

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Vesna Stojanović

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

**ANTROPOLOGIJA OBREDA:  
ONKRAJ PROFANEGA**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2003

# KAZALO

<b>1. UVOD.....</b>	<b>3</b>
<b>2. DODATEK K UVODU ALI KRATKI UVID V POJME.....</b>	<b>6</b>
<b>POVEZANE S KONCEPTOM SVETEGA .....</b>	<b>6</b>
<b>3. RELIGIJA .....</b>	<b>10</b>
<b>4. SVETO .....</b>	<b>12</b>
4.1. ŠOLE SVETEGA .....	12
4.2. SVETO IN BOŽJE .....	13
4.3. SVETO KOT NUMINOZNO.....	16
4.4. RAZCEP V SVETEM .....	17
4.4.1. NEČISTOST IN TABU NEČISTEGA.....	19
4.4.2. TABU – PREPOVED IN ZAPOVED .....	20
4.5. MANA IN NJENA POVEZAVA S SVETIM.....	23
<b>5. MANIFESTACIJE SVETEGA .....</b>	<b>28</b>
5.1. RITUAL .....	28
5.2. OBRED .....	29
5.2.1. OBRED (RITUAL) IN SVETO .....	32
5.3. CEREMONIJA .....	35
5. 4. MIT .....	36
<b>6. MAGIJA .....</b>	<b>40</b>
6.1. MAGIJA IN SVETO .....	46
<b>7. PRIMERA KONKRETNE MANIFESTACIJE SVETEGA ALI KAKO SE VSE ZAOKROŽI .....</b>	<b>49</b>
7.1. KULT IN ŽRTVOVANJE.....	49
7.2. OBRED INICIACIJE.....	52
<b>8. SKLEPNE MISLI.....</b>	<b>58</b>
<b>9. LITERATURA IN VIRI .....</b>	<b>62</b>

## 1. UVOD

Človek že od nekdaj išče svoje mesto v svetu. Hkrati pa išče še nekaj več, nekaj, kar ga bi napolnjevalo, mu vlivalo zaupanje in uteho ter v njem vzbujalo občutke varnosti. Vedno znova, vedno enako varno. Kultura, kateri človek pripada mu privzgoji vrednote, vedenje, zaznavanje, želje, celotni miselni konstrukt in mu tudi odgovori na njegovo potrebo po "tistem nekaj več". Vsaka kultura z vsemi svojimi kreacijami človeku ponuja in sporoča urejeno profano podobo sveta. Red je v človekovemu sistemu na pomembnem mestu in na njegovi podlagi sta kulturno-družbeno zgrajena tudi urejena sistema religije in magije kot del kozmologije. Sistema naj bi človeku pomagala razumeti in tudi obvladovati naravo z vsemi njenimi pojavi ter mu ponudila tisto, kar bi segalo "onkraj", ga presegalo, vznemirjalo in pomirjalo. A pojavila se nista sama od sebe, nista del nekega t.i. višjega božjega načrta, temveč zamisel in kreacija človeka samega. Moja prva hipoteza je, da sta sistema torej družbena konstrukta in da se razlikujeta od kulture do kulture. Ker pa je vsaka kultura red, tudi sistema funkcionirata na način urejevanja.

Vsako človekovo razumevanje funkcionira na način nasprotij, tako v primitivni kot v moderni družbi (glej Dauglas, 1992). Zato človek ne more razumeti, kaj je svet svetega, če ne ve, kaj je svet profanega. In ravno tako ne more vedeti za ne-sveto, če ne ve za sveto in obratno. Ravno sveto pa ga od vsega najbolj privlači in odbija, prav tako kot vznemirja mene, zato sem koncept svetega izbrala za osrednjo temo moje diplomske naloge. Sveto je del religije in se nahaja v njenem središču. Antropološki zapisi govorijo v prid trditvi, da ne obstaja družba brez kakršnekoli religije, zato postavljam hipotezo, da je sveto kot njen nepogrešljivi osrednji del univerzalno dejstvo. Ker sem se v svoji nalogi skoncentrirala na t.i. primitivne družbe, sem sveto hotela osvoboditi kakršne koli zveze s tremi monoteističnimi religijami, kjer po mojem mnenju pojmu svetega avtomatično pripisejo tudi pojem božjega. Medtem ko primitivni človek te nujne koleracije med omenjenima pojmomoma ne pozna. Viri, tako

filozofski, sociološki, religiološki kot antropološki, na katere sem se opirala skozi moje sledeče besedilo, potrjujejo mojo hipotezo, da sveto ni enako božjemu, saj je bistvo religioznega razmerje do svetega, ne do božjega. Sveto namreč najdemo v vsaki religiji, božjega ne, s čimer se strinjam. Sveto se kot vsaka druga stvar vedno definira skozi svoje nasprotje, zato sem v pomoč mojim dokazovanjem opredelila tudi pojem profanega. Če je profano običajno, navadno, je sveto nekaj povsem "drugega" in od tu izvira tudi naslov moje naloge – "onkraj profanega", kjer je mesto svetega. V vsaki družbi ima sveto svoje privilegirano mesto, ki je natančno določeno. Da pa sveto ohranja svoj položaj, mora biti pod tabujem, sveto prepovedjo, ki ima oziroma nosi vse značilnosti zakona. Poskušala bom definirati tabu in ga povezati s svetim.

Natančen pogled v različne pristope in teorije izpostavi dejstvo, da so imenovani pojmi poroki reda in kohezije vsake družbe, saj so kolektivne tvorbe, ki skrbijo za nemoteno delovanje družbe kot celote. "Družbeni red je ne glede na situacijo ali osebo doživet kot veljaven in zavezujoč in ga je mogoče dojeti kot manifestacijo univerzalne in transcendentalne ureditve, kot "kosmion" v katerem se zrcali kozmos" (Luckmann, 1997: 49).

Značilnosti reda ima tudi drugi kozmološki sistem magija, ker potencialno zaznamuje vse, kar je izven njega. Ker pa se v misli primitivnega človeka religiozna praksa težko loči od magijske in se njegovo celotno življenje oblikuje okoli magične moči nadnaravnega (mane), bom poskušala osvetliti problem med razlikovanjem religije in magije tudi s tem, da bom definirala slednjo z njenim bistvom – mano. Tako kot religija ima tudi magija svoj konstitutiven del. Mano bom poskušala natančneje opredeliti in jo kot soroden pojem svetega opazovati prav v razmerju do njega. Moja hipoteza je, da je mana nepogrešljivi del svetega, da ga obdaja in mu zagotavlja njegovo svetost. Ravno tako tudi mano spremlja tabu, saj je magična moč, ki je nedotakljiva.

V stik s svetim in mano brez obrednega dejanja ne sme prihajati nihče. To je v življenju primitivnega človeka zapoved. Vsaka družba ima svoje prijeme in mehanizme, s katerimi posamezniku sporoča pomembne, za družbo konstitutivne stvari, med katerimi pomembno mesto zasedajo ravno obredi, rituali, ceremonije, ki so legitimirana družbena dejanja in imajo neposredni stik s tistim, kar je definirano kot sveto. Moja hipoteza je, da obredna dejanja lahko najdemo v vseh družbah in da

so socialno univerzalno sredstvo. Pomembno mesto pripada seveda tudi mitskim zgodbam kot pričam svete zgodovine neke kulture družbe, ki dajejo osnovo za izvajanje obrednih dejanj. S tem pa se naredi nekakšen krog elementov, ki tvorijo religijo, tako kot je. Zato bom vse naštete elemente ravno tako poskušala zaobjeti v svoji nalogi in dokazati, da so t.i. različne manifestacije svetega.

Nazadnje sem, v želji, da bi rdečo nit svoje naloge končno spravila v klobčič, navedla dva primera obredov, in sicer obrede žrtvovanja in iniciacije, ki po moji presoji vsebujeta vse naštete vrste elementov, zato sta se mi zdela zanimiva in ustrezna dopolnilna ilustracija.

Pri svojem raziskovanju sem se na metodološkem področju opirala na komparativno analizo in na soočanje različnih antropoloških teorij o konceptu svetega in vseh pojmov povezanih z njim. Na tem mestu bi rada omenila, da je bila moja želja najti kar najbolj enotno definicijo svetega in njegove funkcije. Tu sem naletela na problem: sveto je namreč mogoče definirati samo z njegovo umestitvijo v pripadajoči širši kontekst ter definiranjem njegovih manifestacij. Tako sem morala prvo, začetno postavitev naloge malo razširiti. Ker pa koncept svetega v antropologiji in tudi v drugih teorijah predstavlja neko tako rekoč abstraktno polje in je fluiden po svojem značaju, mi je njegova opredelitev povzročala kar nekaj težav. Zaradi boljšega razumevanja sem natančneje raziskovala termine in področja, ki se svetega dotikajo in/ali ga vsebujejo. Tu mislim predvsem na področje magije. V končni fazi sem prišla do zaključka (kot mnogi antropologi daleč pred menoj), da je vsa določitev stvar zornega kota, pozicije, s katere gledaš in upaš, da poleg tega tudi vidiš. Dejstvo je, da je sveto kot vse druge kategorije stvar konsenza in ena od neskončnih ponujenih "resničnih" razlag realnosti.

## 2. DODATEK K UVODU ALI KRATKI UVID V POJME POVEZANE S KONCEPTOM SVETEGA

Pojem *religije* je v antropološki misli predstavljal problem, okoli katerega so se socialni in kulturni antropologi (Boas, Malinowski, Frazer, Mauss, Spencer itd) ter sociologi religije ( Durkheim, Cazeneuve, Weber, Vernon, Hamilton, Markham itd.) dodobra namučili. Predmet proučevanja se na neki način izmika znanstvenemu pogledu, ker imajo religije status nečesa posebnega in "ker naj bi presegale druge ravni človekovega spoznavanja" (Smrke, 2000: 20). Zato se teoretiki nikakor niso mogli zediniti, kaj je bistvo religije, in posledično je bilo ravno zato nemogoče uokviriti religijo v takšno opredelitev, s katero bi bili zadovoljni vsi.<sup>1</sup> Nekako najbolj sprejeta definicija, ki pripada enemu prvih antropologov Taylorju, je pojmovanje religije kot "vere v nadnaravna bitja... in je značilnost človeških skupin na vseh stopnjah njihovega razvoja" (Tylor v Godina, 1998: 82-83).<sup>2</sup> Antropologi, ki so nasledili Tylorjevo strast do proučevanja t.i. starodavnih kultur in njenih religij (Frazer, Evans-Pritchard, Malinowski, Lévi-Strauss, Douglas itd), so njegovo definicijo, glede na teoretsko orientacijo kateri so pripadali, ustrezno širili. V grobem je znotraj socialne in kulturne antropologije moč ločiti dve veliki teoriji o religiji, in sicer evolucionistična in funkcionalistična. Skupna točka šol je preučevanje t.i. primitivnih religij kot del kozmološkega sistema, ki je komplementaren ostalim kozmološkim sistemom kot so na primer obredno-ritualni, mitski, magijski itd. Tu pa je nastal problem. V antropologiji namreč ne obstajajo natančni kriteriji razlikovanja med t.i. modernimi in primitivnimi religijami, zato so v ospredju oziroma veljavi deskriptivne definicije le-teh. Tako so *primitivne religije* označene kot tiste, ki ne spadajo v sistem treh velikih monoteističnih t.i. modernih religij (glej Šterk, 1998:

---

<sup>1</sup> Dodatni problem je nastal ob dejstvu, da ima, poleg obstoja velike palete različnih kultur, vsaka kultura svoj lastni kozmološki, religijski sistem, s katerim operira. In seveda svoje lastne elemente tega sistema.

<sup>2</sup> Tylor je bil hkrati prvi antropolog, ki je v svoji knjigi *Primitive Culture* (1871) podal definicijo kulture, katera si je prislužila status prve znanstvene definicije v antropološki vedi in ki pravi: "Kultura je kompleksna celota, ki vsebuje znanje, vero, umetnost, moralo, zakone, običaje in katerekoli druge spretnosti in navade, ki jih človek pridobi kot član družbe" (ibid.: 84). Ta definicija je poleg duhovnih elementov poudarila tudi vrsto elementov, ki so ohranili svojo veljavnost do danes, "namreč njeno naučenost, prenosljivost med generacijami, kompleksnost in dejstvo, da se veže na skupine in ne na posameznika" (ibid.). Tylor je iz svoje definicije kulture izhajal tudi pri definiranju ostalih konceptov, na primer religije.

31; tudi Evans-Pritchard, 1965: 4).<sup>3</sup> Smith pa je dodal, da "religija v prastarih časih ni bila verski sistem s praktičnimi aplikacijami; bila je sklop predpisanih tradicionalnih praks, ki se jim je samodejno podrejal vsak pripadnik skupnosti" (Smith v Radcliffe-Brown, 1994: 176).<sup>4</sup> Naj sedaj na kratko opišemo prevladajoči antropološki paradigmi v študijah primitivnih religij. Osnovna logika evolucionističnega pristopa (Tylor, Marett, Spencer, itd.) je, da je religija "linearno gibanje preprostega h kompleksnemu" (Šterk, 1998: 32) in da je nekaj bolj enostavnega bolj univerzalno in je zgodnejše po izvoru. Po drugi strani pa je funkcionalizem zagovarjal sinhrono paradigmo, proučeval je religijo v danem času in prostoru – tu in zdaj – ter se usmeril k proučevanju funkcije religije v sistemu neke družbe. Pravi objekt družbe so funkcionalisti videli v religiji; ta tvori moralni kodeks družbe. Evans-Pritchard pa je predlagal t.i. sociološki in psihološki pristop glede na funkcijo religije, ki jo ima v določeni družbi (glej Evans-Pritchard, 1965:2-3). Religija kot kompleksni sistem, ki ima pomembno kulturno vlogo, še danes buri duhove antropologov in tvori osnovo mnogih antropoloških raziskav.

*Sveto* sem v svoji nalogi definirala kot kvalifikatorja religije in nekaj, kar je definirano za nedotakljivo, *sakralno/numinozno* in zato prepovedano, pod *tabujem*. Da pa sem to lahko storila, sem morala določiti binarno opozicijo svetega *nečisto* kot nekaj, kar je v nujni koleraciji s konceptom svetega, česar na začetku naloge nisem predpostavljala. Poskušala sem tudi določiti povezavo svetega s konceptom magične moči in posledično temu njegovo mesto v magiji.

---

<sup>3</sup> Na tem mestu bi rada razložila mojo uporabo pojma primitiven, domoroden, staroselen v sledečem besedilu. Izraze nikakor ne uporabljam v slabšalnem smislu, nikakor ne zavzemam evropocentrične pozicije (negativne konotacije pojmov). Ravnam se po izvirnem pomenu besede primitiven, ki pomeni prvi v svoji vrsti. Izrazi so uporabljeni kot termini, osvobojeni kakršnihkoli vrednostnih sodb. Ali kot to na drugačen način pove Lévi-Straussova Zgodba o risu: "Vsaka družba je videti divjaška ali barbarska, če njene navade presojava z merilom razuma; a če jo presojava s tem merilom, nobena družba ne bi smela biti videti divjaška ali barbarska, saj lahko dobro izpeljana razprava za vsako navado, umeščeno v njen kontekst, najde ustrezno utemeljitev. Prva perspektiva napeljuje k razsvetljenski filozofiji, to se pravi, k utopiji družbe, ki bi naposled imela racionalno podlago. Druga perspektiva pripelje v kulturni relativizem in do odpovedi vsakršnemu absolutnemu merilu, ki bi eni kulturi dajalo pravico, da sodi o drugi" (Lévi-Strauss, 1993: 148).

<sup>4</sup> Povedano smatram za zelo pomembno dejstvo pri "poskusu" razločevanju dveh omenjenih religij. Rečeno malo drugače: v primitivni religiji je bila religija posamezniku avtomatično pripisana z njegovim rojstvom v njegovo kulturo družbe; v moderni pa je "izbor" religije s časoma postal stvar individualne odločitve.

Antropologi (Mauss, Frazer, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Malinowski itd.) so imeli še obilico večje težave, ko so hoteli definirati pojem *magije*. Magija ima pomembno mesto v primitivni družbi in v vsakodnevnem življenju primitivnega človeka igra posebno vlogo in nalogo. Z njo naj bi se poskusili razreševati vsi s praktično pametjo nerešljivi konflikti primitivne skupnosti. Magija je antropologom predstavljala še bolj nerazumljiv konstrukt misli primitivnega človeka in mnenja o tem, kaj naj bi magija bila, so si bila zelo različna. Dodatni problem, ki se je izpostavil, je bil težko določljiva meja med religijo in magijo. Obe praksi se namreč nahajata znotraj istega posvečenega kozmosa, zato jima je skupna težnja po razlaganju in obvadovanju sveta (glej Mauss, 1982: 132; tudi Frazer, 2001: 33). V tem zadnjem pa med njima obstaja bistvena razlika. Osnovna definicija magije pravi, da je to sistem, v okviru katerega se posameznik zateka k poskusu obvladovanja in vplivanja na naravne in nadnaravne sile (glej Kosovel, 1993; tudi Mauss, 1982), kar pomeni, da je vpliv zavesten in hoten. Religija takega vpliva ne pozna. V tem kontekstu bom v svoji diplomski nalogi sistema tudi uporabljala.

Kot osrednji del magije sem definirala *mano* kot magično moč, ki se nahaja v vsem, a je hkrati izmuzljiva in nična.

V središču vsake religije in magije se nahajajo obredi, rituali in ceremonije, ki predstavljajo manifestacije svetega, z njim posledično tudi magične moči.

**Obred** so antropologi definirali kot dejanje, ki je znamenje neke potrebe in je lahko individualno ali skupinsko, vedno zvesto "pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega" (Cazeneuve, 1986: 14). Strinjali so se, da ima realne posledice. Obstajata namreč dve pomembni karakteristiki obredov in sicer: prvič, da je obred vedno podvržen točno določenim zahtevam, tako rekoč je načelna konformnost s pravili, in drugič, da je njegov obstoj vezan na človeka in njegovo interpretacijo. Obred ima vedno simbolni karakter in njegova poglobitna lastnost je ponavljanje. Zahteva kontinuiteto in ima svoj pomen in funkcijo, ki varira iz kulture v kulturo.

Obstaja razlika med religijskim in magičnim obredom in sicer: religijski predpostavlja mehanično delovanje in izraža občudovanje, magijski pa deluje posredno s svojim svojevrstnim prepričevanjem in globokim spoštovanjem (glej Mauss, 1982: 74).



**Ritual** predstavlja neko obliko obreda, ki ima natančno določeno funkcijo: namenjen je neposrednemu stiku s tistim, kar je definirano za sveto.

**Ceremonija** pa je dejanje, ki ponavadi spremlja obred ali ritual in s svojimi elementi (kot so poslikava teles, prebadanje, ples itd.) predstavlja njun uvod in/ali zaključek in celo uvid oziroma pogoj njune "pravilne" izvedbe (glej Radcliffe-Brown, 1969a).<sup>5</sup>

Zaradi zgornjih definicij in navedenega primera v opombah, bom v svoji nalogi uporabljala pojem ritual (kot specifično vrsto obredov), v primeru eksplicitnega poudarka odnosa s svetim. V vseh drugih primerih se bom zatekla k uporabi splošnega izraza obred (v primitivni skupnosti).

Kot nekakšen stik med religijsko in magijsko prakso sem v svoji nalogi definirala **obrede žrtvovanja** kot domorodčev poskus neposrednega komuniciranja z nadnaravnim, svetim in njegove ponavadi natančno določene prošnje, in **obred inicijacije** kot obreda prehoda med enim in drugim delom domorodčevega življenja s pomočjo svetega stika in obdajajoče mane.

---

<sup>5</sup> Za lažje razumevanje naj navedemo primer: perujski Indijanci opravljajo vsakoletni pohod k svetemu kamnu, kjer po njihovem prepričanju prebivajo duhovi prednikov. Cilj obreda je njihov ritualni sveti stik s svetimi bitji, ki ga dosežejo samo s pomočjo transa, zapustitve fizičnega telesa s prehodom v duhovni svet, svet duhov. Transa pa ni mogoče doseči brez izvajanja ceremonijalnega tradicionalnega plesa in petja. Pravilnega dejanja v tem primeru ni brez prisotnosti vseh elementov, saj so med seboj povezani in si sledijo po določenem zaporedju. Treba pa je poudariti, da ta primer ni pravilo za vsa obredna dejanja. Vsaka kultura ima namreč svojo obliko manifestacije svetega (glej ibid.; tudi Frazer, 2001).

### 3. RELIGIJA

Religija je del družbenega ustroja in mnogi teoretiki trdijo, da se ideja družbe zrcali v bistvu same religije. Če bi povzeli najbolj splošno definicijo religije, bi rekli, da je leta nek specifičen način razumevanja človeka in hkrati že njegov odnos do sil narave in nadnaravnega (glej Kolakovski, 1987; tudi Kosovel, 1993; Mauss, 1982). Zato religija igra tako pomembno vlogo pri umestitvi človeka v njegov obdajajoči ga svet.

Prva njena vloga je bila zaščitniška, delovala je kot obrambni mehanizem pred vplivi naravnih pojavov in vseh dogodkov, katerih si človek ni znal razložiti s svojimi znanimi in obstoječimi pojmi. Domneva sociologov religije je, "da gre pri religiji za povsem človeške pojave, katerih vzroke lahko razložimo v okviru narave oziroma naravnega" (Smrke, 2000: 20), medtem ko mnogi antropologi trdijo, da je sistem religije težko razložljiv, saj je neempiričen, nepreverljiv in se upira vsaki racionalni razlagi (glej Šterk, 1998: 36). Toda dejstvo je, da je religija človekovo delo (Marxsovo t.i. prisvajanje sveta), proizvod njegovih refleksij in projekcij o svetu. In da v vsakem verovanju lahko odkrijemo že neko delovanje.<sup>6</sup>

Sociolog Vernon je definiral religijo kot kolektivni sistem verovanj in praks. Pri religioznih občutjih gre ravno za verovanje v nekaj, kar presega naravni red stvari, in hkrati v nekaj, kar presega raven profanega. V prvem primeru gre za verovanje v nadnaravno, v drugem gre za verovanje v sveto. (glej ibid.: 26). Že Durkheim je zapisal, da je za definicijo religije osnovno razlikovanje med svetim in profanim, iz česar so izhajali mnogi teoretiki pri svojih definicijah religije.<sup>7</sup> Pojem svetega vedno apelira, se navezuje na pojem neobičajnega, nenaravnega, nadnaravnega. "Religija je celovit sistem verovanj in praks, ki se nanašajo na objekte, ki so šteti za "svete" - kar pomeni razločeni od drugih in prepovedani – verovanj in praks, ki ljudi združujejo v

---

<sup>6</sup> Vsaka religija je hkrati teoretična in praktična, vsaka vsebuje vero in delo. Seveda gre za povratni in medsebojni odnos "teorije in prakse", saj mora človek verjeti, da nekaj neredi in narediti nekaj, da v to verjame.

<sup>7</sup> Durkheim (glej Durkheim, 1976; Durkheim, 1982) je predstavnik t.i. sociološke šole proučevanja religije in pojma svetega. Sveto je definiral kot sakralno, kot nekaj, kar je radikalno različno od posvetnega in v tem smislu nedotakljivo, prepovedano. S sakralnim je mislil takšno svetost "nečesa, ki je sankcionirana z zakonom" (Hribar, 1990: 10). O tem bo še govora v nadaljevanju.

eno moralno skupnost" (Durkheim v *ibid.*: 24; tudi Šterk, 1998: 34). To pomeni dvoje: koncept svetega tvori bistvo religioznega in dejstvo, da je v vsaki religiji navzoč moralni kodeks.<sup>8</sup> Posameznik je s svojim rojstvom avtomatično pripadnik družbe, v katero se je rodil, in se mu hkrati prav tako avtomatično pripiše religija. V modernih družbah je ta pripis že fleksibilen, v primitivnih ne. In ker posameznika religija zapopade, sama pa nosi določene naloge in pravila, ki v družbi veljajo, se le-ta nauči teh zakonov in jih tudi vestno upošteva. Religija je potemtakem, tudi po besedah Vernona, naučena s procesom socializacije. Svoje pristaše združuje v isti moralni skupnosti, zato ima značilnosti kolektivne moralne tvorbe.

Sistem religije predstavlja t.i. Maussovo četrto dimenzijo predmeta antropologije. "Četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli" (Lévi-Strauss, 1982: 35). Kolektivna narava religije se kaže ne vseh nivojih družbe. Religija posameznika integrira v skupnost, katero s svojo navzočnostjo tudi kontrolira. "Vsaka religija je bistveni del družbene mašinerije, del kompleksnega sistema, ki omogoča človeškim bitjem skupno življenje v urejenem redu družbenih razmerij" (Radcliffe-Brown, 1994: 173). Torej je pomembna družbena funkcija religije njen prispevek k formiranju in ohranjanju družbenega reda. Dejanja, ki ji pomagajo pri tej funkciji imenujemo obredi, rituali, ceremonije, miti, ki so samo drugo ime za različne manifestacije svetega.

---

<sup>8</sup> Religija definira sveto, religiozne obrede, ki so sveti, svete kraje, predmete in osebe, zato je ravno koncept svetega bistvo religioznega. Hkrati pa je religija že po svoji definiciji (religiare; povezati se) kolektivne narave in zato zanjo velja načelo v kantovskem duhu: kar je dobro za enega, mora biti dobro za vse. To samo pove, da je od krepitev in potrjevanja takih in podobnih religioznih čustev, s pomočjo (svetih) ritualov, odvisna družbena solidarnost in družbeni red; ta isti red pa to isto družbo ponovno ustvarja (glej Radcliffe-Brown, 1994: 185).

## 4. SVETO

### 4.1. ŠOLE SVETEGA

Da bi dobili strnjen pogled na razvoj svetega, bom na kratko povzela najpomembnejše značilnosti treh velikih šol, ki so se oblikovala (še) na začetku 20. stoletja.

Prva šola se imenuje **psihološka** in njen temelj predstavlja animizem kot tip verovanja v obstoj in delovanje duš. Utemeljitev te paradigme je bil antropolog Tylor, ki je izhajal iz teorije naturizma. Njegova prepoznavna značilnost je verovanje v poosebitev naravnih pojavov, predvsem zaradi človekovega strahu pred njimi. Frazer kot veliki proučevalec primitivnih oblik verovanja, je kasneje uspel združiti animizem in manizem v teorijo totemizma kot verovanja v sveti totem, ki je pod tabujem. Pri primitivnih plemenih je totem ponavadi predstavljal dušo prednika (primer avstralskih staroselcev). Šola je prvič (s pomočjo Wundta) razmejila *sveto in nečisto*, ki znotraj paradigme predstavljal primer ambivalence, katera se izraža v človekovem strahospoštovanju do vsega nadnaravnega (glej Hribar, 1990).

Naslednja je **sociološka** šola, katera je antropološki misli najbližja. Njen utemeljitelj je Durkheim, ki je v proučevanje svetega vnesel nov pojem in sicer je sveto definiral kot *sakralno*. Kot tako je dobilo svoj pravi pomen šele v svoji razmejitvi do vsega vsakdanjega, običajnega. Ves poudarek je avtor prenesel na polovico para *sacer : santus* (lat.) ali *hieros : hagios* (gr.). "Sacer je sveto kot sveto (samostalniška raba), v absolutnem nasprotstvu s profanim sanctus pa je sveto (pridevniška raba) kot posvečeno in v tem smislu nedotakljivo (prepovedano)" (ibid.: 10). Pri definiciji primitivne religije se je Durkheim oprl na totemizem: religijo je definiral kot "izraz kolektivnih predstav, ki je istovetna s klanskim kultum" (ibid.: 9). To pomeni, da je izvor religije videl v družbi in da le-ta predstavlja dejanski subjekt religije. Posameznika družba vzgaja in nadzoruje; je vsemogočna in zato zanj sveta. Sveto kot sveto je v bistvu moč same družbe, ker se "sakralnost prenaša na predstavnike ustanov in vrednot" (Durkheim, v Hribar, 1991: 754) in se izraža v družbenih prepovedih in zapovedih. Pomembni prispevek avtorja je, da poudari družbeno določilo tako svetega kot božjega, na drugi strani tudi profanega. Poleg Durkheima imajo v sociološki šoli

še pomembno vlogo Mauss, Hubert, Caillois, Bataille. Na nekatere predpostavke šole pa se je naslonil tudi Freud v svoji opredelitvi religije in njenih običajev. Smatral je, da so slednji v religiji mnogokrat pomembnejši od verskih dogem. Durkheimova razmejitev med profanim in svetim je postala temelj, na katerem so gradile vse nadaljne teorije (filozofske, sociološke, antropološke) o svetem.

Nazadnje pa se je izoblikovala **fenomenološka** paradigma, znotraj katere je sveto razumljeno kot pogoj božjega. Osnovna trditev te paradigme je bila, da obstajajo religije, ki nimajo pojma boga, ne obstaja pa nobena religija, ki bi ne razlikovala med svetim in profanim. Nadalje trdi, da vsaka ideja božjega vsebuje racionalno prvino (saj je boštvo označeno z različnimi predikati kot so um, volja, dobro itd.) in iracionalno prvino (ki jo je definiral kot sveto). Da bi sveto osvobodil prvine božjega, je uvedel pojem *numinozno*, ki ga je razumel kot kategorijo "brez moralne in racionalne prvine" (Hribar, 1990:10; tudi Otto, 1993; Hribar, 1991). Numinozno je sveto minus etično. Tudi znotraj te paradigme je sveto ambivalentne narave in se človeku razodeva, ne samo kaže. Šola poskuša narediti epistemološki rez in izhajati iz svetega samega, ne pa iz človekove duše, posameznika ali iz moči kolektivnega, družbe. Za utemeljitelja šole velja Otto, sledijo pa mu Eliade, van der Leuw, Bahr, Levinas.

Evans-Pritchard, Dumézil in še mnogi drugi sodobni avtorji pa zagovarjajo tezo, da ni "univerzalnega imenovalca religij in da svetega ne moremo generalizirati" (ibid.: 11).<sup>9</sup> Svetega ni v vseh kulturah, a v vsaki je nekaj, kar je poimenovano z drugim imenom, in vrši isto ali podobno funkcijo, kot jo ima in vrši tudi pojem svetega.

## 4.2. SVETO IN BOŽJE

Poleg razlike med svetim in profanim pa obstaja bistvena razlika tudi med svetim in božjim; poskušala jo bom pojasniti v nadeljevanju. Religiozni svet je torej neke vrste občestvo, ki se izoblikuje okoli pojma svetega in se vzdržuje z rituali in obredi. Sveto

---

<sup>9</sup> V veljavi ni določenega in/ali splošnega pojma svetega.

lahko razumemo kot prostor transcendentalne vse-bitosti (absolutne razsežnosti), ki "obstoječi svet sicer neskončno presega, vendar pa se v njem razodeva" (Debeljak, 1995: 72) in je pravzaprav t.i. kvalifikator religije in ne Bog, kot bi to sicer pričakovali. Posledično je zato izkustvo svetega primarno in ne izkustvo Boga. Sveto namreč lahko obstaja brez božjega, božje ne more obstajati brez svetega.<sup>10</sup> Torej je božje odvisno od svetega in ju ne moremo enačiti.<sup>11</sup> Racionalni predikati boštva namreč obstajajo le glede na neko iracionalno (glej Hribar, 1990). To iracionalno je kategorija svetega. Le-to predstavlja prostor, znotraj katerega se Bog ali katerokoli drugo nadnaravno naseli. Torej je sveto pogoj božjega. Eliade trdi, da tam, kjer ni svetega, tudi božje ne more obstajati in da je božje le eden od modusov svetega (glej Debeljak, 1995: 72-73).<sup>12</sup> Nadnaravno mora biti personalizirano, da lahko človek komunicira z njim in ravno ta dialog priča o simbolni (iz)menjavi med človekom in svetim. Bog je funkcija, katero lahko prevzame ali zavzame katerikoli predmet, bitje ali sila.<sup>13</sup> Vendar se mora najprej naseliti v določen prostor, znotraj katerega lahko zafunkcionira šele v celoti. Ta prostor je abstrakten, kot je abstrakten tudi pojem svetega, zato ga lahko označimo za prostor svetega.<sup>14</sup> Božje, da ga lahko definiramo za tako, mora imeti pojem svetega oz. se mora v sveto naseliti. Sveto misli božje kot

---

<sup>10</sup> V primeru budizma se odlično pokaže razlika med božjim in svetim, kajti budistično verovanje ne pozna pojma Boga, natančno pa ima definiran pojem svetega. Potemtakem lahko sklepamo, da Bog ni centralnega pomena za definicijo religioznega izkustva, temveč to mesto pripada izkustvu svetega.

<sup>11</sup> Moderna paradigma svetega je, nasproti domorodcu, enačila pojem boga in pojem svetega. V moderni dobi, v času treh monoteističnih religij, velja med omenjenima pojmom enačaj. Za t.i. primitivno mišljenje, na drugi strani, pa je značilno, da imajo različne stvari, ki niso nujno v povezavi z božjim, status svetega. Če so v skupnosti že imeli točno določeno oboževano božanstvo, je to bilo samo eno od manifestacij svetega, eno od njegovih imen (glej Hribar, 1990: 60). In kakršnakoli oblika svetega je za njih sveta, ne zaradi svoje moči, ki jo na primer moderni človek pripisuje zgolj bogu, ampak ravno zaradi svoje ranljivosti. Tu pa obstaja nadaljna razlika odnosa do svetega med primitivnim človekom in sodobnim. Zaradi ranljivosti svetega je v primitivni skupnosti sveto pod tabujem, medtem ko sveto-bog modernega človeka ni (tu mislim predvsem na t.i. predmetno sveto). Hribar bi temu na kratko rekel takole: sveto ima samostalniško pozicijo, kar pomeni, da bogovi niso bistveni nosilci svetega, zato sveto ni istovetno z božjim, temveč z bitnim (glej Hribar, 1990). Za nadaljno razlago glej Hribar, 1990; Eliade, 1996; Eliade, 1992.

<sup>12</sup> Glej opombo št. 11.

<sup>13</sup> Sveto ni že od začetka usmerjeno zgolj na objekte, ki imajo (že) sveti karakter, temveč to obeležje svetosti lahko pridobi katerikoli stvar. Pomembno je, da se z obeležjem "ne označuje neka določena objektivna kvaliteta, temveč določeni idealno vzpostavljeni odnos" (Hribar, 1990: 42).

<sup>14</sup> Sveto, ki se izoblikuje na ravni človekove eksistencialne zavesti o realnosti, dobi svoj pomen šele, ko ga človekova (simbolna) misel umesti v to realnost. Le-ta pa je definirana s strani človeka. Hkrati mora imeti svojo binarno opozicijo – profano, da se ga lahko sploh definira. "Nasprotje med svetim in profanim se pogosto izraža kot nasprotje med realnim in nerealnim" (Eliade v Debeljak, 1995: 74). In

tako. Ali kot jo to zapisal Heidegger: "Šele iz bistva svetega lahko mislimo bistvo bogstva" ( Heidegger, 1967: 182-183). Potemtakem lahko torej zaključimo, da jedro religioznega tvori ravno moment svetega.

Eliade pravi, da sveto uteleša izkustvo nečesa, kar se izmika besedi, a je ultimativno resnično, realno. Za primitivnega človeka je realno samo tisto, kar je definirano kot tako. Sveto je v njegovem miselnem svetu definirano kot nekaj, kar se razlikuje od vsakdanjega oz. profanega in je ravno tako realno. Izraža se kot "nekaj drugega", kot nekaj, kar se nahaja v in izven človeka in prepreda vse nivoje njegovega življenja, fiziološko, družbeno in duhovno. Da nekaj postane stvarno, mora torej preiti skozi sakralizacijo. "Človeški duh bi težko deloval brez prepričanja, da je v svetu nekaj iduktibilno realnega. Prav tako si je nemogoče predstavljati, kako bi se pojavila zavest, ne da bi pripisali človeškim nagibom in izkustvom neki pomen. Zavest o tem, da je svet nekaj realnega in da nekaj pomeni, je najtesneje povezana z odkritjem svetega. Z izkustvom svetega se je človeškemu duhu pokazala razlika med bivajočim, ki se razodeva kot realno, mogočno in pomenljivo ter tistim, ki je brez teh lastnosti, se pravi kaotičnim in nevarnim tokom stvari, njihovih naključnih in brezsmiselnih pojavljanj in izginevanj" (glej Durkheim, 1982: 120). Sveto je potemtakem element strukture zavesti posameznika, seveda kot družbeni konstrukt.<sup>15</sup>

V najstarejših plasteh kulture je bilo živeti kot človek samo po sebi religiozno dejanje. Biti oz. "postati človeško bitje, je pomenilo biti religiozen" (Eliade, 1996: 9). In ker je sveto jedro religioznega in hkrati del človekove miselne strukture, lahko sklepamo, da je človek del svetega kot je sveto del njega in da sveto nosi v sebi kot sito, preko katerega pride do definicij realnosti. Pojem svetega je povezan z eksistencialnim bistvom človeka, zato lahko preživi tudi smrt Boga. Morda se sveto kot sveto najbolje pokaže prav v odsotnosti bogov, saj kot je že omenjeno, sveto za svoj obstoj ne rabi božjega. "Sveto ima univerzalni status, medtem ko so bogovi partikularni" (Debeljak, 1995: 74).

---

tako kot je sveto definirano kot sveto s strani človeka (saj je v njegovo življenje integralno vpeto), je definirano tudi mesto, kamor se naseli.

<sup>15</sup> Eliade izhaja iz razlike med svetim in profanim kot nečim, kar "ima strukturalno vrednost in se mora na tak ali drugačen način pojaviti v vsaki zgodovinski epohi, tudi v t.i. sekulariziranem svetu" (Eliade v Hribar, 1990: 133).

### 4.3. SVETO KOT NUMINOZNO

Vsaka religija ima tudi svojo doživljajsko razsežnost, v kateri posebno pozicijo zavzema moment svetega kot numinoznega. Če bi se poskušali filozofsko izraziti, bi dejali, da je sveto tisto, kar je skrito v ne-skritosti (gr. *alethea*), saj je nedoumljivo v svoji doumljivosti. Sveto je torej vse tisto, kar se odteguje vsakdanjemu, racionalnemu in hkrati presega vse začrtane meje. Ali preprosto rečeno, sveto je presežek. Glavni predstavnik fenomenološke paradigme R. Otto je ta presežek definiral s pojmom "numinozno" (Otto, 1993: 22). Beseda numinozno je širša kakor beseda sveto ali *mana*, saj zajema obe hkrati. Ustrezni prevod pomena besede, kot ga je zastavil Otto, bi bil "izvirno in svojsko občutje" (Cazeneuve, 1986: 31); koncept svetega je le njegov končni rezultat. Sicer bi lahko uporabili tudi izraz nadnaravna moč, vendar ni čisto ustrezen, ker je numinozno hkrati tudi reakcija na neko nadnaravno silo (glej *ibid.*). Vsako numinozno zaznamuje izkustvo svetega prostora in časa. Gre za občutenje nečesa nadnaravnega in hkrati tesnobnega, katerega spremlja tudi zaznava nečesa neznanega, ireduktibilnega, neke resničnosti, ki je "drugo". Tesnoba, ki pelje k obredu, v katerem se numinozno manifestira, se po mnenju Cazeneuveja pojavlja kot znak stika z numinoznim.

Otto je definiral značilnosti, ki jih poseduje vse, kar je smatrano za numinozno. Prva značilnost je skrivnostno, "*mysterium*". Med človekom in objekti oz. predmeti, s katerimi človek prihaja v stik, se vzpostavi vez, ki jo po eni strani zaznamujeta skrivnost in privlačnost, po drugi strani pa tesnoba in groza. Taki objekti so numinozni; občutek, ki se rojeva v človeku, pa je grozljivo skrivnosten in ga je označil za "*mysterium tremendum*" (Otto, 1993: 32). Vse, kar izzove tesnoba, je torej občuteno kot skrivnostno. Takemu občutku bi na nek način lahko rekli čudenje oz. "*mirum*", predvsem čudenje nad nadnaravnimi silami, saj gre za nekaj, kar se bistveno razlikuje od človekovega bistva in znanih okvirov njegovega sveta in pred čimer človek ostaja v otrplem začudenju, "*stuporju*".<sup>16</sup> Gre za nekaj, kar ne sodi v "krog človekove resničnosti" (*ibid.*), ampak pripada neki drugi absolutni resničnosti. Pripada svetu svetega. Na tej točki pride v ospredje dvojna narava numinoznega. Po

---

<sup>16</sup> Na tem mestu si drznemo parafrazirati misel o rojstvu filozofije in rečemo, da je čudenje tudi rojstvo svetega.



eni strani je to občutenje strašno, strašljivo, saj stik z božjim v človekovi duši povzroči občutenje grozljivosti nepoznanega. Hkrati pa prav ta občutek v človeku vzbudi mamljivo željo po dosegu oz. realizaciji druge resničnosti. Numinozno ima status iracionalnega, ker je nerazložljivo v pojmih oz. se izmika vsaki rekljivosti in se hkrati odteguje pojmovnemu mišljenju, in je dostopno le v posebnih čustvenih reakcijah.<sup>17</sup> Pobude za te reakcije pa človek najde prav v občutku neznano neznanskega. Tako je na nek način sklenjen krog numinoznega. Pojem numinoznega je sicer iracionalen, vendar je hkrati realen, saj je do občutka numinoznega moč priti, ga doseči. V družbi je definirano, kdo oz. kaj ima status numinoznega, torej je definiran njegov obstoj.

Numinozno je samo drug izraz za koncept svetega (v celoti), saj "obstaja kot poseben (iracionalen) moment" (Hribar, 1991a: 1083); sveto pa predstavlja, kot smo to že ugotovili, iracionalno prvino vsake religije. Ker pa sveto ni enovito, bi na kratko rekli, da je "*mysterium*" hkrati "*tremendum*" in "*fascinans*". Kajti skrivnost svetega je hkrati grozljiva in fascinantna. Profani posameznik v stiku z numiznim objektom doživi občutek kreaturnosti (v smislu svoje majhnosti nasproti nečemu veličastnemu) in se poskuša strahospoštovanemu objektu približati skozi obrede, rituale, ki so t.i. "neposredna izrazna sredstva" (Otto, 1993: 32).

#### 4.4. RAZCEP V SVETEM

Če nadaljujemo, v občutju svetega (numinoznega) obstaja razcep. "Tako kot se stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja nek razcep" (Šterk, 1998: 34). Gre za dvojnost, hkratno občutenje spoštovanja in gnusa. Ta različna, kontradiktorna si občutja, povzročajo objekti, predmeti, s katerimi prihaja človek v stik med religioznimi obredi. Obstajajo stvari, ki so zastopane s strani bogov, božanstev in v človeku vzbujajo občutek občudovanja, hvaležnosti in ljubezni. Po drugi strani pa obstajajo stvari, ki v človeku vzbujajo prezir, grozo, gnus. Prvo vrsto stvari definiramo za *čiste*, drugi vrsti, ker gre za radikalno drugačne stvari od prvih, pravimo

---

<sup>17</sup> Pojem numinoznega je v končni fazi je definiran, zato tudi realen, ali rečeno v duhu Wittgensteina: spada v mejo mojega sveta, saj je v mejah mojega jezika.

*nečiste*.<sup>18</sup> V antropologiji je poleg navedenega primera pomemben še primer že omenjenega binarnega kodiranja kodiranja sveto : profano, katerega je vpeljal Durkheim. Sveto je tu definirano s pojmom sakralno kot antiteza navadnega.<sup>19</sup>

Čiste in nečiste stvari se torej nahajajo v območju svetega; Cazeneuve je o teh stvareh govoril kot o numinoznih in jih delil na čiste svete in nečiste svete (glej Cazeneuve, 1986: 178). Sveto je po definiciji opredeljeno kot nekaj lepega in čistega, zato ni težko uvrstiti čisti objekt, bitje ali mesto v okvir svetega. Je pa hkrati toliko težje ločiti nečisto od svetega. " Torej med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo med seboj zamenljiva... Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot tudi s profanim" (Šterk, 1998: 34). Oba imata status "drugega", nečesa, kar se razlikuje od vsakdanjega in običajnega, zato se brez posvečenega obreda le-to ne sme mešati s tistim, kar ima status profanega. Razmejitev med svetim in nečistim je težko določljiva, za njuno razlikovanje in umestitev so nujno potrebni rituali, obredi, ki so posvečeni. Vsi neobredni stiki so strogo prepovedani, so pod tabujem, in kršitve teh zapovedi so ravno tako strogo sankcionirane. Naleteli smo torej na dve zelo pomembni ideji povezanimi z vsako manifestacijo svetega in sicer:

- nečistost in
- prepoved oz. tabu.

Če bi povedano na kratko ilustrirali s primerom poglavarja v primitivni skupnosti: le-ta je oseba, ki jo lahko dojamemo kot simbol tistega, kar se izmika pravilom, ker je pač izjemno bitje (v smislu družbene anomalije) in se po drugi strani uveljavi kot oseba, ki uteleša načelo družbenega reda. Je porok za ta red, sveto bitje. Takoj ko ima oznako svetosti, in da takšen tudi ostane, ima hkrati oznako nečistosti. V bistvu je to lahko zaradi njegove svetosti ali pa zaradi simbola nenormalnega. V obeh primerih pa ga zadane tabu.

---

<sup>18</sup> Dejstvo, ki ga moramo poudariti je, da sta pojma določljiva na način t.i. binarnega kodiranja. Le-to pomeni razvrščanje opozicij: na primer zemlja:nebo, črno:belo, čisto:sveto itd. in naj bi bilo imanentno vsaki religijski misli (glej ibid.: 33; tudi Durkheim, 1976: 36-37; tudi Lévi-Strauss, 1966; Leach, 1982).

<sup>19</sup> Glej poglavje šole svetega.

#### 4.4.1. NEČISTOST IN TABU NEČISTEGA

Nečisto in sveto lahko zamenjamo, saj "nečisto lahko povzroči dobro in čisto lahko povzroči zlo, ali čisto lahko pomeni nečisto, nečisto pa čisto" (Šterk, 1998: 34). V osnovi pa nečisto straži in ogroža sveto.

Oboje, predvsem nečisto, postavljata meje sistema reda in hkrati tudi njegovo rušitev.<sup>20</sup> Pojma sta družbena konstrukcija, postavljena kot "varuha" pravil in zakonov specifične skupnosti. Zato treba postaviti t.i. vidike nečistosti, ki lahko povzročijo zgoraj omenjeno. Kot prvo so to lahko občutki tesnobe, ki so posledica nenaravnosti, dalje so to stiki med striktno ločenimi elementi, saj vodijo v nečistost. Nato obstajajo kot vidiki nečistosti vsa odstopanja od določenih pravil, ki so definirana za normalna in pravilna. Ta pravila veljajo v družbi, v kateri posamezniki dobro poznajo načine vedenja in reakcije na določene situacije. S pomočjo socializacije so jih ponotranjili, zato natančno vedo, kdaj so pravila kršena in kakšna oblika sankcije sledi s strani družbe. Odstopanja od določene narave in kulture so vedno sankcionirana ne glede na to, kdo jih krši, naj je to posameznik, skupina, nosilec pomembnega ali nepomembnega statusa. S postavitvijo pravil, katere morajo spoštovati vsi člani skupnosti, se namreč šele lahko vzpostavi red in disciplina družbe. Zato imajo pravila in vsi vidiki nečistosti kohezivno funkcijo družbe. Na kratko bi rekli, da je tabu nečistega pravilo in kadar je kršeno, sledi ukrep, sankcija. Naslednji vidik nečistosti je vse, kar je definirano kot neznano, novo, tuje. Namreč vse, kar je zunaj definicije, se pravi določenega in znanega, je epifanija svetega, numinoznega. Tisto, kar odstopa od realnega, kjer ne obstaja neusklajenost z redom, je nečistost, ki jo je treba nujno odstraniti.<sup>21</sup> Ko se nečistost pojavi, povzroči "zmedo". V trenutku se zamaje družbeni red v določeni skupnosti, ki je postavila svojo definicijo nečistega. "Zmeda" je velika

---

<sup>20</sup>V vseh obredih, ki zadevajo nečisto, se numinozno razkriva kot brezpogojno načelo, ki ogroža red, potreben za vzpostavitev človeškega bivanja brez tesnobe. Vse, kar je prepoznano za nečisto in po drugi strani vse, kar je iskano kot magična moč, sta v bistvu simbola vsega, kar ogroža normalnost – red in utečenost poznanega. Simbola ogrožata najprej postavljena človeška, družbena pravila, potem pa tudi zakone vseh vrst, se pravi tudi naravne. Temu domorodec verjame, saj se čuti povezanega z naravo in mu njen red predstavlja njegov red. Naravni red je simbol človekovega (glej Cazeneuve, 1986: 37).

<sup>21</sup> Obredi, ki k temu pripomorejo so pozitivni ali negativni. Cazeneuve jih je razdelil na tri kategorije: cilj prvih je prepoved slehernega stika z nečistim (primer so tabuji) in so strogo negativni; cilj drugih je odstranitev nastalih madežev (načelo je očiščenje); v tretjo skupino pa spadajo tisti, ki zadevajo nečisto, ki izvira iz sprememb. Vse tri vrste kažejo načine, kako se numinozno razkriva kot nečistost (glej Cazeneuve, 1986).

toliko, kolikršno težo ima nečisto. Vsaka družba namreč po svoje definira, kaj ima status svetega in kaj nečistega. "Nečisto torej ruši definicijo" (ibid.: 35).

Sveto se torej lahko odkriva kot nečisto, le-to pa kot načelo, ki ogroža red in ruši obstoječe, določene načine vedenja posameznikov ter strogo postavljena pravila. Vendar red ne trpi dvomov in ugovorov, prav tako jih ne trpi "sveto kot najvišji argument" (Freud, 1981a: 93).<sup>22</sup> Lahko bi zaključili, da pojem nečistega nosi več različnih pomenov, da je t.i. mreža pomenov, ki so med seboj v neki relaciji in s tem tudi v medsebojni odvisnosti. Pomeni pa so seveda artikulirani skozi kulturo družbe. Na kratko bi rekli, da je sveto, in s tem tudi nečisto, kolikor je del le-tega, artikulirano skozi kulturni red družbe.

#### **4.4.2. TABU – PREPOVED IN ZAPOVED**

Sveto se vedno javlja kot nekaj, kar je daleč in hkrati blizu, svobodno, dostopno in hkrati nedostopno. Ta dvojnost rojeva definicijo profanega in njegovega nasprotja svetega. Obči pojem tabuja je prvi korak k tem definicijam. Tabu v sebi vsebuje hkrati negativno in pozitivno konotacijo (nečisto in sveto). Rečeno na kratko, najbolj preprosta reakcija na vse, kar se izkaže za nečisto je, da se od tega človek oddalji ali odstrani. Nikakor ne sme s tem prihajati v stik, saj je to s strani družbe prepovedano, v končni fazi pa tudi sam dobro ve, da je nečisto že po definiciji enako nevarno. Če pa se ta stik vendarle zgodi, pride pod tabu tudi oseba, ki je stik izvršila. Da se stanje vrne v začetno točko pred kršitvijo, se mora oseba, ki je kršila, očistiti.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Freud se je v svoji knjigi *Totem in tabu* (1913) dotaknil tudi pojma svetega. Povezal ga je s svojo teorijo psihoanalize in v tem kontekstu zapisal: "Sveto ni prvotno nič drugega kot nadaljujoča se volja praočeta" (ibid.). Trdi, da sveto kot ambivalenca obvladuje odnos do očeta. Sveto poveže z tabujem, sveto prepovedjo, ki nima nobene racionalne razlage in/ali utemeljitve, je pa s strani ljudi upoštevana in smatrana za samoumevno. Nadalje je v razpravi o totemizmu prispeval tezo o povezanosti prehrabnega in incestnega tabuja (v smislu: tabu jesti totem - tabu nad ženskami svojega klana), kjer se vidi povezava med nečim, kar ima človek za sveto in prepovedjo le-tega. To zadnje je ostala "žgoča" tema v nadaljnjih antropoloških krogih.

<sup>23</sup> Obstajajo tudi nekateri obredi, ki predstavljajo nekakšen prehod med tabuji in obredi očiščevanja. To so obredi, ki se nanašajo na same vzroke nečistosti, katere hočejo izničiti ali odstraniti (primer so obredi izganjanja). Očiščenje v "pravem pomenu besede pa je predvsem v postopkih, ki zabrisujejo sledove stikov z nečistostjo in izpirajo madeže" (Cazeneuve, 1986: 92). Razlika ni popolnoma jasna, zato mnogi avtorji uvrščajo te posebne obrede v kategorijo očiščevalnih obredov, ki pa vsekakor

In če poskušamo sedaj stvar razložiti natančneje; izraz tabu je preveden kot "posvečen", "nedotakljiv" in pa kot "prepovedana ali sveta stvar" (glej Šterk, 1998). Kant je to poimenoval svetost moralnega zakona oz. kategorični imperativ, ker kaže subjektu neko ponotranjeno moralno prepoved in katere kršitev proizvede določene sankcije, kot so recimo lahko občutki krivde in podobno (glej Freud, 1981a; tudi Hribar, 1990: 65).<sup>24</sup> Beseda tabu hkrati izraža "prepoved in samo naravo tistega, kar prepoved prizadene" (Cazeneuve, 1986: 41). Se pravi, da je najbolje, da osebo, stvar ali mesto, vse, kar je definirano kot nečisto, nevarno za posameznika ali skupnost, spremlja prepoved. Tabu je prepoved, ki deluje v določeni družbeni skupnosti in se je razumsko ne utemeljuje (glej ibid.). Tabu nečistosti/svetosti sta samo ena izmed mnogih oblik tabuja. Vse vrste tabuja imajo enako vsebino, razlikujejo se le po formi. Končni cilj je enak: kontrola, kohezivnost in urejenost, čistost skupnosti. Prepoved nečistosti je neke vrste moralni zakon, saj vsebuje prepoved neobredbega stika z nečistim in hkrati zapoved drže (attitude) do tovrstnega stika. Je zakon, katerega spoštujejo vsi pripadniki določene skupnosti in kateri prispeva k vzdrževanju reda v tej skupnosti.

Članom vsake družbe se z različnimi tabuji dá vedeti, katere osebe, predmeti in mesta imajo izvzet status (na primer svetega ali/in nečistega) in za koga. Tabu vedno sporoča, s katerimi stvarmi se nikoli v nobeni situaciji ne prihaja v stik brez posvečenega obreda in zapoveduje svojim kršiteljem status nečistosti in njihov prehod pod tabu. Človek, ki predpisani tabu prekrši, prekrši običajno pravo in s tem avtomatično postane simbol nepopolnosti pravil, kakršne veljajo v skupnosti, katere pripadnik je, ter zaradi tega sam postane nečist.<sup>25</sup> Tabu nečistosti je tudi predmet

---

dopolnjujejo varnostni sistem tabujev. Vsak tak obred namreč izganja numinozno, s katerim tabu prepoveduje stik.

<sup>24</sup> Pojasnitev kategoričnega imperativa: "Kantov kategorični imperativ je brezprizivni ukaz, ki tvori formalni etični zakon, ki, če ne velja za enega, ne velja za nobenega. Temelji na treh načelih: na načelu univerzalnosti, spoštovanja in avtonomije. Prvo najpomembnejše načelo je formulirano v stavku: ravnaj vselej tako, da moraš želeti, da bo princip tvojega ravnanja veljal kot obči zakon; drugo v stavku: jemlji sebe, svojega bližnjega in vse druge vedno kot smoter, nikoli kot sredstvo; načelo avtonomije pa je izraženo v stavku: zakonu dolžnosti se ne podreš kot zunanji sili, temveč kot lastni svobodni odločitvi." (Šterk, 1998, 66).

<sup>25</sup> Obstaja t.i. razlika med "pravimi" tabuji in tistimi, ki to niso. V prvo skupino spadajo tabuji s kršitvijo katerih se ogrozi dobrobit celotne skupnosti. Primer so Bantuji, ki verjamejo, da je dolgotrajna suša, ki jim ogroža ves pridelek, posledica kršitve kakšnega izmed pomembnih tabujev skupnosti. Kršilec (nečisti posameznik) je bil eden, a ogrozil je vse člane. Ponavadi Bantuji odkrijejo, da je grešila ženska, ki je prekrila abortus. Take tabuje je Durkheim označil za prave (glej Durkheim, 1982). V

ukrepov, ker diktira sankcije za vse kršitve in predpisuje točno določene obrede očiščevanja, da se kršitelju vrne status, ki ga je zavzemal, preden je kršil tabu nečistosti in s tem tudi sam prišel pod definicijo nečistega.<sup>26</sup> Tabu svetega na drugi strani pa ljudem pove, katere stvari, osebe in mesta so sveta in katera ne, hkrati pa dá vedeti tudi, kateri predmeti imajo status nečistega. Zato brez tabuja svetega ni tabuja nečistega. Numinozno kot sveto namreč nastopa kot nečisto, kadar nastopa kot grožnja ravnovesju človeškega bivanja (glej Cazeneuve, 1986).<sup>27</sup> S tem pa je prav to sveto pod tabujem.

Ugotovili smo, da mora človek nekatere stvari obravnavati spoštljivo, ker so svete, druge pa zato, ker so nečiste. Obstaja veliko družb, ki razlike med svetim in nečistim ne poznajo. To sta uspešno pokazala Smith in Frazer. Durkheim je zaradi večje razumljivosti uvedel kot vseobsežni izraz pojem sakralno, ki vključuje sveto in nečisto skupaj.<sup>28</sup> Stvari, ne glede h kateremu od teh dveh pojmov spadajo, so pod tabujem. "V pravem pomenu tabu sta izrazito zaznamovani dve inovaciji, ki sta se z napredkom civilizacije združili: sveto in nečisto" (Heuson in Freud v Šterk, 1998: 61-62). Sicer prinašata absolutno ločena pomena, toda "z vidika njunega razmerja do običajnosti (noa), sta oba enako problematična in neobičajna" (ibid.). Ker sta pojma med seboj pogosto neločljiva, sta se zaradi tega razvili dve vrsti tabujev, in sicer tabu svetosti, ki se tiče naklonjenosti božanstev, in tabu nečistosti, ki se tiče

---

drugo skupino spadajo tabuji t.i. homeopatske prepovedi. Za njih je značilno, da posledice njihove kršitve zadanejo le kršitelja samega, vsi drugi ostanejo neprizadeti. Primer je domorodec na Novi Zelandiji, ki ob spoznanju, da je bolan, poskuša v spominu najti prekršen tabu (katerega kršitev je izvedel sam), saj je to razlog njegove bolezni. Na kratko bi rekli: vodilo prvih je kršitev enega, kazen za vse; vodilo drugih tabujev pa je: kršitev enega, kazen za enega.

<sup>26</sup> Med tabuji in očiščevalnimi obredi pa ni neke razlike za domorodca, saj ta pojmuje madež (nečistosti, ki je nastal zaradi kršitve) kot nekaj "dejanskega, kot materialno bitje, konkreten predmet, ki ga je mogoče predstavljati" (Cazeneuve, 1986: 92). Zato je treba podobo madeža vzeti skoraj dobesedno. Podobno kot mast; človek se izogiba temu, da bi se popackal z njo, če pa se, mora nastale sledove odstraniti. Tako se vede tudi domorodec: drži se stran od svetega, numinoznega zaradi/s pomočjo tabujev; sledove nečistosti pa odstranja s pomočjo očiščevalnih obredov (načelo eliminacije).

<sup>27</sup> Prav zaradi bojazni pred numinoznim (katerega del je tudi nečistost), začne domorodec iskati neko varno pribežališče. To mu predstavlja umetno določeni sistem (nad)pravil. Davy je to povedal v enem stavku: Človek je sicer vseskozi družbena žival, je pa tudi žival, ki ima nagon po pravilih (glej ibid.: 29). Nečisto pa je tisto, kar človeka spravlja v nevarnost... kar spravlja v nevarnost njegovo določenost" (ibid.: 92).

<sup>28</sup> Durkheim je s pojmom sakralno mislil sveto kot ločeno in prepovedano (enako trdita tudi Caillois in Bataille), do katerega lahko pridejo le posvečeni ljudje (tu se omenjena avtorja z Durkheimom razhajata). Sveto v durkheimovskem smislu ni nič drugega kot moč družbe, ki se izraža v zapovedih in prepovedih. Gre za svetost, ki je sankcionirana s pravili družbe (glej Durkheim, 1982; Hribar, 1990).

nenaklonjenosti božanstev. O obeh je že bilo govora. Sam tabu pa je hkrati svet in nečist.

Zaključimo lahko torej, da religijske prepovedi torej vključujejo pojem svetega, ki predstavlja nasprotni pol vsakdanjega in pojem nečistega, ki predstavlja nasprotje svetemu. Sveto vedno opredeli družba s prepovedjo, ki je hkrati zapoved. Take prepovedi določajo družbene vrednosti stvari, dogodkov, krajev in ljudi. Po Radcliffe-Brownu so del mehanizma, s pomočjo katerega družba vzdržuje svoj obstoj in urejeno deluje (glej Radcliffe-Brown, 1969: 904). Vsak tabu je del svetega in vsako sveto je del tabuja. Cazeneuveju je zapisal, da je tabu, v njegovih kategorijah svetosti in tudi nečistosti, razodetje numinoznega. Nečisto in kršenje tabuja namreč izzoveta reakcijo groze in gnusa, sveto občutek moči. Vse pa je nujno omejiti in postaviti v in izven normalnega reda življenja. Vsi trije pojmi (sveto, nečisto, tabu) sami po sebi, kot tudi posameznik, ki je v stiku z njimi, predstavljajo nevarnost celotni skupini, kateri posameznik pripada. Tabu ima torej karakteristike svetega in nečistega, zaradi česar je kot "zakon nedotakljiv in neodvisen od posameznika" (Šterk, 1998: 65) in njegove volje. Ne da se ga racionalno utemeljiti, zato pa se njegovo kršitev avtomatično in racionalno kaznuje.

"Svete stvari so stvari, ki jih prepovedi varujejo in osamljajo; posvetne stvari pa stvari, na katere se te prepovedi nanašajo in ki morajo ostati ločene od prvih." (Durkheim, 1982: 56). Sveto je strogo ločeno od vsega, kar je definirano kot profano, vendar se vzpostavi šele v razmerju do njega. Sveto od posvetnega ločujejo določene prepovedi. Ali kot je ta isti avtor zapisal malo drugače: "Cilj pravega tabuja je bodisi da loči svete stvari različnih vrst med seboj bodisi da loči vse, kar je sveto od vsega, kar je posvetno" (ibid.: 43). Razlog obstoja tabuja je torej ločitev sveta na svete in nesvete – profane stvari.

#### **4.5. MANA IN NJENA POVEZAVA S SVETIM**

Kadar govorimo o konceptu svetega, ki se, kot smo to ugotovili, nahaja v območju religioznega, se ne moremo izogniti konceptu, imenovanem mana. Ta se po besedah

mnogih antropologov nahaja v območju magije, vendar je ta t.i. univerzalni izraz za nadnaravno moč skupen tako religiji kot magiji. "Koncepti mane predstavljajo univerzalni okvir in osnovo vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah" (Šterk, 1998: 39).

Prvi antropološki zapis koncepta mane, ki je pokazal na pojem mane kot na pomemben koncept primitivnega mitskega mišljenja, je pripisan Cordingtonu že leta 1877. "Mana označuje vse učinke, ki so nad močjo ljudi in izven običajnih naravnih procesov; prisotna je v atmosferi življenja, pripeta na ljudi in stvari ter se kaže v rezultatih, ki so posledica njenega delovanja" (Cordington v *ibid.*: 38). To je opis vseobsegajoče in vseprisotne moči, ki se kaže v fizičnih rezultatih.

Problemi, ki so se zbirali okoli tega pojma, so s časom prešli v središče etnološkega, socialno-kulturno antropološkega zanimanja. Pojem je namreč težko razumljiv zahodnjakom, ker njegovega pomena v življenju modernega človeka ni moč povezati, potegniti vzporednico ali celo enačiti s katerimkoli pojmom, ki obstaja v znanem (obstoječim) jeziku. Pomen ni moč ubesediti, možno se mu je samo približati. Predstava, ki je izražena s tem pojmom pri Melanezijcih in Polinezijcih, pa je enakovreden kolerat v drugih mitskih pojmih, ki so v raznih varijacijah prisotni v plemenih primitivcev. Na primer *manitu* pri plemenu Algonkin v Severni Ameriki, *orenda* pri Irokezih, *vakanda* pri Sijuksih itd. (glej Cassirer, 1985a: 85). Vse našteve besede so le druge označbe za isti pomen, ki ga nosi pojem mane.

Po Maussu pa mana predstavlja magijsko, religijsko in družbeno vrednost stvari in ljudi (glej Mauss, 1982: 195).<sup>29</sup> Z mano se definira status tistega, kar jo vsebuje, nosi. Po mnenju Durkheima ima družbeno poreklo, torej izvira iz družbe, zato je njen položaj v tej isti družbi poseben. Stvari, mesta, ljudje in vse, kar v družbi odstopa od "normale", kar je neobičajno, imajo lahko mano. Hkrati pa je vse, kar je nadnaravno, tako ravno zato, ker vsebujejo mano. Mana je tisto, kar povzroča pomembne dogodke. Malinowski je ugotovil, da so ti dogodki v domeni svetega (glej Malinowski, 1969; tudi Malinowski, 1979). Je torej moč, ki je v svetem vseprisotna in katera obdaja vse, kar je prepoznano kot sveto. Torej vse, kar nosi znak svetega, poseduje mano (ne pa

---

<sup>29</sup> Ugotovil je, da se mana veže na neke stvari, zaradi tega, ker imajo specifično določen položaj v družbi in s tem določi pomembnost njihove vrednosti (glej *ibid.*: 211).



tudi obratno, o čemer bo še govora).<sup>30</sup> Vsa sveta bitja in stvari obdaja narazložljiva moč, ene bolj, druge manj. Koncept mane prežema vse nivoje družbe, hkrati pa določa koncept svetega in aplicira tabu. Geertz je zapisal, da če imajo določeni predmeti, osebe in mesta avtoriteto, ker so definirani kot sveti, to v bistvu pomeni, da "mana predstavlja mistično svetost njihove avtoritete" (Geertz, 1993: 136; tudi Šterk, 1998: 41). Ali povedano na kratko, sveti so, ker imajo mano, saj se sveto pojavlja na njenih nivojih. Mana vsebuje sveto in vsaka sveta zadeva ima mano. "Pojem mane je širši od pojma svetega (sakralnega)... in ga vključuje..." (Mauss, 1982: 209).

Med pojmomoma obstaja nekaj bistvenih razlik. Prva se pokaže že v poskusu umestitve obeh konceptov v pripadajoče področje. Sveto namreč spada v religiozno področje, saj tvori bistvo oz. "jedro religioznega" (Šterk, 1998: 33). Religiozno razmerje je zato razmerje do svetega. Sapir je tudi verovanje v mano označil za osnovni tip religijskih verovanj. Vendar mana "bolj kot religijsko označuje vse magijsko... Vsa magija izvira iz mane." (ibid.: 42). Je mistično stanje, ki izraža "skrivnostni obstoj sveta magije... je magijski potencial nadnaravnega" (Mauss, 1982: 207-211). Druga razlika je v tem, da "sveto sicer označuje isti red stvari kot mana" (Šterk, 1998: 42), vendar "je mana tip /le genre/, sveto pa vrsta /l'espece/" (Mauss, 1982: 209). To na kratko pomeni, da je mana širši koncept od svetega in da je sveto njen del. Nadalje to pomeni, da vse, kar je definirano za sveto, obdaja mana. Pojem mane naredi nekaj za sveto ali povedano drugače: zaradi mane je mogoče definirati sveto. Koncept svetega je "vrsta tipa mane" (Šterk, 1998: 42). Tretja razlika pa se tiče medsebojnih povezav in odvisnosti obeh konceptov in tabuja. Sveto in mana sta povezana s tabujem, saj je le-ta spremljevalec obeh. Vse, kar je sveto, je pod tabujem in obratno. Sveto je del tabuja in tabu je del svetega. Po drugi strani pa vse, kar je tabu, obdaja oz. je mana, toda vse, kar je mana, ni pod tabujem. Ali zapisano drugače: "Tudi tabu je... le vrsta tipa mane..., pojem mane ni preslikava svetega niti pozitivni aspekt tabuja" (ibid.).

Obstajajo pa tudi stične točke med omenjenima konceptoma, ker to kar tvori religijo je njegova mana, tisto sveto v njem (glej Otto, 1993). Sveto je religijski potencial nadnaravnega, mana magijski potencial. A mana sega tudi v sfero religijskega: jedro

---

<sup>30</sup> Primer so kraji v Polineziji, ki so po verovanju tamkajšnjih ljudi sveti, ker imajo mano. Znaki v neposredni bližini teh mest ljudi opozarjajo, da imajo kraji sveti status (glej Šterk, 1990: 52).

religioznega je sicer sveto, mana pa predstavlja tisto, kar to jedro obdaja.<sup>31</sup> Sveto je pritegujoče in odbijajoče, privlačno in grozno hkrati oz. je "mysterium, tremendum et fascinans" (Hribar, 1990: 8; tudi Otto, 1993) in lahko nosi pozitivno ali negativno konotacijo. Za negativen pol ponavadi prepoznamo nečisto. Mana definira sveto in hkrati seveda nečisto, saj pojma vedno mislimo v paru. Nadalje sta oba koncepta zasidrana v celotnem socialnem sistemu in hkrati v vseh posameznikih družbe. Sta svojevrstni kategoriji kolektivne misli (glej Lévi-Strauss, 1982: 35), kar samo pomeni, da sta oba koncepta proizvoda družbe in imata vlogo samo znotraj družbenega življenja (glej Hribar, 1991: 748; tudi Mauss, 1969). Keesing trdi, da se mana nanaša na socialni sistem, v katerem je utemeljena, hkrati pa predstavlja avtoriteto, pa tudi svetost (prim. označitve politične hierarhije in svetosti poglavarjev). Hkrati pa sta oba pojma pridana stvarem in nista "notranji lastnosti bitij in stvari" (ibid.; tudi Durkheim, 1976). Tudi na nivoju realnosti imata pojma isto značilnost, sta nerazložljiva, iracionalna. Sta pojma mišljenja, ki svoje pomene ustvarjata na simbolni ravni. Spremlja ju njun zvesti spremljevalec tabu. Zanju ne obstaja racionalna razlaga, se nahajata zunaj vseh razložljivih pojmov, a ju vsi spoštujejo. "Avtoriteta simbolnega nima poroka zunaj sebe... ni razlogov za njegovo spoštovanje..., varuh reda je tabu" (Šterk, 1998: 60). Ali povedano na preprost način, nekaj je sveto, za tako je definirano, ker ga obdaja mana in da ostane tako, je pod prepovedjo.

Razlike med mano in svetim so vir njunih podobnosti in seveda obratno.

In še nekaj dodatnih reči o mani; pomen koncepta mana je izmuzljiv in hkrati večpomenski. Na začetku so ga skušali enačiti s pojmom duša, vendar je čas pokazal, da animistično verovanje ne ustreza širini obsega pojma. Beseda naj bi po začetnih razlagah pomenila avtoriteto (glej Šterk, 1998: 41), neke vrste usmerjevalno moč in moč kontrole.<sup>32</sup> Nadalje je odkritje povezave mane in tabuja kot njenega "primarnega konstitutivnega pogoja" (Cassirer, 1985a: 86), privedlo do še težje stroge in jasne opredelitve pojma. Vse jasneje se je pokazalo, da so poskusi uvrstitve pojma v razne hipoteze o poreklu mitskega mišljenja nezadostne. Cordigton je tu mano razumel kot

---

<sup>31</sup> Če mana obdaja svete stvari, sveto pa je del religijskega in je zato tudi mana del religije, po drugi strani pa je sveto vsebovano v mani in je ta del magijskega, lahko zaključimo, da je zato tudi sveto del magije.

duhovno moč, ki je hkrati magijsko nadnaravna. Povezava mane s to magijsko substanco (in s tem torej tudi povezava s substancialno teorijo), niti s teorijo, ki poudarja pojem moči, nadnaravnega delovanja, izzivanja dejstev in podobno, ni dovolj. Nasprotno, pomen mane leži v fluidnosti tega pojma, v vzajemnem izlivanju in prelivanju vseh tistih označb, ki so si v misli zahodnjaka daleč narazen, nasprotne, razdeljene. "Mana je hkrati ime, pridevnik in glagol... hkrati lastnost, substanca in dejavnost... sila... neulovljiva... nalezljiva... je tisto, kar v sebi nosi stvar, ki je mana; stvar sama po sebi ni mana" (Mauss, 1982: 194-195; tudi Hribar, 1991). Mana je lahko hkrati vse in nič. Pojavlja se na meji, ki razločuje pomene, mejo med svetim in profanim, med naravo in kulturo; pojavi se tam, kjer sta dve entiteti v bistvu diskontinuiteti. In še več. Hkrati je presežek vsakega pomena – presežek poimenovanja stvari, ki ga ne ubesedimo.

---

<sup>32</sup> "Navezava mane na avtoriteto se pri avtorjih ne omejuje zgolj na področje Polinezije. Mnogi so mano istovetili z izrazom karizma..., ki je atribut (politične) avtoritete, predstavlja mistično svetost avtoritete" (ibid.).

## 5. MANIFESTACIJE SVETEGA

Manifestacije svetega so različne. Sveto je vsebovano v vsakem stiku z vsem, kar je definirano kot nenavadno in "drugo". Tako ga lahko najdemo v vseh obredih v najširšem smislu, ritualih (ki so že po sami definiciji sveti stiki s svetim), vsebovan pa je tudi v vsaki sveti zgodbi (mitu), ki pripoveduje o svetu duhov prednikov, sveti preteklosti, svetih bitij in stvari in podobnem. Prav v mitu pa se zaokroži odnos med obredom in svetim, tudi mano. Vsaka manifestacija svetega je del religiozne prakse, lahko pa je vsebovana tudi v magijski.

### 5.1. RITUAL

Vsaka religija se po Smrketovih besedah kaže kot raznovrstna praktična razsežnost, v kateri imajo najpomembnejšo vlogo prav rituali in obredi. Ritual je definiral kot "družbeno interakcijo, v kateri vsak udeleženec izvede vnaprej določeno vlogo... ritual poteka v določenem časovnem razponu in vsebuje vnaprej določene dogodke" (Smrke, 2000: 50). To pomeni, da ima vsak posameznik določeno nalogo pri poteku rituala in pri njegovi uresničitvi ter da mu to nalogo pripiše skupnost. Na primer, če je član v prehodnem stanju, se pravi v stanju med eno in drugo fazo, se mora v določenem ritualu, ki to stanje spremlja, obnašati, kot je to zapovedano in pričakovano od njega. Jestni mora na primer točno določeno hrano, se nahajati na predpisanih krajih, komunicirati sme samo z določenimi člani svoje skupnosti, s preostalimi mu je stik prepovedan in podobno. Takim in sličnim dogodkom prav spremljajoči ritual daje videz nečesa pomembnega, lahko bi rekli vzvišenega. Ritual je tisti, ki človeka poveže s pojmom svetega; lat. *ritus* označuje povezavo z "verovanji, ki se navezujejo nad nadnaravno" (Cazeneuve, 1986: 14). Njegova funkcija je ravno v tem, da nekaj profanega naredi za nekaj svetega.

Frazer je rituale predpisal magiji (glej Frazer, 1969), medtem ko so za Durkheima religiozne narave.<sup>33</sup> Religiozni rituali pa imajo raznoliko naravo, kar je povsem

---

<sup>33</sup> Po Durkheimu je ritualni odnos izraz nekega svetega, sveto pa je bistveni moment religije (glej Durkheim, 1982). Lahko bi sicer zaključili, da nam avtor s tem dvema kratkima definicijama utemelji,

logično, saj obstajajo različni tipi religij in s tem tudi različne definicije svetega. Za specifično sveto obstaja specifičen ritual. Oba sta namreč proizvedena s strani družbe. Obstajajo pa tudi neverski rituali ali bolje rečeno nereligiozni, kar nam samo potrди misel, da ritual ni religija, temveč le in samo njen del. Rituali se nadalje razlikujejo tudi po svoji vsebini, časovnem trajanju in ponavljanju, po pomembnosti, namembnosti itd. Toda za vsak ritual sta pomembni predvsem dve prvini: središčenje in uprizarjanje (glej Smrke, 2000: 53), kar pomeni, da sta pomembni tako vsebina kot tudi sam potek rituala.

Osnovna funkcija rituala je, da človeka poveže s svetim, da ga približa vsem svetim predmetom in bitjem, da človeka vzpodbudi k čaščenju le-teh. Vedno se odvija na svetih mestih in vedno s posvečenim, obrednim stikom. Ravno tako kot je to obred, je tudi ritual simbolne narave.

## **5.2. OBRED**

Mnogi sociologi religije in antropologi so enačili pojem rituala s pojmom obreda (na primer Radcliffe-Brown, Malinowski, Benedict itd.), vendar pojma nista sinonima. Težko je določiti ostro mejo med njima, a obstajajo razlike. Ritual je neke vrste obred, ki se vedno nanaša konkretno in vedno na pojem svetega, medtem ko je obred na splošno del kulture oziroma je vsako kulturno predpisano obnašanje, vedenje, ki je formalno in ima svoje korenine v tradiciji. Tam ima svoje temelje tudi mit, a o tem malo pozneje. Obred je vedno ponavljajoča se dejavnost in je vselej simbolna akcija (glej Cazeneuve, 1986: 37). Ne samo, da je vsak obred prežet s simboliko, temveč hkrati tudi sam igra vlogo simbola. Dejstvo je, da je simbol človekovega reda naravni red. Kadar pa teče beseda o obredih, velja, da "tisto, kar velja za realnost, velja za njen simbol in narobe" (ibid.). Tako so na primer dejanja in geste kot so: klečanje, poljubljanje zemlje in nekaterih predmetov, blagoslovi in ritualno čaščenje, očiščevanje, žrtvovanje in podobno, vedno simbolnega karakterja. Simbolnega

---

zakaj ritual smatra za del religioznega, vendar bi bil naš zaključek napačen. Namreč dejstvo je, da so vse religije svete, ampak vse sveto pa ni nujno religijske narave, lahko je magijske.

pomena so tudi praznovanja določenih dni kot so rojstvo otroka, poroka, smrt člana skupnosti itd. Ponavadi imajo ti dnevi ali stanja, zaradi katerih je uprizorjeno praznovanje, neki poseben, drugačen pomen od običajnega.

Na splošno bi lahko rekli, da ritual nastane kot rezultat stalnega izvajanja istih obredov v določenih okoliščinah in situacijah (glej Keler, 1980: 11). Ritual je torej navada, ki je utrjena z dolgotrajno prakso. "Utrjen je v tradiciji s principi vedenja veroizpovedne skupine kot posledica sistematičnega ponavljanja določenih religioznih obredov" (ibid.: 11-12). Res, omenjena pojma sta skorajda neločljiva, saj izražata podobno in tudi njuna funkcija je takšna.

Vsaka religija je polna različnih obredov, ki predstavljajo tako rekoč njen najbolj stabilen in trajen element. Po mnenju Radcliffe-Browna ima vsak obred svoj cilj in razlog, svoje simbole in posledice (glej Radcliffe-Brown, 1994). Obred je vedno pomemben zaradi interpretacije. Omogoča nadzor, vzdrževanje in vestno upoštevanje obrazcev vedenja, ki so podani skozenj. Treba upoštevati, da ljudje oblikujejo splošne vedenjske obrazce predno začnejo splošna načela izražati z besedami in skozi obrede. Ta splošna načela niso stvar posameznika, temveč so konstrukt celotne družbe. Urejeno družbeno življenje človeških bitij je zato odvisno od tega, ali imajo pripadniki družbe v zavesti določena "čustva", ki uravnavajo vedenje posameznika v razmerju do drugih članov skupnosti. To preprosto pomeni, da posamezniki osvojijo pravila vedenja in čustev, ki ta vedenja vodijo. Prav pri obredih vidimo predpisane simbolne izraze določenih občutij, torej lahko sklepamo, da imajo obredi specifično družbeno funkcijo, "kadar in kolikor je njihov učinek reguliranje, ohranjanje in prenašanje občutij, od katerih je odvisna družbena zgradba, z ene generacije na drugo" (Radcliffe-Brown, 1994: 177). Do podobnega zaključka je prišel tudi Frazer (glej Frazer, 2001). Tako se očitno obred in korist prepletata.

Veliki sociolog religije Cazeneuve je obred imenoval "dejanje, ki se ponavlja in katerega učinkovitost je, vsaj deloma, zunaj-empirična" (Cazeneuve, 1986: 17). Se pravi, da posledice oziroma nameni, zaradi katerih se je nek obred dogodil, niso vedno takoj vidni, ali rečeno v jeziku racionalnega zahodnjaka, sploh kdaj vidni. Poglejmo primer obrednega plesa klicanja dežja domorodcev, ki je hkrati tudi klicanje

---

Durkheim trdi se obredi nahajajo znotraj religije (religija je izraz kolektivnih predstav) in so del kulturne sfere družbe. So tradicionalna dejanja, katerih učinek je sui generis. Obredi so vedno (realna) družbena dejanja; sveto kot sakralno pa je ravno tako družbeno določilo kot so to obredi.

končnega uspeha rastja na primer žita. Zahodnjak bi rekel, da je rast žita neodvisna od obreda in naklonjenosti božanstev, zaradi izvajanja le-tega, temveč je dobra žetev odvisna od kvalitete zemlje, količine padavin, sončnega vremena itd. Iz povedanega lahko sklepamo, da je v učinek obreda kot tudi v obred sam treba enostavno verjeti. Vsak domorodec smislu in učinku obreda zaupa in verjame, saj je to del njegove kulture, skupnosti. Ali, bolje rečeno, je uspešno socializiran.

Cazeneuve je obrede razdelil po predlogu Maussa na pozitivne in negativne, sam jih je konkretnije poimenoval pozitivna (kot so molitve, darovanja itd.) in negativna obnašanja (kot so na primer prepovedi, tabuji, magične prakse). Nadalje je zapisal, da obredna navodila vsebujejo tako prepovedi (na primer, kaj se ne sme oziroma kaj je nedopustno) kot zapovedi (kaj se mora oziroma zahteva) in da je ločnico med njima težko potegniti (ibid.: 17-18). Zapoved uporabe neke stvari namreč pomeni hkrati prepoved uporabe neke druge podobne stvari (primer zapoved nošenja ogrlice bele barve in prepoved nošenja ogrlice rdeče barve ali zapoved uporabe kamnitega in prepoved uporabe kovinskega noža).

Te t.i. pozitivne in negativne aspekte obnašanja je povezal v prvi splošni tip obredov, ki se kažejo kot ravnanja in so pomešana z vsakdanjim načinom življenja.<sup>34</sup> Primer je recimo prebadanje lutke v določenem plemenu, da bi s tem dejanjem usmrtili sovražnika. To je početje, ki je "vpeto v bivanje... povezano z vsakdanjim življenjem...; početja, ki so potemtakem diahronična kot ravnanja (ibid.: 27).

Za drugi splošni tip obredov je označil tiste, ki vzpostavljajo zvezo med vsakdanjim svetom in mitičnim svetom prednikov in božanstev in preobrazijo mrtve v prednike. Na primer klicanje duhov prednikov pred spopadom s sovražnikom ali kar konkretno jedenje njihovih trupel, da bi s tem pridobili njihovo sveto moč. Vsebina takih obredov je, da poustvarijo vzdušje svetega.<sup>35</sup> Ta tip obredov je na kratko poimenoval za "komemorativne obrede, ki vpenjajo mitološke modele, ki so zunaj časa (v sinhronijo), v historični čas (v diahronijo), v nekakšno večnost" (ibid.), katerega bi

---

<sup>34</sup> Tak tip obredov je na kratko označil za nadzorne obrede, ker vsebujejo prepovedi in bolj ali manj magična navodila oziroma predpise za vplivanje na nadnaravne pojave (glej Cazeneuve, 1986: 27). Distinkcijo med nadzornimi in komemorativnimi tipi obredov je uvedel Sharp na podlagi njegovega proučevanja avstralskih domorodcev in njihove tradicije (ibid.).

<sup>35</sup> Kot smo omenili, (po)ustvarijo vzdušje svetega in sicer s tem, da predstavljajo mite med dogajanjem "spektakularnih" slovestnosti.

lahko poimenovali za svetega. O tej vrsti obredov sinhronično-diahronične narave pa je pisal že tudi Levi-Strauss (glej *ibid.*: 198-199; tudi Lévi-Strauss, 1993: 56).<sup>36</sup>

Če nekaj odstopa od utečenih pravil, se pravi, da ni usklajeno z redom, je prepoznano kot nenavadno oziroma nečisto, ki jo je nujno potrebno odstraniti. Tu stopijo v ospredje zopet obredi, pozitivni ali negativni, saj pripomorejo pri odstranitvi nečistosti in pri očiščevanju od le-te. Taki obredi imajo za svojo primarno funkcijo proces čiščenja oziroma očiščenja.

Da pa sploh ne bi prišlo do nečistosti, so cilji nekaterih obredov prepovedati stik z vsem, kar ima status nečistega. Po Cazeneuveju so ti tipi obredov strogo negativni, primer so obredi tipa tabu. Če pa se stik vendarle zgodi, nastopijo zgoraj omenjeni obredi, ki poskušajo nevtralizirati stik z nečistim in odstraniti nastali madež.

Kot tretja kategorija obredov zunaj pravil se pojavljajo tisti, ki izvirajo iz sprememb. Primitivec namreč prehaja iz ene stopnje v drugo in njegova stvarnost je v končni fazi ravno tako gibljiva, zato se zgodi, da se zaradi tega pojavijo nove stvari, ki pa odstopajo od znanega in imajo status nečistega.

Med vsemi tremi kategorijami v zvezi z nečistostjo pa bi lahko potegnili enačaj: vse so določena reakcija na pojem nečistega. In povsod, v vsakem obredu, kjer se pojavlja nečisto, se pojavi tudi sveto kot grožnja uveljavljenega reda in seveda obratno. Cilj naštetih vrst obredov je isti: "obvarovati pred numinoznim ideal popolnoma trdnega in urejenega življenja. Zato postavljajo numinozno kot nečisto" (Cazeneuve, 1986: 39). Razlika med svetim in nečistim oziroma njuna dvoznačnost je obredna vrednost, le-ta pa je (večinoma) družbena.

### **5.2.1. OBRED (RITUAL) IN SVETO**

Vsak obred ima določeno funkcijo, ki jo moramo iskati v samem načelu numinoznega ali bolje rečeno svetega, nečistega, magičnega, v vseh silah, s katerimi se primitivec

---

<sup>36</sup> Lévi-Strauss je trdil, da se sveto prikazuje kot prvina, ki sintetizira pogojeno (ki je diahronično, vsakdanje) in nepogojeno (mitski svet, zunaj časa in v tem smislu sinhroničen). Pri tem uporablja simbole, ki se nanašajo na glavne klasifikacije, zaradi katerih so vse stvari razvrščene po stopnjah. To pa je v bistvu ravno nasprotno simbolizaciji tabuja in magije, ki numinozno pripenja na naključno, izjemno in vse, kar v bistvu kazi klasifikacijo (glej Lévi-Strauss, 1993).



povezuje ali se od njih odmika s pomočjo obredov, ki so simbolne akcije. Cilji obredov so glede na posameznikovo življenje različni in sicer: lahko je cilj odstranitev nečistosti, ritualna povezava s svetim ali upravljanje z magično silo (glej Cazeneuve, 1986: 247).

Tu stopi v razpravo razlikovanje med religioznimi in magičnimi obredi. Radikalno je ti dve vrsti težko ločiti, saj "sleherno ločevanje spodnese kakšen obred, ki je hkrati magičen in religiozen" (ibid.: 248). Asketski obredi se na primer ne omejujejo le na religiozno področje, ker so hkrati pomembne prvine magične prakse. Ravno tako vrsti ne moremo enačiti, ker med njima obstaja zgolj analogija, zato je najbolje zapisati po besedah Cazeneuveja, da je "religiozni obred sinteza magičnega in tistega, kar je nasprotno magičnemu zadržanju" (ibid.). Religiozni obred, za razliko od magičnega, nima za svoj cilj upravljanje in zaslužjenje nadnaravnih sil, temveč je po besedah Malinowskega sam po sebi cilj. Durkheim pa je dejal, da je bistvena razlika ta, da so religiozni obredi za primitivca obvezni, medtem ko magični niso in so stvar izbire (glej Radcliffe-Brown, 1994: 154-55; tudi Durkheim, 1982). Obe področji, tako religija kot magija, pa imata stično točko, stik z numinozno močjo je namreč obema skupen. Ta stik se imenuje že zgoraj omenjeno "magično zadržanje" (Cazeneuve. 1986: 251).

Sveto se v obredih lahko giblje na obeh polih ali, bolje rečeno, nam pomaga razumeti ta dva pola. "Sintetična narava pojma svetega ohranja religiji njeno lastno naravo, hkrati pa nam omogoča dojeti odtenke, zaradi katerih postanejo meje med magijo in religijo prepustne" (ibid.: 250). Tako imajo lahko religiozno sveti predmeti hkrati tudi magične značilnosti (prim. relikvije, ki imajo vlogo magičnih amuletov). Zmožnost prehajanja iz religije v magijo imajo recimo tudi mitske predstave (bogovi lahko občasno stopijo na področje magije, ker jim to omogoča njihova transcendentna sveta narava).

Shematizacija primitivnih obredov na kratko je naslednja: nečisto in magična moč (mana) sta dva vidika numinozne sile, ki je nezdružljiva z običajnim, v skladu s pravili in življenjem. Tabuji in očiščevanje nečistega varujejo veljavni red pred vsakršnimi anomalijami. Magija je nasprotno početje, ki zavrača človeško bivanje, da bi se polastila sil, ki so mu nasprotne. Sveto, ki predstavlja sintezo med človeškim bivanjem in numinozno močjo, omogoči, da se le-ta pokaže kot transcendentna, kot

tisto, kar utemeljuje človeški red.<sup>37</sup> Religija s svojimi obredi potrjuje to transcendenco in daje človeku možnost, da se ji približa (glej *ibid.*: 253-254). Ali kot bi to na kratko zapisal Hegel: teza, antiteza, sinteza – splošna dialektika primitivnega obreda.

Obred omogoča človeku, da se oprime človeškega bivanja in da temu bivanju določi mesto. Največkrat se to dogodi skozi posebne t.i. obrede prehoda, ki posamezniku zamenjajo status. Ponavadi potekajo hkrati z drugimi obredi, a imajo poseben pomen, ker se dogodijo ob posebnih dogodkih kot so rojstvo, smrt, iniciacija otrok, poroke, sprejem tujcev, nosečnost itd. Po Van Gennepu se delijo v tri kategorije in sicer: v prvo spadajo obredi ločevanja, odvajanja (preliminarni), v drugo obredi priključevanja (postliminarni), v tretjo pa obredi marginalnosti (liminarni). Vsem trem kategorijam je skupno, da udeleženci prehajajo iz ene situacije v drugo, ki se med seboj radikalno razlikujeta, da jih spremljajo emocionalna stanja in da imajo v času izvajanja obreda status nečistega, a hkrati svetega bitja (glej Van Gennep, 1969: 900-901; tudi Van Gennep, 1977). Na primer ženska, ki je nečista, recimo da zaradi nosečnosti, je hkrati za vse moške v skupnosti sveta, zato nedotakljiva in posebna. Bistvo obredov prehoda sega čez meje kultur in je povsod enak: gre za menjavo dotedanjih socialnih statusov z novimi (glej Douglas, 1990; tudi Douglas, 1992), kar pomeni, da je končni cilj obreda (primer iniciacije kot obreda prehoda) vzpostavitev specifičnega načina percepcije, mišljenja in delovanja, seveda prilagojena neki posebni skupini (glej Kosovel, 1993: 117). Povedano enostavno: gre za osvojitve "nove slike sveta", ki bo staro na novo osvetljevala in predvsem relativizirala. O iniciaciji kot o specifičnem tipu obreda prehoda bo govora kasneje.

K obredom se zatečemo, ko želimo utrditi človeško bivanje v stabilen sistem in ga obdati s pravili. Obredi naj bi iz tega sistema odstranili vse, kar simbolizira njegovo nepopolnost. V prvem primeru se to lahko zgodi že, "ker se človek odpove numinozni sili, tisto človeško bivanje, ki ga določa, ni več utemeljeno in je brez veljavnosti v primitivčevih očeh" (Cazeneuve, 1986: 32). Vsak obred je manifestacija svetega. Je sinteza med dvema svetoma, med profanim in neprofanim, svetim ali magičnim, ki se

---

<sup>37</sup> Sakralizacija človeškega bivanja se ujema s sintezo reda, ki zagotavlja stanovitnost človeškega bivanja, in transcendenco tistega, kar je zunaj-človeško. Da pa bi se transcendenca uveljavila, mora biti sveto ločeno, samo zase. To je dobro vidno v totemskih sistemih zaradi negativnih obredov (primer tabujev), ki uveljavljajo ravno to ločitev.

uresničuje simbolno. Pomen obreda je vedno odvisen od simbolne mreže, v katero je vpet. Poleg tega, da so obredi univerzalni in simbolni, so hkrati tudi tradicionalni, iracionalni in nezavedno prisilni. In dejstvo je, da ima vsak obred t.i. psihološko funkcijo za posameznika (ker ga poveže s samim sabo in z ostalimi člani njegove skupnosti) in t.i. družbeno funkcijo (ker je cilj obreda namenjen skupini).

### **5.3. CEREMONIJA**

Nekateri antropologi, ki enačijo obrede in rituale, uporabljajo za njuno označitev novo oznako t.i. ceremonijo, s katero skušajo hkrati zajeti in označiti vsa sveta in profana dejanja (glej Gould in Kolb, 1964: 607). Radcliffe-Brown je podrobno proučeval ceremonije in ugotovil, da vsebuje nekaj pomembnih elementov kot so jok (primer pogrebne ceremonije), ples in petje (primer poročne ceremonije), kitenje in poslikava teles (primer ceremonije pred lovom ali obiskom drugega plemena), objemanje, darovanje itd. (glej Radcliffe-Brown, 1969a: 1132). Vsi elementi so spontana dejanja (ker so seveda naučena in zato izvedena avtomatično), katere pa v bistvu zahteva običaj. Vsi posamezniki so v ceremoniji nekako eno telo v isti akciji, kar povečuje njihovo kohezivnost.

Vsaka ceremonija ima tudi vlogo socialne kontrole, primer plesa, kjer je zapovedano določeno oblačenje in šminkanje ter vedenje, in pa vlogo socialnih vezi, primer objemanja in darovanja, ker z njima skušajo domorodci premestiti sovražnost ali pa okrepiti oslABLJENE vezi.

Ceremonija ima podobne značilnosti kot jih imata obred ali ritual, zato jih je med seboj tudi tako težko ločiti. Sama ceremonija ponavadi s svojimi bistvenimi elementi spremlja nek obred ali ritual (glej Mauss, 1996: 81). Cazeneuve jih je označil za preproste družbene običaje, šege in navade (ritus moresque) oziroma "načine ravnanja, ki se reproducirajo z določeno nespremenljivostjo" (Cazeneuve, 1986: 14).

## 5. 4. MIT

Vse religije imajo tudi pripovedno (narativno) razsežnost.<sup>38</sup> "Religijska pripoved je praviloma posejana z miti, zgodbami, trditvami, ki jih je mogoče empirično dokazati ali pa je celo mogoče dokazati njihovo neresničnost" (Smrke, 2000: 56). Mitski dogodki igrajo vlogo simbolov in so kompakten in integrativni element vseh religij. Vsaka mitska zgodba ima svoj izvor ravno tako kot obred v tradiciji, kulturi neke skupnosti. Je družbeno proizveden konstrukt, ki ima specifično nalogo. Mit ponavadi govori o nastanku svetega prostora in časa. Njegova funkcija je zato razlagalna, ker skuša primitivnemu človeku pojasniti začetek človeškega bivanja (izvor kulture), vzroke temeljnih pojavov (etiološki mit), mnogokrat pa razlaga tudi konec človeškega bivanja (eshatološki mit). Že Taylor je dejal, da so miti poskusi primitivnega človeka, da si razloži svet. Vsak mit je sveta zgodba, "beseda, ki se udejanji, in dejanje, ki se ubesedi" (Velikonja, 1996: 23). Obstaja veliko različnih religijskih mitov: miti o kozmogoniji, miti o antropogoniji, teogoniji, kozmologiji itd. Obstajajo pa tudi miti, ki govorijo o in za točno določeno skupnost, o njenem času in prostoru. Imenujemo jih skupnostni miti in so v veliki meri značilni za primitivne skupnosti (primer avstralskega mita o mavrični kači).

Obstajajo različna mnenja o funkciji mita. Že grška beseda "*mytos*" vsebuje ambivalentnost, saj na eni strani pomeni pravljico, po drugi strani pa neko globjo resnico. Malinowski je dejal, da je vsekakor najpomembnejša njegova socialna funkcija, "da pa jo izpolnejo, je v njih potrebno verjeti" (Stanovčić, 1980: 414). In vsi domorodci so vzgajani, tudi s pomočjo mitov, da verjamejo v mite. Preko njih ne samo, da spoznavajo sveto tradicijo svoje družbe, ampak tudi osvajajo vrednote in ponotranjajo pojem svetega. Za Durkheima je mit (in z njim seveda religija) le oblika kolektivne zavesti.

---

<sup>38</sup> Po teorijah sociologov religije (primer Smart) imajo religije poleg narativne, mitske (pripovedne) razsežnosti še naslednje pojavnostne razsežnosti: praktično (ritualno), izkustveno in emocionalno (doživljajsko), etično in legalistično, filozofsko (doktrinarno), socialno in institucionalno, materialno in pojavnostno (glej Smrke, 2000: 50). Nekateri avtorji (primer Stark, Glock, Perrin) sem uvrščajo še posledično razsežnost religije (ibid.: 67). Kljub temu, da ne obstaja neka obča definicija religije, s katero bi soglašali vsi sociologi religije, pa obstaja soglasje okoli različnih (zgoraj naštetih) pojavnostnih razsežnostih religij (za podrobno razlago glej ibid: 49-69).

Mit je nedvomno eden izmed pomembnih elementov religijskega jezika, ki skozi svojo zgodbo skuša opredeliti, kot sem to že omenila, pojem svetega.<sup>39</sup> Predstavlja oziroma postavlja torej temelje svetega v skupnosti in hkrati stvarnost deli na sveto in profano. Vse, kar mit vključuje, zapopade v to razlikovanje. Cassirer pravi, da vse bogastvo in vsa dinamika mitskih oblik življenja počiva v izraženem bistvu svetega (glej Cassirer, 1985a: 88). Hkrati pa je lahko ravno zato vse, kar je sveto v univerzumu, predmet mitske obravnave. Primitivnega človeka mit obvezuje in mu preskrbi avtoritativne, apriorno določene svete modele, ki jih človekova vsakdanja izkustva skušajo oponašati. Mit podaja vzorce vedenja, iz česar lahko sklepamo, da se nanaša na razum in da je za "kulturo oziroma družbo tisto, kar so za posameznika sanje" (ibid.: 57). To pomeni, da mit poskuša razložiti stvari, ki jih je v budnem stanju težko zavestno dojeti. Mit torej daje matrico religiozne prakse in njegovo mišljenje proizvaja "orientacijo" sveta.

Specifičen mit pripoveduje specifično zgodbo, ki je namenjena specifični situaciji. Vedno je umeščen v njemu pripadajoči kontekst. Zato mitičen element izgubi velik del svojega pomena, če ga ločimo od njegovega konteksta, kar je sicer zelo dobro pokazal Lévi-Strauss s svojo analizo mitov.<sup>40</sup> Ker imajo tudi obredi določen kontekst, bi lahko podobno, kot velja za ločene mitične elemente, veljalo za ločene obredne elemente. Primer je recimo sveti kamen; če ga vzameš izven konteksta, ne predstavlja nič drugega kot kamen, navadni predmet, če pa nanj gledaš v kontekstu, je lahko njegov pomen svetosti v tem, da se nahaja na točno določenem kraju, kjer se je zgodil recimo nek pomemben spopad med plemeni in se ga je dotaknil človek, ki je proglašen za svetega junaka. Brez konteksta element torej nima več svojega primarnega smisla, podobno kot se to dogaja s pomenom besede, vzete izven njenega jezikovnega konteksta.

Mit je sistem s svojo strukturo, ki vsebuje raznovrstne elemente: umetniško ustvarjanje, religiozno vsebino, simboliko, obliko, ki zagotavlja trajnost določenih

---

<sup>39</sup> Sveto je ravno tako, kot je to sam mit, družbeni konstrukt. Oba sta elementa realnosti, ki jo skonstruira sama družba. Obstaja kolektivna zavest in posledično tudi posameznikova zavest o tej družbeni realnosti in o njenih elementih. Vsaka skupnost ima svojo zgodovino, o kateri govori mit in svojo definicijo svetega, katera se ravno tako sporoča skozi mit in seveda druge družbene elemente. Ko pa človek osvoji pojem svetega, osvoji tudi pojem profanega in obratno. Tu gre za t.i. binarno kodiranje, brez druge opozicije ne moreš določiti prve; prav binarno kodiranje je velika značilnost strukture mita.

<sup>40</sup> Za podrobno analizo glej Lévi-Strauss, 2003.

družbenih odnosov in institucij itd., in s svojim jezikom, ki je poln simbolike.<sup>41</sup> Schelling je prvi ugotovil, da mit ne govori "nekaj drugega" in da govori le tisto, česar ni mogoče povedati drugače (glej Pagon, 1986: 276). To pomeni, da tisto, kar miti hočejo povedati, ni mogoče prevesti v t.i. navaden jezik. "Vsak mit ima strukturo, katera poskuša v času diskurza organizirati brezčasne simbole... in se zato mit izmika racionalnosti govora" (Durand, 1991: 313). Mita torej ni mogoče racionalno razložiti. Že v grških časih je Platon namignil na brezplodnost poskusa racionaliziranja mita in prevoda v moderne termine jezika (glej Platon, 1969). Različni avtorji so proučevali povezavo oziroma sorodnost med jezikom in mitom. Cassirer je na primer v svoji dolgoletni analizi jezika in mita prišel do zaključka, da sta si omenjena sistema sorodna, da obstaja močna prepletenost jezikovnega in mitskega mišljenja.<sup>42</sup> "Jezik in mit sta si res sorodna in imata skupni koren, vendar si njuni strukturi nista v ničemer istovetni. Jezik nam vedno kaže svoj strogo logični karakter, za mit pa se zdi, da se na vso moč upira logiki, je nedosleden, svojeglav in iracionalen" (Cassirer, 1985: 43). Za Müllerja pa je bil vezni člen med jezikom in mitom metafora, ki je ukoreninjena v bistvu in funkciji jezika in predstavljanju omogoča smer, s katero se pride do tvorjenja mita (glej *ibid.*: 34).

Mit ima svoj lastni način nujnosti in realnosti. Zasedran je v svetu domorodcev in obstaja le v njihovi zavesti, zunaj nje nima svoje realnosti. Schellingovo prepričanje, da življenje nikoli ni nekaj samo objektivnega ali samo subjektivnega, mit pa izpričuje življenje, govori v prid zaključku, da ima enake karakteristike kot življenje in zato leži na meji med omenjeno objektivnostjo in subjektivnostjo. Mit je ustvarjanje človekove zavesti, s tem pa ustvarjanje obeh zgoraj omenjenih pojmov. "Mit moramo iskati v zavesti ljudi" (Cassirer, 1985a: 24). Mit krepi tradicijo in utemeljuje družbene ustanove in verovanja, hkrati pa jih tudi izraža in kodificira. Nadalje mit skrbi za moralno družbe, zagotavlja obrede in vsebuje praktična pravila za

---

<sup>41</sup> Struktura mitskega jezika po Lévi-Straussu temelji na dveh principih, binarnega kodiranja (glej opombo št. 38) in metafore (ki pomeni zgradbo mitske zgodbe) in metonimije (ki pomeni potek te zgodbe). Najmanjše pomenske enote v mitu, imenovani mitemi se porazdelijo po vertikalni in horizontalni osi, se pravi po metaforični in metonimični. Vse, kar je mitološko je znotraj teh asociacij, ki so samo transformacija različnih variacij vsakdanjega življenja ali povedano drugače: vse kar se v mitu dogaja bogovom ali živalim, je zamenljivo s posameznikom (podrobno razlago glej v Lévi-Strauss, 2003: 219-248).

<sup>42</sup> Tudi Barthes je videl sorodnost med sistemoma, seveda v lingvističnem kontekstu. Dejal je, da je mit v bistvu govor, zato ker je sistem sporočil (glej Barthes, 1987).

usmerjevanje obnašanja človeka. "Mit in obred se vzajemno podpirata in pojasnjujeta" (Velikonja, 1996: 88).

Sklepamo, da je obred neločljivo povezan z mitom, ima namreč kompatibilno funkcijo, saj uprizarja to, kar mit pripoveduje. Če se mit nanaša na razum, se obred nanaša na čustva. Skupaj tvorita celoto. Če je torej mit zgodba, je obred "performance" oziroma predstava, aktualizacija mita. Skupaj "tvorita" religijske pojave ter omogočata sliko religije kot kolektivne razsežnosti jezika, mišljenja in prakse, ki za domorodce organizira svet na način svetega, s tem pa na način reda in kohezivnosti. Mit namreč sporoča, kaj in kdo je imel in ima v skupnosti status svetega in kako se morajo domorodci vesti v zvezi s temi svetimi objekti, subjekti. Pomen in globina mita pa "nista v tem, kar on odkriva, temveč v tem, kar skriva" (Cassirer, 1985a: 49). Rečeno lacanovsko: polje vidnega je omejeno s poljem nevidnega.

## 6. MAGIJA

Sedaj, ko imamo že definiran pojem magične moči – mane, moramo še definirati sistem, kateremu omenjeni pojem pripada, da bomo imeli celotno sliko. Če je torej religija prvi, je magija t.i. drugi kozmološki sistem, ki pa je zahodnemu človeku le še bolj nerazumljiv in tuj. Nasproti pojmov religije primitivnih ljudstev, ki so zahodno mislečemu človeku še nekako razumljivi (seveda s pomočjo prevoda v pojme njegove religije), so pojmi magije skorajda povsem oddaljeni od izkustva modernega človeka.<sup>43</sup> "V primeru magije je razlika med našimi predstavami in predstavami primitivnih ljudstev zelo velika" (Evans-Pritchard, 1983: 296; glej tudi Šterk, 1998: 36).

Kljub velikemu številu antropologov, ki so bili zaradi dela na terenu med domorodci priče obstoju in izvajanju magijske prakse, ni enotne definicije magije. Obstaja sicer splošno veljavna antropološka oznaka magije kot sistema verovanj, praks in institucij, s pomočjo katerih lahko posameznik ali skupina vpliva (empirično nepreverljivo) konkretno na same nadnaravne, naravne in socialne dogodke ali na njihov potek (glej Šterk, 1998: 36). Dejstvo pa je, da je definicija magije odvisna od kulturnega konteksta.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Takemu prevodu bi v antropologiji rekli etški način. Antropološka znanost je termina emsko-etsko prevzela od K. Pikeja (ki ju je uporabil v lingvistiki) in v osnovi gre med njima za razlikovanje v zornem kotu opazovanja. Pri emskemu zornemu kotu gre za proučevanje in razumevanje kulture s stališča opazovanca, kar pomeni, da proučevalec predstavi koncepte in logike, ki so proučevani kulturi lastni; pri etškemu zornemu kotu pa gre za to, da opazovalec kulturo prevede v svojo logiko in jo interpretira s svojimi termini in s svojim miselnim aparatom (glej Šterk, 1998: 12). Na kratko, etški način pomeni navezovanje na medkulturno veljavnost, emski pa na kulturno specifičnost (glej Feleppa v ibid.). Gre za t.i. topični moment (glej Močnik, 1990).

Če to sedaj upoštevamo v primeru zahodnjaka, nam je seveda razumljivo, da mu je bližja religija kakor magija, saj se slednja v modernem svetu (skorajda) ne prakticira, medtem ko je religija (v katerikoli že obliki) prisotna. Zgodovinsko gledano, je zahodnjaku bližja delitev na sodobne tri velike monoteistične religije (krščanstvo, judaizem, islam) kot pa že sama delitev prve t.i. "primitivne" religije (totemizem, animizem, naturizem itd.), kaj šele delitev magije (homeopatska, magija prenosa). Kot prvo dejstvo v prid zahodnjaku lahko navedemo: bližje moji misli je tisto, kar je bližje mojemu času; in pa seveda dejstvo, da zahodnjak magije (večinoma) ne pozna in ne verjame vanjo, ker v njegovi kulturi to ni praksa. Malinowski bi rekel, da je resnica neke kulturne institucije odvisna od pozicije, glede na to, v kateri kulturi ste. Religija pa je zahodnjaku po drugi strani kot razodetje človeku v podobi človeka bližja. Religije se sicer razlikujejo v različnih deželah in dobah, vendar operirajo z relativno podobnimi pojmi (bog, božje, višja sila, sveto, molitev in podobno), zato mu za kakršnokoli drugo verovanje ni težko najti neke vzporednice v svojem lastnem verovanju.

<sup>44</sup> Prvič, dejstvo je, da obstaja na svetu množstvo različnih kultur. Drugič, pomen konteksta je v tem, da je smisel oziroma definicijo nekega dela (kulture) možno upoštevati samo v okviru (kulture), kamor ta del spada. V našem primeru: kultura namreč določa tip verovanja in magične prakse; ali je to animizem kot verovanje v duhove, duše ali je to totemizem kot verovanje v svetost totema nekega klana itd. Sicer



Drugi problem, ki je prisoten ob pojmu magije, je, da jo je zelo težko ločiti od religije. Po mnenju antropologov imata oba sistema podobne elemente in strukturo, kar pa je najpomembnejše: sistema imata svojo lastno logiko, sta empirično nepreverljiva in racionalno nerazložljiva. Oba sistema skušata zaobseči stvari izven racionalnega.<sup>45</sup> Imata pa še eno skupno značilnost, ki je velikega pomena, in sicer to, da oba sistema skrbita za produkcijo in reprodukcijo reda kot oblike kontinuitete skupnosti. Malinowski je dejal, da je funkcija magije ravno v ohranjanju družbenega reda v kulturnemu vzorcu (in seveda v zadovoljitvi potreb, kar je v skladu z njegovo funkcionalistično teorijo). Zanimivo je, da imajo njuni elementi, o katerih je že/bo govora, kot so na primer koncept svetega, mane, tabuja ali sistema imenovanega miti, enake karakteristike. Ravno zato je po vsej verjetnosti omenjene elemente tako težko uvrstiti v ustrezno pripadajoče področje.

Kosovel trdi, da je dober razlog ločevanja med sistemom religije in na drugi strani magije prav nosilec prakse, saj naj bi v religijski to mesto pripadlo bogu, medtem ko v magijski praksi prevzame dogajanje v svoje roke mag sam. Le-ta je običajno oseba, ki je obsedena z duhovi, "duhovnik je redkokdaj tak, sicer pa se svoje obsedenosti zaveda in v glavnem pozna duha, ki ga obseda" (Mauss, 1982: 99).<sup>46</sup> Nadalje se tudi

---

sta magija in religija določeni z mnogimi zgodovinskimi pogoji in dejstvi, a ko sta enkrat "legitimni", jih vsi v skupnosti vzamejo za svoji. Prenašata se iz generacije v generacijo s tradicijo in sta del kulturne transmisije.

<sup>45</sup> Racionalnost pa je odvisna od mesta, ki ga zaseda pomen. Realnost je namreč taka, kot jo mi definiramo in ne obstaja kot neka objektivna kategorija. Je način naše percepcije, ki se po mnenju Lévi-Straussa dogaja na dva načina: z binarnim kodiranjem in z uporabo metafore in metonimije (asociacij). Percepcija poteka preko jezika kot družbeno kodificiran sistema znakov. Vsak znak je enotnost označevalca /le signifiant/ in označenca /le signifié/ in predstavlja simbol (glej Majer, 1978: 27-28). Preko jezika neko optično sliko prevedemo v neki zaključeni pomen. Vse naše življenje in naša družbena celota je proizvod simbolizacije.

<sup>46</sup> Ta primerjava, lahko bi celo rekli kritika, ni čisto na mestu. Namreč tudi mag, vrač, šaman je človek, ki natanko ve, s kom je obseden in s kakšno vrsto duhov se bojuje – ali so to dobri duhovi (primer duhov prednikov) ali so to slabi duhovi (primer demonov). Njihova najpomembnejša sposobnost je prav ta, da znajo zapustiti svoje telo, delovati izven samega sebe in prihajati v stik z nadčutnimi in nadnaravnimi bitji. V tem je njihova magična moč. Če je Mauss mislil razliko zaradi področja, konkretno to, da je duhovnik del religijske prakse, mag pa nujno magične, tudi to ne zdrži. Mag je ravno tako s svojo posvetitvijo (ali bolje rečeno v času svojega uvajanja) uveden v religiozno tradicijo plemena kot je s svojo posvetitvijo vanjo uveden duhovnik. To pomeni, da se mag ne poslužuje vedno le sredstev in načinov, ki so nujno magični. Mnogokrat so sredstva podobna vsem tistim, s katerimi se poslužuje duhovnik.

Na tem mestu bi omenila samo še moderno primerjavo magov, šamanov, vračev z t.i. duševno, mentalno obolelimi ljudmi. Enostavna definicija norosti bi bila: ljudje, ki pretrgajo kakršnokoli komunikacijo s socialnim okoljem, končajo v čisto individualnem religiozno-magijskem sistemu, imenovanem norost. Normalnost človeka se namreč kaže v uspešni prilagoditvi in vzdrževanju družbenih odnosov (ki pa so, da ne bo "težav", odrezani od "notranjega" psihičnega sveta). Linton bi rekel, da je normalno tisto, kar odgovarja statusu. Kar se tiče odnosa nadnaravnega in človeka v zahodno misleči družbi velja načelo: če ljudje komunicirajo z nadnaravnim, je to molitev; če pa

funkcija praks razlikuje. Pri religiji gre za verovanje v boga ali nekaj, kar predstavlja pojem najvišjega, in njegove čudeže, pri magiji pa gre za verovanje v končni rezultat (glej Kosovel, 1993: 13-14). Ravno zato ima magije eno značilnost, ki je religijskemu mišljenju tuja; v magiji gre za poskus vplivanja na nadnaravne sile in celo njihovo zaslužnje. Namreč "bogovi ali demoni nimajo te moči volje, ki je ne bi magijsko sredstvo lahko podredilo človekovi volji...., magija je primitivna tehnika izpolnjevanja človekovih želja" (Cassirer, 1985a: 211). Torej je moč (recimo vplivanja, obvladovanja in podobno) sredstvo in seveda cilj magije. Malinowski je takemu cilju dal oznako praktičnega in trdil, da ga poznajo vsi, ki v magičnem obredu sodelujejo. Podobno stališče je zavzel Mauss in dodal, da je bistvena razlika v tem, da religija miri, medtem ko magija prisiljuje in manipulira (glej Mauss, 1982: 63).

Po Frazerjevemu mnenju pa se religija razlikuje od magije v tem, da predpostavlja, da "je naravni red gibek in spremenljiv, medtem ko magija predpostavlja, da je ta isti red tog in nespremenljiv" (Frazer, 2001; 56). Nadalje trdi, da je magija starejša od religije in je šele s časom postopoma prišlo do njunega mešanja in sodelovanja.<sup>47</sup> Kot primer navede plemena centralne Avstralije med katerimi je magija splošno razširjena, religije pa skoraj ne poznajo.<sup>48</sup> Človek naj bi najprej naravo poskušal prilagoditi sebi

---

nadnaravno komunicira z ljudmi je to shizofrenija. O normalnem in patološkem pa se ni razpisala samo medicina (psihofizični razlogi norosti), psihoanaliza (jaz, nadjaz, travme, Ojdip itd) sociologija (anomalije), temveč tudi etnologija in antropologija (patološko določa normalno, norost je kulturno pogojena). Če so nekatere teorije govorile o nepremostljivem prepadu med arhaičnim in sodobnim, je antropologija naredila epistemološki rez; drugačen pogled na svet ne more biti nekaj popolnoma tujega "običajnemu" pogledu. V antropološkem mišljenju se je zato utrdilo prepričanje, da magi, šamani, vrači niso preprosto "naši" norci, ker gre pri njih za "kontrolirano" norost. Mag se na začetku obreda svoji norosti (recimo komuniciranju z duhovi) preda kontrolirano, kar pomeni, da obvlada on njo in ne ona njega. Na koncu obreda, rituala, ko je dosegel stik s sveto transcendenco, se mag uspešno lahko vrne nazaj v realnost. Zato mag ni samo "ne-nora" oseba, temveč je tudi oseba podobna "našim" duhovnikom, ki ravno tako komunicirajo z empirično nepreverljivimi silami ali osebami. V končni fazi pa imata oba poseben status, ravno zaradi svojih funkcij. Obstaja neka podobnost "našega" in "tujega". (Podrobneje o normalnem in patološkem glej Canguilhem, 1987; Miller, 1983; tudi Kosovel, 1993; Linton, 1969.)

<sup>47</sup> Frazer je v okviru teorije totemizma razčlenil svojo t.i. evolucionistično triado magija-religija-znanost. Razvoj človeškega mišljenja in njegove prakse naj bi sledil logiki uporabe vedno uspešnejšega sredstva manipulacije narave. Za prvo tehniko te vrste je označil magijo, iz katere izhajaja religija z že bolj učinkovitim sredstvom za manipulacijo sveta, njej pa je sledila zanost, ki ima najučinkovitejši način manipulacije z naravo. Ta racionalističen in po besedah Godine celo utilitarističen (glej Godina, 1998: 95) pristop je bil posebej pomemben v analizi magije. Le-ta zanj ni nič neciljnega, neaktivnega, temveč je zametek "psevdoznanosti" domorodcev ali, rečeno fraziersko, divjakov, ki je nadomestek kasnejše znanosti. Tudi religija ima psevdoznanstveno naravo. Predstavlja mu sistem manipuliranja narave, ki je inferioren znanosti, katera bo religijo v končni fazi zamenjala, ker se bo pokazala za racionalnejšo rešitev.

<sup>48</sup> Omenjeno t.i. drugo teorijo izvoru totemizma (pri Avstralcih) je Frazer v začetku 20. stoletja zavrnil. Vzroke za nastanek totemizma je iskal v poskusu manipulacije narave; vsaka skupina ima svoj totem in z najrazličnejšimi praksami skrbi za uspešen obstoj svoje totemske vrste. Le-to je povezal s triado (glej

v prid z močjo urekanja in čaranja, šele pozneje naj bi začel z molitvami in žrtvovanji iskati naklonjenost pri nekom drugem, kar očitno obvladuje njegovo okolico in v končni fazi tudi njega, t.i. božanstvu, nadnaravnem svetemu bitju. Durkheim pa je trdil ravno obratno in sicer, da magija izhaja iz religije. Na tem mestu se mi ne bomo ukvarjali s tem vprašanjem, kajti to je že neka druga zgodba.<sup>49</sup> Dejstvo je, da sta religija in magija tesno povezani in da ju je res težko ločiti, saj poleg podobnih zakonov, strukture, obredov in funkcij, uporabljata oziroma se ukvarjata tudi s podobnimi povzročitelji kot so duhovi, demoni, druga nepoznana nadnaravna bitja.

Naj se poskušamo sedaj natančno lotiti magije in jo opredeliti. Po Maussu "magija vsebuje vršilce obredov, dejanja in predstave" (Mauss, 1982: 71). Mag je tista oseba, ki vrši konkretna magijska dejanja; magijske predstave pa so ideje in verovanja, katera vsebujejo oziroma se reprezentirajo v teh magijskih dejanjih. Dejanja, s katerimi definiramo vse ostale elemente, so definirana kot obredi (glej *ibid.*). Obred je svojevrstni jezik, ki izraža določeno idejo. Oblike magijskih obredov so določene s tradicijo in so kolektivnega značaja, "sankcionirane z javnim mnenjem... individualni obredi nikoli niso magijski" (*ibid.*: 71). V magiji kot sistemu, znotraj katerega ni nič prepuščeno naključju, slučaju, obstaja tudi vrsta zakonitosti. Manifestirana predstava podobnosti igra vlogo splošnih in nujnih vzročnih zvez. To pomeni, da stvari vplivajo ena na drugo tem bolj, čim bolj so si podobne. Foucault je določil štiri tipe podobnosti: podobnost, ki obstaja zaradi prostorske bližine (*convenientia*), zaradi posnemanja stvari med seboj (*camulatio*), zaradi subtilne podobnosti samih odnosov (*analogija*) ter zaradi simpatije ali antipatije med stvarmi (Foucault, 1971: 83-97).

Tudi Frazer je pri svoji določitvi magije izhajal iz zakonov podobnosti in je magijo razdelil na *homeopatsko (imitacijsko)* in *magijo prenosa* (glej Frazer, 2001: 32-53; tudi Frazer, 1969). Pri prvi je v ospredju tradicionalen zakon podobnosti. Na primer severnoameriški Indijanci verujejo, da lahko človeka prizadenejo s poljubno

---

opombo št. 47), a kasneje ugotovil, da je teorija "preveč racionalna in predpostavlja preveč razvito socialno organizacijo, ki ne more biti primitivna" (Frazer v: Godina, 1998: 96). Teorija totema kot sredstva manipulacije s totemsko vrsto pade. Še vedno pa je trdil, da staroselci Avstralije, katere je očitno smatral za eno najstarejših plemen, uporabljajo za razumevanje sveta in njegovo prilagajanje sebi magijo.

<sup>49</sup> To vprašanje odnosa med magijo in religijo je pri Frazerju zadevalo hkrati tudi problem prioritete med mitom in ritualom, problem pomena tabuja in tudi že omenjenega problema o izvoru in funkciji le-tega, pa tudi žrtvovanja (glej Frazer, 2001).

poškodbo, če narišejo njegovo podobo v pesek ali prebodejo katerikoli predmet, ki so si ga zamislili kot telo nekega določenega človeka. Ta vrsta magije se lahko rabi torej v zle namene, lahko pa tudi v dobre (primer je pomoč vrača pri težkem porodu, ko začne posnemati rojstvo ali pomoč pri preprečevanju bolezni). Tu obredi potekajo kot posnemanje učinka, ki ga ljudje želijo doseči, sveti status vedno poseduje mag. Pri drugi obliki magije (magija prenosa) pa velja tradicionalen zakon stika. Tu gre za t.i. magično povezavo med človekom in njegovim katerikoli odstranjenim, odrezanim delom telesa, na primer lasje, nohti ali celo posteljica in popkovina ob rojstvu. Domorodci verjamejo, da lahko s tem odrezanim delom, ki pripada nekemu drugemu človeku, temu s svojo voljo škodijo.

Na kratko, homeopatska magija predpostavlja, da so reči, ki so si podobne, eno in isto, magija prenosa pa, da so si reči, ki so bile nekoč v stiku, za vedno v stiku. Frazer pravi, da se v praksi obe veji magije prepletata in da ju lahko zaobsežemo pod skupnim imenom simpatetična magija, ker obe predpostavljata, da stvari druga na drugo delujejo na daljavo, po skriti vzajemni privlačnosti. Sistem simpatetične magije se sestoji iz pozitivnih (primer so uroki) in tudi negativnih pravil (primer so prepovedi oziroma negativni tabuji). Če so uroki torej pozitivna, so tabuji negativna raba t.i. praktične magije. Pozitivna magija, imenovana vračarstvo, ima za svoj cilj sprožiti zaželen dogodek, cilj negativne magije, imenovane tabu, pa je izogniti se nekemu določenemu nazaželenemu dogodku (glej *ibid.*: 39). Obe vrsti posledic sta v skladu z omenjenima zakonoma podobnosti in stika.

Podobno delitev na dve osnovni obliki magije je imel že v mislih Taylor. Kasneje pa so različni teoretiki vsak na svojem področju uporabili idejo zakona o podobnosti in stiku (paradigmi in sintagmi): na primer de Saussure, ko v lingvistiki govori o paradigmatiski/sintagmatski relaciji (glej de Saussure, 1989), Barthes, ko govori o opoziciji sistem/sintagma (glej Barthes, 1990), Lévi-Strauss, ko pri analizi mitov govori o kontrastu med metaforo in metonimijo oziroma med vertikalno (paradigmatisko) in horizontalno (sintagmatsko) osjo.<sup>50</sup> Primer, če gre v magijskem

---

<sup>50</sup> Če pogledamo za primer Lévi-Straussovo razlikovanje metafore in metonimije; metafora predstavlja sistem, ki temelji na prepoznavanju podobnosti in pomeni zgradbo neke zgodbe; metonimija pa predstavlja sistem, ki temelji na prepoznavanju stičnosti, stika in pomeni oziroma predstavlja potek zgodbe. Prav v zakonih podobnosti in stika vidimo povezavo oziroma primerjavo z dvema omenjenima vrstama magije: homeopatske (podobnost) in magije prenosa (stik). Naslednja podobnost, ki se nam ponuja je, da je Frazer obe magije poimenoval s skupnim imenom simpatetična magija (glej Frazer,

smislu za podobnost, ki je nastala zaradi stika, povezave med stvarmi, gre jezikovno vzeto za serijo povezanih besed oziroma za sintagmatsko raven. Povedano drugače (v razumevanju maga), mag vidi stvari povezane zaradi njihove sedanje ali pretekle povezave ali zaradi medsebojnega stika. Kosovel trdi, da gre v obeh primerih za "variациjo pojma podobnosti: enkrat za podobnost predmetov v prostoru, drugič za podobnost samega prostora, ki ga predmeti zasedajo" (Kosovel, 1993: 56), česar ni naglasil nobeden od antropologov. Sam Frazer je magijo označil kot zgrešen sistem obnašanja in "lažen sistem naravnega prava... za jalovo veščino in lažno znanost" (Frazer, 2001: 32-33),<sup>51</sup> s čimer pa se niso strinjali vsi antropologi (na primer Mauss).

Pri Maussu srečamo še eden posebno poudarjen zakon, in sicer zakon simpatije. Le-ta je viden oziroma izražen v dveh oblikah: podobno priključuje podobno in podobno učinkuje na podobno. Kot tretjo podobnost označi obliko "podobno prežene podobno" (Kosovel, 1993: 55-56). Delovanje teh zakonov povzroča, da učinki magije niso razpršeni povsod, pa čeprav je magija po njegovem mnenju univerzalno povezana z vsem (glej *ibid.*).

Nadalje je Mauss o magiji in njenih zakonih govoril kot o sistemu klasifikacij, ki so že sami po sebi rezultat kolektivnih predstav (glej Mauss, 1982: 216-219). Družba je ravno tak sistem, kar nas napeljuje na zaključek, da je družba proizvedla magijo in da ta deluje samo, če je družbena, če je družbeno kodirana. Magija je družbeni konstrukt in ima zato kolektivno naravo.<sup>52</sup> Domorodec sicer verjame, da je magija od vedno in

---

2001), medtem ko sta metafora in metonimija zaobjeti pod imenom pomenjanje (asociacije). Le-te so pomembne za percepcijo realnosti, ki se dogaja na način binarnega kodiranja in na način pomenjanja. Tako kot je za primitivnega človeka pomembna simpatetična magija (uroki, tabuji) za njegovo percepcijo sveta in delovanje v svetu. Kosovel pravi, da sta metafora in metonimija osnovna principa magijske zavesti in da sta "način dojetja tistega, kar se na nivoju razvitejše magijsko-religiozne prakse pojavlja kot princip kulta" (Kosovel, 1993: 69).

<sup>51</sup> Do tega zaključka je Frazer prišel postopoma, saj je najprej magijo označil kot predhodnico znanosti. Za nadaljno razlago glej opombo št. 47 in 48.

<sup>52</sup> Evans-Pritchard je zapisal da so magijski sistemi "popolnoma koeksistentni s človekovo odgovorostjo in z racionalnom dojetjem narave" (Evans-Pritchard v Šterk, 1998: 37), tako da so v bistvu odsev človekovega mišljenja. Ker pa človek ne živi sam, temveč v skupnosti, si z ostalimi deli vse, od poskusa obvladovanja narave do kulture v širšem smislu. Tudi magična praksa je del skupnosti, saj se prenaša s tradicijo, miti, obredi itd. (kateri ravno kažejo na njeno družbeno, kolektivno naravo). A vendar treba poudariti, da v skupnosti vsi verjamejo v obstoj in moč magije, z njo pa se ukvarjajo samo (izbrani) posamezniki. "Od kolektivnega karakterja poskuša magija zadržati samo svoj tradicionalni karakter... sama je vedno delo posameznika" (Mauss, 1982: 237). V koreninah magije najdemo kolektivne predstave, ki pa so postale temelj individualnih. Lahko bi ji rekli tudi "forma menjave" (glej Kosovel, 1993: 40), saj gre za menjavo med ljudmi samimi (družbeno) in med njimi in nadnaravnim (individualno). A vsak menjalni akt je hkrati že kompleksni socialni (družbeni) akt.

bo zavedno tudi trajala. Prisotna je v celotnem njegovem življenju (tako kot je bila v svetu njegovih prednikov) in se je k njej moč zateči v vsakem trenutku in v vsaki situaciji.

## 6.1. MAGIJA IN SVETO

Pomembno dejstvo pri magiji je, da se z magijo ne more ukvarjati vsak človek, ki se mu to zahoče. Magično prakso lahko izvajajo samo izbranci (pa naj bo to s strani družbe ali po primitivčevem verjetju s strani bogov), ki imajo določene karakteristike (pridobljene, naučene ali vrojene), po katerih se ločujejo od navadnih ljudi. V svojo vlogo so vedno posvečeni, postanejo nosilci svetega statusa in s tem pod tabujem, obdaja pa jih posebna mana. Mana je v bistvu njihova moč. Poleg tega, da imajo moč nad vsemi stvarmi, "imajo tudi moč nad samim sabo" (Mauss, 1982: 92) in prav ta tvori bistvo njihove moči. T.i. magi, ponekod šamani, vrači ali čarovniki, imajo vedno posebno bivališče, ki je mnogokrat ločeno od preostale vasi, saj so zaradi svojih posebnih lastnosti in znanj na nek način tuji in nevarni (njihov status je namreč definiran za nenormalnega). Vendar so ravno zaradi omenjenega nosilci pomembne družbene funkcije, so urejevalci, vzdrževalci reda. Svojo posebno funkcijo delajo sami in hkrati njihova posebna funkcija dela njih. "Quesalid ni postal veliki zdravnik zato, ker je ozdravljaval svoje bolnike, ozdravljaval je svoje bolnike zato, ker je postal veliki zdravnik" (Lévi-Strauss, 1989: 186). K magom se zatečejo ljudje vedno, ko se zgodi nenavadno, pa naj bo to bolezen, slutnja slabega, prihod tujca, nesreča, kršitev zapovedanega in podobno. Navsezadnje je magija predmet verovanja. Hkrati ima mag status zdravnika, saj se vsak bolan človek vedno zateče k njemu po pomoč, da mu prežene slabe, zle duhove, ki povzročajo nastalo bolezen. Tako magi, vrači, čarovniki, šamani nimajo samo status zdravilca posameznikovih telesnih stanj in/ali duše, temveč tudi status zdravilca skupnosti, saj kot smo to že omenili, prispevajo k ohranitvi reda in miru. Karkoli se negativnega zgodi v skupnosti, lahko mag to popravi, če ne s klicanjem duhov za pomoč ali poskusom njihove pomiritve in oprostitev, darovanjem, pa z očiščevalnimi obredi. Po Maussu magi magijo dedujejo,

---

Treba je opozoriti na še eno stvar, in sicer da sta si sistema religije in magije podobna v svoji naravi in funkciji; oba sta kolektivne narave in nekakšni obliki vzpostavljanja reda v skupnosti. Red in njegove

saj je "magija stvar tradicije" (Mauss, 1982: 71) in jo prenašajo. So marginalci v središču zanimanja in dogajanja v skupnosti.<sup>53</sup>

Naj poskušamo sedaj povzeti povedano, povezati magijo z mano, svetim in narediti zaključek. Koncept mane, vseobsežne, magične moči, je osrednji pojem magije. Povzroči povezavo vseh elementov magije: maga, (svetega) rituala, sistema povezanih predstav in predmeta magijske prakse. Prisotna je v vsem in lahko pomeni karkoli (vse) in hkrati ničesar (nič). Mana je "simbol v čistem stanju" (Lévi-Strauss, 1982: 56) oziroma njegova vrednost in je ni moč ubesediti. Ali je mogoče ubesediti magijo? Vsaka njena označba, je verjetno enaka poskusu označbe mane, saj je, splošno rečeno, magija mana in obratno. "Vsa magija izvira iz mane" (Šterk, 1998: 42) in "kot tako je delovanje označevalca mane identično delovanju magije" (ibid.: 56) in še: "mana je magijski potencial nadnaravnega... in ni dovolj, če ugotovimo, da se mana kot lastnost veže na posamezne stvari zaradi njihovega ustreznega položaja v družbi... predstavlja tudi idejo o teh vrednostih, o teh razlikah v potencialu... v tem je vseobsežnost pojma, ki ustvarja magijo..." (Mauss, 1982: 211-212).

Če magija vsebuje mano, vsebuje hkrati tudi koncept svetega, ker je ta prisoten oziroma eksistira v in s pomočjo mane. Mana ima karakter svetosti, je "sveta". In vse, kar je sveto, ima mano, zato je za tako tudi prepoznano, ni pa vse, kar je mana, sveto. Podobno "ima vse, kar je tabu, mano, ni pa vse, kar je mana, tabu" (Šterk, 1998: 42). Pojme je potrebno misliti v skupaj. Sklepamo lahko, da sta v magični praksi potemtakem tudi koncepta tabuja in svetega izrednega pomena. Mana ju oba definira kot definira tudi pojem magije; jim omogoča obstoj, je njihov *raison d'être*. Na kratko povedano, brez mane ne bi bilo magičnega. Ker pa je mana bolj stanje kot stvar (glej Keesing v ibid.: 50), je ustrežneje reči, da velja enako tudi za magijo. Lahko bi rekli, da sta pojma v našem jeziku primerljiva nekako s pojmom energije. Dakota Indijanci na primer to stanje označujejo za stanje velikega duha, duhovne sile in fizične energije ter načela univerzalnega pojasnjevanja (glej Durkheim, 1982: 192).

Mana je z vsemi svojimi deli in pojavnimi oblikami gonilna sila in skupni označevalec vseh kozmičnih moči. Zaradi nje je vse videti celo, zapolnjeno, "dopušča

---

mehanizme pa je določil prav človek.

<sup>53</sup> Poglavar ima najvišji možni sveti status in je ponavadi najpomembnejša oseba v skupnosti domorodcev. Je njihov vodja in modrec. Vendar ima tudi mag pomembni položaj; poglavarju pomaga s

vzpostavljanje sistema kot celote" (Lévi-Strauss, 1989: 159) in "vzpostavlja enoten horizont razumljivosti, interpretabilnosti" (Močnik, 1996: 259). Mana torej pomeni celost in celotnost in je zares sila par excellence. Njena skrivnost "je skrivnost celote" (Kosovel, 1993: 61).

Očitno je prav "verovanje v to nadnaravno silo – mano in učinkovitost različnih načinov, s katerimi je mogoče pripraviti duhove in demone, da delujejo človeku v prid" (Frazer, 2001: 59), temelj obredov, ritualov in ceremonij, ki jim lahko rečemo religiozni; in prav iz tega verovanja izvira vse, čemur lahko pravimo magija in čarovništvo.

---

svojo magično močjo urejevati, popraviti in utrjevati red in življenje skupnosti (glej Tokarev, 1974; tudi Mauss, 1982).



## 7. PRIMERA KONKRETNE MANIFESTACIJE SVETEGA ALI KAKO SE VSE ZAOKROŽI

### 7.1. KULT IN ŽRTVOVANJE

Prava in najgloblja vsebina religioznega ne leži v svetu predstav, temveč v svetu občutkov oziroma čustev in volje. Ravno zato se vsak novi (duhovni) odnos človeka do realnosti ne odraža enostransko, ne samo v njegovih predstavah in verovanju, ampak tudi v njegovem delovanju. Tako se mora človekov odnos do nadnaravnih sil, katere obožuje in jih spoštuje, manifestirati v jasnejših in konkretnjših delovanjih. Cassirer trdi, da ravno zaradi "konkretizacije mitsko-religijskih občutkov, le-teh ne najdemo več samo v sliki bogov, temveč v njihovem kultu" (Cassirer, 1985a: 209).

Kult je zato nek aktiven odnos človeka do nadnaravnih sil, svojih bogov in v njem se nekaj svetega posredno predstavlja, prikazuje in se nanj tudi povratno vpliva.<sup>54</sup> V obredu, ki je pravzaprav oblika tega vpliva in ki kult spremlja, se izraža "imanentni napredek religijske zavesti... in mitska zgodba, ki nastane ob tem, je v bistvu samo del tega neposrednega odnosa" (ibid.). Osnova mita oziroma tisto, kar se v njem eksplicitno predstavlja, torej ni neko fizično bistvo, ampak res človekovo aktivno vedenje in delovanje.<sup>55</sup>

Kult predstavlja centralno točko v religioznem procesu, s čimer se je strinjal tudi Hegel. Po njegovem mnenju je vsak kult proces subjekta, v katerem le-ta sebe enači s

---

<sup>54</sup> Kult je vedno vezan na določeno konfiguracijo. Primer je recimo kult prednikov, katerega spoštuje mnogo domorodcev in tam, kjer ga, le-ta dobi ponavadi osrednje mesto v kulturi, religiji, magiji skupnosti. Kult prednikov je vezan oziroma zasnovan na družini, sorodstvu, mnogokrat klanu (govorimo namreč o primitivnih družbah). Pomemben je zaradi svoje funkcije; sporoča namreč tradicijo in jo s tem tudi vzdržuje. Člani skupnosti imajo obveznosti drug do drugega, s tem pa se jim krepi občutek skupne odgovornosti in soodvisnosti. Vse to izvira iz fundamentalne ideje (katero prenaša iz roda v rod prav tradicija) o tem, da izvirajo iz enega skupnega bitja. Domorodci verjamejo v obstoj duhov skupnih prednikov, v njihovo moč in pomoč, jezo. V zahvalo danemu življenju in večnemu spremstvu prednikov, so pripadniki plemena razvili obredja, ki kult prednikov spremljajo s čaščenjem in pogostitvijo daljnih, prastarih sorodnikov. Kult prednikov torej temelji na povezovanju ljudi določene skupnosti in krepi nadaljne socialne stike med njimi (glej Malinowski, 1969: 1036-37).

<sup>55</sup> Na delovanje se namreč navezuje oziroma nanaša mitska razlaga in le-ta sproža določeno vedenje in seveda tudi delovanje človeka kot pripadnika skupnosti.

svojim bistvom (glej *ibid.*: 210). Res se v kultu na eni strani pojavlja subjekt, na drugi strani pa neko sveto, nadnaravno, tudi božansko. Ta delitev v bistvu pomeni enost in sicer, da sem jaz v svetem in/ali bogu in hkrati je ono/on v meni. Ves religiozni proces je zato moment te manifestacije.

Osnovni pomen tako v obredih kot v kultih dobiva obred žrtvovanja in pojem žrtve. Žrtvovanje je definirano kot vsaka človeška obredna daritev ljudi, živali, predmetov nekim višjim silam z namenom, da se vzpostavi ponovno ravnotežje ali zagotovi obstoječi red (glej Gould in Kolb, 1964: 613).<sup>56</sup> Žrtev pa se pojavlja v raznih obličjih, v daru, v čaščencu, obstaja žrtev v čast prošnje ali zahvale, žrtev zaradi obžalovanja itd. V vseh oblikah pa tvori pojem žrtve jedro, okoli katerega se nahaja kulturno delovanje. "V žrtvi postaja religiozna vera vidna, neposredno se pretvori v dejanje" (Cassirer, 1985a: 211). Kult je religijski sistem (oziroma je del religije, ne religija sama), medtem ko "je žrtvovanje eden bolj tipičnih momentov magije" (Kosovel, 1993: 70). To samo pomeni, da žrtvovanju botruje religiozna vera in da le-ta s konkretnim obredom, ki je periodičen in nujen, prestopi na polje magije.

Struktura žrtvovanja kaže tipično magijske poteze: posvetitev žrtvovalca, vodje rituala, prostora, skratka celotnega rituala in seveda same žrtve, kar v vsakem primeru pomeni kopičenje mane, nadnaravne moči.

In povezava s pojmom svetega? Vsekakor je z momentom žrtvovanja v ospredju pojem svetega. Cilj žrtve je namreč vzpostavitev veze med svetom profanega in svetom svetega. "Moment žrtvovanja se bo v najčistejših oblikah kazal tam, kjer se bo tako kazala tudi sama polarizacija svetega in profanega" (*ibid.*). To je dobro razvidno iz samega procesa žrtvovanja. Elementi obreda, konkretnije rituala (saj ima konkretno vezo s svetim), kot so osebe, ki ritual izvajajo in nadzirajo, prostor in sredstva, ki so v njem uporabljena, žrtev itd., so pred vstopom v ritual praviloma profani in se kot sakralni vzpostavijo šele skozenj. Kosovel pravi, da tu obstajajo tudi izjeme, kot so na primer razni predmeti (kamni, kovine), kraji (čudežni) in osebe (duhovniki, magi, vrači itd.), ki "že po naravi vsebujejo kodificirano družbeno moč" (*ibid.*) in apriorno svetost.

---

<sup>56</sup> Gre za mešanje oziroma prepletanje individualne (posameznikove) in družbene (kolektivne) ravni s kozmično (sveto).

Nadalje trdi tudi, da vsako žrtvovanje, ki se dogaja ritualno, pomeni sveto daritev svetim silam (prim. *ibid.*); primer je recimo darovanje oziroma žrtvovanje bizona, ki je pri nekaterih plemenih Indijancev najvišji sakralni izraz svete poglavarjeve moči. O žrtvenem darovanju pa je sicer nadrobno govoril že Mauss (glej Mauss, 1996). Daritev ni nikoli brez pomena in namena. Z njo naj bi človek vzpostavil odnos z željenim nadnaravnim in le-ta naj bi mu zaradi žrtve priskočil na pomoč ali pa si le "zapomnil" njegovo daritev. Seveda pa žrtvovanje ni posvečeno le nadnaravnemu, ampak tudi darovalcu, ta naj bi se skozi ritual žrtvovanja "okoristil" z nečim konkretnim, lahko je to višji socialni status, očiščenje, pridobitev večje mane in podobno. Žrtvovanje naj bi mu prineslo rešitev.

Ne smemo pozabiti na dejstvo, ki govori, da je vsako žrtvovanje tudi darovanje, vsaka žrtev tudi dar. To so trdili mnogi antropologi, na primer Tylor, Spencer, Smith, Mauss. Dar ima po Maussu lastnost recipročnosti, dar vedno dá dar (glej *ibid.*). Povedano z drugimi besedami, vedno gre za neko pogodbeno obveznost ali za sistem menjave. Človek dá nadnaravnemu žrtev, nadnaravno dá človeku uslugo, status, očiščenje itd. in hkrati dá človek nadnaravnemu profano, nadnaravno dá človeku sveto. "Žrtev je torej tista točka, na kateri se sveto in profano ne samo dotikata, temveč tudi prežemata" (Cassirer, 1985a: 216), vendar po besedah Maussa ostajata ločena.

Žrtev je človekov in onostranski zastopnik in njen status ima lahko karkoli (na primer bizon, žito, človek itd.). Njena vrednost je odvisna od sistema religiozno-magijske interpretacije. Njena primarna funkcija je ravno prehod v svetost, posvečenost. "Sveto se pojavlja kot univerzalna osnova profanega... in žrtev kot posredujoči člen med dvema ekstremoma" (Kosovel, 1993: 71-72). Žrtev je torej medij, posredovalec in preko nje je možen stik s svetim. Žrtvovanje se lahko zgodi samo zaradi prisotnosti svetega. Svete stvari, zaradi katerih se torej žrtvovanje sploh zgodi, so del družbe in zato popolnoma realne. Ko žrtev umre, se prekineta oziroma ukineta omenjena ekstrema. Vendar le za trenutek, kajti svetova ostajata, kot že rečeno, ločena. "Človek lahko pride v sfero božanstva le za ceno svoje smrti, bog pa pride v sfero profanega le ob izgubi svoje božanskosti" (*ibid.*:72). Svetost svetega pa se kaže ravno v zmožnosti, da lahko prodre v vse, kar je profanega in ga uporabi za svoje "orodje".

Žrtvene obrede ne najdemo povsod (primer so plemena Avstralije), toda tam, kjer jih, lahko ugotovimo, da imajo enako funkcijo (naj bo to moliče k nadnaravnemu, njegovo čaščenje ali prošnja itd.). Dejstvo pa je, da lahko potegnemo neke vzporednice med religijskim in magijskim žrtvovanjem. Mauss zagovarja tezo, da žrtvovanje, tako v religiji kot magiji, ne spada v zaprto kategorijo specializiranih obredov. Žrtvovanje je namreč samo svojevrsten okvir simpatetičnih obredov, natančneje "je njihova forma" (Mauss, 1982: 121). Simpatetični obredi so lahko tako religijski kot tudi magijski.

Za konec naj samo še povzamemo funkcije obreda žrtvovanja in njegove povezave s svetim. Obred doseže, da numinozna moč prodre v človeški red: religiozna moč kot sveto in transcendentno, ki je upodobljena po človekovi volji in magična moč (mana), ki je v nasprotju s človeškim bivanjem in se oprijemlje neosebnih fluidov.<sup>57</sup> Žrtvovanje omogoča povezavo, občevanje profanega človeka z nečim nadnaravnim, svetim, s pomočjo oziroma z posredovanjem žrtve, ki jo ponavadi pred obredom predstavijo v sfero svetega.<sup>58</sup> Pri samem obredu žrtvovanja gre konkretno za omenjeni stik, pri žrtvovanju žrtve-dara pa gre manj za sam stik s svetimi silami in bolj za neko specifično človekovo prošnjo.

## 7.2. OBRED INICIACIJE

"*Initiatio*" oziroma "*inire*" pomeni začetni, iniciacija je torej nek začetek. Vsi obredi iniciacije spadajo med obrede prehoda, saj so most med nečim starim in nečim novim.

---

<sup>57</sup> Mogoče bi žrtvovanje, ki vključuje obe moči (religijsko in magično), lahko označili za "religijski akt z magijskimi elementi" (Hobgin v Šterk, 1998: 49). O primeru takega žrtvovanja je govoril Hobgin. Zasedil ga je na Salomonskih otokih, kjer domačini uporabljajo nanamo (mano) skozi "ponavljanje formul obreda" (ibid).

<sup>58</sup> Mauss na tem mestu pravi, da žrtev – dar v obredu ubijejo ravno zato, ker je posvečena, in to zato, ker se pri žrtvovanju sprožene močnejše energije kot pri navadnem darovanju. Nadnaravna sila posamezniku, ki ni posvečen, vzbuja straho-spoštovanje, zato v obred med njiju postavi posrednika – žrtev. Če bi se sam spustil v obred, bi našel smrt, ne pa življenje. Tako svete sile vzamejo žrtev, ki ga odkupi in ne njega. Žrtev je zato "tampon med svetim in posvetnim in žrtvovanje postopek, ki omogoči povezavo med svetim in profanim svetom" (Cazeneuve, 1986: 238) s posredovanjem posvečene stvari, ki jo med obredom uničijo. Cazeneuve je na tem mestu podal kritiko Maussovega razumevanja svetega, katerega je opredelil zelo durkheimovsko in sicer kot tisto, kar je radikalno nasprotno

V prid temu, da smatramo iniciacijo za obred, govori dejstvo, da se proces ponavlja, se pravi, da je konstanten, periodičen in relevantnega pomena za funkcioniranje celotne družbe. Vsak obred iniciacije spada med pozitivne obrede, med tiste, ki izvršujejo sakralizacijo ali posvetitev človeškega bivanja. So izredno številni in raznoliki. Sem spadajo na primer obredi, ki se nanašajo na prednike, na iniciacijo mladih ljudi, posvetitve magov in itd.; pri vseh pa (mrtvi ali živi) posameznik "doseže status, ki hkrati presega in potrjuje človeško bivanje" (Cazeneuve, 1986: 201).

Toda treba začeti nekje drugje, in sicer pri pojmu socializacije. Le-ta obstaja v vsaki družbi in skozi njo (naj bi) vsak človek osvojil in ponotranjil določene vrednote, ki veljajo v njegovi skupnosti. Povedano drugače, proces socializacije človeka učloveči. Vsak človek živi v kulturi, katere vzorec se medgeneracijsko prenaša. Socializacija je zapisana v tem vzorcu, saj ima vsaka kultura svoj ustrezen način vedenja in seveda njegov pomen, katerega nauči pripadnike družbe (glej Godina, 1998: 208).<sup>59</sup> Človek je že s samim svojim prihodom na svet v postopku socializacije oziroma inkulturacije (ta izraz sta imeli v mislih na primer Mead, 1954a; Benedict, 1959).<sup>60</sup> Njen končni cilj je vzpostavitev "specifičnega načina percepcije mišljenja in delovanja, prilagojenega neki posebni skupnosti" (Kosovel, 1993: 117).

To pa je zelo dobro vidno pri obredu iniciacije. Ta namreč "razbije" dotedanjo sliko sveta, v katerega je bil posameznik socializiran, in hkrati organizira in poveže

---

posvetnemu, in dejal, da je potem občevanje med svetim in posvetnim vedno svetoskrunsko (za podrobnejši uvid v kritiko glej Cazeneuve, 1986: 236-245).

<sup>59</sup> Z analizo kulturnega vzorca (in posledično s posameznikom in njegovim vedenjem) so se ukvarjali mnogi antropologi na primer Sapir, Meadova, Benedictova (šola zgodnjega psihologizma), Childe, Whiting, Kardiner, Linton (šola kultura-osebnost) itd. Posameznik postane osrednjega pomena, saj vzorec deluje samo, če ga posamezniki intuitivno (pre)poznajo. Hkrati se ga morajo naučiti. Dejstvo je, da je prav posameznik tisti, ki vedenju, seveda skladno z vzorcem, pripiše pomen. Vedenje posameznika pa ni kulturni vzorec, med kulturnim vzorcem in konkretnim vedenjem posameznika je namreč proces abstrakcije. To pomeni, da med posameznikom in kulturnim vzorcem vstopi posameznikova osebnost (glej Godina, 1998; tudi Sapir, 1994). Tu se ne bomo spuščali podrobneje v definicije in analize omenjenih pojmov, saj to ni tema naloge. Za lažje razumevanje samo še: kulturni vzorec je načrt za umeščanje ne le posameznikovih vedenj, temveč vseh delov kulture (na primer simbolov) in je tudi teorija aktivnosti, ki ima pomen glede na tipične dogodke neke družbe (glej Sapir, 1994: 106).

<sup>60</sup> Sodobno razumevanje inkulturacije v osnovi predpostavlja dejstvo, da je človek podvržen specifičnim družbenim, kulturnim in zgodovinskim zakonitostim, ki so drugačne od naravnih. Ta predpostavka je značilna za antropološko razumevanje inkulturacije; najdemo jo že pri obeh zgoraj omenjenih avtoricah, vendar pa samega termina inkulturacija konkretno ne uporabljata, zamenjujeta ga z izrazom vzgoja (glej *ibid.*). Avtorici zagovarjata namreč linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa, ki je bil v ospredju v tridesetih letih v Ameriki. Glavna teza je, da tip družbe

pridobljene doživljaje v novi mozaik oziroma t.i. novo sliko sveta. Socializacija pa med domorodci hkrati pomeni tudi osvojeno definicijo profanega in s tem seveda svetega.<sup>61</sup> Kultura s svojim procesom socializacije na nek način pripadnike družbe torej vzgaja in jih prilagodi sebi. Ena od takih "vzgojnih tehnik" so tudi vsi obredi prehoda, iniciacije.<sup>62</sup> Z njimi družba namreč posamezniku sporoča in zapoveduje njegov status, s tem pa seveda tudi ustrezno vedenje. "Socializacija v vsebinskem smislu na ravni posameznika zadeva transformacijo in konstitucijo njegovega vedenja..., socializacija je področje kulturnega pogojevanja, katerega rezultat je tako vedenje posameznika kot tudi obstoj kulture" (Godina, 1998: 227). Gre za interakcijo med posameznikom in njegovo kulturo (v kateri je rojen in živi), ki je vidna v prilagoditvi slehernega posameznika točno tej kulturi. Torej gre za prilagajanje, ki se sestoji iz povezave "osebnega sveta pomenov in vzorčnega socialnega sveta pomenov" (Sapir, 1994: 196).<sup>63</sup> To pa je zagotovilo obstoja in reprodukcije same kulture, enotnosti družbe.

Iniciacija je v družbi primitivnega človeka nujna. V bistvu je iniciacija na nek način socializacija (konkretno njen del oziroma njena tehnika). Vsak pripadnik določene družbe ve, da mora opraviti obred iniciacije, če hoče zavzeti normalni status in tok življenja v svoji družbi. Ostali pripadniki skupnosti (ki niso v procesu iniciacije) udeležence iniciacije uvajajo in kontrolirajo (kot so njih v času njihovega prehoda

---

linearno določa tip vzgoje oziroma socializacije (medgeneracijskega kulturnega prenosa), ta pa linearno določa tip osebnosti (njene strukture).

<sup>61</sup> Sveto je družbeni konstrukt oziroma je element družbene konstrukcije realnosti. S procesom socializacije (našim vstopom v družbo) posameznik osvoji, ponotranji definicijo vseh relevantnih pojmov, stvari družbe; osvoji definicijo resničnosti. Posameznik tako osvoji definicijo profanega, s tem pa na drugi strani hkrati definicijo svetega.

<sup>62</sup> Že prej omenjeni (v opombi št. 60) linearni model transmisije kulturnega vzorca govori tudi o obredih iniciacije. Na to kaže trditvi Benedictove, ki pravi, da tip kulture linearno določa tip iniciacijskih obredov, ti pa spet linearno tip osebnosti; ali Meadove, ki trdi, da tip kulture linearno določa tip vzgojnih tehnik, te pa linearno tip osebnosti. Poenostavljeno bi lahko rekli, da pripadniki sleherne kulture tako rekoč nezmotljivo naredijo iz svojih otrok pripadnike iste kulture. Linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa vzdrži na točki, ki trdi, da kulture določajo tipe tega prenosa s konkretnimi vzgojnimi tehnikami; vendar ne vsebuje razlage pomembne točke diskontinuitete, s katero bi pojasnil zakaj in seveda čemu je le-ta za obstoj kulture tako nujna. To pojasni psihoanaliza (pa ne v razlagi avtorjev linearnih modelov). Seveda govorimo o Ojdipu, ki je "srčika diskontinuitet in konfliktov v inkulturaciji" (Godina, 1998: 221).

<sup>63</sup> Omenjena definicija Sapirja je bila temeljnega pomena za razumevanje procesa socializacije pri Bergerju in Luckmannu (glej Berger, Luckmann, 1976). Reprodukcijska kultura je zagotovljena s sovpadanjem obeh omenjenih svetov pomenov. A nihče od avtorjev ne izključuje individualnih

drugi člani). So, če bi se izrazili durkheimovsko, zunanja socialna kontrola, javno mnenje družbe, ki jih presoja; vsak posameznik torej ve za nujnost opravila, zato je logičen sklep, da se na način uspešne socializacije družba reprezentira znotraj njenih pripadnikov.

Obred iniciacije se ponavadi dogaja ob prehodih iz enega življenjskega položaja oziroma obdobja v drugega. Med najbolj znane obrede prehoda sodi iniciacija v času pubertete, ko človek, ki ima status otroka oziroma mladostnika prehaja v status odraslega človeka – deček v moškega, deklica v žensko. Popolni preskok otroka v odraslega se imenuje radikalna diskontinuiteta (glej Mead, 1954a). Pomembno dejstvo iniciacijskih obredov je, da mora udeleženec iniciacije le-to "preživeti na sebi... preživeti v vseh pogledih" (Kosovel, 1993: 119). Iniciacijske prakse so namreč pogosto zelo krute. Zapustiti stari status pomeni umreti, dospeti v novi status pomeni ponovno se roditi. Pri tem gre seveda za simbolno smrt in ravno takšno rojstvo. V bistvu je pomen celotnega obreda simbol.

Obred ima tri faze: prva je sama priprava bodočega inicianta na dogajanje; tu pride do trenutne pozabe starega stanja in neke vrste hipnotičnega vzdušja. Druga faza je najdaljša in gre za prehod med dvema svetovoma. Ta faza je lahko zelo boleča, saj so prakse, s katerimi se simbolno prikaže prehod različne. Lahko gre za povzročanje fizičnih bolečin (tepež, prebadanje telesa, izbijanje zob, povzročanje opeklin, obrezovanje spolnega uda in podobno) ali pa posebne metode psihične "jačitve" (osamitev iniciantov, prepoved govora in stikov, stradanje itd.). Pri mnogih domorodcih gre za nekakšno koleracijo med težino obreda in posameznikom – bolj ko bo težka iniciacija in jo bo posameznik preživel, boljša oseba bo postal. Prehod je točka, na kateri se dotakneta profana vsakdanjost in vzvišena transcendenca, sveta sfera. Točka med starim in novim in hkrati med profanim in svetim človekovo razdvojenost spremeni v enotnost. Ko jo posameznik doseže, postane ravnopravni član skupnosti, na primer otrok po opravljenem obredu postane odrasel. Tretja faza je sinteza zavesti, zafunkcioniranje z novim statusom in "priznanje relativne veljavnosti različnim slikam sveta" (ibid.: 128). V primitivni družbi ima katerikoli obred prehoda pozitiven predznak, ker gre za točko preloma, prehoda na "boljše".<sup>64</sup>

---

razlikovanj in odstopanj, kar je zelo pomembno za razumevanje celotne socializacije in vseh njenih delov.

<sup>64</sup> Gre za pozitiven predznak samega pomena obreda, četudi je obred v bistvu negativen. Cazeneuve vse obrede, ki se tičejo hkrati tudi tabuja in nečistega, označi za negativne (glej Cazeneuve, 1986: 17), saj

Moramo pa omeniti (še) eno pomembno "stvar", ki se drži vsake iniciacije. To je koncept svetega in z njim tabuja. Obred (ali bolje rečeno njegov ritualni del) je komunikacija s svetim. Že zgoraj smo razložili, da gre pri iniciaciji za prehod iz enega – profanega v drugi – sveti svet, kateremu sledi povratek nazaj v navadni svet. Hkrati pa gre tudi za tak isti prehod statusov udeležencev ritualnega dela obreda. Vsi inicianti so pred vstopom v obred profani, med samim obredom pa postanejo sakralni (sveti), ker gre za spremembo njihove (stopnje) zavesti in za stik z nečim nadnaravnim, svetim. In ravno zato so nečisti, nevarni normalnim (drugim) članom skupnosti. Zato so pod tabujem, prepovedani in jih obdaja mana. Ko pa prehodno obdobje mine, ko niso več kužni (čas je že apriori določen), se inicianti desakralizirajo. Vse se vrne v normalni tok, le inicianti imajo novi (pridobljeni) status. Za lažje razumevanje naj navedemo primer. Največkrat gre pri iniciacijskemu obredu za spremembo spolne vloge. Vse se začne s puberteto in fizično spremembo telesa. Pri deklici gre za prvo menstruacijo, pri dečku pa takega očitnega telesnega znaka ni, zato so obredi iniciacije velikokrat povezani z obrezovanjem njihovega spolnega uda.<sup>65</sup> Čas obrezanja določi družba, v kateri se obred obrezovanja dogaja. Menstrualna kri žensk ima posebno mesto v primitivni družbi, je sveta, ker simbolizira nadnaravno in moč in hkrati nečista, ker se nahaja zunaj svojega mesta (telesa) in je zato nevarna. Bistvo menstruacije je, da govori o plodnosti. Vse značilnosti svoje krvi ima tudi deklica. Ko ni bilo krvi zunaj telesa, je bil status deklice profan, s krvjo pa je deklica postala sveta in nečista, pod tabujem. V nekaterih

---

vsebujejo tako prepovedi kot zapovedi in njihova pravila so strogo določena. Sicer pa je o tem nadrobneje že bilo govora. Vsak iniciacijski obred je povezan s tabujem (ali gre za same iniciante, ki so nečisti ali pa posredno za utrjevanje tabuja incesta), o čemer pa bomo še govorili.

Na tem mestu bi rada še pojasnila mojo uporabo besede "boljše"; četudi gre za na primer primitivni pogrebni obred prehoda (glej Malinowski, 1969), ki recimo za posameznika ne pomeni nujno prehoda na "boljše", gre v bistvu za obred, katerega cilj je integracija skupnosti (gre za t.i. vzdrževanja kulturnega vzorca), kar v končni fazi pomeni nujen prehod le-te na "boljše". Ponavadi so obredi prehoda za posameznika dinamični, za skupnost pa statični; z vsakim obredom iniciacije posameznik spremeni svoj dotedanji status in se s pomočjo obreda le še bolj poveže s svojo skupnostjo.

<sup>65</sup> Zaradi omenjenega pomanjkanja očitnega znaka pri dečkih nekateri avtorji psihoanalitične teorije trdijo, da gre pri moški iniciaciji za posnemanje temeljnega ženskega iniciacijskega obreda – menstruacije. Z obrezovanjem moškega uda naj bi namreč posnemali žensko vagino (odprto krvavečo rano), s tem pa naj bi moški pokazali enakovredno spolno zrelost. Obrezovanje naj bi bila prisposoba oziroma simbolna kastracija. Do obrezovanja dečkov naj bi prišlo, zgodovinsko gledano, zaradi ljubosumnosti očetov na svoje sinove. Zato naj bi bil cilj moške iniciacije vcepljenje strahu dečkom pred dejansko kastracijo. Teorije trdijo, da kdor se podredi iniciaciji, se v bistvu podredi očetovi volji. Posledično se s tem tudi krepi strah pred kršitvijo tabu incesta. In zato se ga seveda spoštuje (glej Bettelheim, 1979; tudi Frazer, 2001; za podrobnejšo analizo tabu incesta glej Fox, 1988).



plemenih deklice med prvo menstruacijo izolirajo, zgradijo na primer posebne kočice za njihovo bivanje; deklice imajo zapovedan molk, posebno prehrano in se ne smejo dotikati ničesar, kar bi lahko prišlo v stik z navadnimi ljudmi. Ko je konec zapovedanega časa celotnega obreda, se deklice kot ženske vrnejo v "normalo" in niso več pod tabujem.<sup>66</sup> Ravno tako je z dečki.

Sklepamo, da obredi iniciacije skupino povezujejo, jo delajo kohezivno, hkrati pa posamezniku spremenijo največkrat spolni status in mu zadajo novo, predpisano vedenje v zvezi z njo. Iniciant vstopi v kategorijo, ki mu glede na numinozno dá novi položaj. Z drugimi besedami gre za metamorfozo. Obred iniciacije z vsemi tehnikami je predpis specifične kulture, je razodetje religiozne skrivnosti.<sup>67</sup> Hkrati pa ima vsaka iniciacija poleg religiozne tudi vzgojno vrednost. Vsi interesi iniciacije so simbolna oblika družbenih in moralnih interesov. Eno od opor teh interesov je sveto, ki se razodeva med samim obredom iniciacije. Stik s tem svetim je družbeno predpisan (nujen), zato to v resnici ni grožnja, temveč opora redu in morali. Iniciacija najbolj neposredno uresničuje stik človeka s svetimi močmi.

---

<sup>66</sup> V nekaterih plemenih v Avstraliji, Ugandi ali med Indijanci v Severni Ameriki imajo ženske po prvi menstruaciji za vedno poseben status. V času vsake menstruacije so deležne nekaterih zapovedi in prepovedi, kot so na primer prepoved uporabe moževih stvari za lov, zapoved uporabe posebne posode za hrano in nošenja posebnih oblek, celo zapoved odhoda iz vasi (in ponovnega prihoda nazaj, ko se menstruacija konča) itd. (glej Frazer, 2001: 201-202; 793-801; tudi Douglas, 1992).

<sup>67</sup> Specifičen obred iniciacije je značilen za specifično družbo s svojo specifično kulturo. Vsaka družba ima namreč svoje lastne prioritete vrednote in lestvico pomembnih stvari, katere sporoča v svoji lastni obliki socializacije. Ta pa je seveda pogoj serijam iniciacij. Razlike med načini iniciacij je moč pripisati prav različnim predhodnim socializacijam. Vse to se kaže v različnih naukih, materialni simboliki, ustaljenih obredih.

## 8. SKLEPNE MISLI

Primarna potreba vsakega človeka kot posameznika in kot kolektivnega bitja je urejenost sveta, ki ga obdaja. Pridobi jo tako, da podeli smisel vsem znanim situacijam, dogodkom, ki sestavljajo in predstavljajo njegovo življenje. Vsak smisel pa je tesno povezan s pravili in posledično tudi s pojmom reda. Hkrati človeka vznemirja in plaši vse, kar "štrli ven" iz te njegove predstave o redu in povezave vseh vidikov in elementov realnosti. Ravno tako poskuša tudi temu podeliti vrednost, smisel in ga s tem "očistiti" njegove nenavadnosti ter ga spraviti v red. Od kod ta potreba po redu? Zavedati se seveda moramo, da je namreč vsak red "kot strukturna integracija kontinuitete, prediktibilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta" (Šterk, 1998: 37) boljši kot kakršenkoli nered.

To dejstvo je točka rojstva različnih sistemov, ki so v funkciji pomoči in reševanja posameznikov in skupin, celotne družbe pred vsakršnimi anomalijami, kaosom in neznanim. Religija na eni strani kot predvidljiv, splošen in velikokrat kot nepartikularen ter magija na drugi strani kot praktičen, pragmatičen in mnogokrat kot partikularen sistem ustrezata vlogi krmarja skozi kontradiktorno človekovo dejanskost. Podobno kot znanstveniku predstavljata njegov zorni kot in miselni koncept okvir znotraj katerega se lahko zateče pod okrilje postavljene teorije; antropologi niso izjema, so misleci različnih teorij, h katerim se zatekajo pri razporeditvi in razumevanju pojavov in konceptov, ki so stvar njihovega proučevanja. A tako kot je mnogo različnih videnj enega in istega pojava s strani teoretikov, tako obstajajo tudi različni dogovori ljudi o družbeno pomembnih stvareh. Tako sta religija in magija kot družbena konstrukta stvar "konsenza, definicije in verovanja" (ibid.) specifične kulture. Potrdi se moja prva hipoteza, ki pravi, da sta sistema socialno določena in ustvarjena ter zato generirata družbeni red in sta hkrati tudi dopolnilo k izkustvu in razlagi naravnih pojavov.

Vsak sistem ima zase osrednji pojem v katerem se zrcali njegovo bistvo in znotraj vsakega obstajajo neke prakse, ki so povezane z verovanji, religioznimi ali magičnimi, in ki ločujejo obstoječi realni in imaginarni svet na navadnega –

profanega in nenavadnega – svetega. Durkheim je dejal, da ta binarni pol tvori jedro vsake religiozne misli. Sklepala sem, da je moment svetega v jedru religije in da definira (referencialni) okvir, s pomočjo katerega je možno vsako stvar postaviti ali odstraniti iz njenega območja. S tem pa sveto tudi definira in vzpostavlja red vsake družbe, ki ga je skonstruirala. Mauss in Durkheim trdita, da je sveto družbena funkcija in družbeni produkt.

Toda kaj je sveto? Ker se lahko kaže kot privlačno, odbijajoče, čisto, nenavadno itd. in vzbujata strah in spoštovanje, je kategorija širokih in zelo različnih opredelitev in vsebin. A vendar je ena od njegovih določbenih karakteristik ta, da se sveto razlikuje od božjega, saj ob vsaki diskreditaciji boga ne pride do posledičnih sprememb svetega. Sveto lahko obstaja ne glede na prisotnost ali obstoj božjega. Božje pa je po drugi strani vezano na sveto in je eno izmed njegovih imen in/ali podob. Ker je bistvo religij eksistenca, ne boga, temveč njegove svetosti in mane, lahko zavrnem enačenje svetega in božjega in tako potrdim prvi del svoje druge hipoteze, ki pravi, da sveto lahko mislimo brez božjega. V življenju primitivnega človeka so obstajale stvari (kot so na primer gore, kamni, določena drevesa, živali, ljudje itd.), ki niso imele nikakršne lastnosti božjega, so pa imele status svetega. Sklepam, da je enako kot sveto tudi kategorija božjega stvar neke izbire, najprej kulturne, družbene, potem šele posameznikove. Ker pa ima vsaka religija poleg racionalne (um, volja, moč) tudi iracionalno prvino, katera je prav kategorija svetega, lahko sklepam, da sveto prebiva v vseh religijah, je njihova primarna lastnost in jih dela za to, kar so. Sveto je zatorej univerzalno dejstvo. V vsaki kulturi obstaja nekaj, kar nosi vsaj podobno, če ne že isto funkcijo, kot jo ima koncept svetega. Namreč sveto ni tako od vedno in tudi "v določeni družbi, glede na kontekst, spreminja svoj značaj" (Durkheim, 1976: 33). Ravno tako je njegova vrednost vezana na specifično situacijo. S tem drugim delom se potrdi celotna moja druga hipoteza.

Sveto pa sega tudi v magijo in predstavlja religiozni del oziroma vidik osrednjega pojma magijske prakse – koncepta mane. Definirala sem jo kot moč, ki je ločena od vsakdanjega življenja primitivnega človeka, a ga hkrati prežema. Skozi celotno nalogo sem ugotavljala podobnosti med bistvenima momentoma religije in magije. Prišla sem do naslednjih ugotovitev, prvič, tudi mana je kolektivne narave in, tako kot sveto, samo pridana stvar in bitjem; pojma nikakor nista dana sama po sebi, temveč ju vedno predpiše človek. Drugič, vsako sveto obdaja moč, ki temu svetemu

"dovoli" biti sveto, torej je sveto del mane in mana del svetega. Tretjič, zaradi moči in ranljivosti obeh pojmov ju zadeva prepoved. Vse omenjeno sem predpostavila sicer že na začetku, tako da velikega presenečenja ni bilo. Vendar sem pri nadrobnem proučevanju svetega prišla do novega spoznanja, in sicer da se na vsako sveto veže nečisto in da se pojma vzajemno definirata, tudi s pomočjo pripadajočega tabuja (svetega in nečistega, katera sem ravno tako zajela v besedilu). In nadalje, da nečisto ne moremo enačiti s svetim, saj ima vsaka družba svoje določitve, ideje nečistega, "ki so v nasprotju z idejami svetega" (Douglas, 1992: 2). Za boljše razumevanje sem zato sveto opredelila kot numinozno, ker pojem zajema oba, sveto in nečisto skupaj. Kasneje se je izkazalo, da je nečisto lahko tudi lastnost mane. In seveda, da tako mano kot sveto spremlja prepoved, ki ju obenem ščiti pred nečistim in pred tem, da se jima nadane predikat profanega. Pojma sta primerljiva in se prepletata, čeprav sta strogo ločena in s tem določena. Tako se v celoti potrди moja tretja hipoteza.

Kjer obstajata religija in/ali magija, obstajajo tudi obredi kot načini soočanja človeka s svetom, samim sabo in vsem, kar mu je sveto, magično in nedotakljivo. Vsako obredno dejanje je del simbolne strukture družbe vpete v kontekst; to pomeni, da obred v bistvu predstavlja vedenje, ki ga je človek skonstruiral, legitimiral, standardiziral. Hkrati vsak ritual posamezniku omogoča stik z vsem, kar v družbi nosi pomen svetega, mane. Glede na prakso, znotraj katere se določeni ritual izvaja, obstajajo t.i. religiozni in magični obredi. Obe obliki obnavljata in seveda krepita čustva, ki zagotavljajo družbeno solidarnost in integracijo. Rečeno durkheimovsko: obred je vedno v funkciji družbenega reda. Pri eni in pri drugi vrsti obredov pa zopet pride do stika obeh središčnih pojmov religije in magije. Na koncu se vendarle vse zaokroži in dobi svoje ustrezno mesto.

V svoji nalogi sem bolj natančno definirala obrede, rituale, ceremonije, ki zadevajo pojem svetega in prišla do zaključka, da so omenjene prakse manifestacije svetega. Poleg njih sem spada tudi mit kot sveta beseda, ki naredi sveto dejanje in ki ravno tako pomaga opredeliti in definirati pojem svetega (in s tem tudi profanega). Ker ima vsaka kultura svojo definicijo svetega oziroma svetih stvari in predmetov, se tudi rituali (in vse ostale manifestacije svetega) razlikujejo med seboj. Razlikujeta se vsebina in funkcija obreda, rituala, ker pomen varira glede na spremljajoči kontekst kulture. Dejstvo pa je, da obrede in rituale najdemo v vseh kulturah ne glede na čas in

prostor, kar je definicija medkulturne univerzalije. Torej je obred univerzalno sredstvo, s čimer se potrdi moja zadnja hipoteza.

Tako pridem do zaključka, da se vsi ključni elementi moje naloge nahajajo v svojem pripadajočem področju (religije ali/in magije); so kot točke, znotraj nekega kroga. Če se izrazim matematično, sta omenjeni področji (pod)množici vsaka zase s svojimi pripadajočimi značilnimi elementi in hkrati s skupnimi elementi, ki se nahajajo v njunem preseku. Povedano drugače, religija ni enako magija. Jaz sem proučevala presek, če pa bi hotela kot pravi antropolog proučevati celo množico naenkrat, se pravi magijo in religijo naenkrat, in ju ob tem ne enačiti, bi morala proučevati njuno unijo. To pa je že neka druga zgodba, ki pripada nekemu drugemu.

## 9. LITERATURA IN VIRI

1. Barthes, Ronald (1987): Književnost, mitologija, semiologija. Nolit, Beograd
2. Barthes, Ronald (1990, 1964): Retorika starih. Elementi semiologije. Studia Humanitatis, ŠKUC-FF, Ljubljana, str. 135-206
3. Benedict, Ruth, (1959, 1935): Patterns of culture. New American Library, New York
4. Berger Peter L., Luckmann Thomas (1976): The Social Construction of Reality. Routledge and Kegan Paul, London
5. Bettelheim, Bruno (1979): Simbolične rane. Kultura, Zodijak, Beograd
6. Boas, Franz (1982, 1910): Um primitivnog čoveka. Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd
7. Campbell, Joseph (1987): Primitive mythology. Penguin Books, New York, London
8. Canguilhem, Georges (1987, 1966): Normalno in patološko. Studia Humanitatis, ŠKUC-FF, Ljubljana
9. Cassirer, Ernst (1985, 1969): Filozofija simboličkih oblika I. Jezik. Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada, Biblioteka Theoria, Novi Sad
10. Cassirer, Ernst (1985a, 1969): Filozofija simboličkih oblika II. Mitsko mišljenje. Dnevnik. Književna zajednica Novog Sada, Biblioteka Theoria, Novi Sad
11. Cazeneuve, Jean (1986, 1971): Sociologija obreda. Studia Humanitatis, ŠKUC - FF, Ljubljana
12. Debeljak, Aleš (1995): Oblike religiozne imaginacije. Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Sophia, Ljubljana
13. Douglas, Mary (1990): Prirodni simboli. Svetovi, Novi Sad
14. Douglas, Mary (1992): Purity and danger. Routledge, London, New York
15. Durkheim, Emile (1969): Zajednički rituali. V: Teorije o društvu. Parsons, Talcott (ur.), Beograd, str. 909-965.
16. Durkheim, Emile (1976, 1912): The Elementary Forms of Religious Life. George Allen and UNWIN, London
17. Durkheim, Emile (1982): Elementarni oblici religioznog života. Prosveta, Beograd
18. Durand, Gilbert (1991, 1984): Antropološke strukture imaginarnog. Biblioteka August Cesarec, Zagreb, str. 25-54; 243-294; 301-314

19. Eliade, Mircea (1974): Shamanism: archaic techniques of ecstasy. Princeton University Press, Princeton
20. Eliade, Mircea (1983): Okultizam, magija i pomodne kulture. GZH, Biblioteka Zora, Zagreb
21. Eliade, Mircea (1996, 1976): Zgodovina religioznih verovanj in idej I. DZS, Ljubljana
22. Eliade, Mircea (1992): Kozmos in zgodovina. Nova revija, Zbirka Hieron, Ljubljana, str. 15-58
23. Evans-Pritchard, E. E. (1965): Primitive religion. Claredon Press, Oxford
24. Evans-Pritchard, E. E. (1983): Socialna antropologija. Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd
25. Fox, Robin (1988, 1982): Rdeča svetilka incesta. Studia Humanitatis, ŠKUC - FF, Ljubljana
26. Foucault, Michel (1971): Riječi i stvari. Nolit, Beograd
27. Frazer, James George (1969): Tipovi magije. V: Teorije o društvu. Parsons, Talcott (ur.), str. 1021-1031
28. Frazer, James George (2001, 1994): Zlata veja I. Nova revija, Zbirka Hieron, Ljubljana
29. Frazer, James George (2001, 1994): Zlata veja II. Nova revija, Zbirka Hieron, Ljubljana
30. Freud, Sigmund (1981, 1939): Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija. V: Močnik, Rastko (ur.), Ljubljana, str. 75-107
31. Freud, Sigmund (1981a, 1913): O seksualnoj teoriji. Totem i tabu. Matica Srbska, Beograd
32. Geertz, Clifford (1993): Local Knowledge. Fontana Press, London
33. Gennep, Arnold Van (1969): O obredima prelaza. V: Teorije o društvu. Parsons, Talcott (ur.), str. 900-9002
34. Gennep, Arnold Van (1977, 1909): The rites of passage. Routledge and Kegan Paul, London
35. Godina, Vesna V. (1996) Psihologija kulture: Ali kaj je imela v Sapirjevi antropologiji opraviti kultura s posameznikom? Anthropos, 3-4, Društvo psihologov Slovenije, Ljubljana, str. 224-253
36. Godina, Vesna V. (1998): Antropološke teorije. FDV, Teorija in praksa, Ljubljana

37. Gould, Julius; Kolb, Wiliam (1964): Dictionary of the Social Sciences. UNESCO, Tavistock Publications, London
38. Hegel, G. W. F. (1988): Absolutna religija. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Partizanska knjiga, Analecta, Ljubljana, str. 5-23
39. Heiddeger, Martin (1967): Izbrane razprave. Cankarjeva založba, Ljubljana
40. Hribar, Tine (1990): O svetem na slovenskem. Založba Obzorja, Maribor
41. Hribar, Tine (1991): Sociologizacija svetega v sakralno. Nova revija, 109-110, Ljubljana, str. 744-766
42. Hribar, Tine (1991a): Diviniziranje svetega. Nova revija, 111-112, Ljubljana, str. 1081-1087
43. Kant, Immanuel (1981): Zasnivanje metafizike morala. BIGZ, Beograd
44. Keler, Juzef (1980, 1978) Uvod. V: Religiozni obredi, običaji, simboli. Maleš, Čedo (ur.), str. 5-20
45. Kerševan, Marko (1972): Problem opredelitve religije. Anthropos, 3-4, Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo, Ljubljana, str. 163-173
46. Kolakovski, Lešek (1987, 1982): Religija. BIGZ, Beograd
47. Kosovel, Ivan (1993): Magija in metamorfoze duha. Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Družboslovje, Ljubljana
48. Kuper, Adam. 1998. Antropologija in antropologi. Aristej, Dialogi, Šentilj
49. Lacan, Jacques (1980, 1964): Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Cankarjeva založba, Ljubljana
50. Leach, Edmund (1982, 1970): Klod Levi-Stros. Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd, str. 65-114
51. Lévi-Strauss, Claude (1966, 1962): Divlja misao. Nolit, Beograd
52. Lévi-Strauss, Claude (1982, 1950): Uvod u delo Marsel Mosa. V: Mauss, Marcel, str. 11-58
53. Lévi-Strauss, Claude (1989, 1958): Strukturalna antropologija. Stvarnost, Zagreb
54. Lévi-Strauss, Claude (1994, 1961): Rasa in zgodovina. Totemizem danes. Studia Humanitatis, ŠKUC - FF, Ljubljana
55. Lévi-Strauss, Claude (1996, 1950): Uvod v delo Marcela Maussa. V: Mauss, Marcel, str. 227-266
56. Lévi-Strauss, Claude (2003): Struktura mitov. Problemi, 4-5, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 219-248
57. Lévy-Bruhl, Lucien (1954, 1923): Primitivni mentalitet. Kultura, Zagreb



58. Linton, Ralph (1952, 1947): *The Cultural Background of Personality*. Routledge and Kegan Paul, London
59. Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Krtina, Ljubljana, str. 39-71
60. Majer, Boris (1978): *Strukturalizem*. CZDO Komunist, Ljubljana
61. Malinowski, Bronislaw (1969): *Smrt i reintegracija grupe*. V: *Teorije o društvu*. Parsons, Talcott (ur.), str. 898-900
62. Malinowski, Bronislaw (1969a): *O društvenim ulogama religije*. V: *Teorije o društvu*. Parsons, Talcott (ur.), str. 1034-1038
63. Malinowski, Bronislaw (1969b): *Veština magije i moć vere*. V: *Teorije o društvu*. Parsons, Talcott (ur.), str. 1127-1129
64. Malinowski, Bronislaw (1979, 1972): *Argonauti zapadnog Pacifika*. BIGZ, Biblioteka XX vek, Beograd
65. Maleš, Čedo (ur.) (1980, 1987): *Religiozni obredi, običaji, simboli*. Radnička štampa, Beograd
66. Mauss, Marcel (1969): *Recipročnost*. V: *Teorije o društvu*. Parsons, Talcott (ur.), str. 166-170
67. Mauss, Marcel (1969a): *O magiji i nepoznatom*. V: *Teorije o društvu*. Parsons, Talcott (ur.), str. 1031-1035
68. Mauss, Marcel (1982, 1973): *Sociologija i antropologija I*. Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd
69. Mauss, Marcel (1982a, 1973): *Sociologija i antropologija II*. Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd
70. Mauss, Marcel (1996, 1923/24): *Esej o daru in drugi spisi*. *Studia Humanitatis*, ŠKUC - FF, Ljubljana
71. Mead, Margaret; Calas, Nicolas (ur.) (1953): *Primitive Heritage*. Random House, New York
72. Mead, Margaret (1954, 1928): *Growing up in New Guinea*. Penguin Books Melbourne, London, Baltimor
73. Mead, Margaret (1954a, 1928): *Coming of age in Samoa*. New American Library, New York
74. Miller, Alain J. (1981): *Šiv*. V: Močnik, Rastko (ur.), str. 275-299
75. Miller, Alain J. (1983): *Nauki predstavitve bolnikov*. V: Žižek, Slavoj (ur.), str. 252-265
76. Močnik, Rastko (ur.). 1981. *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana: DZS.

77. Močnik, Rastko (1990): *Studia Humanitatis danes. Spremna beseda.* V: Barthes, Ronald, str. 211-238
78. Močnik, Rastko (1996): *Marcel Mauss - klasik humanistike. Spremna beseda.* V: Mauss, Marcel, str. 267-303
79. Otto, Rudolf (1993, 1917): *Sveto.* Društvo za primerjalno religiologijo, Zbirka Hieron, Ljubljana
80. Pagon, Neda (1986): *Fascinans et tremendum. Spremna beseda.* V: Cazeneuve, Jean, str. 269-280
81. Parsons, Talcott (ur.) (1969): *Teorije o društvu.* Vuk Karadžić, Beograd
82. Pavičević, Vuko (1988): *Sociologija religije.* BIGZ, Beograd
83. Platon (1969): *Faidros.* Obzorja, Maribor
84. Radcliffe-Brown A. R. (1969): *Tabu.* V: *Teorije o društvu.* Parsons, Talcott (ur.), str. 902-909
85. Radcliffe-Brown, A. R. (1969a): *Priroda i funkcije ceremonijala.* V: *Teorije o društvu.* Parsons, Talcott (ur.), str. 1128-1136
86. Radcliffe-Brown, A. R. (1994, 1952): *Struktura in funkcija v primitivni družbi.* *Studia Humanitatis, ŠKUC - FF, Ljubljana*
87. Sapir, Edward (1969): *Simbolizam.* V: *Teorije o društvu.* Parsons, Talcott (ur.), str. 965-967
88. Sapir, Edward (1994): *The Psychology of Culture.* Mouton de Gruyter. Berlin, New York
89. Saussure, Ferdinand de (1989): *Opšta lingvistika.* Nolit, Beograd
90. Schelling, F. W. J. von (1988): *Filozofija mitologije.* Opus, Beograd
91. Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije.* FDV, Teorija in praksa, Ljubljana
92. Stanovčić, Vojislav (1980, 1987): *Istraživanja o društvenoj ulozi mitova, simbola i rituala.* V: *Religiozni obredi, običaji i simboli.* Maleš, Čedo (ur.), str. 411-439
93. Šterk, Karmen (1998): *O težavah z mano.* ŠOU, Scripta, Ljubljana
94. Tokarev, S. A. (1974, 1965): *Vera v zgodovini narodov sveta.* Mladinska knjiga, Ljubljana
95. Velikonja, Mitja (1996): *Masade duha.* Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Sophia, Ljubljana
96. Žižek, Slavoj (ur.) (1983): *Gospodstvo, vzgoja, analiza.* DDU Univerzum. Analecta, Ljubljana, str. 218-265

97. Žižek, Slavoj (1985): Lévi-Strauss ali nemožna struktura. Spremná beseda. V:  
Lévi-Strauss, Claude, str. 365-381