од-до термини) е затворена, затоа што мора да опфати точно определен број годишни времиња, работни и празнички активности, но истовремено е и отворена за повторување, затоа што со секоја Нова година се воведува ново, прочистено, некорумпирано време, од создавањето на светот. Со секое означување на Нова година, се јавува ново, чисто, свето и некорумпирано време. Ова време се појавува, затоа што секоја Нова година, светот повторно се создава. Новата година е можност за пурификација, искупување, покајување, посакувачки дејства, заштита од лоши влијанија. Елијаде, повикувајќи се на делото *Злајна жранка*, на Џ. Џ. Фрејзер (J. G. Frazer), непрецизно ги дели на две групи периодичните феномени поврзани со крајот на времето и со почетокот на новото време (преку почетокот на новата година) – годишно изгонување на гревовите, болестите и духовите, и ритуали кои ѝ претходат и ја следат Новата година⁶. Елијаде, така, определува дека кај Фрејзер тие се сведуваат на елементите: пости, ритуално прочистувачко или иницирачко⁷ капење, гаснење и ритуално повторно разгорување на

⁵ Елијаде забележува дека Херман Усенер (Hermann Usener) прв ја направил етимолошката конекција меѓу *templum* и *tempus*, преку концептот за пресек (Schneidung, Kreuzung) H. Usener, *Gottnamerij* 2nd. ed., Bonn, 1920, 191 ff во Eliade, *Le sacré et le profane* 68.

⁶ Иако може да се каже дека изгонувањето на страданијата е важен ритуал кој ѝ претходи на Новата година, кога и да се одвива, во зависност од различно конципираните поделби на времетраењето, во различни култури.

⁷ Мошне често, иницијациите се случуваат во оваа „висока сезона“, затоа што се работи за време, силно потопено во светост. Како иницијација може да се сметаат ритуалните откажувања, апстиненцијата од нешто, или забраната за нешто, и ритуалеми како помазување, прочистување, благослов, пристапување кон молитва. Како лиминален ритуален чин, односно вид иницијација во религиско дејство, е и самото физичко пристапување на свет простор или отпочнување на прекин во времето и воведување на свето време. Серијата на откажувања и искушувања при иницијацијата на дете во светот на возрастните служи за прочистување од профаното и влез во светото. Статусот на индивидуата, пред и по посветувањето, е различен. Ритуалниот премин, од профано кон свето, е толку силен што

огнот, изгонување духови (концепцијата за жртвениот јарец е вклучена овде, иако посоодветно би припаднала во категоријата на чистење од гревови, во зависност од контекстот), симболични битки, процесии со маскирање, ритуални танци, ритуални оргии и слично⁸. Во примордијалните и во поразвиените концепции за Новата година, не се работи само за механизмите карактеристични за современото завршување на еден временски интервал и почнувањето на следниот, туку за укинување на претходната година и претходното време. „Претходното“ време се укинува, за да се воведо ново⁹. Времето не се ресоздава, туку се создава (повторно), затоа што се верува дека гревовите и грешките и нивните импликации не се надминуваат, туку се анулираат (иако, практично

иницијациите и самите се симболично умирање на иницијантот во една состојба и „повторно раѓање“ во нова состојба. Статусот на претходната состојба сосема се губи и се преминува во сосема инаков вид постоење. Ритуалите на иницијација го воведуваат младиот човек во религиозниот живот, правејќи го со тоа полноправен член на заедницата. Трансформацијата се сфаќа не само како едноставен развој на претходно постојни карактеристики, забележува Емил Диркем (Émile Durkheim), туку како *totius substantiae* трансформација. Не се работи за постепено преминување, или за благо менување квалитет, туку за „умирање“ и „повторно раѓање“ во новиот, во супериорниот свет, не во изменета туку во нова форма (не трансформирано туку формирано). Условот да се припаѓа на едното подрачје, подразбира потполно напуштање на другото подрачје, затоа хетерогеноста на двата света е толку силна што дури преминува во антагонизам. Комуникацијата на профаното со светото е можна, само доколку профаното ги изгуби своите карактеристики и делумно и самото стане свето во определени околности. Двата рода „... не можат истовремено да дојдат блиску еден до друг и сепак да останат она што биле“, прецизира Диркем (Durkheim 56).

⁸ Ритуалите кои се изведуваат се ритуали за крајот на светот: холокауст (горење на жртви сепаленици), бркање на жртвениот јарец далеку од заедницата, потопување на симболичен приказ на минатите гревови, во вода, социјална конфузија, идеја за растопување на светот во примордијалните води на последниот ден од годината итн. Водениот елемент и дилувијалната симболика се карактеристични за ритуалите на Новата година. Потврда за ова Елијаде гледа и во ритуалното излевање на вино при жртвувањето на боговите, односно слични симболизирања на дожд или потоп. Со тоа што Новата година е карактеристично време за иницијации и крштавките, во раното христијанство, продолжиле доминантно да се вршат во тој период. Самото крштавање е типичен пример за иницијација – одговара на ритуалната смрт и повторното раѓање, карактеристични за сфаќањата на архаичните религии.

⁹ Во неговиот концепт за митското време, Елијаде е поблиску до Фокнер (Faulkner) и Достоевски, отколку до Пруст (Proust). Ликовите на Елијаде не се во потрага по загубено време во Прустовска смисла, туку го анулираат времето сосема, како психолошка, лична и социјална реалност, и, како и за ликовите во делата на Достоевски и Фокнер, да се навлезе во митското време, кое, всушност, и не е време, потребен е метафизички подвиг. Елијаде ја потврдува споредбата со Достоевски во неговиот дневник (интересно му е, повикувајќи се на *Идиш*, што Достоевски ја разбирал и метафизичката и екстатичката вредност на атемполарниот „момент“, на *nunc stans* што ја означува вечноста (Ierunca 350; Dudley 350). Доминик Ори (Dominique Aury) обрнува внимание на врската меѓу Елијаде, особено од *Foret Interdite*, и Фокнер, *Go Down, Moses*, затоа што во обете дела има силна потреба за враќање кон почетокот, за да се потисне времето (Ierunca 351), со тоа што, за разлика од ликовите на Фокнер, водени од судбина надвор од нивна контрола или дешифрирање, Елијаде смета дека неговите ликови страдаат од нивната состојба на мачење од страна на Времето, односно, од Историјата (Ibid.).

земено, верникот знае дека не исчезнуваат како да не постоеле, затоа што и во новата година се провлекуваат таквите проблеми, но емоционалниот однос кон нив е инаков, „растоварен“, и се пристапува со поголема верба во можноста за нивното решавање). Религиозниот човек е постојано свесен дека дел од него е безвременски, затоа што тој, во редовни интервали, станува современик на космогонијата (Eliade, *Le sacré et le profane* 71-76; Елијаде, *Митош за вечното враќање* 59-64; Eliade, *Trattato* par. 153). Учесниците во религиските ритуали го напуштаат историското време и влегуваат во светото примордијално време, кое е секогаш исто, затоа што ѝ припаѓа на вечноста. Сепак, ова не значи дека за религиозниот човек е важно само светото (литургиското) време. Така, тоа што архаичниот верник се навраќа на почетокот на времето, не значи дека одбива прогрес, туку значи дека му припишува (како, впрочем, и на себеси), света (и/или божествена) природа. Одговорноста на верникот, кога учествува во литургиско дејство на воведување на (ново) свето време и одбележување на нов почеток, е мошне голема: тој се обидува да го репарира светот, да посака заштита и добросостојба, да се покае и да се искупи, со цел да ја постигне реактуализацијата на светото време, односно да воведо чист и некорумпиран период, во чиј профан дел ќе се одвива вообичаениот живот. Автентичниот религиозен човек не одбива одговорност за секојдневното профано постоење, напротив, говорните чинови на молби и благословувања речиси секогаш ја вклучуваат заедницата и нејзините безбедност и напредок.

Хиерофаниското време може да биде празнување ритуал, да се однесува на реактуализирано митско време, преку повторување дејства на некаков митски архетип, или, пак, време на космички ритми како екстериоризации на суштинската светост, подлежачка на космосот. Доколку се произведе хиерофанија или кратофанија (со тоа што може да се смета дека, какво и да е по форма, светото е секогаш придружено со манифестација на сила), момент или фрагмент од времето станува хиерофаниски дел од него (Eliade, *Trattato* par. 147). Покрај тоа, може да се смета дека за религиозниот човек, секое време е сусцептибилно на светоста. Верата во онтолошката и аксиолошка супериорност на светото и во важењето на механизмите на функционирањето на светото подразбира верување дека во кој било момент траењето може да се трансформира во вечност¹⁰. Динамиката на смена на свети и несвети периоди,

¹⁰ Повеќе за ваквата трансформација, Eliade, op. cit., par. 151. Времето не е хомогено, но она кое е мошне важно за светото време, според Елијаде, е што се открива дека времето има хиерофаниска димензија, благодареејќи на која траењето не само што добива партикуларна каденца туку и различни и контрадикторни судбини (Eliade, op. cit., par. 147). Оваа дискрепанца, меѓутоа, не ја потврдува кореспонденцијата меѓу системите на мерење на времето и на космичките ритми, туку само покажува, од една страна, дека постои неконзистентност меѓу мерењата и целата примитивна хронометрија, а од друга страна, дека

делови на „концентрирано“ време (*kairos*), се забележува во космичките ритми (како месечевите фази, прославите на солстициите и екваторските, перихел и афел и слично), или во ритуалите определени по конвенција, на пример, во периоди на замрено земјоделско работење, зиме. Периодичноста во религијата значи бесконечна (ре)употреба на митското време кое станува сегашност. Сите ритуали ја имаат способноста да се одвиваат веднаш. Според Елијаде, периодичноста, повторувањето и сегашната вечност се трите карактери на религиското време кои го осветлуваат значењето на неговата нехомогеност, во споредба со профаното траење (Eliade, *Trattato* par. 149). Периодичноста во религијата значи бесконечна (ре)употреба на митското време кое станува сегашност¹¹. Периодичните свети прослави затвораат еден временски круг и отвораат нов круг, со што се постигнува регенерацијата на времето, што е намера на сите митови и ритуали, кои се однесуваат на космичките циклуси – секој нов циклус почнува на апсолутен начин, затоа што секое минато и секоја „историја“ дефинитивно се укинуваат преку нивна реинтеграција во хаосот (Eliade, *Trattato*, par. 155)¹². Есхатолошките митови, според нивните содржина и значење, можат да се поврзат со месијанските и миленаарските митови, со митовите за културните јунаци, избавувачите и со сотериолошките митови. Тие се, затоа, во тесна врска со митовите и ритуалите на репарацијата на светот, на обновувањето, и со утопските идеи во религијата и во уметноста и филозофијата. Значењето на утопската надеж (или ухрониска надеж, ако под „ухронија“ не се смета алтернативна историја, туку временски пандан на утопија како „не-место“ или „добро место“)¹³ е во идејата за надминување на

архаичната религиозност има „натуралистичен“ карактер: прославите не се однесуваат на природните феномени по себе, туку на религиозното значење на феномените (Eliade, *Ibid.*).

¹¹ За Елијаде никако не е доволно инсистирањето на тенденцијата, која се забележува во речиси сите општества, да се реактуализира митското време. Таа реактуализација е резултат на секој ритуал и на секој важен гест. Дури и во профаните активности (кои не се чисто профани), има траги на оваа реактуализација на времето на почетокот (Eliade, *Trattato* par. 150).

¹² Дилувијалните митови, треба да се внимава, не раскажуваат за дефинитивен крај на светот, туку повеќе, за крајот на човештвото, додека дефинитивното уништување на светот би значело враќање кон хаосот и повторна космогонија. Есхатолошките митови, според нивните содржина и значење, можат да се поврзат со месијанските и миленаарските митови, со митовите за културните јунаци, избавувачите и со сотериолошките митови. Тие се, затоа, во тесна врска со митовите и ритуалите на репарацијата на светот, на обновувањето (во дилувијалните митови, на пример, една од главните причини за уништувањето на светот се човековите грешки, но акцентот се става на обновата, преку која се добива нова шанса за повторно создавање на човештвото).

¹³ Интересна концепција е таа на неизминувањето на времето (барем навидум, во смисла на тоа дека возраста на жителите не се менува) во *Neverland* на Џејмс Метју Бари/James Matthew Barrie (на македонски, преведувано како *Hegojguja*, иако тоа го одзема значењето на отсуството на времето, во „Никогаш-земја“). Постојат промена и движење, деновите изминуваат и секојдневните активности течат непрекинато, а сепак, времето не ги менува

историјата преку овозможување на идеално решение за нејзините проблеми. Кога станува збор за митско навраќање кон совршениот свет почеток, се работи за обид за вметнување на светоста во текот на историјата. Сепак, целта на утопијата не е сместување на некакви олеснителни околности во рамките на историскиот процес, туку неговото надминување. Митската реалност го разрешува непознатото надминувајќи го, така, грешките и проблемите на земскиот живот имаат можност за поправање, во рамки на онтолошки супериорното подрачје на идеалната констелација. Утопијата (ухронијата) почнува со идејата за супериорноста на идеалните простор и време и нивните моќи, продолжува со разбирање на психичката функција на стремењето кон совршенството, за да кулминира со ветување за (некаков вид) спасение (есхатолошките слики и сотериолошките концепти во митовите за Златното доба и рајот, минати и идни). Религискиот утописки аспект е свесноста за укинување на траењето на времето, што може да се изрази преку концептот на сè-уште-не, претставувајќи го светот како отворен, динамичен систем, каде што сè постојано се (ре) формира и, во Блоховски термини, воспоставувајќи корелација меѓу сеќавањето и надежта. Така, (при)сеќавањето ја открива иднината во минатото, а надежта ги дополнува своите суштина и стремеж од неисполнетото минато кое треба да се исполни, да се случи¹⁴. Иднината е иманентна на сегашноста и на минатото, а минатото се реактуализира во сегашноста и се проектира во иднината. Во ваквите метафизички стремежи се подразбира дека спасението и совршенството се случуваат надвор од познатото време.

луѓето, затоа Загубените момчиња остануваат деца, на пример. Покрај ова, интересен мотив е тој на часовникот-будилник, проголтан од страна на крокодилот. Лошиот Капетан Хук, чија отсечена рака крокодилот ја изел, има паничен страв од него, но „тик-так“ звукот од будилникот во крокодилот, го предупредува дека е во близина. Ова е интересно, затоа што часовникот мери време во место во кое нема поента времето да се мери. Паничниот страв од крокодилот е воедно и страв (што се појавува кај единствениот вистински зрел возрасен човек) од отчукувањето на секундите, минутите и часовите, концепција непотребна во тој свет, нешто што на тој свет му е непријатно туѓо (*unheimlich*).

¹⁴ За ваквата *noch nicht* утописка концепција во религискиот утописки сон, повеќе во Vieira 23.

Библиографија

- Brauer, Jerald C. "Preface." *The History of Religions*. Eds. Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa. Chicago: University of Chicago Press, 1959. i-xi.
- Dudley, Guilford. "Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions". *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 44, No. 2 (Jun., 1976): 345-359.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- Eliade, Mircea. *Trattato di storia delle religioni*. trad. Virginia Vacca. Torino: Boringhieri Editore, 1976.
- Елијаде, Мирча. *Асѝекѝи на миѝоѝи*. прев. Елена Никодиновска. Скопје: Култура, 1992.
- Елијаде, Мирча. *Миѝоѝи за вечнойо враќање*. прев. Маргарита Маленкова. Скопје: Слово, 2002.
- Hausheer, Herman. "St. Augustine's Conception of Time." *The Philosophical Review* Vol. 46, No. 5 (Sep., 1937): 503-512.
- Leach, Edmund. "Sermons by a Man on a Ladder." *New York Review of Books* 7 (October 20, 1966): 28-31.
- Ierunca, Virgil. "The Literary Work of Mircea Eliade." *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*. Eds. Joseph M. Kitagawa, Charles H. Long. Chicago: University of Chicago Press, 1969: 343-365.
- St. Augustine. *Confessions*. R.S. Pincoffin (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1961.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*, Volume III. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963.
- Vieira, Fatima. "The Concept of Utopia." *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Ed. Gregory Claeys. Cambridge: Cambridge University Press, 2010: 3-27.
- Wallace, Anthony F. C. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1967.

Marija Todorovska

**SACRED TIME AS *KAIROS* THROUGH MIRCEA ELIADE'S THEORY
OF THE SACREADNESS OF MYTH**

Summary

The ordinary and measurable passing of time in the sense of duration (*chronos*) and the propitious and meaningful time of "ripe" circumstances (*kairos*) are briefly examined as profane time and sacred (liturgical) time. In this paper, a glance of Tillich's understanding of *kairos* for the incarnation of Jesus is presented. Eliade's theory identifies myth as a sacred tale about the beginning of the world, of "that time" (when time began), and as a story which, being ontologically superior to the profane reality, has the performative power to invoke the initial sacredness of being. This is shown through his stances on the understanding of time and non-history by religious men, especially in archaic cultures. The concepts of time-reparation during the end-of-the-year religious actions and the cyclical restoration of being by reactualisation of the original sacredness are briefly examined as instances of creation and recognition of *kairos*. Man's desire for perfection, the longing for the past and future ideal condition, the utopian dream and the desire for annihilation of time altogether are also shown as major motifs in Eliade's theory of the sacred.

Key words

sacred, time, *kairos*, Eliade, myth, year