Марија ТОДОРОВСКА **УДК: 130.2:2**

ОПРЕДЕЛУВАЊЕТО НА РЕЛИГИЈАТА И ДИХОТОМИЈАТА СВЕТО - ПРОФАНО ВО ТЕОРИЈАТА НА ЕМИЛ ДИРКЕМ

Во текстот се разгледува поставувањето на дихотомијата на светото и профаното како основа на религијата, а со тоа и на социјалното и културното организирање на примордијалниот (но и на модерниот) религиозен човек. Во својата теорија за предметот и суштината на религијата, Емил Диркем (Émile Durkheim) ги критикува мислењата дека религијата е резултат на индивидуалната зачуденост од мистериозноста на светот, како и оние според кои религијата е збир на верувања во божество. За Диркем, религијата е социјален, принуден феномен составен од верувања, митови и ритуали, а во основата на религиозниот живот е светото. Светото е секогаш во опозиција со несветото, со профаното. Меѓу категориите на светото и на профаното постои однос на инкомпатибилност, дури и на антагонизам, тие се потполно одделени и меѓу нив не постои контакт. А, сепак, комплексната дихотомија свето - профано како суштина на религијата, поради нивната дијалектичка спротивставеност, е можна само преку постојаното надминување на хетерогеноста во рамките на религиозниот култ, преку пролиферирањето на контагиозното свето во несветото; и преку системите на дозволи и забрани кои ги регулираат односите меѓу нив, заштитувајќи го светото од инфериорноста на профаното, а профаното од супериорната моќ на светото.

***Клучни зборови**: РЕЛИГИЈА, СВЕТО, ПРОФАНО, ДИХОТОМИЈА, ДИЈАЛЕКТИКА*

Предметот на религијата

Определбите на Макс Милер (Max Müller) на религијата како свет предмет на истражување, односно како ментална способност, која, заедно со разумот, му овозможува на човекот да го разбере Бесконечното, познато под различни имиња и во различни видови[1]; како стремење на духот кон повисокото и копнеж по бесконечното; како борба да се замисли незамисливото, да се искаже неискажливото; односно како множества на верувања во сеприсутност на нешто кое го надминува поимањето на интелектот[2], за Емил Диркем (Émile Durkheim) се мошне неодредени

[1] Max Mueller, *Introduction to the Science of Religion*, Oxford: Longman, Green & Co., 1882, 13.
[2] Émile Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux", *Année sociologique*, vol. II,

формули кои им придаваат на примордијалните, но и на поразвиените религиозни луѓе, идеја која им е туѓа. Објаснувањата кои на современиот човек му се чудни за примордијалните луѓе се сосема едноставни, смета Диркем. За нив таквите објаснувања се најдиректниот начин за претставување и разбирање на она кое ги опкружува. Она кое од современ аспект се припишува на впечатокот на необичност и неприродност во светот, всушност, не е соодветно, затоа што за примордијалните луѓе нема преобилност на натприродното во светот, туку напротив. За да има се има идеја за кршењето на природниот тек на настаните во светот, треба да се има идеја за природен ред, што подразбира дека постои определено претставување на нештата во меѓусебни релации и во следење на нужни врски. Природно случување е она кое се придржува до познатите закони и не им противречи. Натприродното е она кое не се вклопува во овие критериуми. Идејата за нужноважечки закони е релативно скорешна. Ставот на Диркем е дека идејата за мистеријата не е ништо оригинално, дека таа не му е дадена на човекот, туку е создадена од човекот, конструирајќи се прогресивно во исто време со спротивната идеја.[3]

За Диркем, уште попопуларна дефиниција од таа дека религијата е несфатлив збир од верувања во нешто мистериозно е таа за религијата како врска на човекот со бог, сфатен како сила која доминира со светот и која ги формира законите во светот. Ова за Диркем е проблематично од два аспекта. Прво, не е секогаш идејата за бог/божество идеја за супериорна инстанција, затоа што често комуникацијата со божеството е врз база на совршена еднаквост меѓу божеството и човекот. Потоа, постојат религии во кои идејата за бог отсуствува, како што се будизмот и џаинизмот, во кои се забележува потполна незаинтересираност за божественото. Проблемот во ваквото разбирање на религијата е поврзан со разбирањето на поимот *бог*. Така, во поимот можат да вклучат различни атрибути и не треба да се подразбира што било кое инспирира религиозна почит. Богот или божеството не е едноставно нешто што е свето, како што сè што е свето не е божество. Светите места и инструментите на култот, свештениците и слично, не се божества, а се свети. Божествата, потоа, не се видови на нешта генерално земено животински, растителни или минерални и слично, туку се определени сингуларно – како животно, камен, митска личност и така натаму. Главната дистинктна црта меѓу божествата и другите суштества од сличен тип, значи, е тоа што секое божество има sui generis индивидуалност.[4]

(1897-1898) : 1-28, PUF, Paris, во "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, 7 (изворите од оваа едиција ќе бидат наведувани како „ ... Les classiques des sciences sociales").

[3] É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux", 9.

[4] Ова е проблематично на ниво на можноста за познанието на Бога во јудаизмот (подоцна и христијанството и исламот) и главен проблем на апофатичката теологија. Имено, верникот се смета за толку несоодветен да спознае и дел од божјата преобилност што не може да тврди дека ја знае неговата личност. Sui generis индивидуалноста како божествена карактеристика функционира во раните култови со дезигнирани божества со специфични функции, а и во подоцнежните развиени пантеони. Од личноста на божеството произлегува неговата функција во светот. Но, повторно, и другите религиозни суштества (во смисла на религиозни објекти

Основата на нивната божествена супстанција се карактеристичните атрибути кои им ја сочинуваат суштината. Се работи, значи, за моќ да се предизвикуваат определени манифестации секогаш поврзани со партикуларен и дефиниран субјект. Во ова е разликата меѓу фокусираноста на моќта кај божеството и дисперзијата на светата моќ: кога светата моќ нема да се инкарнира во индивидуа и да се екстериоризира преку неа, туку ќе остане дифузна низ неопределена класа на нешта, се работи за плуралитет на свети нешта и ним спротивставени профани нешта (ова е првото воведување на дихотомијата[5]). Дистинкцијата на свети и профани нешта е многу често потполно независна од идејата за божество. За Диркем, плауизибилно објаснување за потеклото на идејата за божеството е потребата од воведување ред во збунувачката маса на свети нешта. Идејата за светото е, без сомнеж, основата на религискиот живот, смета тој.

Проблемот во дефинирањето на култот како категорија на факти, особено карактеристична за религијата, е во тоа што тој нема ништо специфично доколку не се поврзе со нешто друго. Култот се состои од практики, односно дефинирани начини на дејствување. Социјалните и моралните практики се, исто така, детерминирани начини на однесување. Се поставува прашањето како да се направи дистинкција меѓу ритуалните дејства и моралните и правните максими. Според некои дистинкции, првите ги регулираат односите меѓу луѓето и божествата, а вторите меѓу луѓето. Но, ова е несоодветно тесна компарација, затоа што постојат многубројни форми на религиозниот живот без идеја за божества. Дури и да се земат за анализа само заедниците со дистинктна концепција за персонално божество, формулацијата е повторно некоректна, затоа што до многу скоро во историјата религиозниот и „човечкиот“ морал и божествениот и земскиот закон воопшто не биле одделени. Сите овие методолошки непријатности, предлага Диркем, можат да се избегнат доколку се смета дека на општ начин, култот е збир на практики кои се однесуваат на светите нешта. Со ова не се разјаснува многу доколку не се определи од што се состојат светите нешта и како се разликуваат од несветите.[6]

Со тоа што сè што е задолжително е социјално - задолжителноста подразбира наредба и авторитет од кого таквата наредба произлегува - и религиозните практики се нагласено социјални. За да се очекува придржување до одредени правила, мора да се очекува и извесна морална, перформативна инстанција која како авторитет нив ги наложува. Општеството, како синтеза на индивидуални сили, е неспоредливо супериорно над која било индивидуална моќ. Состојбата на постојана зависност

на култот) имаат индивидуалност, особено ако се говори за духовни суштества со дистинктно минато и својства, на пример. Сепак, ова е соодветна генерализација за изразување на дистинкцијата меѓу божества/богови и суштества кои не се божества/богови.

[5] Всушност, Диркем ја разгледува дихотомијата и во “La Prohibition de l’inceste et ses origines.” (*l’Année sociologique* 1: 1-70) од 1898 година. *Дихотомија* во смисла на *дуализам* и во “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine.” *Bulletin de la Société française de philosophie* 13 (1913) : 63-100. Exposé suivi d’un débat., “Les classiques des sciences sociales”, и на *дуалност* (op. cit., 12, 17 et passim).

[6] É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, 17.

од супериорната заедница предизвикува чувство на религиозна почит – односно потеклото на чувството се поврзува со заедништвото. Заедницата ги припишува идеите во кои се верува и ритуалите кои се практикуваат, тие се нејзино дело, смета Диркем.[7]

Ставот на Диркем е дека религијата во нејзиното потекло нема индивидуални чувства (односно сентименти), туку состојби на колективната душа. Не е во човековата природа општо да ги бара детерминирачките причини на религиозните феномени, туку во природата на заедниците во кои се однесуваат. Доколку тие имаат еволуирано низ историјата, и самата општествена организација се трансформира. За Диркем, сите традиционални теории кои изворот на религиозноста го бараат во личните емоции, како стравопочитта предизвикана од космичките сили и природните појави се повеќе од „сомнителни". Силите кон кои инклинираат верниците не се едноставно физичките енергии, дадени на сетилата и на имагинацијата, туку се социјални сили. Тие се директен производ на колективните чувства. Светите нешта, чија претстава ја има елаборирано општеството, подразбираат различни видови колективни состојби, традиции и заеднички емоции, чувства кои се однесуваат на објектите од општ интерес, и сите овие елементи се комбинирани според законите карактеристични за социјалниот менталитет. Профаните нешта, пак, напротив, се конструирани од секого индивидуално според фактите на неговите искуства и разум: идеите како граѓа ги имаат голите индивидуални импресии и немаат таков статус на престиж и важност како светите. Светото е секогаш поврзано со општественото. Така, иницијацијата во светото уште одамна истовремено била и операција за вклучување во заедницата и за социјализација на индивидуата. Со влегувањето во полниот религиозен живот се добива и нова природа, се станува инаков човек.[8]

---

[7] É. Durkheim, op. cit., 22.

[8] Диркем прави разлика меѓу технички правила и морални правила. Правилото е принцип кој наметнува следење на специфичен начин на однесување (затоа моралните факти се подгрупа на генералните правила на однесување). Разликата е во тоа што сè додека не се следи техничко правило (како економски или медицински принцип и сл.), единствениот ризик е во можноста дејството да биде неуспешно, но кога се прекршува следењето на морално правило, се предизвикува реакција на неодобрување и обвинување од општеството (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris: Alcan, 1893, 23). Така, кога се прекршува морално правило, има социјална реакција, која се манифестира преку санкција, што овозможува да се тврди дека „... сиот морал се состои во правилата на санкционирано однесување" (É. Durkheim, op. cit., 24). Поентата на Диркем не е дека санкцијата е основата на моралот, туку дека е надворешниот, објективизиран показател на неговото важење. Санкцијата е секогаш поврзана со обврска, и затоа „...нема морални правила онаму каде што нема облигација" (É. Durkheim, op. cit., 30). Облигаторниот каркатер на нормите доаѓа од тоа што моралните факти се императиви (É. Durkheim, op. cit., 28). Но, со тоа што колективната совест за Диркем е збир на сентименти и верувања карактеристични за членовите на една заедница, моралните факти се нејзина основа, што покажува, пак, дека обврската не е само надворешна, туку и дел од индивидуалните совест и сентименти. Социјалната ефикасност на нормите е во тоа што мотивирачката сила на нормите доаѓа од тоа што се фундирани во светото и се одржува благодарение на светиот карактер на основите на моралот. Според Мауро Пирас (Mauro

Диркем не заборава дека може да се упати забелешката оти постојат верувања и практики кои личат на религиозни, но кои се парцијално производ на индивидуална спонтаност. Диркем нагласува како дури нема религиозни општества во кои, покрај обожавањето специфични божества или свети нешта кое се наложува на сите, нема и лично создадени или избрани божества, кои можат индивидуално да бидат почитувани. Така, покрај колективниот тотем почитуван од целиот клан, постојат приватни тотеми, кои, исто така, се објект на вистински култ. На ист начин, во развиените монотеистички религии, секој верник има, помалку или повеќе, свој сопствен начин на кој го сфаќа Бог, и на кој начин ги модифицира точките од традиционалните концепции.[9] Задолжителната религија не може

Piras), анализата на светото на Диркем му овозможува да даде одговор на проблемот на социјалната ефикасност на нормите. Имено, структурата на светото е паралелна на онаа на нормата – тоа има социјална сила која се екстериоризира и преку стравот од забраните кои се со него асоцирани и преку моралниот авторитет на достоинството на светото. Од друга страна, со тоа што индивидуата се препознава себе во важењето на светото кое е надвор од неа, таа ја препознава и нормата како екстерен авторитет кој е истовремено и дел од нејзиниот идентитет (Mauro Piras, "Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le role du sacré", *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 2004, 127, (juillet-septembre 2004), 146). И кај светото и кај нормата ефикасноста на нивното важење доаѓа од искуството кое ја поврзува почитта кон она кое не смее да биде прекршено и стравот од екстерен (се)моќен авторитет. За Пирас теорискиот проблем што се отвора се однесува токму на потеклото на моралната религиозна сила. За Диркем, меѓутоа, ова не е проблематично – светото е производ на општествениот ред, и во одредена смисла и проекција на моќта која општеството ја има врз членовите (повеќе во ch. VII од Книга II на *Les formes élémentaires de la vie religieuse* на Диркем, каде ова е разгледано). На Пирас му пречи тоа што Диркем премногу се потпира на еден аспект на културното придржување до нормите. Смета дека иако често споменува дека почитувањето на нормите зависи од многубројни фактори, сепак, не ги анализира тие фактори, ниту односот кој треба да се воспостави меѓу нив, од една страна, и препознавањето на светиот карактер на нормите, од друга страна (Mauro Piras, op. cit., 148).

[9] É. Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux", 25. Со ова може да се спореди, но не и да се изедначи, идејата за светци-заштитници во христијанството, затоа што додека индивидуалните заштитници имаат специфична врска со оној кого го заштитуваат, тие, сепак, се достапни и на сите припадници на религијата, иако врската со нив е помалку длабока. Издиференцираноста на светото во христијанството, во кое постојат светци-заштитници на заедниците: професионалните заедници, како занаети и интелектуални области; заедници како семејства, села, населби, градови, континенти, е мошне комплексна. Покрај тоа, доколку личното име е дадено според светец, врската меѓу светецот и носителот на името е мошне слична на врската меѓу името на тотемот и членот на кланот, особено доколку станува збор за личен тотем. 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). Овој принцип го имало и кај Римјаните, на пример, кои имале prenomen покрај nomen gentilicium. Ова име има свет карактер кој се открива за време на ритуалите, а не се употребува во секојдневниот профан живот. Тотемот е заштитник на кланот, како што заштитникот на индивидуата ѝ служи како личен тотем. Култот на поединецот кон неговиот индивидуален тотемски патрон Фрејзер и Диркем го нарекуваат *индивидуален тотемизам*

да има индивидуални корени. Моќта и важењето на светоста произлегуваат од авторитет супериорен на индивидуата. Религијата е, значи, колективен, социјален, задолжителен феномен. Светото е спротивно на профаното. Додека разбирањето на светите нешта и верувањето во нив се социјално фундирани, профаните нешта се доминантно индивидуални конструкти. Во рамките на религиозниот феномен се вбројуваат и системи на дејства кои не се задолжителни, но кои потекнуваат од главниот корпус на задолжителни верувања и дејства. Така, Диркем доаѓа до следнава дефиниција: „Религијата е унифициран систем на верувања и практики кои се однесуваат на свети нешта, односно нешта кои се одделени и забранети, верувања и практики што ги спојуваат сите кои веруваат во нив во една морална заедница“.[10] Од идејата за религијата како заедница произлегува и идејата за религијата како нужно колективен феномен. Ваквата дефиниција ја дополнува онаа од *Année sociologique*, каде што ги дефинира религиозните верувања според нивниот задолжителен карактер, кој произлегува од тоа што верувањата припаѓаат на социјалната група која им ги наметнува на членовите. Императивната природа на религиозните феномени има различни градации. Овие две дефиниции парцијално се поклопуваат, објаснува Диркем. Првата дефиниција му се чини на Диркем како премногу формална, и премногу ја редуцира содржината на религиозните претстави.[11]

(Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968, 228 et passim). Џејмс Фрејзер (James Frazer) смета дека сè додека не се разјасни врската меѓу колективните тотеми и духовите заштинтници (guardian spirits), секако, треба да се означуваат со различни имиња (James George Frazer, *Totemism and Exogamy*, vol. III, London: Macmillan&Co, 1935, 456). Личниот светец заштитник, исто така, не треба да се изедначи со дух-заштитник, затоа што веројатно се работи за различни релации.

[10] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 65.

[11] Во делото на Диркем постојат две дефиниции на религијата, едната се однесува на формата, а другата на содржината. Едната (од 1899 година во „Дефинирањето на религиозните феномени“ и почетокот на социолошкото истражување на религијата) се поврзува со обврската за верување, а другата (од периодот на подготвување на она кое потоа ќе биде издадено како *Les formes élémentaires de la vie religieuse*) со светото како основа на религијата. Се чини дека овие две дефиниции не само што немаат ништо контрадикторно туку се сосема компатибилни. Затоа, може да се постави прашањето за тоа зошто се чини дека Диркем се кае за формулацијата на првата дефиниција по формулирањето на втората (како во François-André Isambert, „L'Elaboration de la notion de sacré dans l' « école » durkheimienne“, *Archives des sciences sociales des religions*, N. 42, (1976), 36, на пример). Се чини дека Диркем се судира со фактот дека религијата и светото се дефинираат меѓусебно, на циркуларен начин, без да понудат нов познавателен материјал. За да се прекине овој круг, морало да се најде начин едниот поим да не се изразува преку другиот, односно едниот да носи во себе значење кое не е веднаш очигледно. Во првата дефиниција *религија* е носителот на ова додатно значење, а во втората тоа е *светото*. Така, поимот на светото во меѓувреме се има збогатено за да „...не биде веќе само едноставен синоним на религиозното, полнејќи се не само со илустративни примери на партикуларни религиозни факти, туку и производи на теориска елаборација“ (F-A. Isambert, op. cit. 37).

Забраните не се карактеристични само за религијата, туку постојат и во магијата, но казните во рамките на магијата се различни од казните за прекршување на табуата во религијата.[12] Прекршувањето на религиозни правила предизвикува дури и независно од надворешна директна интервенција, психосоматски реакции кај прекршителите, поради вината која се чувствува. Магиските забрани се казнуваат преку очигледните последици кои забранетиот чин ги предизвикува преку вид на физичка нужност. Во прекршувањето на забраните во магијата се презема ризик, налик на ризикот на болен кој не ги следи препораките на својот лекар. Не се работи за комплексни чувства на вина, самообвинување, обвинување од страна на другите, признавање грешка, очекување на искупување на грешката и слично, кои постојат при прекршувањето на религиските правила. Во религијата тоа е, едноставно определено, грев. Во магијата, а и во други области на животот, грев, така разбран, не постои. Религиските забрани нужно ја вклучуваат идејата за светото, односно идејата за светото е нужно дел од системот на дозволи и забрани, токму затоа што тие се однесуваат на него. Забраната во врска со светите објекти или дејства потекнува од почитта и стравот кои тие ги предизвикуваат и служи да се спречи какво било непочитување или „валкање" на светото.[13] Забраната за допир на светите нешта во рамките на магијата не е поради почитта кон нив или стравот дека со допирот со профаното тие ќе се „профанизираат", затоа што магијата не зависи од светата сфера. Диркем потсетува дека религиските забрани се категорички императиви. Магиските забрани, пак, се утилитаристички максими во смисла на потреба од вршење на она кое е најкорисно, најсоодветно. Тие функционираат како хигиенски и медицински

[12] Табу како збор и концепт потекнува од полинезиските јазици и го означува повлекувањето од вообичаена употреба на некои делови од животот на заедницата. Со *табу* како придавка се означува и специфичната карактеристика на оваа класа на нешта – тие се свети, а со тоа и заштитени, одделени од несветите нешта. Терминот *табу* доаѓа од *тапу* или *тампу* на јазикот конга, односно од *табу* или *тамбу* на Фиџи, сличен со маорското *тапу*. По посетата на Џејмс Кук (James Cook) на Тонга во 1777 година, зборот влегол во употреба во англискиот јазик. Кук забележал како ниеден претставник на племето не прекршувал определени забрани, што него го изненадило. Му било објаснето дека се работи за табу, за забрана, за нешто недозволено, строго забрането, недопирливо (James Cook, James King, *A voyage to the Pacific Ocean*, Vol III, London: Strahan, Nicol, Cadell, 1784, 348). Исто така, тоа е и посветено, нечисто, пречисто или проколнато, забрането за контакт (J. Cook, J. King, op. cit. 157, 322, 333, passim). *Тапу* на јазикот конга значи и *свето* и *забрането со обичајот или правото*. Диркем нагласува дека е проблематично да се трансформира локален, дијалектален термин во генерички термин. Во определувањето на табуто тоа може да се смета како „...збор кој се употребува во полинезиските јазици за воведувањето правила според кои одредени нешта се повлекуваат од вообичаена употреба" (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 428). Не постои религија во која нема забрани и затоа е чудно што оваа прифатена терминологија која се однесува на сите инстанции на забрани се поврзува специфично со Полинезија (Ibid). Сепак, оваа заебелешка би можела да се упати за кој било локален термин кој, според конценцција, се употребува универзално.

[13] Во магијата, пак, забраните ја имаат секуларната идеја за сопственост и причинско-последични односи.

забрани.[14] Секуларната корисност нема особено голема врска со религиозните

[14] Џејмс Фрејзер во делото *Златна гранка* ги разгледува табуата во рамки на магијата. Системот на симпатетичка магија не е составен само од позитивни правила, туку содржи и голем број негативни правила, односно забрани, смета тој. Еден од главните принципи на симпатетичката хомеопатска магија е дека сличното произведува слично. Така, на пример, ловецот од британска Нова Гвинеја се воздржува од одредени дејства кои повикуваат несреќни последици, со страв дека, според правилото на сличноста, ќе нема среќа во ловот. Магијата не определува само што да се прави, туку што да се остави недопрено, односно да не се направи. Овие негативни правила се табуа (James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordwordth, London, 1890), London: The Floating Press, 2009, 54). Всушност, за Фрејзер, целата доктрина на табуто, или барем голем дел од неа, се чини дека е специјална примена на симпатетичката магија, односно на нејзините два главни закона: на сличност и на контакт или контагиозност. Според законот на сличност, слични дејства предизвикуваат слични последици, додека, пак, според законот на контакт, она кое било некогаш во контакт со нешто продолжува да биде во контакт со тоа нешто. Овие закони владеат со светот и без волјата на луѓето, смета Фрејзер. Поточно, може да се претпостави дека во примордијалниот ум се верува имплицитно дека редот на природата е определен од важењето на овие закони. Така, примордијалниот човек верува дека доколку дејствува на определен начин, определени последици нужно ќе следуваат или според едниот од овие закони или според другиот. Доколку последиците на определен чин се непријатни или опасни, тој е природно внимателен во врска со понатамошното изведување на тој чин, односно се воздржува од негово извршување, за да го спречи појавувањето несакани последици. Тоа е воздржување од дејствување поради неговото неточно сфаќање на начинот на кој функционираат причинско-последичните односи. Таквото воздржување не е ништо освен табу. Табуто е, според тоа, негативна примена на практична магија. Позитивната магија одредува што да се стори за да се добијат определени последици. Негативната магија, односно табуто, одредува што не смее да се направи доколку се сака да се одбегнат определени последици. Позитивната магија, значи, произведува посакуван настан, негативната магија или табуто избегнува несакан настан. За оној што верува во магијата, ова несомнено важи. Одвивањето на овие односи се должи на законите на сличноста и контактот, според што, додава Фрејзер, исто како што посакуваната консеквенција не е вистинска последица на магиска церемонија, така ни непосакуваната консеквенција не е резултат на прекршувањето на табуто. Секако, доколку замисленото зло нужно следува по прекршувањето на табу, табуто не би било табу, туку правило или на моралноста или на општата разумност. Во оваа смисла, наредбата за неставање на раката во оган не е табу, туку е правило на разумот, затоа што забраната носи вистинска, а не само замислена опасност. Негативните правила, табуата, се исто толку напразни колку и позитивната магија, смета Фрејзер. Тој резимира како тие се само две спротивни страни или полови на една грешка во заклучувањето, односно во погрешно сфатената концепција за асоцијацијата на идеи. Доколку на целиот систем кој се темели на погрешна асоцијација на идеите и на несфаќање на причинско-последичните односи му се даде името *магија*, и теоретска и практична, тогаш табуто може да се дефинира како негативната страна на практичната магија (J. Frazer, op. cit., 55). Фрејзер реферира и на табуто на светите нешта – на пример, светоста на кралот во многу култури води кон табу на допирање на неговата светост (J. Frazer, op. cit., 532). Исто така, ја задржува опсервацијата за врската меѓу табуто и разумноста на правилата од секојдневниот живот. Вообичаено, табуто е само специфичното воведување општи правила во специфични околности. Така, во

забрани, затоа двете појави не можат да се разгледуваат истовремено без да се внесе конфузија. Со ова Диркем не искажува став за радикален дисконтинуитет меѓу двата вида забрани, напротив, потсетува: бездруго постојат системи на дозволи и забрани чија природа е повеќезначна. Впрочем, и понатаму постојат забрани, како во фолклорот, така и во рамките на ритуалноста на монотеистичките религии, чие потекло не може лесно да се определи, ниту може да се определи како сосема дистинктно од слични магиски правила.

Дијалектиката на светото и профаното

Сите религиозни верувања, независно дали се едноставни или мошне комплексни, имаат заедничка карактеристика, а тоа е дихотомијата на свето и профано. Токму поделбата на светот на две подрачја, едниот кој содржи сè што е свето и другиот сè што е профано, е основната карактеристика на религиозната мисла. Со тоа што може што било да биде свето, светоста не е ограничена само на божествата и духовните суштества. Сите ритуали, исто така, имаат одредено ниво на светост.

Светите нешта можат да бидат дефинирани според нивото кое вообичаено им се припишува во хиерархијата на суштества – тие се супериорни по моќ и по достоинство над профаните нешта. Но, ограничувајќи се само на вака формулирана дистинкција, може да се забележи дека ништо во врска со неа не е вистински карактеристично за светото. Супер и субординирање, секако, не е доволно нешто да направи свето, а она спротивно на него – профано. Од друга страна, постојат свети нешта, како амајлии, во врска со кои човекот не чувствува непријатност – амајлијата е света, а сепак нема ништо невообичаено во врска со почитта која ја предизвикува (ова е прашање за блискоста, односно туѓоста, на светото). Хиерархијата е, значи, претесен критериум. Затоа, како основна релација меѓу светото и профаното останува да се земе потполната хетерогеност, смета Диркем. Хетерогеноста меѓу светото и профаното не е налик на ниедна друга. Така, „...во историјата на човековата мисла нема друг пример на две категории кои се толку длабински диференцирани и толку радикално спротивставени една на друга“.[15] Традиционалната опозиција меѓу доброто и злото не може да се спореди, затоа што обете припаѓаат на ист род и на подрачјето на моралот, како што здравјето и болеста се само два различни аспекта на истиот ред на факти – животот. Светото и профаното, меѓутоа, се секогаш и секаде доживеани и разбрани како различни родови, како два света кои немаат ништо заедничко. Енергијата и моќта во едниот свет не само што не се како оние

околности кои повикуваат на почитување на табуто со специфична итност, табуто директно и очигледно се почитува. Тоа се почитува и поимплицитно, меѓутоа, како вообичаено правило на животот кое реферира на начини на заштита на безбедноста на членовите на заедницата (J. Frazer, op. cit., 540).

[15] É. Durkheim, op. cit, 53.

во другиот туку се различни по квалитет, на повисоко ниво. Ваквата опозиција се разбира различно во различните религии, но додека формите на опозицијата варираат, нејзиното важење е универзално.[16] Секако, со определувањето потполна одделеност и немање ништо заедничко меѓу двата света Диркем не сака да нагласи дека тие немаат никаков контакт, напротив, тој е очигледен, нужен, суштествен и детерминирачки за сите религии. Суштествата можат да преминуваат од едниот во другиот свет, но токму овие преминувања ја демонстрираат „...фундаменталната дуалност на двете подрачја, затоа што подразбираат вистинска метаморфоза".[17] Значи, световите на светото и на профаното се истовремено потполно одделени еден од друг, поради нивниот онтолошки и аксиолошки статус; но, и потполно зависни од таквата спротивставеност. Забранетиот контакт меѓу подрачјето на светото и на профаното, всушност, е контакт без чие постојано одржување религиозниот култ воопшто не би постоел. Потполната одделеност на двете подрачја се одржува благодарение на одржувањето контролиран, постојан контакт меѓу нив. Контактот меѓу двете подрачја, а со тоа и религијата, се можни благодарение на одржувањето

[16] Со тоа што според Диркем сѐ може да биде свето, а единствената карактеристика која го определува односот на светото и профаното е нивната апсолутна хетерогеност, се чини дека не се кажува многу, дека исказот е само формален, неинформативен, семантички празен. Но, токму недостатокот на посупстанцијална определба на светото и апсолутноста на хетерогеноста ја прават оваа дихотомија единствена и различна од сите други парови на поларни спротивности. Сите други парови на опозиции се на исто ниво и припаѓаат на различни страни или полови на исто подрачје. Со светото и профаното тоа не е случај – тие се различни светови. Покрај тоа, оваа опозиција на светото и профаното, за разлика од други области на спротивставени парови, нема општа категорија или класа под која би припаднале двата пола, затоа што во историјата на целата мисла нема друг пример на спротивставени категории кои се толку различни што непремостливо опонираат една на друга. Светото и профаното се, инсистира Диркем, дистинктни класи, два света со ништо заедничко. Дуалноста на оваа хетерогеност има двојно важење: од една страна, ја прави демаркациската линија меѓу дихотомијата свето - профано и сите други парови на спротивности, од друга страна, е единственото кое ја прави разлаката меѓу светото и профаното (а со тоа им ја дава и дефиницијата). Покрај тоа, ако светото нема определувачки карактеристики освен спротивставеноста на хетерогеното друго – профаното, и профаното нема карактеристики. Ако тие се потполно спротивни и единствена детерминирачка карактеристика им е тоа што се потполно спротивставени, секое од нив е само „потполно друго" на спротивното. Ова би значело дека се еквивалентни, со оглед на тоа што поради непомирливиот јаз меѓу нив не можат да бидат идентични. Но, ова доведува до уште логички проблеми – ако секое од нив е „спротивно на спротивното", односно „друго на другото", според законот на идентитетот и на еквиваленцијата, и светото и профаното се истовремено и тие самите (свето и профано), а и ним спротивните (профано и свето). Еквивалентноста не е идентичност (со тоа што идентичното е еквивалентно, но не мора сѐ што е еквивалентно да биде идентично), но, сепак, изгледа дека, барем на логички план (и само на логички план), идеите на светото и на профаното можат да се супституираат. Исто така, дијалектиката на светото и профаното не е типично Фихтеанска – по нивната опозиција, ако воопшто може да се зборува за светото како теза и за профаното како антитеза, не следува синтеза, ниту хегелијански Aufhebung.

[17] É. Durkheim, op. cit, 54.

на нивната (потполна) дистинктност. Во ваквата релација профаното е зависно од светото, но и светото е зависно од профаното. Односот меѓу нив е на радикална одделеност, а сепак таквата бездна е можна само преку редовни премостувања на нивната спротивставеност.

Ритуалите на иницијација, на пример, го покажуваат ова доста јасно. Иницијацијата е долга серија ритуали кои го воведуваат младиот човек во религиозниот живот и го прават полноправен член на заедницата. Од профаниот свет тој преминува во светот на светите нешта.[18] Трансформацијата се сфаќа не само како едноставен развој на преегзистирачки карактеристики, туку како totius substantiae трансформација. Не се работи за постепено преминување или благо менување на квалитет, туку за „умирање" и „повторно раѓање" во новиот, супериорниот свет, не во изменета, туку во нова форма. Хетерогеноста на двата света е толку силна што дури преминува во антагонизам. Двете подрачја не се само одделени, туку се и непријателски настроени и „љубоморни" ривали. Ова произлегува од фактот што условот да се припаѓа на едното подрачје подразбира потполно напуштање на другото подрачје. Така, човекот треба потполно да се повлече од профаниот свет за да живее потполно религиозен живот. Со свесноста за одделеноста на

[18] Светото и заедницата се испреплетени категоии – полноправното учество во заедницата е и учество во светото. Заедницата е света, затоа што е фундирана и регулирана од светото. Всушност, религиозните идеи го претставуваат општеството (односно на некој начин и го инаугурираат општеството), односно, со споредувањето на светото со заедницата (општеството), светото се дефинира преку општеството, иако според главната определба на светото, тоа се дефинира само преку неговата радикална спротивставеност со профаното. Светото, иако не може да се дефинира надвор од опозиција со неговата спротивност и од компарацијата со неговата екстериоризација (светото како манифестирано преку организираната заедница), поради неговата дијаболична природа служи за поврзување и спојување на елементите на општеството. Светото е моќта која ги поврзува индивидуите во група и која им дава смисла, им го дефинира онтолошкиот статус и служи и како модел за општиот, но онтолошки важен поим за тоталитетот општо. Во неговото разгледување на плуралитетот на светите нешта Диркем интензивно реферира на потребата од поврзување на светото и човекот и заедништвото на членовите на организираните групи.

Во врска со тврдењето дека религијата е суштествено општествена, Томоко Масузава (Tomoko Masuzawa) определува дека се состои од два различни елемента: дека суштината на религијата е вид колектив и затоа унифицирачки фактор; и од друга страна, дека се потчинува на општествени поделби. Сепак, прашање е и што се подразбира под *група* – тотемизмот се однесува на групи, но групата која ја формира религиозната заедница е кланот. Кланот, пак, е само подгрупа на племето, а племиња составени само од еден клан не се познати. Ова би значело дека општеството е секогаш поделено, затоа што *група* може да биде и кланот и племето (Tomoko Masuzawa, „The Sacred Difference in the Elementary Forms: On Durkheim's Last Quest", *Representations*, No. 23, (1988), 31). Од друга страна, пак, според истражувањата на кои се повикува Диркем, како на Карл Штрехлов (Carl Strehlow), Френсис Џејмс Џилен (Francis James Gillen) и Болдуин Спенсер (Baldwin Spencer) и други, племето е збир на кланските тотеми, на специфично познавање митови и изведување ритуали, тоа е збир на клановите во рамките на кои функционира тотемизмот. Масузава се прашува зошто, ако религијата служи за унификација на социјалните групи, се однесува на субгрупите, а не на целината.

поимот на светото од поимот на профаното, самата идеја за мешање на двата света предизвикува одбивност, поради тоа што светото е заштитено од „интрузија“ на профаното. Светото е она кое профаното не смее да го допре. Ваквата забрана за комуникација, секако, не оди дотаму да нема никаков контакт меѓу двата света. Забраната за навлегување во подрачјето на светото ја определува релацијата меѓу него и профаното како деликатна операција на иницијации, предупредувања, безбедносни мерки, искажување на должната почит. 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.[19]

Светите нешта се изолирани и заштитени со забрани, профаните нешта се оние на кои овие забрани се применуваат и кои мора да бидат држени на дистанција од светите нешта. Религиозните верувања се претстави кои ја изразуваат природата на светите нешта и релациите кои ги имаат или со други свети нешта, или со профаниот свет. Секоја хомогена група свети нешта, или дури и секое свето нешто, конституира организационен центар околу кој гравитира култот, со неговите верувања и ритуални практики. Плуралноста на светото е карактеристика на религијата. Не постои религија во која не постои плурализација, а со тоа и парцијално хиерархизирање на светото.

Одделеноста на светото од профаното е основа за поврзување, за спојување: спојување на сите со исти верувања и практики во една функционална заедница, спојување на светото со оној што верува во него и обратно. Религијата како функционално социјално поврзување е резултат на иницијално одделување на две реалности – на светото и на профаното.

За Диркем светото е она кое е спротивно на профаното.[20] Самиот поим на светото „...логички го имплицира поимот на системот на забрани“.[21] Се работи за психолошко пренесување – сè што е свето е објект на почит и секое чувство на почит се пресликува во предизвикување инхибиции кај личноста која го има тоа чувство. Психолошката претстава на почитуваното суштество е толку моќна што е секогаш придружена од желбата нејзината спротивност да се држи колку што е можно подалеку. Идејата на светото не ја толерира близината на профаното. Со тоа што идеите за светото и профаното тежнеат кон исклучителна дисјункција и предметите и дејствата кои им припаѓаат се во иста релација. Одовде произлегува идејата за забрани. Светото и профаното подрачје „...не се само дистинктни, туку и затворени едно за друго, меѓу нив постои јаз. Во природата на светите нешта постои специјална причина на која овој услов на заемна исклучителност и е нужен“.[22] Сепак, преку еден вид контрадикција, светиот свет се чини инклиниран според својата сопствена

[19] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 56.

[20] É. Durkheim, op. cit., 50, 52, passim.

[21] É. Durkheim, op. cit., 453.

[22] É. Durkheim, op. cit. 454.

природа да пролиферира во профаниот свет, кој инаку го исклучува. Се работи за амбивалентна релација на светото кон профаното: одбивајќи го профаниот свет, светиот свет навлегува во него кога и да му се приближи. Поради оваа тенденција на светото, поради неговата контагиозност, меѓу него и профаното мора да се одржува бездна, која се премостува само во контролирани специфични околности. Профано суштество „...не може да ја прекрши забраната без религиозната сила на која несоодветно ѝ има пристапено да се прошири на него и да се наметне над него“.[23] Но, со тоа што меѓу профаното суштество и светата моќ има антагонизам, моќта се екстериоризира како непријателска сила која нужно се манифестира со насилни реакции кои се обидуваат да го уништат.[24] Светото и забраната секогаш одат заедно, затоа светото и насилството, или навестувањето на насилството, исто така, се неразделни.[25] Благодатната и посакувана моќ на светото е истовремено заканувачка,

---

[23] É. Durkheim, op. cit. 458.

[24] Марсел Мос (Marcel Mauss) и Анри Убер (Henri Hubert) забележуваат како болеста, смртта и гревот се идентични од религиозна гледна точка. Најголем дел од ритуалните грешки и прекршоци се казнуваат со физичка болка и чувство на разболеност. Обратно, болката или чувството на изнемоштеност или какви било симптоми на болест се сметаат предизвикани од свесно или несвесно правење религиозни грешки. Религиозната свест продолжува да го поврзува прекршувањето на забрани или на правила со материјалните консеквенции врз телото на прекршителот. Затоа се смета дека прекршувањето на божествените правила предизвикува лоши последици како врз актуелната, така и врз идната ситуација на виновникот и неговата судбина по смртта (Henri Hubert, Marcel Mauss, „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*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1929), «Les classiques des sciences sociales», Université du Québec à Chicoutimi, 2002, 53). Поделбата на ритуалите на жртвување на лечебни и на искупувачки е во врска со признавањето и каењето на грешките. Ако постоењето на злото се разгледува низ две можности – зло за искушување на верникот од страна на божеството/супериорното суштество и зло како казна за сторени лоши дела, искупувачкото жртвување е поради стравот од нескани и дури незабележани (од човечки аспект) гревови. Обата вида жртвување, значи, подразбираат грешка кај субјектот и желба за нејзиното поправање.

Поднесувањето жртва се врши и за тоа религиозната нечистотија на поднесувачот да премине на жртвата, на тој начин елиминирајќи се. Чинот на убиство на жртвата не е нужен - таков е примерот со жртвениот јарец на кој му се „префлраат“ гревовите и се праќаат во пустината во јудаизмот, или потопувањето на ливчиња на кои се испишани гревовите во вода, карактеристично за новогодишното покајување на гревовите пред Јом Кипур, на пример.

[25] Рене Жирар (René Girard) ја застапува идејата за инхерентната насилност на светото. Човековиот род, општо земено, има проблем со насилството. Луѓето се водени од желба за нешто кое е или поседувано од друг, или посакувано од друг, миметичка желба. Поради триангуларноста на желбата се создава конфликт. Концептот на жртвениот јарец служи за помирување на насилството – идејата е дека се одбира суштество кое се определува како почетна точка на конфликтот. Отстранувањето на ова суштество од заедницата ги разрешува проблемите, пред циклусот повторно да започне. Жртвениот јарец, во голем број форми присутен во различните заедници и култури, служи за психолошко олеснување (René

опасна моќ која може да повреди и да уништи. Унифицирачката и конструктивна моќ на светото во себе содржи деструктивен потенцијал за предизвикување катастрофа: доколку светото се загрози, преку непочитување на правилата кои нужно го придружуваат, на заедницата ѝ се заканува казна. Конструктивната сила на светото доаѓа од неговиот потенцијал за деструкција; и обратно – светото е опасно и заканувачко поради неговата моќ да создава, одржува и поврзува.

Контагиозноста на светото, пак, не може да се објасни преку општите закони на човековиот интелект, туку мора да се објасни преку самата природа на светите нешта. Идејата за контагиозноста на светото не произлегува од важењето на законот за асоцијација на идеи (чувството за нешто се шири од самото нешто, од неговата претстава до она кое со таа претстава се поврзува). Моќта која е основен конститутивен елемент, односно суштинска карактеристика на нешто тешко се замислува како способна лесно да се оддели од тоа нешто. Телото се состои од неговата маса и атомскаградба, на пример, но не може да се замисли дека тоа ги пренесува овие суштински карактеристики само преку едноставен контакт со нешто. Но, ако се замисли дека силата има дојдено однадвор и телото ѝ служи како модус за екстериоризација, ништо не ја спречува да се оддели од него. Светоста на нешто воопшто не зависи од неговите специфични карактеристики. Контагионот не е секундарен процес преку кој светоста, штом се добие, продолжува да се пренесува,

Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris: Grasset, 1982). Миметичкиот конфликт кој се развива поради посакувањето да се поседуваат одредени нешта е контагиозен и ескалира до заканувачко насилство. Но, желбата да се поседува туѓото, односно она кое другиот го посакува не се развива поради самото тоа, туку поради заканата од другиот. Затоа, нештото (објект, квалитет, дејство) се заборава, а миметичкиот конфликт се претвора во општ антагонизам. Тука механизмот се усложнува: антагонистите веќе не ги подражаваат желбите на другиот, туку антагонизмот од другиот. Од желбата да се поседува исто нешто се доаѓа до желбата да се уништи ист непријател. Идејата е дека наплив на насилство би се фокусирал на некаква случајна жртва, кон која би се чувствувала антипатија која миметички се интензивира. Елиминацијата на оваа жртва ја намалува желбата за насилство и во групата во која имало конфликт сега се јавува спокојство. Жртвата е определена и како виновник за конфликтот и како заслужна за обновениот мир. Амбивалентноста и значајноста на жртвата ја прави света. Ритуалните жртвувања во архаичните религии се реактуализации на некаков иницијален настан според раскажан мит, кој ги определува табуата и потеклото на антагонизмите кои имаат моќ да се претворат во насилни кризи (René Girard, *La violence et le sacré,* Paris: Grasset, 1972). Импликациите на овој став за кој нема директни докази, но има огромен број индиректни назнаки го водат Жирар до идејата за процесот на жртвување како алката која недостасува меѓу животинскиот свет и луѓето. Потребата од жртвување го објаснува ловот кој е примарно ритуален, како и чувањето домашни животни (во голема мера за поседување на залихи на жртвени јарци), дури и земјоделството (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset & Fasquelle, 1978). Во оваа смисла, ваквиот амбициозен став покажува дека благодарение на процесите на жртвување се доаѓа до развивањето на homo sapiens. Жирар е, според тоа, сосема на линија на Диркем во идејата за архаичната религија во почетокот на културата.

туку е самиот процес преку кој се добива светоста.[26] Таа природно се шири од објектот низ кој произлегува кон сите со кои доаѓа во контакт. Контагиозниот квалитет на светото е априорен и е негова неразделна карактеристика.

Светите нешта, по дефиниција, се одделени нешта, односно меѓу нив и профаните нешта постои дисконтинуитет.[27] Поделеноста меѓу нив е суштинска, а комплексно множество на ритуали служи за нејзино обезбедување. Преку овие ритуали се спречува неказнето мешање и контакт меѓу двете подрачја. Тие не диктираат должности кои посветените треба да ги извршуваат, туку забрануваат определени видови однесување. Тие, значи, прескрибираат забрани и откажувања од доаѓање во контакт, односно негативни чинови. Ритуалите во култот кои се однесуваат на системот на ограничувања и забрани се дел од негативниот култ. Тие ја имаат формата на табу, на забрана. Забраните за контакт со светото не потекнуваат само од фактот дека некои нешта се свети, а други не се, туку од фактот дека постојат релации на диспаратност и инкомпатибилност меѓу светите нешта. Тие можат да се однесуваат на забрана на каков било контакт меѓу чистото свето и нечистото свето, односно меѓу различните нивоа на светост, како и на забрана за контакт меѓу нешта кои се свети и благодатни и нешта кои се свети и носат несреќа. Во оваа смисла може да се зборува за редукција на забраните за односот меѓу светите нешта на забраната меѓу светото и профаното. Светоста има хиерархија: некои свети нешта се посвети од другите, додека едните им се достапни само на иницираните, другите, во специфични околности, им се достапни на сите припадници на заедницата. Додека преминот од профаната кон светата сфера е нагол, поради „прескокнувањето“ на јазот на хетерогеноста што постои меѓу нив, навлегувањето во подрачјето на светото оди постепено, преку серии тестирања на подготвеноста, свечени церемонии и слично, а секој степен има определено ниво на свети предмети и дејства кои му припаѓаат.[28] Колку е поголем степенот на светоста и сериозноста на подрачјето,

---

[26] É. Durkheim, op. cit., 461-464.

[27] É. Durkheim, op. cit., 53, 428, pass.

[28] Значи, свето - свето забраните не се секундарни на свето - профано забраните затоа што се помалку парадигматски или помалку важни, туку затоа што се произлезени од основната дихотомија и забрана на светото и профаното. Сепак, не се работи за директно произлегување, затоа што принципите според кои важат не се идентични на оние од основната забрана. Додека свето - профано дистинкцијата подразбира радикален прекин на континуитетот (во смисла на тоа дека светото и профаното не можат директно да се спојат во едно нешто, но може да се подразбере тоталитет протегнат меѓу две спротивности), забраната за контакт меѓу светите нешта имплицира релативни степени на светост, што е навидум спротивно со идејата за потполно одделени класи на светото и несветото. Овие релации се мошне комплицирани. Хиерархизирањето на светото не може да го објасни преминот од профано во свето и обратно, ниту, пак, објаснува кога и како светото станува свето. Со тоа што Диркем го објаснува постоењето на две класи на забрани, на забрани меѓу светото и профаното и забрани меѓу светите нешта, односно меѓу чистото свето и нечистото свето (односно „помалку чистото свето“, што би било покоректно, доколку конзистентно се говори за градации на светоста), не се разрешуваат дијалектичките проблеми, особено што воведува и разлики меѓу религиозни и магиски забрани. Во двете класи на забрани во негативниот култ, оперативниот принцип,

толку повеќе онтолошкиот статус е супериорен над оној на претходниот степен. Дури, споредено со супериорното ниво на светост, инфериорното станува профано. Тоа не е вистински профано, секако, туку само во компарација.

Разбирањето на почитувањето на овие забрани овозможува изолирани, партикуларни ритуали, но не е доволно за формирање полн култ, затоа што култот е над сè „...составен од редовни релации меѓу профаното и светото како такви“.[29] Значи, колку и да постои дисконтинуитет меѓу светото и профаното, колку и да се работи за јасна дихотомија меѓу нив, никако не смее да се заборави дека меѓу нив постојат постојани, обновливи, повторувачки релации без кои не постои религиозниот култ. Така, поекстензивен и поважен систем на религиозни забрани не е системот што ги одделува различните видови свети нешта, туку оној што го одделува она кое е профано од она што е свето. Ваквиот систем на „...религиозни забрани директно произлегува од поимот на светоста, кој го изразува и воведува“.[30] Овој систем го дава суровиот материјал за вистински култ, кој ја дава основата на религиозното однесување. Овие забрани врз кои религијата се темели, а кои Диркем ги нарекува *негативен култ*, се религиозни забрани par excellence. Забраните за контакт, според кои профаното не смее да го допре светото, се можеби најважните забрани кои се поврзуваат со светото.[31] Диркем оди дотаму што ги определува како примарни табуа, сметајќи ги другите за нивни специфични варијации.

сепак, е добро дефиниран – од една страна, е базиран на поимот на светото како потполна хетерогеност, сосема дистинктно и одвоено од она што му е спротивно, а од друга страна – на поимот на релативните степени на светост, каде што светото е во континуитет со она што му е слично/спротивно.

[29] É. Durkheim, op. cit., 431.

[30] É. Durkheim, op. cit., 429.

[31] Контактот се воспоставува не само со допирање, туку и со гледање – погледот е начин на воспоставување контакт и може да биде забранет. Светото може да биде недостапно на погледот на профаното, независно дали е тоа неиницирана индивидуа или група на која светото во определен контекст треба да ѝ биде скриено, како и на посветено лице во определен ритуален чин. Исто така, не само изговарањето, туку и слушањето свети зборови може да биде забрането (É. Durkheim, op. cit., 435, 438). Како што звукот на искажување свети зборови е свет, така во специфични ритуали света е и тишината, односно воздржувањето од изговарање какви било зборови. Во определен контекст е забрането слушањето на ритуалните звуци од страна на неиницираните. Со тоа што личното име е во директна врска со оној што го носи, доколку тој е свет, и името, како свето, не смее да биде употребувано во профани околности. Токму во оваа смисла, светите имиња се табу. Затоа во јудаизмот се употребува тетраграмот ЈХВХ (во *Biblia Hebraica Stuttgartensia* е употребен над 6800 пати). Така се употребуваат *битието* или *Оној кој е* (*ehyeh – сум*), *Adonai* (*господин* или *господар*), но само во молитви, *Elohim* (*бог* или *богови* или *небесните*), *El* (во смисла на *моќ* или *семоќ*). Во несвета употреба, божјото име се заменува со хебрејскиот збор за *Името*, *hashem*. Во Десетте божји заповеди е забрането напразно употребување на божјото име. Контагиозноста на светото и неговата ранливост од несветото се неразделен дел од поимот за него. Екстензивни примери од семитските народи во William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London: A. & C. Black, 1889, 152, 446, 481.

Со тоа што поимот на светото се протега низ разни варијанти на релација, поимот на забраните е премногу обемен за да може потполно да се опфати, дури и само во австралиските религиозни култови, смета Диркем. Може да се резимира дека системот на забрани се базира на принципот дека профаното живеење и светото живеење не можат да се одвиваат истовремено и на исто место. Затоа има свети простори и места и свети времиња, во кои профаните околности престануваат.

Кај Диркем, значи, негативниот и позитивниот култ се во дијалектичка спротивност. Со тоа што меѓу светото и профаното постои бариера, во релација со светото се доаѓа само по ослободување од профаноста: „...негативниот култ е во одредена смисла средство за доаѓање до целта, тој е предусловот за пристап кон позитивниот култ“.[32] И системот на забрани (негативниот култ) и позитивниот култ, како систем на правила за постапување, служат за формирање, регулирање и зголемување на религиозната ревносност на индивидуите. Не може да се стапи во никаква религиозна церемонија доколку не се направи некаква иницијација, влегување во светиот свет.

Диркем не смета дека со ваквите дистинкции сосема ги разрешува проблемите на определеувањето на предметот на религијата, но успева систематично и конзистентно да ја изведе својата теорија за светото како основа на религијата и за дихотомијата свето/профано како суштинска за религиозниот феномен, а со тоа и парадигматска во социјалното и културното организирање и функционирање.

[32] É. Durkheim, op. cit., 442.

Литература

Cook, James, James King. *A voyage to the Pacific Ocean*, Vol III. London: Strahan, Nicol, Cadell, 1784.

Durkheim, Émile. "La Prohibition de l'inceste et ses origines." *L'Année sociologique*, (1898) : 1-70.

Durkheim, Émile. "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine." *Bulletin de la Société française de philosophie* 13 (1913) : 63-100., "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.

Durkheim, Émile. „De la définition des phénomènes religieux." *Année sociologique*, vol. II, (1897-1898) : 1-28, PUF, Paris, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. Paris: Alcan, 1893.

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

Frazer, James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordwordth, London, 1890). London: The Floating Press, 2009.

Frazer, James George. *Totemism and Exogamy*, vol. III. London: Macmillan&Co, 1935.

Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1978.

Girard, René. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.

Hubert, Henri, Marcel Mauss. „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*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1929), "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002.

Isambert, François-André. „L'Elaboration de la notion de sacré dans l' « école » durkheimienne." *Archives des sciences sociales des religions*, N. 42, (1976) : 35-56.

Masuzawa, Tomoko. „The Sacred Difference in the Elementary Forms: On Durkheim's Last Quest." *Representations*, No. 23, (1988) : 25-50.

Mueller, Max. *Introduction to the Science of Religion*, Oxford: Longman, Green & Co., 1882.

Piras, Mauro. "Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le role du sacré.". *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, (juillet-septembre 2004) : 139-166.

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

Marija TODOROVSKA

THE DEFINITION OF RELIGION AND THE SACRED-PROFANE DICHOTOMY IN EMILE DURKHEIM'S THEORY

Summary

The text explores the formulation of the sacred-profane dichotomy as the basis of religion, and thus of the social and cultural organisation of the primordial (but also of the modern) religious man. Émile Durkheim critiques the opinions according to which religion is the result of the individual perplexity caused by how mysterious the world appears to the primordial man, as well as those claiming that religion is a set of beliefs in a deity as a superior, powerful instance. To Durkheim, religion is a social, coercive phenomenon, consisting of beliefs, myths and rituals. The sacred is in the foundation of religious life, always in opposition to the non-sacred, the profane. There is a strict incompatibility, even antagonism, between the categories of the sacred and the profane – they are completely separate and make no contact. And yet, the complex sacred-profane dichotomy as the very essence of religion is only possible through their dialectical opposition, by the constant surpassing of their heterogeneity in the framework of the religious cult, by the proliferation of the contagious sacred in the non-sacred; as well as through the systems of permissions and restrictions, regulating the relations between them, protecting the sacred from the inferiority of the profane, and the profane from the powerful superiority of the sacred.

***Key words**: RELIGION, SACRED, PROFANE, DICHOTOMY, DIALECTIC.*