

Марија ТОДОРОВСКА

УДК: 2–13

## ИДЕЈАТА ЗА СВЕТОТО КАЈ ЕМИЛ ДИРКЕМ, РУДОЛФ ОТО И МИРЧА ЕЛИЈАДЕ

### *Кратка содржина*

*Во овој труд се кратко изложени теориите за светото на Емил Диркем, Рудолф Ото и Мирча Елијаде. Од идејата за светото кај Диркем, како контагиозна, перформативна сила која ја овозможува кохерентноста на заедницата; преку концепцијата на нуминозното кај Ото, која подразбира комплексен однос на неразбирање на светото, но чувствување на стравопочит кај религиозниот човек; до еклектичката концепција на Елијаде за светото како радикално спротивно на профаното, и како онтолошки супериорно над него, тоа е разгледувано како моќно, супериорно, возвишено, импресивно, контагиозно, уредувачко.*

**Клучни зборови:** СВЕТО, РЕЛИГИОЗЕН ЧОВЕК, ПОЈАВА, СОСЕМА ДРУГО, РЕАКТУАЛИЗАЦИЈА, ПРОФАНО

### **Вовед**

Светото се однесува на нешта кои заслужуваат длабока религиозна почит. Тоа припаѓа на домен кој е тешко достапен, често ограничен или забранет, домен кој е различен од просторниот и временскиот контекст на не-светото, т.е. профаното. Светото би можело да се спореди со возвишеното од естетичките теории: светот надвлдува над субјектот, но не го совладува, не го победува.

Еден од проблемите во дефинирањето на светото е што секогаш се дефинира преку неговата спротивност од профаното. За определувањето на светото не се нужни концепциите за божествени суштества, туку идејата за неговата онтолошка и аксиолошка супериорност над профаното. Дихотомијата свето-профано подразбира нивна речиси потполна одделеност. Меѓу контекстот на светото и на профаното (просторот, времето, говорот, чинот) има потполна хетерогеност.

Односот на религиозниот човек кон светото е посветен однос на стравопочит и потреба од внимателна инволвираност во светите дејства, однос на восхит и треперење пред екстериоризацијата на моќ која не може сосема да ја разбере, но може да ја почувствува. Поради моќта која ја имаат светите митови, текстови, ритуални дејства, простори, светото има перформативна улога – од обичајното право фундирано врз религиски определби до современите литургиски дејства светото одредува начини на дејствување и системи на вредности.

Емил Диркем (Émile Durkheim) го определува светото како спротивно на профаното, а светите дејства како супериорни над профаните. Контагиозноста е важна карактеристика на светото, затоа светите предмети во една заедница пренесуваат од моќта која проникнува низ нив, овозможувајќи создавање на безбедна, осветена територија и гарантирајќи ја безбедноста на членовите на заедницата.

Рудолф Ото (Rudolf Otto) се задржува на феноменот на светото во однос на чувствувањето на светото од страна на религиозниот човек. Екстериоризацијата на специфична, несфатлива сила од светите предмети предизвикува чувство на треперење, на страв и на почит кај религиозниот човек. Тој не може да го поими светото во несвети параметри, затоа што светото е „нешто сосема друго“ (ganz andere) од профаното и не може на друг начин да биде дефинирано, освен преку својата појава која предизвикува определени чувства и диктира определени дејства.

Мирча Елијаде (Mircea Eliade) ги прифаќа и продлабочува теориите за строгата дихотомија меѓу светото и профаното. Се концентрира на разликата меѓу светото време – иницијалното свето време од Почетокот (тоа е идејата за „изворот на времето“, *illud tempus*) и светото време кое се реактуализира преку митовите и ритуалите од страна на посветените религиозни луѓе и профаното време кое е инфериорно на светото, затоа што ја нема неговата моќ, величественост и вредност; како и на строгиот расцеп меѓу светиот простор и профаниот простор, првиот моќен и значаен, вториот обичен и зависен од светиот. Светоста на Почетокот се реактуализира повторно, благодарение на митовите како свети сказни преку кои се повикува екстериоризацијата на моќ слична на таа од онтолошки супериорниот извор на времето. Ритуалите и севкупната обичајна практика се определени од иницијалното излевање на светоста, со што овозможуваат безбедна територија за дејствување на религиозниот човек.

## ***1. Светото кај Емил Диркем***

Обидот за дефинирање на религијата на Диркем во делото *Елементарни форми на религискиот живот* (од 1912 година) веднаш ја воведува дихотомијата на светото и профаното. Религиските феномени, пишува Диркем, се делат на две основни категории: а) верувања, кои се состојби на мислата или мислења, и се состојат од претстави и б) ритуали, кои се определени начини на дејствување (Durkheim 1968, p. 50). Сите познати религиски верувања, независно дали се едноставни или сложени, имаат заеднички карактер – претпоставуваат класификација на нештата кои луѓето си ги претставуваат, а кои можат да бидат реални или идеални, на два спротивставени вида, на две класи. Овие две спротивставени класи вообичаено се преведуваат со термините кои најблиску им одговараат, светото и профаното. Не само боговите и духовите можат да бидат свети, смета Диркем, туку и камењата,

дрвјата, еден извор или една куќа можат да бидат свети. Свето може да биде било што и затоа светото воопшто не е синоним со божественото<sup>1</sup>.

Светото е радикално одделено од она кое не е свето, т.е. е профано, и затоа има специјален статус, затоа е почитувано, забранувано и сл., и тоа е тоа што го прави свето. Ритуалот има свет карактер. Постојат текстови, формули, како и движења и постапки, кои не можат да бидат исполнувани од сите, туку можат да бидат изговарани и исполнувани само од страна на посветените. Во хиерархијата на суштествата, светите нешта се супериорни по нивната моќ и достоинство<sup>2</sup>. Тука припаѓа и човекот кој е „само човек“ и кој нема ништо свето по себе<sup>3</sup>. Друга разлика, покрај хиерархиската, додава Диркем, би можела да биде онаа во која светото се дефинира во однос на профаното преку хетерогеноста. Таа, имено, е апсолутна. Светото и профаното се толку хетерогени, што во целата историја на човековата мисла не постојат други две категории кои се толку суштински различни, толку радикално спротивставени една на друга. Поделбата на добро и лошо не може да се спореди, затоа што доброто и лошото се две спротивставени категории кои припаѓаат на моралот, здравјето и болеста се две спротивставени состојби на редот на нештата во животот. Светото и профаното секогаш и секаде се замислуваат како два различни вида, како два различни света меѓу кои нема ништо заедничко<sup>4</sup>, и ваквата концепција е основна карактеристика на религиозното верување. Светото е нешто кое не може да биде допрено од профаното без казна. Меѓутоа, забраната за контакт не е апсолутна – кога би била, комуникацијата меѓу двата света сосема би се прекинала, и концепцијата за светот не би служела за ништо. Сепак, овозможувањето на врската мора да биде деликатна операција која бара особено внимание, како што е, на пример, минувањето низ сложените процеси на иницијација. Всушност, тоа не може да се случи без профаното да ги изгуби своите специфични карактеристики, односно во определена мера да стане и самото тоа свето. Поради специфичната одделеност, двете класи, или двата вида, на светото и на профаното, не можат да се приближат истовремено потполно задржувајќи ја својата сопствена природа (Durkheim, op. cit. p. 55). Светите нешта се оние кои се заштитени и изолирани преку

---

<sup>1</sup> На овој начин и будизмот со полно право може да се смета за религија, смета Диркем. Опсегот на светите нешта не може еднаш засекогаш да се определи, затоа што варира од религија до религија. Така, во будизмот постои недостаток на божества, но тој го признава постоењето на светите нешта, на четирите свети вистини и практиките кои произлегуваат од нив, како и на мудреците, светците, кои ги практикуваат овие вистини и кои се поради тоа свети.

<sup>2</sup> Секако, потсетува Диркем, не секое нешто кое е супериорно над нешто друго, е свето. Така, робовите се инфериорни и подредени на нивните господари, поданиците – на кралот, војниците – на нивните надредени, но тоа не значи дека првите се профани, а вторите, свети. Во некои случаи кога станува збор за ствар која е надредена или на некој начин специфична, се употребува зборот „свет/a/o“, но во метафорична смисла.

<sup>3</sup> Сепак, за светоста на човекот според Диркем подолу во текстот.

<sup>4</sup> Дури, разликата меѓу овие два света е толку голема, што некогаш се претвора во вистински антагонизам. Во тие случаи, двата света не се замислуваат само како одделени, туку како непријателски настроени, љубоморни ривали.

забраните и казните, профаните нешта се оние на кои овие забрани се применуваат и кои мора да се држат на дистанца од светите. Религиските верувања се претстави кои ја изразуваат природата на светите нешта и нивниот однос или меѓу себе, или кон профаните нешта. Ритуалите се правила на однесување кои определуваат како човекот треба да се однесува кон светите нешта (Ibid).

Во тотемизмот, свет е кланскиот амблем, тотемот, кој го дефинира племето, давајќи му идентитет, припадност и заштита. Светото е контагиозно, светите предмети, како тотемот, даваат светост на сè што ќе обележат и се употребуваат за ритуали на пренос на светоста во посветените простор и време. Односот на светото и на просторот и времето е цикличен. Светото им ја дава светоста на празничните простор и време, а тие се свети зашто во нивни рамки се манипулира со инаку забранетото или, барем, ограничено, свето. Светите предмети мораат да бидат заштитувани од допир на профаното, секогаш кога не се исполнети околностите за нивно употребување во ритуални цели, како, на пример, за реактуализација на митското време, за магиско повикување на поволни климатски услови, за заштита, лекување на болести, предизвикување на плодност или добар род, победи во битка и наклонетост на природата и слично. Според забраните за контакт на светот на светото и на светот на профаното, светото за време на профаното време се штити од допир на неиницирани членови на племето. Кога од тие предмети светото, кое е контагиозно, ќе се пренесе на други нешта, на предмети или членови на кланот, тие стануваат еднакво свети како иницијалното свето, независно дали тоа било тотем на племето, дел од света планина на која, се верува, во времето на Почетокот живееле божествата или Предците. Така, иако светото припаѓа на свет сосема различен од секојдневниот профан свет, всушност е длабоко поврзано со луѓето, како во редовните повикувања во ритуалите и митовите, така и во самите нив, свети затоа што биле допрени од него или лекувани, заштитувани, охрабрани. Диркем се посветува на истражувањето на племињата од централна Австралија<sup>5</sup>, и нагласува како тие постојано во нивните ритуали употребуваат инструменти кои кај Арунта се нарекуваат „чуринга“<sup>6</sup>. Тоа се парчиња дрво или делови од исполиран камен, и секоја група поседува една колекција на вакви предмети. На секој од нив се наоѓа изгравирани или нацртани амблемот на тотемот на групата. Сите чуринга, независно во кој ритуал и на кој начин се употребуваат, се вбројуваат во еминентно најсветите нешта. Всушност, и самиот збор, во форма на именка или на придавка означува „свето“. Жените, децата и непосветените не смеат да им се приближат на чуринга<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> особено Арунта, Лорица, Каитиш и Унмацера.

<sup>6</sup> Го одбира како оперативно името „чуринга“, иако кај други племиња се употребуваат други имиња, затоа што кај Арунта тие се најдобро истражени.

<sup>7</sup> Кај Арунта и соседните племиња има уште два инструмента кои се тесно поврзани со чуринга, тоа се нуртунца и ванинга. Нуртунца е вертикала, која се состои од едно копје или неколку копја собрани во сноп. или едноставна прачка, на која се закачуваат парчиња платно или влакна, а на чиј врв има украс од пердуви. Ванинга варира во формата, но секогаш се состои од вертикала која ја пресекуваат една или две хоризонтални прачки. И нуртунца и ванинга се употребуваат во важните ритуали и се објекти на религиозна почит, инспирирајќи

Вертикалата, особено важна за племињата, украсена со свети предмети, се смета за оска на светот, која со својата светост овозможува безбедна територија (повторно поради контагиозноста на светото). Митовите варираат, но во нив секогаш станува збор за времето на Почетокоот, во кое Предците кои се наоѓале во патувачки заедници под ист тотем, ја означувале својата територија забодувајќи ги вертикалите на земјата и украсувајќи ги со чуринга. Во многу митови вертикалната пречка или копје им било дадено од страна на еден вид божество. Тие означувале оска за собирање на племето и создавале територија која била нивна и безбедна. Но, сите тие инструменти се свети само доколку на нив се наоѓа светиот тотемски амблем, кој им ја пренесува светоста (Durkheim, *op. cit.* p. 172 *passim*). Покрај амблемот на тотемот, свети се и тотемските животни или растенија. Нивната профана улога на животните и растенијата е во исхраната на племето, а нивниот свет карактер се открива во забраната за нивно конзумирање, освен во специјални свети околности. Разликата меѓу чуринга и сличните свети предмети и тотемските животни или растенија е во забраната за нивно допирање. Додека првите внимателно се чуваат и никако не смеат да бидат разгледувани или допирани од децата, жените и неиницираните, освен во специфични околности и многу ретко, животните и растенијата чие име го носи кланот можат да се допираат, но не и да се берат, односно убиваат, и не смеат да се јадат. Тие не се чуваат во посебен дел сличен на храм, како што се чуваат чуринга, туку се наоѓаат на профана територија, измешани во секојдневниот живот на племето. Ако интензитетот на светиот карактер се определува според забраните за манипулација, тогаш сликата, амблемот на тотемското суштество е посвет од самото тотемско суштество (Durkheim, *op. cit.* p. 89). Диркем смета дека тврдењето дека обичниот верник во рамките на религијата е есенцијално профано суштество, не е буквално вистинито за ниедна религија. Во христијанството, на пример, душата е она кое во себе има нешто свето. Ова особено важи за тотемизмот – секој член на кланот е проткаен со свет карактер кој не е инфериорен во однос на оној на тотемското животно. Причината за верувањето во оваа личностна светост е во тоа што човекот се смета, покрај за човек во буквалната смисла на зборот, и за животно или растение од тотемски вид. Со тоа што тој го носи името на кланот, а овој на тотемското суштество, идентитетот на името преминува на човекот, претпоставувајќи еднаквост на природата<sup>8</sup>. Во човекот, значи, постои двојна природа, на човек и на растение или животно, во зависност од видот на тотемското суштество. Покрај тоа, во многу митови потеклото на човекот е или од чудни животни, или од суштества кои се половина животни а половина луѓе, или од бесформни суштества. Митските

---

чувства на восхит слично како чуринга.

<sup>8</sup> Диркем наведува примери од племињата на северна Америка, во кои секој член покрај заедничкото тотемско име, има и индивидуално име на предмет, појава или животно (најчесто животно), на ист принцип на кој Римјаните имале *preponen* покрај *nomen gentilicium*. Ова име има свет карактер кој се открива за време на ритуалите, а не се употребува во секојдневниот профан живот. Диркем се повикува на резултетите на Џејмс Фрејзер (Frazer 1910). Култот на поединецот кон неговиот индивидуален тотемски „патрон“ Фрејзер и Диркем го нарекуваат „индивидуален тотемизам“ (Durkheim, *op. cit.*, p. 228 *et passim*).

сили потоа ги трансформирале овие суштества во луѓе. Во митовите се раскажува, наведува Диркем, како преку серија на настани и еден вид на спонтана еволуција, животното станало човек<sup>9</sup>. Човекот, е, значи, во одреден степен свет. Светиот карактер е распространет низ целиот организам, но во некои „привилегирани“ места е најизразен. Светоста најмногу се манифестира во косата и ноктите и особено, во крвта. Во ритуалите крвта игра многу голема улога. Таа се употребува во речиси сите ритуали: за да се наслика тотемскиот амблем на земјата, или за да се полие камен на кој се претставува тотемското суштество. Во ритуалите на иницијација на момчињата им се зема малку крв за да влезат во машкоста, или пак старешините ги попрскуваат со нивната крв (Durkheim, op. cit. pp. 189-195). Сепак, колку и да се меѓусебно поврзани во секој од членовите на племето, како и во фактот што луѓето се потомци на тотемот кој е свет, религискиот и профаниот живот се сосема остро одделени. Изразувањето на светоста бара специјални околности, локации, соодветно избран временски период, внимателно одбрани учесници и посветена публика за религиските ритуали. Одделувањето на светото од профаното се врши преку систем на специјални ритуали и забрани. Контагиозноста на светото ја засилува потребата од негово чување. Диркем го определува овој систем на забрани како негативен култ (Durkheim, op. cit. p. 428). Покрај негативниот култ, кој е во врска со забрани и казни, постои и позитивен култ, кој е во врска со нештата кои треба да се прават, како митови кои треба да се раскажуваат, и ритуали кои треба да се извршуваат, како жртвувања, чествувања и слично (Durkheim, op. cit. p. 466 passim).

Диркем профаното го определува како отсуство на светото - профаното е она кое запира кога светото ќе завладее. Имено, не само што светиот простор, во кој се одржуваат ритуалите, не е профан, туку и времето во кое се празнува е специјално време. На тој начин, додека се одвиваат светите дејства, вообичаените активности престануваат да бидат профани<sup>10</sup>. Односот на светото и профаното не е однос на два различни пола со различно полнење (прашање е дали може да се спореди со позитивен и негативен пол), туку повеќе како однос во кој едниот од половите е помокен и супериорен над другиот. Профаното, повлекувајќи се пред завладејувањето на светото, и логички не може да продолжи да биде присутно – светото и отсуството на светото (профаното) не можат еднакво да постојат во иста просторно-временска и вредносна констелација.

<sup>9</sup> Во некои митови се раскажува за првобитно суштество кое било човек, но кое поминало извесно време меѓу некои чудесни животни и така го добило името на кланот. Сепак, потеклото на човекот е секако од светиот предок.

<sup>10</sup> Вилијам Е. Х. Стенер (Stanner 1966) врз основа на современото ниво на проучување на австралиските домородци, го критикува Диркем, сметајќи дека нивниот модел на светот е несводлив на дихотомијата на светото и профаното. Тој не смета дека симболиката на австралиските митови може да се сведе само на светото, а профаното сосема да се изостави.

## 2. Нуминозното кај Рудолф Ото

Нерационалното е нераскинлив дел на религијата и мора да му се дозволи неговата важност, смета Рудолф Ото во своето дело *Светото* од 1917 година, а концепцијата за специфичното свето може да помогне во тоа. Искусувањето на светото не е налик на ни едно друго искуство. Тоа е посебно и надпоимно. Тоа живее во самото јадро на сите вери (религии), кои без него и не би биле тоа што се. Се чувствува во сите вери (религии), а особено во семитската библијска вера, во која има име-*qadosh*<sup>11</sup>, кое одговара на зборовите *hagios* и *sanctus*, а уште подобро, на *sacer* (Otto 1983, p. 25). Светото повлекува чувство на возвишеност, тоа самото е возвишено. Затоа, Ото го става во контекст со нуминозното. Терминот „нуминозно“ доаѓа од грчкиот збор *numinis* - или од латинскиот збор за „божество“, *numen* - кој означува божја волја, одобрување или заповед, поточно „божествено одобрување изразено преку климање со глава“, а од глаголот *nuere*, „клима“ (Harper n.d.). Ото го определува како посебна категорија на значење и на вреднување. Оваа категорија е потполно *sui generis* и, како и секоја изворна и темелна даденост, не може да биде во строга смисла одредена, туку само испитувана (Otto, op. cit. p. 26). Значи, според Ото, карактеристиките на светото прават тоа да е живиот принцип на религиите и длабокиот симбол на нивниот екуменизам. Тоа е недефинирливо, мистериозно и парадоксално, и се поврзува со најинтимните интуиции и впечатоци на душата на специфичен начин.

Искуството на светото е искуство на прифаќање на нешто објективно, надворешно и супериорно, како и на зависност од тоа. Нуминозното, божественото, верникот го проследува со две чувства: на страшна тајна, *mysterium tremendum* и на фасцинација (*fascinans*), во смисла на омеѓопсаност, восхитеност, слично на чувството за возвишеност<sup>12</sup>. Тоа е суштинскиот и најдлабок елемент на силна, интимна и искрена религиска емоција, и се наоѓа во силни и ненадејни изблици

<sup>11</sup> Во референтниот лексикон (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* 1906) кој се смета за стандардна референца за библијскиот хебрејски јазик, *qadosh* е преведен како „разделба“ или „повлекување“, од глаголот *qadash*, кој означува „да се одвои на страна, да се постави на соодветно место“. Може да се доближи до „да се биде свето, воздржано од профана употреба“, како и „да се третира со специјална грижа“.

<sup>12</sup> Чувството на светото е поврзано со чувството на страв и стравопочит и со чувството на омеѓопсаност или фасцинираност. Нема сомнеж дека ова е ставот на Ото за определбата на нуминозното. Затоа, тоа многу често се претставува во секундарните извори кои се однесуваат на концепцијата за светото кај Ото, како „*mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*“. Елијаде (Елијаде 1990, Eliade 2003) ја користи оваа синтагма. Нинијан Смарт (Ninian Smart), (Smart 1964, p. 110) пишува како Ото го анализира нуминозното искуство во рамки на латинската фраза *mysterium tremendum et fascinans*, која се сфаќа како мистерија која предизвикува стравопочит и фасцинираност. Ото, меѓутоа, не го анализира нуминозното токму преку оваа синтагма. Оваа поделба многу помага во општото објаснување на концепцијата на Ото, но не е совршено точна. Смарт, меѓутоа, и самиот појаснува дека тешко е да се даде точен опис на делото на Ото и советува делото да се прочита (Smart, op. cit., p. 112).

на лична милост, во потребата да се прифатат определни ритуали и факти, да се почитува атмосферата која се наоѓа во стари религиозни споменици. Доаѓа или како мирна расположба на најдлабоко обожување, или како брзо и интензивно пулсирање, или како галопирачка ерупција на длабоките содржини на душата проследена со спазми и конвулзии, бес и екстаза, се додека не се изгуби при враќањето на душата во нејзината вообичаена, профана, нетрогната состојба (Otto, op. cit. p. 31-2). Сите овие наведени чувства се чувства на *mysterium tremendum* (страшна тајна). Елементот на страшното, на *tremendum*<sup>13</sup> е во врска со природна емоција која е слична на стравот, но всушност означува „страв кој е повеќе од страв“. На хебрејски јазик за тој страв се употребува зборот *hiq'dis*, кој значи „да се обожува“ – да се обожува нешто во срцето значи да се обележи преку чувство на страв кој не може да се спореди со други видови на страв. На овој начин, и тој страв се определува преку категоријата на натприродното или надпоимното. *Стариот Завет* изобилува со примери на сродни изрази за тоа чувство, од кои највреден за внимание, според Ото, е *emat Jahweh*, „Божјиот страв“, страв полн со внатрешно треперење кое ништо кое е створено не може да го предизвика. Во грчкиот јазик на овој збор му одговара зборот *sebastós*, „достоеен за обожување“; во англискиот јазик одговара *awe*, „стравопочит“, или изразот *to stand aghast*, „да се остане вчудовиден“; во германскиот јазик тоа е зборот *Heiligen*, „обожување“ (Ibid).

*Mysterium tremendum* Ото ја дели на две компоненти - на делот за *tremendum* и на делот за *mysterium*. Компонентата *tremendum* содржи три елемента: а) страв, како треперење, ужаснатост и почитување, во врска со длабока вознемиреност или збунетост; б) премок или семок („majestas“), која предизвикува понизност, потлаченост; и в) енергија или енергичност, која го дава впечатокот на извонредна сила. Првото едноставно и грубо јавување на стравот од нуминозното е во форма на демонски страв. Со развој низ стадиуми ова чувство се менува, но колку и да има дојдено до развиена форма, сепак се јавува како демонска престашеност, што се забележува во реакциите на непријатни и застрашувачки приказни. Значи, демонскиот страв е примитивна појдовна точка на искусување на светото. Чувството на нуминозното *tremendum* на повисоките степени, меѓутоа, е различно од чувствувањето на чист демонски страв. Ова чувство добро се доловува со поврзување со божјиот гнев од *Стариот завет* (Otto, op. cit. pp. 35-38). Покрај компонентата на ужаснато почитување, се јавува и компонентата на семок или премок, на сила над силите, *majestas*. Елементот на *majestas* останува да постои онаму каде елементот на недостапност се повлекува, што се случува кај мистичите и во мистичките доживувања. Свеста на суштествата најмногу доаѓа до израз токму во релација со овој елемент на потполна надмоќ. Значи, во контраст со надмоќта се појавува чувството на сопствено смалување, на свеста дека не сме ништо освен пепел, прав и ништост. На овој начин се добива нуминозното чувство на религиозна скромност и понизност. Елементите на *tremendum* и на *majestas* опфаќаат во себе и елемент на енергичност, кој е особено забележлив во споменатиот божји гнев. Се

<sup>13</sup> од *tremendus*, „страшен“, „ужасен“, а во врска со *tremor*, „треперење“, „престашеност“.



јавува во симболите на животност, страст, афективност на суштествувањето, волја, моќ, движење, возбудување, дејствување и тежина. Овој елемент е оној момент во божественото, кој, кога се спознава, го покренува човековото чувство и доведува до жар, и исполнува со напнатост и снага (Otto, op. cit. 39-44). Компонената *mysterium* има два елемента: а) светото искусено како нешто сосема друго, сосема различно – *ganz andere*<sup>14</sup>, нешто надвор од нормалното човечко искуство; и б) елемент на фасцинација, омаѓепсаност, кој го обвиткува и задржува субјектот на искуството<sup>15</sup>. Таинственоста му ја дава формата на чувството за светото. Квалитативната содржина на светото, пак, од една страна се изведува преку потиснатиот елемент на страшното од премотката (*majestas*), а, од друга страна, е нешто еднакво примамливо, привлечно, омаѓопсувачко, кое со потиснатиот елемент на страшното стапува во рамнотежа. Искуството на светото како ужаснатост сè уште задржува во себе дел од корените од примордијалната, најпримитивна форма на религијата, кога се појавува како демонски страв, примордијален емоционален трепет. Ото разгледува четири фази на религиски прогрес: обожување на демоните; по кое следи повисок степен на обожување на боговите; потоа, обожување на Бога кое не е во чиста форма; и на крајот обожување на Бога во најчиста форма. Тоа се случува преку прогресивна интериоризација, морализација и рационализација на нуминозното, значи, преку поминување од попримитивна кон поразвиена форма. Со зголемувањето на рационалното во јудео-христијанската традиција не се елиминирало нерационалното доживување на светото, особено што постојано е присутна идејата за Бог кој влева стравопочит. Во *Стариот Завет* Бог преминува од раниот Јахве, кој е придружен со демонскиот страв останат од пре-боговската фаза на светото, до Елохим кај кого рационалниот аспект станува посилен. Во *Новиот Завет*, рационалниот аспект на Бог кулминира, но елементот на светото не може да се изгуби. Религијата се развила како резултат на кумулативен ефект на интеракции меѓу човековата предиспозиција за елементите на религијата и случајните настани во човековата историја<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Германскиот збор *ganz* значи „сосема“ или „потполно“, а зборот *anderes* значи „друго“ или „различно“. Според тоа синтагмата *ganz andere* би значела „сосема друго“ или „потполно различно“.

<sup>15</sup> Во оваа смисла она „нешто сосема друго“ може да се спореди, покрај со возвишеното од естетичките теории, и со „непознатото“ (*Unheimlich*) како еден вид естетички поим („естетички“ поради моќта да предизвика силни импресии и емоции, заинтересираност, привлечност, „привлечна одбивност“). Теоријата за *Unheimlich*, прв пат разработена од Ернст Јентч (*Ernst Jentsch*) (*Jentsch* 1906), во кој го анализира *Песочниот човек* на Е.Т.А. Хофман (*E.T.A Hoffmann*), потоа доразработена од страна на Зигмунд Фројд (*Sigmund Freud*) (*Freud* 1919) во последната деценија станува сè поинтересна преку концепцијата за „Непознатата долина“ во рамките на роботиката и биоетиката. Идеите на Јентч и Фројд за чувството кое непознатото го предизвикува кај оној соочен со него во специфичен контекст се мошне слични на оние на Ото, иако полето на интерес кај нив е типично психолошко, додека кај Ото религиозното и психолошкото се во нераскинлива врска.

<sup>16</sup> За овој развој детално во Otto, op. cit., pp. 101-140. Ото, покрај тоа, смета дека постојат и специфични настани во развојот, како појавувањето на посебни луѓе кои се почувствителни и

### 3. Светиот свет кај Мирча Елијаде

Мирча Елијаде во делото *Свето и профано* од 1957 година не се повикува експлицитно на истражувањето на светото на Диркем, и го определува сопственото истражување во релација со делото на Ото, со тоа што преминува од испитување на светото, како нерационално искуство, кон испитување на неговата потполност<sup>17</sup>. Светото е спротивно на профаното и се јавува како нешто сосема различно од профаното. Хиерофанијата е екстериоризација на светото, таа е манифестација на нешто сосема различно, на реалност која не е од обичниот свет (*ganz andere* на Ото) во предмети кои се дел од природниот, профаниот свет. За човекот од примарните општества било што може да биде свето, а со тоа и предмет на религиозно искуство, и тоа свето било посакувано како реално, моќно, долговечно и ефикасно.

Елијаде смета дека успехот на делото *Светото на Ото*<sup>18</sup> се должи на неговата оригиналност во перспективите, односно на тоа што наместо да ги истражува идеите за Бога и за религијата, тој се посветува на истражување на начините на религиозно искуство. Оставајќи го на страна рационалниот и спекулативниот дел на религијата, авторот, сосема свежо, но и благодарение на неговото обрзование како теолог и психолог, се концентрира на ирационалното. Ото имал сфатено, читајќи го Лутер, дека она кое за верникот е живиот Бог, тоа не е Бог на филозофите, не е идеја, апстрактен поим, или морална алегоричка, туку ужасна моќ која се манифестира во лутината на божествената казна, и затоа го истражувал тоа чувство на ужаснатост и восхитеност пред *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*. Пред нуминозното се чувствува сопствената длабока неважност, се чувствува тоа дека човекот е само создадено суштество, пепел и прав. Светото кај Ото се манифестира секогаш како моќ од сосема различен вид од природните сили, и овој аспект на истражувањата на Ото е интересен за Елијаде. Иако јазикот ги изразува *mysterium tremendum* и *fascinans* со термини земени од областа на природата или профаниот духовен живот, се подразбира дека ваквата терминологија е аналогна и се должи на неспособноста човекот да го изрази она *ganz andere* во јазикот, кој е сиромашен да го изрази она сосема друго, и затоа се земаат термини од други искуства, полесни за изразување (Eliade 1990, p. 110). Елијаде го прифаќа тоа дека целата историја на религиите, од најелементарните до најеволуираните, се состои од голем број на хиерофаниии, или појави, екстериоризации на светата реалност, и тоа почнувајќи од најелементарни видови, како манифестацијата на светото во било каков предмет, како камен или парче

---

посусцептибилни на светото, како пророците на *Стариот Завет*, на пример. Ова би значело дека во определувањето на тоа дали светите луѓе се свети затоа што биле избрани од светото, или пак затоа што активно го препознале, избрале и прифатиле светото, тој стои на позицијата за еден вид на предетерминираност за доживување на светото кај определени луѓе.

<sup>17</sup> Елијаде не воведува оригинални идеи ниту во оваа теорија (општо земено еклектички пристапувајќи на огромни количества материјал од теориите за религијата и филозофијата на религијата), туку систематично синтетизира идеи кои имаат заедничка позадина или значење.

<sup>18</sup> мошне е чудно, впрочем, што Елијаде воопшто не го споменува Диркем како интелектуален авторитет на ова поле во неговата студија.

дрво, па сè до врвната хиерофанија, христијанското отелотворување на Бога во Исус. Сличноста е во тоа што, на планот на структурата, мистериозниот чин е идентичен, се работи за манифестација на реалност која постои во свет кој е сосема различен од овој свет, природен и профан. Формите и средствата на манифестацијата на светото варираат кај различни народи и цивилизации, но останува парадоксалниот факт дека светото се манифестира, а со тоа се ограничува и престанува да биде апсолутно, што е мошне важно за разбирањето на специфичноста на религиозното искуство. Од овде произлегува и идејата на Ото за еволуцијата во религиозната свест, но за постоењето на есенцијално ист религиозен живот, доколку се претпостави дека сите манифестации на светото се еквивалентни, од најскромните хиерофаниии, до најзаstraшувачката теофанија, ако се земе дека тие имаат иста структура и наоѓаат објаснување во истата дијалектика на светото. Елијаде потсетува на тоа дека секоја хиерофанија е и кратофанија, манифестација на сила. Го објаснува појавувањето на идејата за маната како резултат на верувањето во идејата за неперсонална и општа сила, како резултат на постојаната идеја за сила која се екстериоризира. Тој гледа во определбата на изедначување на најстарото религиозно искуство со идејата за маната еден вид на претерана и не особено научна генерализација, но признава дека во определени кругови се продолжува да се верува дека маната е всушност најдлабокото и најавтентично религиозно искуство на светото. Според истражувањата на Роберт Х. Кодрингтон (Robert H. Codrington, Codrington 1891), маната е на некој начин натприродна, но се открива во телесна сила или во секој вид на сила или способност која човекот ја има, бидејќи таа не останува во еден определен предмет, иако речиси сите предмети можат да и одговараат. Грандиозниот чин на космичката креација бил можен само преку дејството на маната, а и сите партикуларни нешта кои се особено вредни во некој аспект поседуваат мана, т.е. се она кое за човекот поседува ефикасност, креативност или совршенство. Хипотезата дека маната е неперсонална сила која е расеана низ целиот космос, била охрабрена од откривањето на култури различни од меланезиската, кои поседувале концепти слични на оној за маната, со што се дошло до мислењето дека идејата за маната (или поим сличен на неа) претходи на сите религиозни искуства, дека ја изразува религиската фаза на преанимизам, и дури имлицира постоење на еден вид на прамонотеизам. Елијаде наведува различни етнолошки размислувања за светоста на маната, нејзината неперсоналност и слично, сметајќи дека кон сите тие анализи на искуства треба да се пријде внимателно. Тој се задоволува со тоа да тврди дека кај примитивните народи, како и кај модерните, светот се манифестира со плуралност на форми и варијанти, и дека кај сите нив се подразбира содржина на моќ. Светото е моќно и силно затоа што е реално, ефикасно и траечко. Опозицијата на свето-профано соодветствува на опозицијата на реално-нереално, или подобро, реално-псевдореално (Eliade, op. cit. p. 117).

За нерелигиозниот човек просторниот аспект на светот е униформно неутрален, но за религиозниот човек не е хомоген, тој е парцијално свет, кој има свет центар, и кој е парцијално несвет. Притоа, доживувањето на определени места како емотивно вредни, како местото на раѓање или раното детство се смета за деградирано

религиозно искуство. Свети места се храмовите, во чија внатрешност е светото, а прагот (влезот) го дели од профаното кое останува надвор. Основната разлика во доживувањето на просторот за религиозниот припадник на племе е налик на таа која постои меѓу космосот (територијата на племето), и хаосот (онаа која не е негова територија). Проширувањето на територијата, која е космос, затоа што е создадена од страна на божествата од примордијалниот хаос, подразбира повторување на космогонијата. Тоа се постигнува со свет столб, на пример (свет затоа што бил даден на племето од нивниот божествен создавач, или митски херој), кој има моќ да ја одржува територијата света, и да создава нова света територија, т.е. да воведува космос, во кој племето е заштитено. Таквиот столб дури и ги упатува номадските племиња во поволни насоки на движење, секогаш поврзувајќи ги со основачот, кој откако им го предал, повторно се качил на небото. Градењето на живеалиштето асоцира на космичкиот поредок, тоа ја имитира космогонијата. Постојат традиции во кои почетокот на градењето на живеалиштето подразбира крвна жртва, како симбол на воведувањето на космос од хаосот со убивањето на космичкото чудовиште. Во развиените религиски системи од овој вид има три космички нивоа – земјата, подземјето и небото. Столбот, оската на светот (axis mundi) е центарот на светот кој ги поврзува трите нивоа<sup>19</sup>. Наместо столб или дрво, оската на светот е мошне често света планина, рид, скалест предел или скала. Планините се свети затоа што се мошне блиску до „рајот“, блиску до онаму каде во митското време луѓето имале пристап. Според Елијаде, храмовите можат да се сметаат за еквиваленти на свети планини, дури, вавилонските зигурати и пирамидите од сите делови на светот биле градени за да бидат вештачки свети планини. Храмовите, покрај тоа, се и слика на светот, го симболизираат космосот, светиот ред божествено наметнат над примордијалниот хаос и престојувалиштето на боговите кое ја поддржува светоста на светот.

Светото време е во опозиција на профаното време, првото е доживувано во религиозните празници, а второто во секојдневниот обичен живот. Религиозните ритуали во светото време редовно ги реактуелизираат светите настани со митско потекло. Учеството во тие ритуали значи излегување од доменот на профаното и навлегување во доменот на светото. Потребата за реактуелизирања на космогониските настани се должи на потребата обичното време да се потврди како копија на парадигмите воведени во митското време. Дословното имитирање на митските модели ја гарантира врската со светата реалност. Реактуелизацијата на светото време редовно, преку ритуали за Обновување на светот во Новата Година била причина за оптимизам како потврда на дејствата на Предците, како и осигурување на заштитата на светоста, смета Елијаде. Животот на религиозниот човек бил толку потопен во задржувањето и подражавањето на иницијалната светост, што секој аспект од секојдневниот живот, дури и најосновните физиолошки функции, имале религиозно значење. Сепак, колку и да се чини „еманципиран“, современиот, навидум нерелигиозен човек не е ослободен од влијанието на религиозните предци

<sup>19</sup> На ова се однесува и споменатата анализа на светите вертикали во тотемизмот на Диркем.

и продолжува да има раширени предрасуди и табуа, религиозни или магиски, маскирани митови и религиозни ритуали.

Споменатиот прогрес на нуминозното кај Ото, кај Елијаде е сосема спротивен. Митот, како најстар вид на смислен говор кој ги поврзува потеклото на нештата и суштествата, има божествено потекло, и примитивните општества кај кои митот е сè уште жив се најблиску до иницијалниот двигател и создател на светот, најблиску до битието (со тоа што го одржуваат во животот на заедницата). Примитивните луѓе Елијаде ги издигнува на мошне високо ниво, затоа што тие се сведоци и реаткуализатори на суштински искуства на создавање на светот од страна на божествените суштества. Митот, според Елијаде, „е повеќе од идеализирана форма на архаичниот говор, тој е станат зборот на самото битие со кој примитивниот човек, идеалниот *homo religious* е сосема блиско запознаен“ (Dubuisson 1993, p. 244). Според тоа, движењето кон совршенство кај Ото, кај Елијаде е пример на опаѓање, на заборавање на иницијалното божествено, на бледнеење на битието. И кога би морало да има некакво движење, тогаш тоа би требало да биде кон ослободување на човекот од интериоризацијата, морализацијата и рационализацијата што би му дозволило да ја најде повторно поврзаноста со светото, со божественото, со Почетокот, која ја имал примитивниот човек.

Кај концепцијата на светото на Елијаде, слично како кај онаа на Диркем, збунува концепцијата за светото како истовремено „нешто сосема друго“ и нешто сосема блиско. Светото не може да се чувствува како *ganz andere* кога целиот живот на племето е обвиткан со светоста и подреден на светоста (и кога самиот човек е свет, поради тоа што е потомок на светитот предок и поради тоа што е во контакт со светите предмети, митови, ритуали, како што прв определува Диркем). Создавањето на светот е иницијалното излевање на светост, значи самиот свет е нешто сосема друго, но „нешто сосема друго“ кое се повикува, рекреира и на кратко се задржува во ритуалите на враќање на космогониското време. Покрај тоа, проблем е и светоста како „нешто сосема друго“ на *axis mundi* – племињата биле сведоци на нејзиното постоење и присуство од памтивек, ја носеле секаде со себе, таа ги заштитувала, им обезбедувала територија и била симбол на нивните триумфи. Нејзината светост произлегува од нејзиното потекло (била дадена од страна на Создателот), но тогаш за неа треба да важи истото што и за племето. Светата планина е света и може да биде „нешто сосема друго“, но зигуратот кој бил граден од самото племе станал наеднаш „нешто сосема друго“, откако бил изграден, преку соодветни ритуали кои го определиле како симбол на светата планина. Во таа смисла, тој не станувал постепено свет, со секое ново додавање на височина, за да треба да се примени логика на инконзистентноста во определувањето на моментот кога станал свет. Истото важи и за градбата на храмови сè до денес. Кога еден дел земја ќе се освети, веднаш се добива дисконтонитет во просторот, и поделбата на свет простор – внатре во периметарот на таа определена територија и на профан простор надвор, независно дали нема ништо изградено, или пак целата градба е готова<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Ова е само навидум збунувачко, но сосема конзистентно со идејата на хетерогеноста на

Покрај тоа, збунува и тоа што Елијаде на космосот му го спротивставува хаосот. Ако космосот е свет, т.е. „нешто сосема друго“ (или, според досега кажаното, онолку колку што може да биде „друго“), тогаш хаосот не е свет (затоа што се работи за исклучителна дисјункција), но тоа истовремено не значи дека е близок и познат. Ако космосот е светот на племето, хаосот не е светот на племето, тој мора да се победи за да се добие безбедна територија. А, сепак, хаосот, со тоа што не е светот на племето, сепак не е нешто сосема друго, барем не на начин на кој тоа би било светото.

### *Заклучок*

Светото се дефинира преку неговата врска со и неговата супериорност над несветото, односно профаното. Религиските појави, како верувања, мислења, ставови и религиските дејства можат да функционираат само поради идејата за светото и чувствата кон моќта и доминантноста на светото. Светото е она кое се екстериоризира низ митовите, текстовите, наративите; кое се појавува низ одредени предмети, луѓе и настани, гарантирајќи ја светоста на религиозниот човек; во врска со кое религиозните претстави и ритуали се фундаираат, изведуваат, развиваат, имаат значење и важност. Светото, е, значи, она според кое се определуваат и оформуваат религиозното чувство и практика, а со тоа и религиозниот човек.

---

просторот и времето во теоријата за светото. Логиката на неконзистентноста не би можела да се примени, затоа што не може да стане збор за одговарање на прашања од типот „во кој момент е верникот влезен во светиот храм – дали после првиот чекор во храмот или десетинка од првиот чекор и т.н.“, затоа што се работи за остра разлика меѓу двата простора, не во врска со спацијалната одделеност меѓу нив, туку во врска со чувството кое се јавува кај религиозниот човек поради важноста на светиот простор.

*Литература*

- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* 1906, Clarendon Press, London.
- Codrington, R. H. 1915, "Melanesians", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. VIII, T. & T. Clark, Edinburgh, pp. 529-538.
- Dubuisson, D. 1993, *Mythologies du XX siècle*, Presses Universitaires de Lille, Lille.
- Durkheim, É. 1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- Eliade, M. 1990 *Miti, sogni e misteri*, Rusconi Libri, Milano.
- Елијаде, М. 2003 *Свето и профано*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад.
- Frazer, J. 1910 *Totemism and Exogamy*, Vol. III, Macmillan, London.
- Freud, S. 1947, *Gesammelte Werke*, vol. 12, Imago, London.
- Harper, D n.d. Numinous, *Online Etymology Dictionary* (посетено на 01.05.2012), <<http://dictionary.reference.com/browse/numinous>>.
- Jentsch, E. 1906, "Zur Psychologie des Unheimlichen", *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8.22 (25 Aug. 1906), pp. 195-98.
- Jentsch, E. 1906, "Zur Psychologie des Unheimlichen", *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8.22 (1 Sept. 1906), pp. 203-205.
- Otto, R. 1983, *Sveto, Svjetlost*, Sarajevo.
- Smart, N. 1969, *Philosophers and Religious Truth*, SCM Press, London.
- Stanner, W. E. 1966 *On Aboriginal Religion*, University of Sidney Publishing, Sidney 1966.

*Marija TODOROVSKA*

## **THE IDEA OF THE SACRED IN ÉMILE DURKHEIM, RUDOLF OTTO AND MIRCEA ELIADE**

### ***Summary***

*In this article the theories on the sacred of Émile Durkheim, Rudolf Otto and Mircea Eliade are briefly accounted for. Starting from the idea of the sacred in Durkheim, as a contagious, performative power, enabling the coherence of the community; through the concept of the numinous in Otto, implying a complex relation of incomprehension of the sacred, but a feeling of awe in the religious man; to the eclectic concept of Eliade, considering the sacred as radically opposed to the profane, and ontologically superior to it, it is analysed as powerful, superior, sublime, impressive, contagious, performative.*

***Key words:* SACRED, RELIGIOUS MAN, PHENOMEN, COMPLETELY DIFFERENT, REACTUALISATION, PROFANE**