



МАРИЈА ТОДОРОВСКА
МИТОТ КАКО СВЕТА СКАЗНА

Марија Тодоровска

МИТОТ КАКО СВЕТА СКАЗНА

МАРИЈА ТОДОРОВСКА

*МИТОТ
КАКО СВЕТА СКАЗНА*



УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
2015

СОДРЖИНА

КОН ЧИТАТЕЛОТ	7
ПРИСТАПИ КОН МИТОТ	13
Истражувањето на митот – неколку перспективи	13
Митот и примитивната психологија	42
Митот како симболичко-културна форма	53
Митското мислење и структура	62
Митот како игра и поезија	87
ФУНКЦИЈАТА НА МИТОВИТЕ	97
Општото значење на митовите	97
Митскиот свет	102
Моќта на митовите	106
Митови за потеклото и за крајот на светот	112
МИТОТ КАКО СВЕТА СКАЗНА	133
Концепциите за светото на Емил Диркем и Рудолф Ото	133
Елијаде: Светото и светите сказни	148
МИТОТ И ОБИЧНАТА СКАЗНА	161
ПРЕЖИВУВАЊЕТО НА МИТОВИТЕ	183
Евхемеризмот	183
Митот и алегоричката	191
Преживувањето на митот низ христијанството и уметноста	200
ЗАВРШЕН ЗБОР	213
Показател	215
Библиографија	221

КОН ЧИТАТЕЛОТ

Потрагата по смислата и важноста на постоењето, откривањето на светот и на значењето на човековата позиција во светот, обидите да се одговори на прашањето „зошто воопшто нешто, а не ништо?“, односно на прашањето за големото „зошто?“ се суштински за човековата метафизичка и познавателна насоченост, суштински за определбата на човекот во вистинската, полна смисла на неговото суштествување. Но, одговорите на основните прашања за битието, за смислата, за доброто, за убавото, за корисното, за праведно-то и т.н. не се само во строгиот интелектуален корпус на големите филозофи, како на пример, во оној на Аристотел, или во рационалниот пантеизам на Спиноза, или во критицизмот на Кант. Многу пред достигнувањата на Елејската или Милетската школа, многу пред првите признаени астрономи и геометри, пред *Пенџајшеухои*, пред формирањето на било кое конзистентно обичајно право и воспоставувањето стабилни економски односи, обидите да се објасни и претпазливо да се уреди светот, се јасно и разновидно прикажани во првите митови на најстарите човекови заедници. Подоцна тие бездруго повлијаеле, на пример, на семитските култури, или на грчката цивилизација, но како значајни обиди за објаснување на светот и на нас-во-светот, остануваат засебни целини. Во заедниците заштитени од влијанијата на модерната цивилизација и понатаму постојат, речиси во изворна форма, митовите кои биле за прв пат формулирани пред илјадници години.

Една од вредностите на митовите е што, и покрај процесите на демитологизација, ги имаат пренесено до нас, во фрагментарна, но разбирлива и јасна форма, начините на размислување, на толкување и на однесување, потполно адаптирани во една определена стварност на која не ѝ се пр-

коси, туку се обидува да се разбере. Резултатите на обидите да се разбере конкретното, да се изградат системи на мислење кои се дополнуваат и поврзуваат, да се разбере светот и да се оправда интервенирањето во него, постигнати илјадници години пред оние кои се сметаат за егзактни и научни, оставаат, без сомневање, подлога на нашата цивилизација.

Целта на ова дело, меѓутоа, не е да ги анализира и интерпретира митовите од различни временски периоди и од разни краишта на светот, затоа што не е ниту од областа на компаративната митологија, ниту од областа на митолошката егзегеза. Пристапот е кон откривањето на перцепцијата на митот и неговата важност од страна на различни автори (филозофи, социолози, антрополози, психолози). Ставањето на акцентот на светата и вистинита природа на митот е особено важно во време во кое постојат сериозни проблеми во неговото дефинирање. Имено, неколку децении наназад, дефиницијата на митот е станата преширока. Во претходните векови, под „митско“ се подразбирало или она кое навистина припаѓа на подрачјето на светото, изворното, натприродното, или, кога светоста на митот опаднала и тој го изгубил своето значење, нешто кое или воопшто не постои, или едвај е можно. Со развојот на медиумите и економската и политичката пропаганда, определувањето на нешто како „мит“ е станато сосема вообичаено. Во таа смисла, во потрошувачката култура и нејзината силна медиумска поткрепеност постојано се пласираат формулации за „митот за витката фигура“, „митот за американскиот сон“, „митот за менаџерот“ и слично. Во политичките аргументациски пресметки, се манипулира со определби од типот на „митот за државата“, „митот за моќта на владетелот“, „митот за финансиската криза“ или „митот за масовната цивилизација и малцинските права“ и т.н. Повеќето книги за самопомош изобилуваат со формулации во кои се споменува митот, а кои се однесуваат на неверојатно разновидни и неповрзани баналности. Но, ако сè може да се определи како мит, тогаш што е, всушност, митот? Ако сè може да биде мит, тогаш концептот за митот

не е ништо, затоа што може да припадне овде или онде, претрпувајќи извесни промени за совршено да се вклопи во конкретната намена за која е употребен. Затоа, потребни се навраќање кон изворот на значење на митот и анализа на пристапите кон митот, за повторно да се открие неговата важност и значење како света историја, како сказна за Почетокот и како определувач на севкупниот живот на заедниците.

Митот е традиционална приказна која вообичаено се однесува на времето на Почетокот, времето на создавањето на светот, или на некои негови делови, во која протагонистите се најчесто натприродни суштества - специфични божествени суштества или светите претци, и служи за објаснување и поткрепување на некоја практика, ритуал, однесување или појава. Митовите во првобитните заедници се сметаат за вистински приказни, кои раскажуваат за стварност која е вистинска и супериорна, затоа што се однесува на време, простор, суштества и настани, кои се онтолошки и аксиолошки супериорни. Митовите имаат парадигматична, света, перформативна, многупати интерпретативна и антиципативна функција. Тие го опишуваат времето на Почетокот, времето кога настанало примарното манифестирање на светоста, кога светот бил создаден од страна на примарните суштества. Митовите, исто така, се однесуваат и на интервенциите во светот од страна на божествените суштества, кои направиле значајни промени во природата и континуитетот на настаните и помогнале во создавањето на некој значаен дел на светот. Понатаму, митовите се обидуваат да му дадат смисла на постоењето, со истакнувањето на иницијалната светост и на врската која луѓето ја имаат со божественото; тие воведуваат начини на однесување кон стварноста, практики, ритуали и односи, објаснувајќи го нивното потекло, а со тоа нагласувајќи ја нивната важност. Митовите ги толкуваат постоечките практики, ритуали и шеми на однесување во заедниците, идентификувајќи го потеклото на парадигматичните ситуации. Со митовите се прави промена во

реалноста. Со нив, заедно со ритуалите кои им одговараат, се прави обнова на светот и обнова на луѓето – а без таквата обнова, се верува, не би бил загрозен само опстанокот на племињата, туку и на растенијата, животните и појавите кои ги опкружуваат племињата. Со митовите се објаснува цикличноста на постоењето. Со нив, имено, се предвидуваат апокалиптични настани и се потсетува на есхатолошките и сотериолошките можности. Митовите објаснуваат партикуларни проблеми во светот, давајќи можност за нивно поврзување со други слични или спротивни проблеми, и понатамошен ангажман во практичниот живот и развојот на културата на заедниците.

Митовите, според тоа, имаат големо значење за развојот на културата и религијата; во формирањето на фолклорот и еволуцијата на уметноста; и преживуваат во многу аспекти од човековата културна дејност. Како примарни (но не и примитивни) метафизички размислувања, како први формулации на трансцедентноста на светото, како определувачи на обичаите и односите, како критериуми за вистината, за праведното, за убавото и за корисното, митовите се првите зачетоците на еден вид рана филозофска мисла, зашто на системи на мисла подготвени да еволуираат и да се дисперзираат, станувајќи, подоцна, она што ние го нарекуваме „наша цивилизација“.

Целта на ова дело е да разгледа неколку аспекти на митот. Имено, опфатени се истражувањата и определбите на митот низ историјата на западната мисла. Акцентот е ставен на функцијата на митовите во првобитните општества, на моќта на митовите и специфичноста на митскиот свет. Светоста на митот и неговата парадигматска функција е тема која се провлекува низ различните поглавја, како преку опсервации на различни автори, така и во контекст на определувањето на значењето на митот низ историјата. Светоста на митот и опаѓањето на таа светост се обработени преку темата за разликата меѓу митот како света сказна и обичната сказна, како и преку темата на преживувањето на митовите

низ евхемеризмот и алегоријата и во рамките на уметноста и религијата.

Опфатени се повеќе перспективи во истражувањето на митот. Така, на почетокот е даден краток приказ на неколку пристапи кон митот: почнувајќи од антиката, преку авторите од осумнаесеттиот век, линијата на просветителството, кое далеку од тоа да му било наклонето на митот, и линијата на романтичарската филозофија која ја истакнувала важноста на митот и разбирањето на митот како вистинит и вреден од страна на германските романтичарски филозофи; како и до некои од ставовите на англиската класична антрополошка школа и некои од ставовите на натуралистичките теории за култот кон астрономските тела или метеоролошките појави, кои се поврзани со лингвистичката теорија за митот како резултат на серија на непрецизности во јазичниот израз. Потоа митот е разгледан како показател на примитивната психологија, но и како показател на општата човечка психологија. Показана е разликата на оваа теорија со оние од англиската антрополошка школа, но и значењето на оваа теорија за подобро разбирање на односите и активностите во тесно поврзаните првобитни заедници, и важноста на митот како еден вид на интелектуален ангажман. Во следното поглавје митот е анализиран преку теоријата на културно-симболичките форми, како дел од општиот интелектуално-културен корпус на човештвото. Освен тоа, митот е разгледан низ структуралистичките теории, преку кои се анализира како најкарактеристичен производ на „примитивната“ култура и преку кои се нагласува делотворноста на логичките механизми на првобитното мислење. На крајот на првата глава митот е прикажан низ лудолошката теорија за културата, како и низ перцепцијата на митот како творба со карактеристики типични за поезијата.

Во следната глава се обработени општото значење на митовите и нивната функција преку различните дефиниции на митот; спецификите на митските простор и време, како и митскиот свет и перформативната моќ на митовите. Во по-

следното поглавје на оваа глава се наведени и неколку видови на митови за потеклото на светот и човекот и за крајот на светот.

Во главата која се однесува на митот како света сказна наведено е учењето за чувството на светото и партиципацијата на светото во животот на примордијалните заедници. Вниманието е обрнато на чувството на светото како посебна карактеристика на *homo religiosus* и на функциите на светото во митско-ритуалната практика.

Наспроти митот како света сказна, во следната глава се поставени структурата и функциите на обичната сказна, која не е вистинита и моќна на ист начин како митот. Обичните сказни имаат педагошки и етички функции, но тие не се свети и перформативни, иако понекогаш во нив можат да се препознаат трансформирани или маскирани ритуали и митски знаци.

Најпосле, во шестата и последна глава даден е приказ на преживувањето на митот откако неговата светост почнала да опаѓа и неговата важност да се губи. Тоа е изложено низ потфатот на евхемеризмот; низ алегориското претставување низ вековите; и низ преживувањето на митот изменет во рамки на средновековното христијанство, и често употребуван во уметноста, почнувајќи од ренесансните слики и скулптури, сè до современата литература и филмска уметност.

Со ова дело, значи, е направен плуриперспективен обид да се идентификува митот како парадигма во далечното минато и како универзално распространета и присутна културна форма која преживеала низ разни епохи и интелектуални традиции сè до денес, трансформирајќи се и прилагодувајќи се, но и задржувајќи траги од основните карактеристики и функции.

ПРИСТАПИ КОН МИТОТ

ИСТРАЖУВАЊЕТО НА МИТОТ — НЕКОЛКУ ПЕРСПЕКТИВИ

Терминот „митологија“ е повеќезначен, може да се однесува на збир на митови кои припаѓаат на определена цивилизација, и во таа смисла се зборува за египетска, сумерска, или грчка митологија. Ако се следи етимологијата на зборот, се забележува дека покрај „мит-“ е присутна и наставката „-логија“, според што под „митологија“, како наука за митот, не се смета само каталогизацијата и дескрипцијата на митовите, туку и на нивното научно и продлабочено толкување. Во оваа втора смисла, митологијата не е сема современа на митовите на кои се однесува, туку толкува митови кои биле собирани низ долги временски периоди. Се работи за развој на митовите, тие отпрвин се спонтани, а потоа почнуваат да се запрашуваат за нивниот предмет и стануваат пософистицирани, давајќи ѝ го зачетокот на митологијата како собирачка, но и толкувачка наука. Во оваа смисла, може да се зборува за митологија која ги собира и класифицира митовите, и за митологија која размислува за нив, претставувајќи на некој начин, филозофија или метатеорија на „собирачката“ митологија.¹ Или, може да се каже дека „... митологијата ја претставува хипертрофијата и проширувањето на митовите во време во кое самиот мит почнал да предизвикува сомнежи и забелешки“.²

¹ Jean PEPIN, *Mythe et Allegorie, les origines grecques et les contestants judeo-chretiennes*, Aubier-Editions Montaigne, Paris 1958, 33.

² Gerardus VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phenomenologie de la religion*, Payot, Paris 1948, 404.

Теорискиот интерес за митот, во таа смисла, започнал со Ксенофан, Платон, Евхемер, со обидите да се објасни значењето на митот или, пак, да се дискредитира потребата од митски претстави. Со опаѓањето на светоста на митот и неговото криење и преживување низ алегориите, како и во различните религии, истражувачите кои се посветиле на таквото продолжување на митските традиции исто така можат да се вбројат во теоретичари на митот. Во таа смисла за митот пишувал Платон; дури, Алексеј Ф. Лосев (Алексей Ф. Лосев) смета дека трансцендентално-дијалектичка основа на севкупната митологија е учењето за универзалното битие на Платон. Лосев смета дека кај Платон е особено значајна категоријата, која иако не е наречена „мит“, сепак ја содржи во себе сета божествено-космичка дејствителност, претставувајќи со тоа митолошка концентрација на сиот божествен и космички свет, а тоа е категоријата на живото-во-себе, самото живо, живото кое зависи од самото себе, апсолутното живо битие.³ Што и да говорел Платон за одделните богови или митови, колку и да ја критикувал традиционалната форма и колку и да сакал одново да конструира, трансцендентално-дијалектички, во ова учење се работи „...за дефинитивно и бесповратно утврдување на митологијата како слика на апсолутното битие и како неопходен услов за можноста да се мислат и сите смртни суштества“.⁴

Според Лосев, на прашањето за тоа што би требало да се нарече „митологија“ кај Платон, треба да се одговори тргнувајќи од спојувањето на материјата и идејата. Имено, само во митологијата, и тоа во секој одделен бог, демон или херој се гледа апсолутната слеаност на идеалното и материјалното. Ако геометриската фигура се разгледува сама по себе, тогаш таа не е материја, туку, според Платон, нешто идеално, апстрактно. Но, објаснува Лосев, кога геометрис-

³ Оваа теорија е изложена во делото *Тимај*.

⁴ Алексей Ф. Лосев, *История античной эстетики*, том II, Искусство, Москва 1969, 11, 2, 8-11.

ката фигура ќе се овозможи во материја, ќе добие материјално тело и ќе стане живо суштество, тогаш таа престанува да биде предмет на геометријата и станува мит.⁵ Платон не ја замолчува митологијата, затоа што, верен на идеализмот, знаел дека следи од него. Но, исто така, не би можело да се каже дека неговата митологија е традиционалната грчка народна митологија, затоа што кога би бил сосема приклонет кон неа, не би можело да се нарекува филозоф или естетичар. Тој ретко (ако воопшто) говори со почит кон традиционалните митови, кои за него се премногу груби, некултурни, претерано варварски и се дел од неморалната уметност. Затоа, неговата сопствена митологија е создавана врз основа на критиката на традиционалната. Според Платон, целата грчка митологија е опасна за крвката детска возраст: не би требало да се раскажува за кастрацијата на Уран од страна на Хронос, за борбите и нискостите меѓу боговите, за битките на Зевс со џиновите, дури и кога сето тоа би се земало алегориски. Бог треба да биде скапоцен, и сите претстави на боговите како ниски или во невоља не смеат да бидат допуштени во совршената држава.⁶ Во оваа смисла не може да се каже, пишува Лосев, дека Платон сосема ги отфрла боговите од традиционалната митологија, туку бара филозофско очистување на сè она кое е грубо и фантастично, а кое со долги векови се насобрало во народот преку поетските творби. Тој дури е против сите безбожници, или против оние кои го признаваат постоењето на боговите, но не и идејата дека тие се управители на космосот. Платон никогаш не дал дефиниција на митот, но сосема е јасно неговото место во системот на Платон. Секоја идеја-душа кај Платон е логичка структура на живото суштество. Поради тоа Платоновите митови не се само случајни раскази, туку приказни за разни идеи-души, за живи суштества, кои се полни со природата на човековата и на светската стварност. Платон филозофски, но во митска форма пишува за периодите и возраста на

⁵ *Op. cit.*, 11, 1, 3.

⁶ Тоа е опфатено во *Држава* 378b-380c.

целиот космос во *Држава*; за разделувањето на светот меѓу Зевс, Посејдон и Плутон во *Горџија*; за космичкото движење на боговите и сите души воопшто во *Фајдрос*; за настанувањето на Ерос во *Гозба*; за задгробниот живот; за перцепцијата и вистината во познатиот Мит за пештерата; за Атлантида во *Тимај*; потоа, разни разгледувања на судбината како категорија (не можејќи да се измолкне на општоантичките гледишта), и многу други митски ликови и настани.

После Платон, и после Аристотеловото сфаќање на митот како фабула, во *Поетика*, почнало да преовладува алегориското толкување: кај Стоиците, кои во боговите гледале персонификација на конкретни животни функции; кај Епикурејците, кои митовите ги третираше како еден вид логистичка или методолошка поддршка за владетелите или религиските дејци, како што се жреците; неоплатонизмот кој им пристапил логички; кај Евхемер, кој ја инаугурирал теоријата за митските ликови како дамнешни важни историски личности. Митот се менувал и ослабувал низ средновековното христијанство, криејќи се во елементите на религијата, или во алегориските претстави. Во ренесансата пораснал интересот за митот, но митологијата продолжила да се третира како алегориски израз на религиски, научни и дури филозофски вистини.

Во осумнаесеттиот век, значајна е сериозната филозофија на митот на Џанбатиста Вико (Gianbattista Vico), изложена во *Основниџе на новаџа наука за оџиџаџа џрџрога на народџиџе*. Пред Вико, значајни се забелешките на Жозеф Лафито (Joseph Lafitau) за кого се верува дека ја напишал *Обџаџиџе на амерџканскиџе дџвџаџи во сџоредба со обџаџиџе од џрџвиџе времиџа*, како и делото *Поџеклоџо на сказниџе на Бернар ле Бовие де Фонтенел* (Bernard le Bovier de Fontenelle). Обајцата, и Лафито и Фонтенел, ги изучувале народите од минатото за да ги дефинираат принципите на човековиот дух, да го објаснат современиот паганизам за подобро да го разберат паганизмот на античките народи, и да ја разјаснат природата на христијанството. Фон-

тенел, во релативно краткиот есеј, употребува компаративна метода за разгледување на незнаењето на примитивните луѓе, кои морале да се вртат кон натприродни божества во обидите за објаснување на фактите чии причини им биле непознати. Историјата на митовите и на сказните е историја на грешките на човековиот ум.⁷ Ставот на Фонтенел е дека колку и да сме навикнати на приказните на старите Грци, кога ќе се отргнеме од навиката, не може да не се забележи дека сета античка историја е само збир на химери, на фантазии и на апсурдност. Во тој контекст се јавуваат прашања за тоа како таквите конструкции се сметале за вистинити, каква била таа очигледна симпатија на првобитниот човек кон смешни и лажни формулации, и која би била причината што тоа повеќе не е така. Фонтенел наоѓа неколку причини за продолжувањето на приказните откако веќе биле забележани како лажни: задоволството на аматерските духови во правењето легенди; слепата почит кон антиката која продолжила низ вековите и фактот што грешките на митологијата биле поддржувани од страна на свештениците кои имале интерес да ги употребуваат како начин за доминација. Според Фонтенел, освен сказните и нема друг вид на антички приказни или објаснувања на настаните. Во првите векови на човековата историја, незнаењето и дивјаштвото биле на степен кој модерниот човек и не е во состојба да си го претстави. Оваа оценка важи и за Кафрите, Лапонците или Ироките, народи кои морале да имаат дојдено до одреден степен на познание кои првобитните луѓе го немале. При-

⁷ Критиката на антропоморфната идеја за натприродниот свет и политеизмот кој ги објаснува најзачудувачките природни појави на Фонтенел се наоѓа и кај Огист Конт (August Comte), во неговата теорија на познанието според која постојат три филозофски развојни фази на човештвото, од кои првата е таканаречената теолошка фаза. Во неа, човековиот дух си ги претставува природните појави како производи на директното и постојано дејство на натприродни дејствувачи, чија случајна интервенција ги објаснува сите очигледни аномалии на космосот.

родните појави биле хиперболизирани и персонифицирани во божества, а празноверието и предрасудите биле остатоци од тие апсурдни претстави.⁸

Фонтенел, како скептичен рационалист, Картезијанец и директен претходник на просветителството, сакал да ги преиспита востановените догми, и да го дискредитира религиското верување покажувајќи дека неговата основа е интринсично поврзана со митот. Обајцата (и Лафито и Фонтенел), колку и да имаат различни перспективи, употребуваат иста метода, пред проектот на етнологијата на осумнаесеттиот век, и се обидуваат да покажат дека христијанската контемплација и вера може да се разгледуваат базирани на компарација меѓу домородните Индијанци од Северна Америка и античките Грци, основачите на европската цивилизација.⁹

Во *Новата Наука* се содржи обидот на Вико да развие метод кој би се применувал на човековото искуство, со што се добива формата на историја на цивилното општество и неговиот развој низ прогресот на војната и мирот, правото, социјалниот поредок, трговијата и видовите владеење. Идејата на Вико е новата наука да биде истовремено историја на идеите, обичаите и делата на човештвото, од кои би се извеле принципите на историјата на човековата природа, кои се всушност принципи на општата историја.¹⁰ За да се постигне ова треба да се следи историјата до нејзините почетоци, за да се открие заедничка човекова природа, која

⁸ Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 4, Paris 1825, 294-310, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454793h.image.f293.langFR>>

⁹ Julie BOCH, "L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau", *Tangence*, No. 72, Été 2003, 75-91, <<http://id.erudit.org/iderudit/009093ar>>.

¹⁰ *Ποιητικαὶ μυθολογίαι*, 368, во Timothy COSTELLOE, "Giambattista Vico", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2008 Edition), Edward N. ZALTA (ed.), <<http://plato.stanford.edu/entries/vico/>>.

Вико ја гледа рефлектирана во јазикот, и како еден вид на збир на обичаи, во кои се акумулира мудроста на сукцесивните епохи, претпоставена како *sensus communis* или како ментален речник од следните генерации, како и генетска универзална схема според која се ориентираат сите народи. Здравниот разум, за Вико, е судење без размислување карактеристично за една класа, народ, нација или за целата човечка раса.¹¹ Историјата му е достапна и на филозофот, кој со дешифрирање и откривање на содржината може да ја открие идеалната вечна историја, помината низ времето од историите на сите нации. Резултат на ова би било ценењето на историјата како идеална, затоа што е совршено актуализирана и вечна, затоа што го рефлектира присуството на божествен ред кое го води развојот на човековите институции. Колку и брзината на развивање на различни нации да варира, сепак во развојот сите поминуваат низ исти одредени фази – добата на богови, на херои и на луѓе. Секоја од овие фази, а со тоа и историјата на било која нација, се карактеризира со манифестација на природен закон и е дефинирана од: а) различен јазик (знаци, метафори, зборови), б) владеење (божествено, аристократско, народно, монархиско), и в) системи на владеење на правото (мистична теологија, херојско право и природната еднаквост на слободни држави). Покрај определувањето на развојните фази на социјалниот и политичкиот поредок, Вико, повикувајќи се на рани писмени извори се обидува да го открие потеклото на нациите преку две карактеристики на човековата природа: добата на боговите и хероите, која резултира од меморијата и креативните чиновници на фантазијата, и, од друга страна, добата на луѓето, која произлегува од способноста за размислување. Со тоа всушност можат да се разликуваат два вида на мудрост, поетска (претставена во делата на теолошките поети) и филозофска (претставена во делата на филозофите), кои кореспондираат со двојната природа на човековите суштества – поседува-

¹¹ *Element XII*, 145, *ibid.*

њето на сетила и на разум. Нациите на почетокот се поетски, а нивното потекло и насока можат да бидат откриени со рекреирање и помнење на поетската, или метафизичка вистина која им подлежи. Ова е најзабележливо во сказните, митовите, структурата на раните јазици, и создавањето на политеистичката религија.¹² Системот на верување на раните општества е карактеризиран од поетска метафизика која бара докази не во надворешниот свет, туку во модификациите на умот на оној кој мисли, и поетска логика, преку која се означуваат достигнувањата на метафизиката. Оваа метафизика е нивната поезија, способност која потекнува од незнањето на причините за нештата. Првите луѓе, како деца на човековиот род – впрочем, трите периоди тој ги поистоветува со детството, младоста и зрелоста на општеството и на разумот – неспособни да формираат интелигибилни родови поими за предметите, биле природно принудени да создаваат поетски карактери. Но, таа поезија е толку возвишена што не можела да се појави поезија која би била еднаква на неа. Метафората или метонимијата е секогаш по потекло еден мал мит, а и сите фигури, кои биле сметани за вешти пронајдоци на писателите биле нужен начин за изразување на првите поетски нации, а кога почнале да се пронаоѓаат зборови за означувањето на апстрактните форми, таквиот начин на изразување станал пренослив. Од божествената поезија, т.е. митологијата, се родила херојската Хомерска поезија. Најстарата митолошка поезија била обид за подражавање на природата. Митологијата е во голема мера определена од неразвиените форми на мислење, отсуството на разумноста (еден вид на прелогичност), нагласената персонификација. Според Елеазар Мелетински¹³ филозофијата на митот на Вико е значајна и затоа што во неа синкретично се содржат

¹² Книга III, ch. III-VII, XVII, XX-XXVI (користено е изданието G. VICO, *The First New Science*, trans. Leon Pompa, Cambridge, Cambridge University Press, 2002).

¹³ Елеазар М. МЕЛЕТИНСКИ, *Поетика на митот*, Табернакул, Скопје 2002, 16.

назнаки на многу различни подоцнежни насоки во проучувањето на митот, како Хердеровата и романтичарската поетизација на митологијата и на фолклорот, анализата на врската меѓу митот и поетскиот јазик на Милер, Потебња и Касирер, англиската антрополошка ориентација на откривање на остатоците од минатото, историската школа во фолклористиката, социјалната теорија на Диркем и предлогизмот на Леви-Брил.

Просветителството воопшто немало наклонет став кон митот, а преодот од просветителскиот кон романтичарскиот поглед кон митот е претставен од Јохан Готфрид Хердер (Johann Gottfried Herder), кој смета дека митовите изобилуваат со природност, емоционалност, поетичност, и мошне важно, национална особеност. Митот се рехабилитира значајно низ романтичарската филозофија во делата на Хајнрих Хајне (Heinrich Heine), Карл Филип Мориц (Karl Philipp Moritz), браќата Шлегел, сè до Шелинг и неговата широкоопфатна филозофија на митот, која ги критикува дотогашните пристапи и го поставува митот како парадигма на секоја уметност, како праелемент на поезијата, а митологијата како најполн збир на претстави за чудесноста и божественоста во светот. Шелинг ги дели филозофските позиции кои се однесуваат на митологијата на три групи: а) оние кои ја одбиваат вредноста на вистината на оваа манифестација на човечкиот ум, б) оние кои ѝ придаваат индиректна и надворешна вредност и в) оние кои ѝ придаваат интринсична и директна вредност.¹⁴ Тој, исто така, остро ги критикува концепциите кои ја сметаат митологијата за резултат на опаѓање на една првобитна совршена состојба.¹⁵ Критики упатува и на концепциите кои митологијата ја сметаат за резултат на лингвистички недоразбирања, политички поделби и слично. Митологијата, според Шелинг, често била сметана за поетска творба на која не треба да ѝ се придава додатно (дла-

¹⁴ Friedrich W. SCHELLING, *Introduction a la Philosophie de la Mythologie*, vol. 1, Aubier, Paris 1945, Leçon IX, 258-9.

¹⁵ F. W. SCHELLING, *op. cit.*, 96.

боко) значење, затоа што не се обидува да најде религиски, научни, или политички објаснувања за природата, и служи само за уметничко изразување на авторите и за задоволување на естетските потреби на публиката. Сепак, оваа концепција, колку и да е наклонета кон уметничката вредност на митологијата, се задоволува само со тоа, не навлегува во другите аспекти на вредноста на митот, и затоа е прилично површна, не заслужувајќи поопстојно разгледување. Шелинг ја критикува оваа теорија, бидејќи таа митологијата ја претставува како измислица: не може да станува збор за индивидуална измислица, затоа што не е воведена и потврдена од само еден поет, ниту од повеќемина. Таа не може да е измислица ниту на народот, особено не на еден определен народ, поради фактот на немањето на формално сродство кое би ги поврзувало митологиите на сосема различни народи, кои не ни можеле да влијаат едни на други. Не може да се замисли народ без митологија, која е објаснување на светот на тој народ, и затоа раѓањето на еден народ и раѓањето на неговата митологија мора временски да коинцидираат – „...ако е невозможно да се признае дека митологијата на еден народ се раѓа од самата внатрешност на народот, како негова креација, или негова еманација, не останува ништо освен да се признае дека митологијата се раѓа во исто време со него (...) во смисла на негова индивидуална свест, преку која се одделува од општата свест на човештвото и благодарение на која е токму тој народ, а не некој друг, и од другите се разликува преку неа не помалку отколку преку јазикот“.¹⁶ Хомер и Хесиод имаат само изложувано претходно постоечки религиски концепции, нивната интервенција не била создавачка, туку само уредувачка. Неопходна за егзистенцијата на нејзиниот „измислувач“, митологијата не можела да биде додатна измислица, имајќи им претходено на сите поети (*Теοιонија* на Хесиод е епско излагање на веќе многу одамна позната приказна).¹⁷

¹⁶ *Op. cit.*, 78.

¹⁷ *Op. cit.*, 22-23.

Најненаклонето мислење за класичната митологија е она кое во неа гледа прв обид за објаснување на светот, замислен од наивните и разгледуван од наметнати истражувачи. Според Шелинг, оваа позиција е карактеристична за антиклерикализмот на осумнаесеттиот век, чија најдобра формулација е делото *Поштеклојо на сказниите* (*L'origine des fables*) на Фонтенел од 1687 година. За оваа позиција, објаснува Шелинг, на почетокот митологијата се појавила како наивно и антропоморфно објаснување на природните појави. Не можејќи да си ги објасни природните појави на кои не можел да влијае, човекот замислувал натприродни суштества, природно, како луѓе, и им атрибуирал доблести и карактеристики на луѓето, но со многу повеќе моќ, и со таквото трансцендирање на човековите доблести, но зголемени, се појавиле боговите. Но, копирајќи ги човечките карактеристики, боговите се развивале заедно со луѓето: на лошите луѓе од времето на Хомер соодветствуваат злостните и сурови богови од хомерските поеми; по појавувањето на мудроста и праведноста како главни доблести, и боговите станувале мудри и праведни. Иако се знаело дека овие чудесни приказни биле лажни, се продолжувало со верувањето во нив. Фонтенел ја завршува книгата, наведува Шелинг, со ставовите дека иако се замислува дека сказните кријат некои тајни за физиката и моралот, не е веројатно дека луѓето кои ги измислиле знаеле многу за физиката или моралот, а уште помалку знаеле да ги маскираат таквите знаења во впечатените слики.

Според позицијата поддржувана од Хуго Гроциус (Hugo Grotius), и Герхард Јохан Восиус (Gerhard Johann Vossius), на пример, паганската митологија би требало да се набљудува како карикатурален плагијат на вистините од еврејските свети списи. Мотивот за тоа бил, најверојатно, еден вид на апологетска грижа, обид да се реafirмираат христијанските вредности, утврдувајќи дека религиските форми кои изгледаат најоддалечени од нив всушност потекнуваат од иста појдовна точка која се изменила со неосмислени интерпретации. Според оваа концепција, примордијалната сос-

тојба на религијата не е политеизам, туку монотеизам кој не можел да се задржи во оригиналната чистота, се деформирал и дури се заборавил, давајќи му чист пат за развој на плурализмот на богови. Според Шелинг, мислењето дека монотеизмот му претходел на политеизмот било мошне популарно. Се проценува дека политеизмот не можел да се роди освен како резултат на расипувањето кое и се случило на една почиста религија, „...а дека таа религија ги имала своите корени во божествено откровение, тоа се смета за вистина неразделна од оваа хипотеза“.¹⁸ Шелинг ги наведува ставовите дека примитивната религија не била сосема класичен монотеизам, туку теизам со мошне нејасна и раширена содржина,¹⁹ и дека првобитниот Бог, единствен, морал да се подели на повеќе аспекти претставени во различни божества.²⁰ Француските материјалисти се исто така приврзаници на оваа хипотеза. Според Волтер (Voltaire) на почетокот се признавал само еден Бог, а потоа, поради слабоста на човековиот род се прифатиле повеќе – човековиот дух се движи на тој начин: на почетокот секогаш се тргнува од наједноставното, се поминува на сложеното, составено од повеќе делови, за да се дојде повторно до едноставното, после доживеаното просветлување.²¹ Во *Енциклопедијата* на Дени Дидро (Denis Diderot), искажан е ставот дека идолатријата не можела да биде иницијалниот збир на ритуали на религијата, туку резултирала од постепеното лишување од важност на култот кој најпрво бил изграден околу еден врвен принцип. Жан-Жак Русо (Jean-Jacques Rousseau) смета дека првата религија била општо и потполно верување, кое како релативен монотеизам, и на некој начин нумерички, било по-

¹⁸ *Op. cit.*, 101.

¹⁹ Го цитира Дејвид Хјум (David HUME) со *Природната историја на религијата*.

²⁰ Се повикува на *Образувањето на човековиот род* на Готхолд Ефраим Лесинг (Gotthold Ephraim LESSING).

²¹ Ова е изложено во *Dictionnaire philosophique*, во второто прашање од наводот за „Религија“.

вртано со политичката моќ. Во оваа смисла првата власт била теократска и монархистичка, боговите биле кралеви, на почетокот секој народ признавал само еден владетел. Подоцна, со поврзувањето (мирно или воинствено) на народите, се родило почитување на повеќе кралеви, затоа што два народа кои се туѓи еден на друг, а со тоа речиси секогаш и непријателски настроени, не можат долго време да почитуваат еден господар. Така, од почитувањето на повеќе кралеви се развило верување во повеќе богови.²² Критиката на Шелинг на позицијата која ја смета митологијата за резултат на опаѓање на една иницијална совршена состојба се базира на тоа што тој ја смета религијата за врвна активност на светста, која не може да биде изградена врз грешки и несовршености. За теоријата за трансформацијата на почетниот монотеизам, која Шелинг ја нарекува еманатизам, тој смета дека е невалидна затоа што е невозможно религијата да е базирана на нишгост, на оригинална глупост. Замислен како биолошка еволуција, овој развој би требало да почне од една единица која во себе ги содржи скриени сите карактеристики на подоцнежните типови на организација. Меѓутоа, оваа иницијална единица се претставува како потполна и сосема актуализирана. Ако сето совршенство е сконцентрирано на почетокот, сè понатаму е опаѓање на тоа совршенство и губење на неговата смисла на постоење – со тоа еволуцијата е регресивна, а историјата декадентна. Во таа смисла Шелинг го критикува и Плотин како зачетник на идејата за еманирање на совршенството низ степени од повисоко кон пониско, следејќи ја онтолошката концепција на Платон.²³ Според Шелинг, ...кога веќе човештвото имало до-

²² Оваа позиција била прифатена и во деветнаесеттиот век, и покрај нетрпението кое традиционалистичкото движење го покажувало кон енциклопедистите: паганската митологија била гледана како резултат на помрачувањето на оригиналната порака за вистината, која може да биде повторно пронајдена со прочистување.

²³ F. SCHELLING, *op. cit.*, 96.

биено идеја за вистината за Бога, не било возможно да ја изгуби таа идеја“, а покрај тоа, не може да се мисли дека од монотеизмот се родил политеизмот, кога како основна поставка на монотеизмот е дефиницијата за единственост на Бога, која спречува мултиплицирање на божественоста.²⁴ Карактеристика на човековиот дух се дефинитивните прифаќања, наспроти градациите кои ги предлагаат Лесинг и Волтер. Не може да се редуцира грандиозна појава како паганизмот на обична деградација. Еманатизмот греша кога на митологијата ѝ припишува само негативни причини, смета Шелинг, заборавајќи дека секоја епоха на историјата на свеста ја има во себе својата причина за постоење. Митологијата му претходи на Откровението, и тоа како негова основа, и негова незаменлива граѓа, таа кон монотеизмот ја има истата улога како природата кон натприродното. Прашање е до кој степен ставовите на Шелинг соодветствуваат со фактите од историјата на религиите. Тој се повикува на Лесинг, според кого преминот од монотеизам кон политеизам се случил како резултат на појавувањето и разбирањето на различни аспекти на Бог, кои постепено се персонифицирале во различни божества. Но, според Херман Узенер (Hermann Usener) се работи за обратна појава, најпрвин постоеле повеќе богови, но нивниот број се намалил затоа што немало потреба од интервенциите на сите нив, тие се ресорбирале во ликот на неколку главни божества, станувајќи нивни различни аспекти. Хесиод забележал дека бројот на несмртни суштества кои по наредба на Зевс внимаваат над човештвото е три пати по десет илјади, но од тој огромен број нема останато траги, затоа што тие биле премногу слаби да му одолеат на привлекувањето на потполно развиените богови со слични карактеристики.²⁵

За Шелинг митологијата е праматерија од која сè произлезло, збир на прототипови, неопходен услов и осно-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jean PEPIN, *Mythe et Allegorie, les origines grecques et les contes-tants judeo-chretiennes*, 42.

вен материјал на секоја уметност, основа и парадигма на поезијата (како и кај Вико). Митологијата за Шелинг е свет по себе, универзум по себе, најполна можна претстава на животот и хаосот полни со чудесност во една божествена устројеност.

Следни значајни перспективи во истражувањето на митот се оние на англиската класична антрополошка школа, и оние на натуралистичките теории за култот кон астрономските тела или метеоролошките појави, поврзани со лингвистичката теорија за митот како резултат на серија на непрецизности во јазичниот израз, или на еден вид на болест на јазикот. Според натуралистичката теорија на Макс Милер (Max Müller) и на Адалберт Кун (Adalbert Kuhn), како и на лингвистичките забелешки на Хердер и Вилхелм Хумболт (Wilhelm Humboldt), митовите се резултат на болеста на јазикот. Во натуралистичката теорија со компаративни јазични анализи се обидуваало да се дојде до согледувања на етимолошки сличности во индоевропските јазици, и се сметало дека митовите се резултат на некои патолошки состојби во јазикот. Имено, првите луѓе, во недостаток на богат речник, апстрактните појави ги нарекувале со конкретни термини, употребувајќи многу метафорични епитети и други стилски фигури. Со поминувањето на времето и губењето на првобитното значење, се случувале семантички поместувања и никнувал митот како објаснување на одредени појави.²⁶ Милер бил на позицијата дека божествата се соларни симболи, а Кун ја застапувал метеоролошката теорија, спо-

²⁶ Позицијата дека митот е резултат на болест на јазикот, неможност за разбирање, и искривено доживување на значењата од минатото ја претставува историјата на развојот на човековата мисла како основана врз недоразбирање, во што е малку тешко да се поверува. Истото важи и за Спенсеровата теорија за култот кон мртвите предци, чии имиња ги изгубиле првобитните значења, по што дошол култот кон духовите, а поради метафоричноста и неконкретноста на јазикот, се случиле недоразбирања и создавање на култ на природните сили.

ред која божествата и митовите за нив настанале поради воопштување на метеоролошки појави. Митологијата се родила од јазичните недостатоци: нејасности се јавиле поради постоењето на пароними. Според оваа теорија, на почетокот луѓето елаборирале вредни научни концепции, но поради недостатокот на технички термини со кои би ги изразувале причините и последиците и општите принципи морале да користат лични имиња за да изразуваат апстрактни поими. Со тоа научните принципи почнале да наликуваат на личности, релациите на релации меѓу тие личности, научните теории добиле конкретен и драматичен изглед. Иако научниците издржувале во нивните настојувања да се одржи теориското и научното, повеќе биле гледани како учесници во космолошка драма отколку како луѓе од науката. Научните концепти полека почнале да се скриваат маскирани во историски приказни, и учесниците во оваа драма почнале да стануваат многу поважни од теориите од кои настанале. Отпрвин интензивно се употребувале глаголи, потоа се преминало на интензивна употреба на глаголски именки, а дури потоа на именки. Употребата на глаголите придонела во персонафицирањето на појавите. Од името на нештата се добиле имиња на личности, лични имиња, и уживањето на престижот кои личностите го давале од нивното „научно“ потекло. Дури може да се каже дека од *potina*, имињата, настанале *putina*, божествата. На тој начин митологијата настанала од граматичкиот развој базиран на лингвистички недостатоци. Интересна е споредбата на примордијалните научни чекори со современата наука: принципот на неопределеност на Хајзенберг тврди дека во најмалите делчиња на атомите материјата не му се покорува на класичниот детерминизам, и во определени околности не може да се определи со сигурност непосредната иднина на овие конститутивни делови. Но, на физичарите им недостасувале соодветни термини со кои би ги дефинирале карактеристиките на движењето на материјата, и морале да употребуваат термини од психологијата, и да зборуваат за автономија, однесување,

слободен избор, случаен избор и слично. Кога би се случила голема промена во културата и кога би се заборавиле намерите на физичарите и нивните антропоморфиски описи, би можело да се случи описите да се земат буквално, и да се создаде митологија за авантурите на Молекулата и Атомот, или Бранот и Честичката. Натуралистичката теорија, т.е. теоријата за лингвистичките недоразбирања го припишува потеклото на митологијата на феномени од овој тип. Романтичката филозофија смета дека не може да се најде потеклото на митологијата во лингвистичките појави, затоа што јазикот е оној кој произлегува од митологијата. Боговите се пресложена и грандиозна замисла, и не може да се резултат на погрешни смисли, како што религијата е превеличествена за да биде само игра на зборови.²⁷

Антрополошката англиска школа, која за значајни претставници ги има Едвард Тајлор (Edward Tylor) и Ендру Ланг (Andrew Lang), се движела соодветно со истражувачките чекори на компаративната етнологија. Во англиската школа се истражувале архаичните племиња во компарација со цивилизираниот свет, со обиди да се детектираат врските меѓу нив, преку откривањето на митски и фолклорни остатоци во современоста. Според Тајлор, она што кај примитивните народи бил обичајот, кај поцивилизираните се зачувало како траги од минатото и, на тој начин, се забележува единството на човештвото, сличноста на начините на мислење и постапување. За Тајлор овие се строго рационални, но лимитирани од историските околности. Не може да се зборува за примитивен ум, иако се зборува за примитивна култура, затоа што нема разлика меѓу умот на примитивниот и на цивилизираниот човек, се работи за разлики во историското искуство. Тајлор е застапник на анимистичката теорија за потеклото на религијата, според која религијата и религиските творби се појавиле како резултат на чисто рационалните размислувања на првобитните луѓе за приро-

²⁷ J. RÉPIN, *op. cit.*, 40.

дата на постоењето, смртта, болестите, соништата. Идејата за двојниците, базирана на подвоеноста за време на сонот кај првобитните луѓе, е мошне значајна, затоа што ја инаугурира идејата за постоење на души и за проникнатоста со душа на сите нешта во светот, која подоцна преминува во култ на духови, и во оваа смисла е слична на концепцијата за култот кон духовите на предците на Херберт Спенсер (Herbert Spencer). Примитивниот човек на сосема рационален, промислен и стабилен, дури и логички начин размислувал за светот и ја создавал митологијата, постојано обидувајќи се да ги разреши прашањата во врска со фактите и појавите кои не можел да си ги објасни, постојано обидувајќи се да ја сфати смислата на она кое го опкружува. Всушност, разликата меѓу најсировите форми на анимизам и најразвиените филозофски и теолошки системи е само во степенот на развиеност на поимната и операционалната апаратура – тие имаат иста почетна точка и ист предмет, обидувајќи се да ги објаснат егзистенцијалните проблеми, но различна методологија (особено во дванаесеттата глава од *Примитивна култура*).²⁸

Ланг во *Обичај и мит* дава краток преглед на дотогашните истражувања на митологијата и пишува како впечатливо делува неадекватноста на главната метода на компаративната митологија, која е заснована врз верувањата дека митовите се резултат на болеста на јазикот, според која, во еден одреден период, луѓето зборувале во единствен стил на обоен и конкретен јазик, а нивните потомци ги задржале конструкциите од овој јазик, но го загубиле познанието на првобитното значење. Така се развиле митовите за различни личности, чии имиња на почетокот биле еден вид на повикувања, референци. Оваа метода се занимава со проучување на имињата кои се појавуваат во митовите, и основната прет-

²⁸ Edward B. TYLOR, *Primitive Culture (Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom)*, Vol. II, Henry Holt and Company, New York 1874.

поставка е дека овие имиња содржат клуч за значењето на приказните, и дека имињата во овие приказни се „болните“ и најстари делови. Ланг се дистанцира од потполно наведување на забелешки за оваа метода, поради нивната бројност. Тој наведува дека е тешко да се разграничи меѓу ставовите на претставниците на оваа теорија, но смета дека еден добар митолог може да пронајде разлики меѓу овие научници, давајќи примери во есеите *Митологијата за Хронос, Далекуюваната приказна, и Кујидон и Психе*. Причините за разликите, смета тој, можат да се најдат во фактот што методата е мошне несигурна. Сите приврзаници на методата ги разгледуваат имињата во митовите, но додека еден научник одлучува дека едно име е оригинално санскритско, друг тврди дека е чисто грчко, трет се залага за академска етимологија, или за негова изведеност од семитската група. Дури и кога научниците се согласуваат за потеклото на коренот од кој произлегува името, се разликуваат во мислењата за значењето на името во современата состојба која ја истражуваат. Анализата на имињата на која се потпира целиот проект на филолошката компаративна митологија е, всушност, фундирана на песок кој се помрднува. Иако оваа метода се смета за ортодоксна, таа губи од ортодоксноста, или унисоноста, кога се разгледуваат мислењата на оние кои ја применуваат. Научниците забележувале тешкотии и во етимолошките операции во случајот со личните имиња. Кртис (Curtis) ја гледа митолошката етимологија како особено опасна и лесна за сомневања, наведува Ланг, и се прашува дали треба да се бараат изворите на божествените имиња во некои аспекти на природата, во моралните концепции, во специфичните грчки географски услови, или во природните околности кои се секаде исти, како што се, на пример, зората со зраците, или облаците и поплавите, и дали треба да се бара потеклото на имињата на хероите во нешта кои се човечки и историски, или во физичките појави.²⁹ Секое име, ако веќе може да се

²⁹ Compare DE CARA: *Essame Critico*, xx. I, во Andrew LANG, *Custom and Myth*, Longmans, Green and Co, London 1884.

открие, има значење – но во натуралистичките лингвистички теории едно исто име за едни на почетокот денотирало облак, за други го денотирало сонцето или зората, и овој процес повеќе наликува на игра, отколку на сериозно (а не пак конзистентно) изучување. Резултатите од овој метод биле толку популаризирани што влегле и во формалното образование, и биле печатени во важни митолошки збирки. Но, еден научник непристрасен кон овие теории може да има друго мислење. Ланг го наведува мислењето на Ото Шрадер (Otto Schrader), кој е на ставот дека добиените идеи, како резултат на долгото проучување, се дискутабилни. Овие теории се додатно дискредитирани од нивните противници, па така постојат и ставови дека дури и да се претпостави некаква хармонија во истражувањата, дури и резултатите некако да се земат за конзистентни, тие сепак нема многу да ги расветлат митовите. Во таа смисла, може да се продолжи да се смета, тврди Ланг, дека во сказните имињата се очигледно најдоцниот, а не најраниот елемент. Сказните за „Некого“ добиваат нови имиња кои им се припишуваат и добиваат локален белег каде и да се пренесат, дури може да се биде сигурен дека авантурите на Јасон, Персеј или Едип прво биле раскажани за „Некого“, а потоа добиле имиња, како што сказните се префрлале од една територија на друга. Во оваа насока, со разгледување на *Куйигон и Психе* се покажува дека историја како нивната се наоѓа во *Вегийе*, иако не може да се тврди дека тие биле познати, авантурите на Јасон се познати на места каде никогаш не се говорел грчкиот јазик. Освен тоа, според многу научници, иако имињата во обичната употреба на примитивните народи се земаат од природните појави, тоа не значи дека, ако името во некој мит значи „облак“ или „сонце“, тој мит е нужно мит за природата. Иако не може да се спори дека хероите во митовите никогаш не биле вистински луѓе, имиња-

та од митски-природен карактер биле сосема вообичаени во тие заедници. Поради фактот дека сказните на почетокот се анонимни, а имињата се додадени подоцна, процесот на анализа на имињата не е многу јасен, ниту пак треба да му се верува. Ако е кажана сказна за Зевс, а тоа значи „небо“, всушност станува збор за личност, примитивен човек, а сказната е интерпретирана од научниците како мит за небото. Филолошкиот метод е неадекватен кога станува збор за откривање на потеклото на митот, како и за објаснувањето на најстарите митови низ физичките појави и карактеристики раскажани во нив и објаснување на непријатните елементи во божествените сказни на цивилизираните народи. Филолошкиот метод може да помогне во откривањето на генеалогските односи на митовите, т.е. во определувањето дали митовите на луѓето чии јазици се од исто семејство се специјални модификации на митологија која била заедничка за сиот човечки род. Но, и тука не може да е од огромна помош, затоа што речиси сите народи, независно колку се оддалечени и неповрзани со јазикот, имаат сосема слични митови.³⁰

Поради овие, но и многу други причини, Ланг одлучува да се дистанцира од мислењето дека митовите мора главно да бидат разгледувани низ филолошка анализа на имињата.³¹ Затоа, тој предлага методологија на научна компаративна или историска анализа на човекот, антиципирана делумно од Евзебиј (Eusebius), Фонтенел и Спенсер, со која би се открило каква е состојбата на човековиот разум во која чудата на митот се делови од практичниот секојдневен живот. Дивите елементи на митот се преживевани форми од дивјачката фаза.³² Ланг му се спротивставува и на Тајлор, сметајќи дека ликовите на архаичните митолошки

³⁰ Andrew LANG, *Myth, Ritual, and Religion*.

<<http://www.gutenberg.org/files/2832/2832.txt>>, p. 1.

³¹ A. LANG, *Custom and Myth*, ch. 1.

³² A. LANG, *Myth, Ritual, and Religion*, Ch. II.

протагонисти не се духови или души, туку дека во нив може да се забележи зачеток на монотеизмот. Ланг наведува дека како минимална дефиниција на религијата Тајлор го смета верувањето во духовни суштества. Но, против ова може да се каже дека нема дефинитивна сигурност дека постои раса која е лишена од верување во духови, односно духовни суштества. Сепак, можно е некои морални и креативни божества во некои заедници воопшто да не биле замислувани како духовни, туку како постоења или суштества кои не се зависни од времето, просторот и смртта, а никој се нема запрашано за нивната онтолошка состојба, т.е. дали се духовни или материјални.

Во оваа смисла, се поставува прашањето дали доколку се открие цела раса која верува во такви суштества, а нема верување во духови, таа раса би била нерелигиозна. Не може да се тврди дека постојат такви заедници, но сосема е можно такво верување да постоело пред луѓето да ја развијат теоријата за обвитканоста со духовност и тоа верување не би смеело да се оддели од дефиницијата на религијата. Според тоа, може да се мисли дека историјата на Евреите, а и на целиот наш ум, покажува дека мислата за Бога е многу поедноставна и порана, отколку онаа за духовите, слично на тоа како во детството на поединечните христијани прва се учи идејата за Бога, а потоа за метафизичкиот поим за духот. Ланг е, сепак, колеблив во ваквите определби. Поради наведените разлози тој предлага религијата да се дефинира како верување во примарен создател, Творец, бесмртен и морален, но без да се отфрла дека верувањето во духовни суштества (дури и да се неморални) е религиско. Но, на оваа линија на мисла, а во врска со митологијата, се поставува прашањето зошто после стекнувањето на верување во вечен заштитник, Господар на животот, човештвото би се впуштило во творење на скандаозни, дури и апсурдни хроники за него.³³ И кај најниско развиените племиња, како и во ан-

³³ Op. cit, Ch. I.

тичка Грција, се наоѓаат верувања во бесмртен Татко или Творец, но и множество комични, вулгарни и сосема чудни митови кои се во потполна спротивност на религиозниот карактер на таквото верување, тврди Ланг. Митовите се ирационални, што не треба да изненади со оглед на тоа што самите луѓе функционираат на ирационален начин. Сепак, концепцијата за Творецот не е во согласност со природата на дивјачкиот ум, но од тоа може да се заклучи дека модерниот човек е во заблуда кога мисли дека го познава дивјачкиот ум. Ланг се обидува да покаже дека дури и најнеразвиените заедници прават полусвесна дистинкција меѓу нивната митологија и нивната религија, Притоа, Ланг смета дека митологијата им е поотворена и попростапа за широка публика од религијата која ја кријат во мистериски култови.

На слична линија со Тајлор во врска со природата на примитивното мислење се наоѓа Фрејзер, според кого мислата нема никаква важна разнородност, туку останува секогаш иста, од првите рудиментирани чекори до највисоките достигнувања. Човекот кој изведува магиски обред не се разликува од научникот кој изведува експерименти во својата лабораторија, затоа што обајцата го следат правилото на каузалитетот. Во таа смисла, светот на науката и светот на магијата се мошне блиски. Жрецот на примитивните племиња, смета Фрејзер, и модерниот научник се водат по исти принципи. Кога симпатичката магија се јавува во чиста и непроменета форма, продолжува Фрејзер, таа тргнува од претпоставката дека во природата настаните следат едни по други, непроменливо и нужно, без да им се влијае на било каков начин. Таквото сфаќање е исто со она на модерната наука и верата во редот и еднообразноста на природата. Според законот на каузалитетот, жрецот, или оној кој се бави со магиски дејства не се сомнева дека исти причини секогаш даваат исти последици.³⁴ Во ова магијата и науката се сосема слични: обете се потпираат на тоа дека редоследот

³⁴ Односно, она кое Хјум би го нарекол „навика“ или „обичај“.

на настаните е правилен и извесен, определен од фиксни закони, а неочекуваноста и чудата од тоа се исклучени, освен ако не се работи за „чуда“ контролирани од оние кои дејствуваат. проблемот на магијата, смета Фрејзер, не е што грешни во основните претпоставки дека редоследот на настаните е одреден со закони, туку во тоа што не ја разбира природата на посебните закони кои владеат со тој редослед, со што магиските ритуали се погрешна примена на основни закони на мислењето, асоцијацијата на поимите по сложеност и по близина (односно сукцесивност) во просторот и времето. Според Фрејзер, кога асоцијативните закони се применуваат правилно создаваат наука, а кога се применуваат неправилно создаваат магија, која е незаконската сестра на науката.³⁵ Но, токму проучувањето на магијата и магиските дејства како чиновни, наспроти анимизмот, го наведуваат Фрејзер да инклинира кон ритуалистичката теорија (теорија за приоритет на ритуалот над митот), и колку и да се слични во ставовите за природата на митотворната мисла на првобитните луѓе, тој и Тајлор се разликуваат од аспект на разбирањето на митот како истражувачки настроена творба. За Тајлор митот е свесен обид за објаснување на животот и светот. Фрејзер, пак, во митот гледал отсликување на првобитен ритуал кој полека изумира. Во истражувањето презентирани во *Злајна ѓранка*, Фрејзер анализира различни циклични митови, како оние на земјоделските календарски култови, на воскреснувачките божества, и ритуалемата³⁶ за периодичното убивање на свештениот цар, што магиски влијае на плодноста и племенската благосостојба.

Ритуалистичката традиција продолжила во кембричката школа на класичната филологија, за подоцна да доми-

³⁵ James G. FRAZER, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Vol. 1, Macmillan, New York 1922, IV, 3.

<<http://www.bartleby.com/196/>>.

³⁶ Под „ритуалема“ се подразбира најмалата ритуална единица, како самиот чин на убивање на предвидената жртва, или специфичниот танц кој претходи на жртвувањето.

нира проширувајќи ја областа на истражувањето до класичната филологија кон културата на стариот исток, општата теорија за епот и различни делови на науката за религијата и историјата на уметноста. Од оваа група на научници може да се споменат Лорд Раглан (Lord Raglan, FitzRoy Somerset, 4th Baron Raglan), за кого сите митови се всушност ритуални текстови, а митот отргнат од ритуалните обележја е обична сказна или легенда; и Стенли Едгар Хајман (Stanley Edgar Hyman), кој смета дека митот и ритуалот се задолжителни делови на една целина со драмска структура, и се прашува за можностите за поврзување на ритуализмот со други научни теории, освен со претпоставката дека митот се базира на вистински историски настани и личности (евхемеризмот), и теоријата за митот како средство на потребата од познание.³⁷

Близок на англиската антрополошка школа и на анимистичката концепција бил германскиот психолог Вилелм Вунд (Wilhelm Wundt). Преку него дошло до извесно приближување меѓу психологијата и етнологијата. Така, почнале да се развиваат комбинирани теории според кои митовите се создавале под влијание на афективните состојби, соништата, асоцијациите – трансферот на афектот врз објектот предизвикува митски персонификации, што наликува на естетичкото поимање на *Einfühlung*. Митолошките претстави се непосредно дадена реалност дополнета со асоцијативни претстави во низи. Во психоаналитичката школа, теоријата за афективните состојби и соништата во кои има појавни фантастични елементи, сродни на фантастичните делови од митовите,³⁸ сè повеќе се развивала, со разлики во третирањето

³⁷ За оваа проблематика значајни се текстовите *Мити и ритуал* на Лорд РАГЛАН, и *Ритуалноста легендарноста на митологија и митско* на Стенли Едгар ХАЈМАН.

³⁸ Со тоа што не треба да се изедначува фантастичната форма на соништата со нивната содржина, ниту фантастичните елементи во митовите со нивната основа.

на производите на свеста, кои психоаналитичката школа ги разгледува во врска со потсвеста. Кај Зигмунд Фројд (Sigmund Freud) тоа се потиснатите сексуални комплекси, особено Едиповиот. Основната теза на *Тојем и шабу*, впрочем, е тоа дека од Едиповиот комплекс (желбата за убиство на таткото и за превласт од страна на синовите) е изворот на религијата, на моралот, на општеството, со тоа што, врз база на тој првобитен грев, религијата се надградува како невротска творба. Во психоаналитичките тенденции, митовите се земаат за отворен израз на остварувањето на сексуалните желби, кои биле можни пред формирањето на семејството. Ото Ранк (Otto Rank) смета дека сказната настанала истовремено со фундаирањето на семејните односи и го прикрива првобитниот сексуален комплекс во полза на таткото. Во сказната, најмладиот син, односно најсилниот соперник на таткото, поради инфантилното еротско чувство кон мајката е претворен во јунак, и во многу случаи дури и го спасува таткото, донесувајќи му животворна вода, или лечебно рајско јаболко. На сметка на ова елиминирано соперништво се јавува ново, меѓу браќата. Според оваа теорија сексуалното соперништво на мајката и ќерката се прикрива со тоа што мајката се заменува со маќеа.³⁹

Јунг не навлегува толку во потиснатата сексуалност, туку развива хипотези во врска со длабинскиот колективно несвесен дел на психата, потпирајќи се на концепцијата за колективните претстави на француската социолошка школа и симболичкото толкување на митот. Од четирите основни

³⁹ Зачудуваат сказните кои се во преодна форма, во кои има ситуација на обид за инцест, кога таткото сака да се ожени со својата ќерка. Приказната за Шаренокожа, широко распространета низ Европа и дел од Азија раскажува за девојка која морала да се маскира и да се крие од татка си, кој, пак, од мајката на девојката имал добиено завет да не се ожени со ни една која е помалку убава од неа после нејзината смрт. Овде е присутна татко-ќерка тензија и инволвираност на мајката која претставува еден вид на спрега, а не соперник.

функции – мислењето, чувствувањето, интуицијата и осетот, едните се во областа на свеста, и со тоа се доминантни, а другите припаѓаат на несвесното. Постојат екстровертно и интровертно однесување, и сиот систем на психата е енергетски набиено движење кое остварува саморегулација секогаш потпирајќи се на борбата и проникнувањето на спротивностите. За разлика од трите слоеви на психата кои ги разликува Фројд – егото, суперегото и идот – Јунг разликува два слоја на несвесното: едниот е поповршен, тоа е личното несвесно; и другиот, подлабок, слојот на колективното несвесно, кое не се развива индивидуално, туку се наследува. Во фантазијата и сонитата на човекот му се појавуваат ликови или мотиви од митот. Оваа длабока колективна внатрешност на несвесното е резервоар на архетипови.⁴⁰ Архетиповите ги зема за слични со „мотивите“ во митологијата, или „колективните претстави“ од француската социологија, како и со априорните идеи на Кант, правејќи разлика меѓу архетипови и архетипски претстави и оддалечувајќи ги последните од Платоновата и Кантовата концепција. Како претходни форми тие можат да станат свесни само дополнително, за да дадат форма на определена психичка содржина, како еден вид на претстава и дејство во потенција.⁴¹ Јунг ги смета архетиповите за производи на фантазијата произведувани во состојби на намален интензитет на свеста, со митовите како производ на примитивната свест. Оваа свест ја разгледува слично на Леви-Брил. Имено, како свест која инклинира кон мистична партиципација, во која има неконзистентност и неразликување на субјектот и објектот. Тој, како и Фројд, правел компаративни анализи на важните елементи на сонот и на фантазијата кај невротичарите и кај племенските митолошки творби. За Јунг митовите се првобитните откровенија на претсвесната душа, ненамерни изрази на несвесните душевни настани. Во оваа смисла, во анализирањето

⁴⁰ Терминот „архетип“ Јунг го припишува на Филон Александрички и Иринеј. Тој е содржински поврзан со Платоновите *eidōs*.

⁴¹ Во текстот *За архетиповите на колективното несвесно*.

на различните култури секоја претстава на фантазијата во сонот, халуцинацијата, изразеното народно творештво, е всушност мит. Сепак, колку и оваа теорија да има плаузибилни делови, треба да се внимава да не се претера со психологизирањето на митологијата, но и на целата култура, и вметнувањето на митот во целата култура. Заедно со Карл Керењи (Karl Kerényi), Јунг е автор на *Есеи за науката за митологијата: митовите за божественото дете и за божествената девојка*, како и на Коментарите за *Триксиер* на Пол Радин (Paul Radin). И за Керењи, како и за Јунг, митологијата нема објаснувачка функција, туку пред сè етиолошка, затоа што таа е свртена кон длабочините на колективната психологија како извор за претставување на корените. Детството во митологијата и во уметничкото творештво е директно поврзано со свртувањето на митот кон праизворите и инстинктивната, несвесна состојба на колективната психа⁴². Елијаде бил под влијание на Јунг, очигледно е дека манипулира со определувањето на некои архетипови, како и со навраќањето кон претсвесната состојба (иако не ја определува како таква) во митовите и ритуалите за реактуализација на митските време и дејства, на кои постојано инсистира.

Џозеф Кемпбел (Joseph Campbell) исто така бил под влијание на Јунг. Тоа најдобро се забележува во *Херојот со илјада лица* и четиритомното дело *Маските на бојовите*, во кое дава преглед на митологијата на многу народи од психолошки аспект, во најголема мера Јунгов, со тоа што сепак ја толкува митологијата како поетска сликовитост предизвикана од наднормални знаковни стимулации. Се работи за вештачки стимулатори кои можат да бидат посилни од природните поради човековата наклоност кон играчки дејства, кои им претходат на природните дејности, и во не-

⁴² Дури се работи и за игра на зборови *Ursprung*, „потекло“ на германски, е збор составен од *Ur-*, што значи „пра“ или „пре“ и *Sprung*, што значи „скок“ – може да се зборува за скок кон времето или предвремето.



достатоците кои на многу нивоа ги имаат луѓето, кои во однос на животните, се раѓаат прерано, останувајќи, како што определил Ниче, „болни животни“.⁴³ Во опусот на Кемпбел се забележуваат знаци од Јунговите ставови, како спротивставувањето на младоста и крвкоста на детето и мудроста на мајката, психологијата на старечката мудрост и подготвувањето за смртта, на пример. Покрај тоа, можат да се сретнат и идеи на Ранк, како идејата за траумите на раѓањето и проблемот на снаоѓањето во најраното детство, и на Фројд, со Едиповиот комплекс и други сексуални фрустрации.

МИТОТ И ПРИМИТИВНАТА ПСИХОЛОГИЈА

Бронислав Малиновски (Bronisław Malinowski) е основач на таканаречената функционалистичка школа. Во рамки на анализата на живиот мит во културниот контекст на примитивните племиња, а не на компаративно-еволюциската перспектива, во која се работи за истражување на остатоците на митолошки елементи во одделните обичаи и фолклорот на европско тло, функционализмот на Малиновски е спротивен на оној на класичната англиска антрополошка школа во етнологијата, а со тоа, до одреден степен и на оној на Фрејзер, како нејзин последен потомок.

Во насока на потенцирање на функционално-ритуалниот аспект на првобитната митологија, покрај Малиновски и Фрејзер, размислувал и Лусиен Леви-Брил (Lucien Lévy-Bruhl), како следбеник на француската социолошка школа основана од Емил Диркем (Emile Durkheim). Според Диркем, и анимизмот и натурализмот ја претставуваат религијата, но и митологијата, како систем на халуцинативни претстави. Самите објекти, или набљудувањата на природните

⁴³ Joseph CAMPBELL, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Secker & Warburg, London 1960, 38, *passim*.

појави сами по себе не се доволни за да предизвикаат религиозни верувања и чувства. Неточните објаснувања за појавите и фактите во светот без фундираност во било каква стварност не можат да се одржат долго време, смета Диркем. Проектот на истражување на елементарните форми на религискиот живот на Диркем е базиран на истражувања на тотемистичкиот систем во Австралија, односно на отфрлање на култот на космичките сили, на душите и на духовите, вклучувајќи ја и магијата, и прифаќање и истражување на тотемизмот. Значајно е што Диркем го поврзува тотемизмот со таканаречениот преанимизам кој како термин и концепција е воведен од англискиот етнолог Р. Б. Марет.⁴⁴ Тотемизмот, во оваа смисла, може да се определи како религија на безлична сила од типот на првобитната мана, чие признавање и почитување се третира како еден вид на прамоотеизам.

Теоријата за митот на Леви-Брил раскрстила со погледите на Тајлор и Фрејзер, т.е. со митот како творба на примитивниот човек кој е, всушност, филозоф кој создава метафизички и теолошки системи (Тајлор); или митот како дел од рационалното познание кое и претходи на науката, или инаугурира некои елементи од науката (Фрејзер). Леви-Брил не обрнува внимание толку на класичната митологија, колку на примитивниот менталитет, не толку на тоа „што“ примитивните луѓе мислеле, туку на кој начин го мислеле тоа. Истражувањата на Леви-Брил можат да расветлат некои точ-

⁴⁴ Роберт Ранулф МАРЕТ (Robert Ranulph MARETT) ја вовел концепцијата за магискиот пре-анимизам како неперсонална сила, идентификувана со Меланезискиот термин „мана“. Идејата за маната како физички повеќе отколку културен производ Марет ја изнел во *Прагош на религијата* (*The Threshold of Religion*), како и во *Антропологија* (*Anthropology*) и *Психологија и фолклор* (*Psychology and Folklore*). Маната, како единствена неперсонална сила која го уредува светот се поистоветува со еден вид на неперсонален Бог во рамките на теоријата на примарен монотеизам, или пра-монотеизам.

ки од историчноста на митологијата, прецизирајќи на кој начин митовите треба да бидат сметани за вистинити, и истражувајќи ја партиципацијата на примитивната душа во приказните за божественоста низ митовите и ритуалите.⁴⁵

Леви-Брил сметал дека за примитивниот човек, исто како и за нас, вистинита приказна е онаа која раскажува за настани кои навистина се случиле. Според тој критериум, митот е вистинита сказна. Подоцна оваа идеја ја прифаќа и развива и Мирча Елијаде (Mircea Eliade). Она што е потешко да се утврди е како се има случено тоа за кое се раскажува. За современиот човек, она кое се зема за реално е она чие постоење може да биде забележано или докажано, т.е. идејата за искуството (директно или индиректно) во таа смисла одговара на идејата за реалното. Примитивниот човек, пак, се повикува на мистично искуство, покрај она обичното, затоа што мистичното успева да го доведе во контакт со натприродната реалност во која се нема сомнеж. Митот е вистинита сказна, но не во смисла на проверена и потврдена реалност на која е навикнат современиот човек. Меѓутоа, митот и не треба да соодветствува со перцепцијата на стварноста на современиот човек. Тој се однесува на реалност соодветна за примитивниот менталитет, и оперира со временско-просторен контекст различен од оној на реалноста во современиот свет.

Настаните од митот не се на исто ниво со настаните од обичниот живот, како што и дејствувањата на светите предци немаат иста природа со она кое се случува во било кој ден од секојдневниот живот. Настаните од митот припаѓаат на митскиот свет, настаните од секојдневниот живот на септилната стварност. Митовите се однесуваат на настаните раскажани во света сказна, тие се светата историја на примитивните општества, со тоа што, вистинитоста на таа света сказна не се утврдува историски и фактографски, туку преку можноста таа да биде откриена и проживеана. Митовите

⁴⁵ J. PEPIN, op. cit. 63.

се доживуваат пред да се размислува за нив, пред да станат подложни на сомнеж или подложни за почит, сеедно. Митскиот свет е еднакво (иако на различен начин) стварен како и светот во кој живее примитивниот човек, и тој не се ни прашува дали настаните од него се реални. Сепак, постои разлика. Во познанието на емпирискиот свет доминира репрезентативен аспект, а во познанието на митскиот свет доминира афективен аспект, афективната категорија на натприродното. Но, и двата модалитета на познание, когнитивниот и афективниот, не се сосема ограничени. Напротив, емоционалното искуство навлегува во познанието на сетилниот свет, затоа што и обичното искуство од сетилниот свет е инакво од современото. Односно, со самото тоа што природните појави се непознати, и самите се проткаени со мистични елементи. Со тоа, според Леви-Брил, може да се каже дека настаните од митовите, од мистичното, се вистинити, затоа што и тие се случуваат во сетилниот свет. Колективната свест, според Леви-Брил, не потекнува од сетилниот, емпирискиот свет, туку од мистичниот. Колективните претстави немаат логични црти и својства. Магиските и мистичните елементи се ставаат над оние со сетилно потекло, особено што и оние со сетилно потекло имаат многу мистичко во себе. Примитивниот менталитет нема идеја за невозможното, и ги смета за вистинити и стварни митовите кои се најчудни и најтешки за верување. Ако примитивниот човек дознае, на пример, дека од жена се родил крокодил, секако ќе се изненади, но нема да има проблем да поверува во тоа, знаејќи дека се раѓаат и мртви деца, и деца со чуден изглед, и секако дека ќе поверува во митот кој раскажува за жена која родила крокодил. Но, токму овој мистичен елемент е најскапоцен, затоа што преку него се чувствува светоста, и поврзувањето со предците и божествата.

Примитивните митови со кои располагаат истражувачите се, општо земено, непотполни и фрагментарни. Само еден мал број на луѓе во едно племе ги разбира и сфаќа – ваквото познание е привилегирано, можат да го имаат чле-

нови на племето кои имаат задоволено определени услови, како на пример, кои имаат минато низ ритуалите на иницијација, кои имаат основано семејство и слично. Секој од тие луѓе знае доста митови, но истражувачите забележале дека ретко кога од еден единствен човек може да се дознае еден мит во целост, затоа што или не ги познава почетокот или крајот, или му недостасуваат некои суштински делови.⁴⁶ Немањето на координација во знаењето и соопштувањето на митовите се должи и на тоа што митовите на едно племе ретко прават доследна целина, особено затоа што не се поврзуваат едни со други, туку остануваат независни, од што следуваат големи противречности во информативната содржина на различни митови кои се однесуваат на слични нешта. Но, тоа не ги вознемирува племињата, затоа што, како и самите митови, покажуваат индиферентност кон противречностите. Леви-Брил не мисли дека се работи за огромна разлика меѓу примитивниот и современиот менталитет. Напротив, тој тврди дека основната структура на човековиот дух е насекаде еднаква. Затоа, кога примитивните луѓе се соочуваат со јасно и живо чувство на некаква противречност, тие се загрозени од тоа чувство и ја одбиваат противречноста со иста енергија како и современиот човек. Но, една од определувачките црти на нивниот менталитет е во тоа што не ги сметаат за противречни оние нешта кои современиот човек би ги сметал за противречни. Таквите нешта нив не ги скандализираат, туку ги оставаат рамнодушни. Според тоа „изгледа дека се прилагодуваат на противречноста и дека се предлогични суштества“.⁴⁷ Но, фактот што тие се прилагодуваат на она кое на нас ни се чини противречно не значи дека тие не реагираат на она кое ним им се чини противречно или збунувачко. Ова е тесно врзано со мистичката ориентираност на нивниот дух, која не придава големо значење на физичките или логичките околности на можноста за постоење на нештата; како и со тенденциите на духот кои да-

⁴⁶ Lucien LEVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, PUF, Paris 1963, viii.

⁴⁷ *Op. cit.*, xi.

леку од тоа да бидат концептуални, не во смисла дека им недостасуваат поими, туку дека на тие неврзани поими им недостасува систематичност. Исто така, тие се логички и лингвистички мошне лимитирани, и затоа менталните операции им се побавни отколку оние на современите луѓе.

Таквата предлогична состојба на митската мисла може да се утврди преку анализата на низа недоследности во расудувањето, како што е постоењето на истовременост на единечност и множественост, еднаквост и различност, полнотија и празнотија, статичност и динамичност, а особено во непочитувањето на законот за исклучениот трет. На пример, појавите и сликите во митовите се надополнуваат, се надградуваат едни врз други, и се трансформираат едни во други. Во таа смисла нешто може да стане спротивност на себе, но и нешто сосема трето.

Главен закон, кој управува со асоцијациите во колективните претстави, е законот на партиципацијата. Така, племето се поврзува со некоја страна на светот. Така, на пример, нивниот тотем се поврзува со тотемското животно или растение, дури и изедначувајќи се со него; страните на светот се поврзуваат со некакви видови растенија или метеоролошки појави; иницијацијата со учеството во заедницата; ритуалите на раѓањето со ритуалите на лекувањето.⁴⁸ Партиципацијата-имитација е всушност впуштање во драматично подражавање на делата на Предците, и кога припадниците на племето постапуваат точно онака како што во слични околности постапиле нивните митски херои, тие партиципираат толку интимно во дејствата на хероите, што речиси и воопшто не се разликуваат од нив, заслужувајќи да бидат определени како нивни вистински наследници. Идентификацијата е поцелосна доколку припадникот на племето ги носи карактеристиките на херојот и неговото име, кое е свето и моќно речиси колку и самиот мит. Како специфични ги издвојува ритуалите на прославување на размножувањето и

⁴⁸ *Op. cit.*, 160-166.

плодноста, без кои животот на социјалната група би бил силно загрозен.

Касирер го критикува Леви-Брил, сметајќи дека доколку неговата теорија е точна, никаква анализа на митската мисла не би била можна, затоа што анализата е обид да се сфати митот, сведувајќи го на познати психолошки факти или логички принципи.⁴⁹ Но, доколку ги нема тие факти или принципи, доколку меѓу предлогичкиот ум на примитивниот и рационалниот ум на современиот човек има толку длабок јаз, тогаш се работи за несомерливи идеи, и не може да се надева дека било кога ќе биде сфатен митскиот свет, а сепак, очигледно е дека самиот Леви-Брил се обидува да го сфати. Покрај тоа, Касирер го критикува и начинот на кој Леви-Брил ја третира врската меѓу митот и јазикот. Леви-Брил во примитивните јазици ги има лоцирано карактеристиките на примитивниот менталитет, потполно спротивни на оние на современите јазици и на современиот менталитет. Но, смета Касирер, не постои никаква потврда дека постои предлогички јазик кој би одговарал на прелогичката состојба. Она кое важи за примитивната мисла важи и за примитивните јазици: колку и да ни се чини чудна, или дури парадоксална нивната структура, никогаш не ѝ недостасува определена логичка конструкција. Примитивниот човек, иако не е дивјак-филозоф, сепак се обидува да го сфати светот, и колку и да е во неразвиена состојба, тој сепак поседува способности за анализа, синтеза, генерализација и апстракција, и умее да ги средува и класифицира елементите од светот, како митскиот, така и на обичниот. Критиката на Мелетински на Леви-Брил е на истата линија: Леви-Брил грубо згрешил кога дифузноста и нерасчленетоста на митското мислење ги покажал како посебна нелогична логика, т.е. предлогика, како крут систем, „...целосно затворен за личното и социјалното искуство, за логичките мисловни операции“, и

⁴⁹ Ernst CASSIRER, *Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, 12-14.

низ призмата на мистичната партиципација не ја забележал интелектуалната смисла на особените митски мисловни операции, како и на нивните практични познавателни резултати.⁵⁰

Малиновски, исто така, го има третирано проблемот на примитивната психологија и митот. За Малиновски, едни од најпретераните гледишта било кога изнесени од антрополозите⁵¹ се натуралистичките и астро-метеоролошките теории за митот. Според автори како Пол Еренрајх (Paul Ehrenreich), Хјуго Винклер (Hugo Winckler) и многу други, месечината е најсилниот поттикнувач на примитивна рапсодиска интерпретација; Лео Фробениус (Leo Frobenius) и други сметале дека сонцето било постојан извор на инспирација, а во овој контекст е и натуралистичко-метеоролошката теорија на Милер и Кун. Натуралистичката теорија била критикувана од Вилхелм Вунд, и е потполно неодржлива во светлото на било кое дело на Фрејзер. Натуралистичките теории ја игнорираат културната функција на митот, и на примитивните луѓе им припишуваат интересирања кои ги немале. Исто така, во нив се измешани неколку инаку јасно издиференцирани видови на приказни: сказните, легендите, сагите и светите сказни или митовите.

Врз основа на сопствените проучувања на живите митови, Малиновски смета дека чисто уметничкото или научното интересирање за природата е мошне ограничено - во идеите и приказните има многу малку место за симболизам. Митот не е стерилна рапсодија, ниту бесцелно излевање на фантазии, туку е културна сила, екстремно вредна и значајна. На овој вид теории, кои митот го сметаат за натуралистичен, симболичен и сликовит, Малиновски им ги спротивставува теориите кои митот го сметаат за света приказна на вистински историски момент. Во овие теории припаѓаат

⁵⁰ Е. МЕЛЕНИНСКИ, *op. cit.*, 50.

⁵¹ В. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, Glencoe, The Free Press, 1948, 75.

таканаречените историски школи од САД и Германија, како и Вилијам Х. Р. Риверс (William H. R. Rivers) во Англија. Но, Малиновски смета дека во нив се наоѓа само дел од вистината, затоа што иако не може да се негира дека историјата и природната средина оставиле големи обележја на сите културни достигнувања, па така и на митот, сепак, не може да се смета дека сета митологија е, всушност, хроника, бидејќи тоа би било еднакво како да се смета дека митот е празна фантазија. Оваа теорија, исто така, ѝ дава на митотворната свест интересирања кои, веројатно, ги немало, затоа што иако примитивниот човек се интересирал за минатото, тоа го правел не од научнички, туку од прагматичен аспект. Во контекст на историчноста на митот, а не во контекст на оваа теорија, Малиновски смета дека митот според историското разгледување, земен во целина, не може да биде трезвена, непристрасна историја, затоа што се создава *ad hoc* – имено, за да врши извесна функција, да воздигнува одредена група или да оправдува некаква состојба.

Малиновски, исто така, ја истакнува важната социјална и перформативна улога на митовите. Митологијата, како свето знаење на племето, е снажно средство кое му помага на човекот во функционирањето во рамките на неговото културно наследство. Митот ѝ има направено огромни услуги на примитивната култура во врска со религиските ритуали, моралните влијанија и социолошките принципи.

И покрај сите теории и мета-теориски истражувања, антропологот кој се занимава со живиот мит е во состојба да го доживее вистински, затоа што во заедницата на примитивниот човек, во својата жива форма, не е само сказна која се раскажува, туку стварност која се живее. Митот нема фиктивна природа како современите литературни дела, тој е жива стварност за која се верува дека се случила во дамнешно време и постојано влијае на човековите свет и судбина. Кога митот се проучува како жив, тој не е симболичен, туку е директен израз на своите содржини, тој е негативно воскреснување на исконската стварност која се раскажува за да се

задоволат длабоката религиска потреба, моралните желби, социјалното потчинување и потврдување, дури и практични барања. Во оваа смисла, „во примитивната култура митот врши нужна функција: тој го изразува, ојакнува и озаконува верувањето; тој го чува и наметнува моралот; ја гарантира делотворноста на ритуалите и содржи практични упатства“.⁵² Малиновски го определува митот како *прајмајичка џовелба* на примитивна вера и морална мудрост.

Народните сказни се акти на социјалност, се раскажуваат во одредено време на годината; легендите, предизвикани од допир со необична стварност, пружаат историски поглед на минатото; а митовите настануваат кога ритуалот, церемонијата или социјалното, односно моралното правило, бараат оправдување, потврда на минатото, стварноста и неприкосновеноста. Ако сказните се раскажуваат за забава, легендите за да се дадат сериозни изјави и да се задоволат социјалните амбиции, митовите не само што се сметаат за вистинити, туку и свети и вредни за почит. Малиновски наведува пасус од делото *Забелешки и прашања за анџропологијата*⁵³ на Ц. С. Брн (C. S. Burne) и Џ. Л. Мајерс (J. L. Meyers), каде стои дека митовите се приказни кои колку и нам да ни се чинат неверојатни, сепак говорат потполно искрено, со намера преку конкретното и разбирливото да објаснат апстрактни идеи или нејасни поими, како создавањето на светот или постоењето на смртта; природните објекти; значењето на имињата и слично. Понатаму, смета дека доморотците не би се нашле во таквата определба, затоа што тие не сакаат да го објаснат, да го направат сфатливо она кое се случува во нивните митови, и секако не некои апстрактни идеи. Во ова сфаќање, смета Малиновски, се измислува етиолошкиот мит како класа на приказни, и се добива впечаток дека бил создаден за исполнување на интелектуални настојувања, водење на некорисен живот, затоа што се чини

⁵² В. MALINOWSKI, *op. cit.*, 78-79.

⁵³ *Notes and Queries on Anthropology*.

дека е отргнат од домородната култура и социјалната организација со прагматични интересирања.⁵⁴ Митот, смета Малиновски, оправдувајќи го верувањето во бесмртноста, вечната младост, и задгробниот живот, на пример, не се поставува како интелектуален одговор на некоја загатка, туку како „...експлицитен чин на верата родена во најинтимните инстинктивни и емотивни реакции на најстрашната и најсоблазнителна идеја“.⁵⁵ Како сказни за потеклото на обредите и обичаите тие не објаснуваат на апстрактен план, дополнува Малиновски, нагласувајќи ја парадигматската функција на митот, туку опишуваат преседан кој претставува идеал и оправдување, и дава практични упатства за обновување на обредите и ситуациите. Малиновски ги класифицира митовите во три категории: а) митови за потеклото на човекот и општиот социјален поредок, а особено за тотемската поделба и социјалната хиерархија; б) митови за културните промени и достигнувања кои содржат приказни за херојски дела, за воспоставување на обичаи, културни карактеристики и општествени институции; и в) митови врзани за определени видови на магија.

Малиновски, значи, ја определува примитивната митосоздавачка свест како особено важна и вредна, и се држи до теоријата за митот како света сказна, како и Леви-Брил, не сметајќи дека во митот треба да се бара научност или обиди за систематизирани објаснувања на апстрактни идеи и поими. Митот во примитивните заедници нема теориско, туку практично значење. Малиновски ја нагласува светата, парадигматската, перформативната и уредувачката функција на митовите, нивната моќ за воведување на специфични социјални и морални односи, но и ангажман во човековиот свет.

⁵⁴ На истото стојалиште е на пример и веќе споменатиот Е. Ланг, според кого митот е еден вид природна наука, збир на објаснувања.

⁵⁵ В. MALINOWSKI, *op. cit.*, 88.

МИТОТ КАКО СИМБОЛИЧКО-КУЛТУРНА ФОРМА

Касирер се има посветено на филозофијата на митологијата особено во насока на проучувањето на значењето на митската свест, и кон детектирањето на карактеристиките на човековата мисла, а не толку на анализа на содржината на митовите. Колку и Касирер да инклинира кон ритуалистичката теорија и да ја нагласува магичната функција на митот, колку и да презема од Леви-Бриловата теорија за прелогичната состојба на митската мисла, тој сепак оди кон широкоопфатно сфаќање на митското мислење, критички пристапувајќи кон сите претходни теории, воведувајќи го разбирањето на митотворештвото како симболичко, а митот како симбол. Касирер го третира митот како еден дел од културата, на еднакво рамниште со јазикот, уметноста, религијата, науката и низ таква призма го разгледува во неговиот проект на истражување на филозофијата на симболичките форми. Тој е претпазлив во определувањето на примарноста или на поголемата важност на било кој од наведените елементи на културата. Меѓутоа, може да се каже дека митот го смета за еден вид на примарна одредба на културата, т.е. смета дека од непосредното и неподелено единство на митската свест потекнале другите културни форми, иако ни една од нив не била строго одделена од другите, ниту имала самостојно суштествување. Митот, сепак, не може да биде автономен од другите форми на културата и поради синкретичноста на митологијата. Интересот на Касирер е насочен кон универзалниот дух од кој почнува умот и крајот на неговиот развој низ културните манифестации.⁵⁶

⁵⁶ Сепак, своевиден проблем е неговото разбирање на јазикот, на религијата, на митот и на уметноста како априорни форми кои го интегрираат искуството, а на познанието му е достапен само предметот кој го создавале симболите – види кај Е. МЕЛТИНСКИ, *op. cit.*, 54

Емпиризмот, смета Касирер, го поставува партикуларното како поважно од универзалното. Идеалистичките тенденции обрнуваат внимание на обете, но не препознаваат на кој начин тие се претставуваат. Смета дека ако не се почне со апстрактните постулати, туку со конкретните основни форми на духовниот живот, дуалистичката антитеза (партикуларно-универзално) се разрешува. Според Касирер, илузијата на оригинална поделба меѓу интелигибилното и сетилното, меѓу идејата и појавата, исчезнува. Вистина, ние сепак остануваме во свет на слики, но овие не се слики кои „се репродуцираат во самопостоечки свет на нешта, туку се слики-светови чиј принцип и потекло треба да се бараат во автономното творење на духот“, и само преку нив се гледа она што се нарекува 'реалност' и само во нив тоа се поседува, „затоа што врвната објективна вистина која му е достапна на духот е формата на неговата сопствена активност.⁵⁷

Изразени во симболичките форми на јазикот, митот, религијата, уметноста и науката, сликите на светот ја дефинираат и создаваат нивната сопствена стварност. Преку нив, всушност, е изразена моќта која се создава од работата на човековата фантазија, во која се вклучени виталноста на рационалното, но и моралната и естетичката виталност. Тензијата која се создава во оваа моќ е во сржта на она кое Касирер го зема за симболичко.

Касирер смета дека не може митот да се разгледува како исконската глупавост (*Urdummheit*) на човештвото, затоа што е присутен во сите големи култури, а не е можно тие да се само неиспитувачка наивност, лишени од вредност и значење. Меѓутоа, не смета дека ставот на романтичарите од деветнаесеттиот век, за кои не постоела остра разлика меѓу митот и стварноста (како ни помеѓу вистината и поезијата) е плаузибилна. Сепак, го истакнува значењето на Шелинг за создавање на една нова филозофија на митот како синте-

⁵⁷ Ernst CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol.1, Yale University Press, New Haven 1953, 110-111.

за на филозофија, историја и поезија. Подоцнежните поколенија, според Касирер, имале потрезвени погледи на митот, затоа што не се интересирале за неговата метафизика, приоѓајќи му од емпириско стојалиште и со емпириски методи. Сепак, старите замки со кои се соочувале антрополозите – имено, откривањето во митот на нешта кои одговараат во нечиј систем или теорија, остануваат, затоа што секоја школа во митот ги препознава сопствените начела.⁵⁸

Касирер ги разгледува теориите на Фрејзер и Тајлор. Го зема Фрејзеровиот став за неразностноста на човековата мисла низ нејзиниот развиток, и идејата за големата сличност меѓу научникот кој врши експерименти во лабораторија, и човекот кој прави магиски обреди, како и за тоа дека магијата настанува од неправилно применување на асоцијативните закони, и дека може да се дефинира како незаконска сестра на науката. Критички го разгледува и Тајлор, кој смета дека не постојат суштински разлики меѓу умот на примитивниот и на цивилизираниот човек. Касирер смета дека не треба да се пренагласува сличноста со бришење на разликите, затоа што во тој случај се работи за доведување до крајни граници на правилото на истородност, и се сведува на тоа дека примитивниот човек е филозоф, дека мисли и постапува како вистински филозоф. Тајлор смета дека и во примитивните форми на анимизам, и во подоцнежните степени на развојот на религијата се работи за обиди за разрепување на егзистенцијални проблеми, но на различни начини.

Што се однесува до егзистенцијалните проблеми, како прашањето за смртта, Касирер смета дека митот не можел да даде рационален одговор, но дека „...толку митот, многу пред филозофијата, бил првиот учител на човештвото, педагог кој во детството на човечката раса бил единствениот во состојба да го постави и реши проблемот на смртта на јазик кој бил разбирлив за примитивниот ум, (...) митот давал до

⁵⁸ E. CASSIRER, *Myth of the state*, 6.

знаење дека смртта не е гасење на животот, туку промена на формата на животот“.⁵⁹

За теоријата на Леви-Брил, Касирер смета дека соодветно нагласува како е залудно да се бара заедничка мерка за примитивниот и современиот менталитет, и предлогичката, мистична состојба на умот. Но, споредувајќи ги овие спротивставени теории, Касирер се прашува дали може да се употреби строго објективно мерило кое би помогнало во одлучувањето, и заклучува дека е невозможно да се согледа јасно карактерот на митската мисла ако не се комбинираат двете наизглед спротивни тенденции. Во првата теорија, мистичната мисла има изгубено една од своите основни карактеристики, како ирационалните елементи на митот и емоционалната подлога на која сè се раѓа и развива, и е потполно интелектуализирана; во втората, митската мисла е претставена како несводлива на ништо друго, осудувајќи ги обидите за разбирање на митот на неуспех.⁶⁰

Кога ги разгледува митот и јазикот Касирер се прашува за поврзувањето на строго логичкиот карактер на јазикот и недоследноста и ирационалноста на митот, затоа што колку и да имаат заеднички корени, очигледно силно дивергираат во структурата. Теоријата на Милер за митот како резултат на аномалиите на јазикот ја зема како силно рационална, по што наликува на теориите од просветителството и го третира митот како еден вид на патолошки случај. Ја разгледува заедно со теоријата на Херберт Спенсер за митот како култ кон мртвите предци, кој преминал кон обожување на индивидуалните богови повторно поради метафоричноста и неконзистентноста на јазикот, т.е. поради буквалното толкување на метафоричките имиња. За обете наведува забелешки, нагласувајќи дека митот е тесно поврзан со другите човекови активности, неразделив од јазикот, поезијата, ликовната уметност и најстарите историски идеи. Дури и

⁵⁹ *Op. cit.*, 40.

⁶⁰ Подетално во E. CASSIRER, *Myth of the state*, 12-15.

науката, смета, морала да помине низ митско доба пред да дојде до логичкото, со тоа што алхемијата ѝ претходела на хемијата, а астрологијата на астрономијата. Затоа, кога би се земале за точни теориите на Милер и Спенсер, тоа би значело дека се заклучува дека историјата на човековиот род се припишува на едноставни недоразбирања, погрешно толкување на погрешени имиња, а една таква хипотеза, според која човековата култура би се определила само како резултат на чиста илузија, ниту е задоволителна, ниту веројатна.⁶¹

Овие теории, колку и да се разликуваат, сепак сметаат дека митот е, пред сè, збир на идеи, теориски уверувања и судови, кои се во очигледна противречност со сетилното искуство. Бидејќи не постојат физички објекти кои би одговарале на митските претстави, митот се смета за измислица, фантазмагорија. Меѓутоа, искрснува прашањето за причината поради која луѓето така уверено и тврдоглаво се држат до таквите фантазмагории, претпочитајќи да живеат во светот на илузиите, отколку во стварноста. Касирер одговара како развојот на модерната психологија и антропологија нашол нови начини за соочување со тие прашања. Имено, се работи за тоа дека има сведоштва за племиња во кои не постојат развиена митологија и генеалогии на боговите, а сепак постојат карактеристиките на народно наследство проткаено со митски мотиви. Но, овие мотиви не се изразени во определени идеи, туку во дејствата – таму активниот дејствувач преовладува над теорискиот фактор. Кога човекот учествува во религиозни обреди или церемонии, тој не е обземен само од спекулативно или контемплативно расположение, туку и со емоции. Со физиолошката теорија на Теодил-Арман Рибо (Théodule-Armand Ribot) според која емоционалните состојби не се секундарни, ниту се својства или функции на спознајните состојби, се исполнил јазот кој постоел меѓу психологијата и антропологијата, смета Касирер. Митот станува третиран како епски елемент во примитив-

⁶¹ *Op. cit.*, 20-22.

ниот религиозен живот, а ритуалот како драмски елемент. Касирер смета дека треба да се почне со проучување на ритуалот за да се разбере подобро митот, затоа што сами по себе митските приказни за боговите и хероите се само толкувања на обредите, се обидуваат да го објаснат она кое е присутно, кое директно се гледа и кое се прави во ритуалот. Сепак, колку и да се смета дека Касирер е поддржувач на ритуалистичката теорија, тој остава простор за дополнување и заедничко објаснување на ритуалот и митот: „Тие додаваат теориско гледиште на активниот вид на религиозниот живот. Едвај би можеле да го поставиме прашањето кој од овие видови е прв или втор, затоа што не постојат издвоени, тие се взаемно поврзани и зависни, взаемно се поддржуваат и објаснуваат“.⁶²

Во психоаналитичката теорија на Фројд митот претанал да биде обвинен со таинственост, и почнал да се анализира на јасната и силна светлина на научното истражување. Фројд сакал да повлече паралела меѓу психичкиот живот на дивјациите и оној на невротичарите, сметајќи дека единствениот патоказ за светот на митот мора да се бара во емоционалниот живот. Иако Фројдовата теорија се зема за оригинална, Касирер смета дека постои заедничка црта која го поврзува со неговите претходници, затоа што, како и повеќето од нив, и тој бил уверен дека единствениот начин да се сфати значењето на митот е во тоа да се класифицираат и попишат неговите објекти. Но, смета Касирер, со тоа проблемот не се решава, затоа што колку и да се знае за што митот говори, тоа не го разјаснува јазикот на митот, кој, како и поезијата и ликовната уметност е симболичка форма, што значи дека може да се примени на било кој предмет.

Од сите нешта на светот митот е најнелогичната и најпротивречната творба, мошне радикално го определува Касирер, затоа што митот од надвор изгледа како замрсена мрежа исплетена од најразлични нишки, бидејќи неговите

⁶² *Op. cit.*, 28.

теми и ритуалните чинови се одликуваат со огромна разноврсност и непредвидливост, а сепак, мотивите на митската мисла и митските вообразби во извесна смисла остануваат исти.⁶³ Во митската мисла и вообразување не се среќаваме со индивидуални исповеди, затоа што митот е објективизација на човековото социјално, а не индивидуално искуство. Вистина, подоцна се наоѓаат митови создадени од поединци, како Платоновите, но за Платон се знае дека не ги создавал потчинет од нивната моќ, туку во слободен дух, и како помошно средство на неговата дијалектика, етика и политика. Вистинскиот мит не ја поседува таа филозофска слобода, затоа што за сликите во кои тој живее тој не знае дека се слики. Тие не се сметаат за симболи, туку за стварни појави.

Според Касирер, светото е митски релевантно, митот е, над сè, територија на светото со специјално концентрирано магиско обележје, а опозицијата свето-профано помага во артикулацијата на средствата за објективизација на просторот, времето и бројот. На тој начин, секој атрибут на определен дел од просторот или времето станува негова содржина, и обратно – карактеристиките на содржината ѝ даваат специфичност на соодветната точка на тој простор или време. Митските простор и време не соодветствуваат со геометрискиот простор и обичното време, но нивната конструкција по форма е аналогна. Секој правец и насока во митскиот простор имаат специфична карактеристика од која зависи разликувањето на светото и профаното. Интуицијата за просторот во митот доаѓа директно од дихотомијата свето/профано. Сите односи на митскиот простор се поставени на овој оригинален идентитет, тие се враќаат не кон сличност или ефикасност, ниту кон динамички закони, туку кон оригинален идентитет на суштината. Просторот е есенцијално свет и отпрвин статички квалитет. Ако е така, тогаш времето е апсолутно, а бројот е моќен и магичен – но сите овие се стремат на различни начини да ја избегнат фиксноста во светот на

⁶³ *Op. cit.*, 37.

сетилна перцепција кон слободата од универзалниот поглед. Развојот на митот како симболичка форма кон религија, и во рамките на самата религија, се состои од прогресивна еманципација на симболот од неговата сетилна фундираност, од постепено то будење на религискиот ум сè до одделно постоење. Сепак, религискиот симбол секогаш се однесува на специфичноста на партикуларниот настан, секогаш постои допирлив елемент, дел од реалноста во него, од кого доаѓа силата за верување. Сликата е настан, и настанот ја прави стварна. Но, значењето на сликата зависи од нејзината релевантност во рамките на специфичната структура на вера во религијата. Меѓутоа, никогаш не можат да се помират симболот и значењето, содржината и формата.

Касирер го наведува Шелинг како инспирација за природата на моќта на митот и верувањето во него: „Човекот нема работа со ствари во митолошкиот процес, туку е придвижуван од моќта, која настанува во рамките на самата свест“.⁶⁴ Според Касирер, одговорот на прашањето за потеклото на религиозните чувства не е ниту во општеството, ниту во природата, туку во нивната јукстапозиција. Религиозната свест му претходи на чувството на заедница,⁶⁵ а „...јазикот на митот е есенцијално моќен посредник, резултат на дијалектиката на човековото и на природното“.⁶⁶

Вилбур Маршал Урбан (Wilbur Marshall Urban) го следел симболичкиот пристап кон митот на Касирер. Според Урбан основата на религијата е во митологијата. Религијата, смета тој, се користи со митски јазик во симболизирањето на немитска стварност. Митологијата е висока форма на свеста, која го нагласува вредносниот и смислениот аспект на нештата.⁶⁷

⁶⁴ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 2, Yale University Press, New Haven 1955, 8.

⁶⁵ *Op. cit.*, 177.

⁶⁶ *Op. cit.*, 193.

⁶⁷ Во делото *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, 1939.

Сузен Лангер (Susanne Langer) е исто така следбеничка на Касирер, но како приврзаник и на семиотичката теорија на Чарлс Морис (Charles Morris) и блискоста и со другите претставници на логичкиот неопозитивизам, прави и извесни измени. За разлика од Франц Боас (Franz Boas), кој смета дека основните митолошки гледишта за настанокот и уредувањето на светот се наоѓаат и во митот и во народната сказна, со таа разлика што митот ги сместува настаните надвор од времето на современиот свет, Лангер смета дека митот има симболика во многу повисока развојна фаза на фантастиката од онаа на народната сказна.⁶⁸ Во народните приказни и преданијата личните симболи се заменуваат со универзални, како духови, магови и слично, со тоа што сказната се развива од приказните за животните и средбите со духовите и животните, а човекојадците, вештерките и духовите се заменуваат со принцови, змејови, владетели. Во сказната протагонистите се луѓе, а не божества или светци, и таа се однесува на желбите и достигнувањата на личноста. Во митот личноста не е патник авантурист, не се работи за среќно избегнување на невољите или достигнување на субјективна среќа, туку митот открива основни вистини за настанокот и уредувањето на светот. Во митот е прикажан односот на човекот кон светот, кон општествените и кон космичките сили. Во митот протагонистот е божествен, а дејствува во реалниот свет, т.е. она кое се смета за реален свет. Во обичната сказна, пак, протагонистот е човек кој дејствува во фантастичниот свет. Легендите за културните јунаци се нешто помегу, затоа што и јунаците, и околностите имаат по малку од двата света. Лангер, меѓутоа, не обрнува внимание на историскиот редослед на митот и сказната, и на фактот дека митот најчесто ѝ претходи на сказната, ниту обрнува внимание на синкретичноста, архаичноста и неисторичноста на

⁶⁸ На пример, во делото *Philosophy in a New Key*, во поглавјето Животни симболи – корени на митот (Susanne Langer, *Philosophy in a New Key, A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1942).

митот.⁶⁹ Лангер ја ублажува симболичката теорија на Касирер во насока на емоционалните елементи на личноста. Таа, имено, како и Леви-Строс во *Митологијата*, но како и Ке-рењи, го поврзува митот со музиката, која е, исто така, во доменот меѓу физиолошкото, биолошкото искуство и повисоката духовна сфера – таа е еден вид мит за внатрешниот живот.⁷⁰ И музиката и митологијата го оставаат недовршено раздвојувањето на производот и на процесот, со што и симболичноста останува недовршена. Со тоа, придружните животни содржини со различни значења постојано ја менуваат смислата, која на почетокот би се подразбирала.

МИТСКОТО МИСЛЕЊЕ И СТРУКТУРА

Структуралистичката теорија за митот е мошне значајна. Во симболичките концепции на Јунг и на Касирер се забележуваат некои структуралистички знаци, а такви елементи во поизразен вид постојат во формалистичкото истражување на сказната на Проп. Јунговите идеи за нагонското и на свесното се соодветни со корелацијата на природата и културата кај Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss). Постојат и сличности во интерпретацијата на митотворечката свест како колективното несвесно, Леви-Строс дивергира од Јунговата концепција за наследниот механизам на пренесување на архетиповите и теоријата за постојаноста на архетипските претстави. Леви-Строс преферира говорење за пошироко варирање на релациите меѓу објектите и лицата (како и на состојбите и објектите) во границите на антрополошкиот контекст и симболизација. Истражувањето на митот кај обајцата е насочено кон детектирање на карактеристиките на човековата мисла. И Касирер и Леви-Строс го истражу-

⁶⁹ Поподробно во поглавјето за Митот и обичната сказна.

⁷⁰ Најмногу во поглавјето Симболички трансформации од *Филозофија во нов клуч*.

ваат просторот меѓу мислата и објектот на мислата, меѓу опсерваторот и светот кој се искусува, меѓу умот и стварноста. Целта на Леви-Строс е исто така истражувањето на човековиот ум од аспект на неговата универзалност, но тој започнува со партикуларни култури и емпириско истражување, а не културата како целина, тој ги истражува веќе создадените форми на умот, кои можат да доведат до неговото подобро разбирање. Касирер се задржува повеќе на динамиката на активноста и афективната моќ, а Леви-Строс повеќе на формата, на рационалното, т.е. на импликациите на дејствувањето на рационалното.

Касирер се движи од иницијалниот постулат за функционалната единственост на човекот, т.е. функцијата инхерентна на светот на симболичките творби, до различните симболички форми кои го изразуваат тој свет – во потрага по формалната и функционална единственост која им подлежи на овие наизглед сосема различни симболи. Тоа е многу слично со она кое Леви-Строс го пишува за предностите на компаративната структурална анализа. Имено, дека со неа се доаѓа до состојба да се разберат основните сличности меѓу различните форми на социјалниот живот како што се јазикот, уметноста, религијата, правото, кои на површината изгледаат различни. Исто така, тој се надева дека можат да се надминат спротивставеностите меѓу колективната природа на културата и нејзините манифестации во индивидуалното. Во таа смисла, колективната свест би станала само израз на определени просторно-временски модалитети на универзалните закони на ниво на индивидуалната мисла и однесување. Етнологите ги избираат најдивергентните системи и потоа со примена на методолошките правила ги преведуваат термините на системот, така откривајќи схеми на основни и универзални закони. Додека за Касирер културата е симболичка, за Леви-Строс симболот е културален. Всушност, силна разлика меѓу двајцата се јавува како резултат на опозицијата на етнологијата и филозофијата, особено што Касирер го бара умот-творец на митот, духот со сета негова

моќ, а Леви-Строс ја бара пораката со сета нејзина комуникациска комплексност.

Постои разлика и во перципирањето на единството на умот кај Касирер и Леви-Строс: единството Касирер го смета за постојано и длабоко менливо, динамично, креативно, и го наоѓа во симболичкото, а Леви-Строс смета дека колку и да има варијации во културата, сепак постои единство на умот кое никако не може да биде уништено од историјата и околностите, и тоа статично единство го наоѓа во физичките определби на човековата мисла. Единствената сила на умот кај Касирер ѝ се спротивставува на разликата меѓу значењето и објектот кај Леви-Строс,⁷¹ ако може така да се симплифицира.

Како претходник на Леви-Строс може да се смета и Жорж Димезил (Georges Dumézil), чија теорија за хиерархиската подреденост и функционирање се однесува на структурниот модел во општеството. Димезил го определува општеството како поделено на три функции, хиерархиски подредени. Таквата идеологија на трите функции изразува комплексна структура во групи кои се хетерогени, но кои можат да се споредуваат, независно дали се на големо географско растојание – како Индија и Ирска, на пример – или после многу долги периоди (ведска Индија и средновековниот Запад, на пример). Трифункционалната хипотеза (подоцна нарекувана и „теорија на функции“), се однесува на идејата за постоечка трипартитивна идеологија во преисториските индо-европски општества, рефлектирана во постоењето на фиксни класи: на владетелско свештенство, на војни и на производители, кои кореспондираат со трите функции: на светоста, на воинственото и на економското,⁷² што се забеле-

⁷¹ Roger SILVERSTONE, “Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth”, *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 41, No.1 (1976), 27.

⁷² Што бездруго сосема личи на Платоновата подлеба на општеството во Калиполис, со тоа што таму класата на владетели е на философи-кралевци.

лежува во митологијата на тие народи. Власта Димезил ја дели на два комплементарни дела, едниот формален, правнички и свештенички, но со корени и постоење во овој свет, а другиот, моќен, непредвидлив и исто така свештенички, но со постоење во другиот, натприроден и спиритуален свет. Во митологијата се забележува слична поделба, во смисла на тоа дека секоја социјална група има свој сопствен бог заштитник, или група богови кои ја претставуваат, а функцијата на богот кој ја претставува групата и самата функција на групата соодветствуваат. Така, трипартитивната поделба резултирала во уредувањето на браманската, кшатриската и вајсјинската каста во хиндуизмот, на трите слоеви на свештенство, благородништво и обичен народ, или на *oratores* (оние кои се молат), *pugnatores* или *bellatores* (борци, војници), и *laboratores* (работници) во средновековна Европа, како и во поделбата на општеството на крал, благородништво и обични слободни луѓе во германските општества.⁷³ Првите две класи се владеечки над третата, која е економска, производителска и снабдувачка и нема концептуална изобилност како другите две.

Двојната власт е рефлектирана во паровите богови како Митра и Варуна во ведска Индија; Санкус, богот на лојалноста, чесноста или заклетвите, еден од најстарите од римскиот пантеон, најверојано со етрурско потекло, познат и како *Dius Fidius*, и *Iuppiter Summanus* (може да се работи за ноќниот бог на громот, или дневниот Јупитер) во Рим; и Тир и Один во нордиската митологија. Анализата на Димезил е многу сложена. Трипартитивната поделба изобилува со додатни суб-тетради и суб-пентади. Така, има случаи во кои има само еден термин за првата функција, два за втората и еден или два за третата - на пример, 1. Јудиштира, 2. Арјуна и Бима, 3. Накула и Сахадева; или - 1. каменот на Фал, 2. меч и копје, 3. котел; или - 1. пехар, 2. копје и стрела, 3. рало и

⁷³ Georges DUMEZIL, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, Latomus, Bruxelles, 1958, 56, како и 262 *et passim*.

плут.⁷⁴ Во сложената структурална анализа можат да се забележат и две претстави на првата функција, само една за втората и една или две за третата, на пример: 1. Ромул и Нума, 2. Тул Хостилиј, 3. Анк Маркиј; 1. Митра и Варуна, 2. Индра, 3. Асвин.⁷⁵ Структуралниот материјал зависи од морфолошката комплексност која ја дефинира секоја од функциите, како и од системот кој ги опфаќа. Поради ваквата сложеност може да се постави прашањето дали воопшто може да се говори за трипартитивна поделба, или теоријата треба да се прошири. Дури може да се смета дека во индо-европската идеологија постојат две дистинктни тријади, едната е едноставен збир на три термини, додека другата е сложено множество кое се состои од три различни врски. Емили Лил (Emily Lyle) смета дека оваа втора тријада на поларитети била изразена од античките Грци во опозициите топло-студено, суво-влажно и дисперзивно-привлекувачко, и ја истражува на ист начин како Димезил, само што мисли дека Димезил, за сите важни тријади кои ги среќавал, сметал дека припаѓаат на простото множество, што пак, можеби довело до не сосема точно лоцирање на местата на боговите (и другите митски елементи).⁷⁶ Во врска со трипартитивната социјална поделба, нагласува Лил, треба да се спомене дека во *Мити и епопеја*, издадена во 1968 година, после триесетина години истражување, Димезил размислува за можноста дека никогаш и не постоела вистинска социјална поделба на три дела, и дека трипартитивната поделба која ја разгледувал не можела да постои во примарните форми на општеството. Схематизмот не покажува премногу стари корени во однос на социјалната организација, независно дали тријадата би-

⁷⁴ Georges DUMEZIL, *Mythe et épopée. L'idéologie des trios fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Vol.1, Gallimard, Paris, 1968, 53-58.

⁷⁵ *Op. cit.*, 261 et *passim*.

⁷⁶ Emily LYLE, "Which Triad? A Critique and Development of Dumézil's Tripartite Structure", *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 221, No.1 (2004), 6.

ла идеолошки ментален конструкт или била заснована врз некои поделби на класи од секојдневниот живот.⁷⁷

Леви-Строс како етнолог-американец е и под силно влијание на американската културноантрополошка школа, со Боас и Кребер како нејзини претставници. Во создавањето на структуралната антропологија на Леви-Строс му помогнале и искуствата во лингвистичкиот структурализам, особено фонолошките истражувања на Јакобсон. Но, Леви-Строс доста критично пристапува кон дотогашните достигнувања во етнологијата.⁷⁸ Меѓу сите поглавја на религиската етнологија од ситуацијата на хаос, најмногу страда митологијата, смета тој. Можат да се наведат значајни трудови на Димезил и Грегоар, но тие не припаѓаат во вистинска смисла на етнологијата, која, во првата половина на дваесеттиот век наоѓа задоволство во хаосот: се подмладуваат старите интерпретации, како фантазиите за колективна свест, дивинизацијата на историски личности, или спротивното и се добива впечатокот дека, на кој начин и да се разгледуваат митовите, тие се сведуваат на беспричинска игра, или на неконзистентен облик на филозофска спекулација.⁷⁹

Идеја дека уредувањето на небесните сфери му претходи и го условува уредувањето во овоземскиот свет имал Псевдо-Дионисиј Ареопагит. Во неговото дело за *Небеснајта хиерархија* тој прави поделба на девет нивоа на суштества, поделени во три групи: а) серафими, херувими и престоли; б) господства, сили, власти, и в) началства, архангели и ангели. Во *За црковнајта хиерархија* тој го опишува уредувањето на црквата, кое е поделено на девет нивоа (или црковни чино-

⁷⁷ E. LYLE, *op. cit.*, 7.

⁷⁸ Опширно во неговиот текст *Структуралистичко истражување на митои* - "The Structural Study of Myth", in *Myth, A Symposium, Journal of American Folklore*, vol. 78, no. 270, 10-12 1955, 428-444.

⁷⁹ Claude LEVI-STRAUSS, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb 1977, 214.

ви): бискупи, свештеници, ѓакони, монаси, лаици, катехумени, грешници и опседнати од демони.⁸⁰

Меѓутоа, во врска со идејата за структурата на општеството и нејзината врска со религиските претстави, кај Димезил постои одредена сличност со Карл Маркс (Karl Marx), макар што Марксовото влијание врз Димезил не мора да биде директно. Имено, во *Тезиите за Фоербах*, Маркс нагласува дека религиозните чувства не се ништо друго освен резултат на општествените факти и односи. Притоа, Маркс укажува на постоењето на одредени паралели што постојат меѓу светиот свет и световниот, општествен свет, бидејќи првиот свет е само израз на вториот. Сличноста помеѓу Димезил и Маркс може да се сретне во повеќе Маркови текстови. Така, во своите *Тези за Фоербах* (1845) пишува дека Фоербах ја свел религиската суштина на човековата суштина. Меѓутоа, смета Маркс, човековата суштина не е апстрактум, својствен за поединечната индивидуа, туку дека во својата стварност, таа е севкупност на општествените односи.⁸¹ Во седмата Теза тој нагласува дека и самото „религиозно чувство“ е општествен производ. Покрај тоа, апстрактната индивидуа, која ја анализира Фоербах, припаѓа на одреден облик на општество. Во четвртата теза Маркс пишува дека Фоербах поаѓа од фактот на религиозното самоотуѓување, од подвојувањето на светот на два света: религиски и световен свет. Но, смета Маркс, работата на Фоербах се состоела само во тоа

⁸⁰ Обете се поместени во збирката на Жак Пол Мињ: *Patrologia Graeca*, ed. J. P. MIGNE, Paris 1857-66, v. 3-4.

⁸¹ Види ја 6-та теза за Фоербах. Истава идеја, само малку поинаку формулирана, може да се сретне во Марковиот текст *Кон критиката на Хејеловата филозофија на правото*. Увод, во кој потенцира: „Основата на ирелигиозната критика е: човекот ја создава религијата, а не религијата човекот... Но, човекот не е апстрактно суштество, што е засолнато некаде надвор од светот. Човекот – тоа е светот на човекот, државата, општеството.“ Во К. МАРКС – Ф. ЕНГЕЛС, *Од раниите шпрудови*, Култура, Скопје, 1961, 99.

религискиот свет да го сведе на неговата световна основа. Фохербах, меѓутоа, нагласува Маркс, заборава дека после завршувањето на таа работа, останува да се направи она основното. Имено, Маркс забележува дека тоа што „...световната основа се оддалечува самата од себе и што себеси си фиксира самостојно царство во облаците, може да се објасни единствено од самоподвоеноста на таа световна основа, која си противречи самата на себе.“ Противречноста во световната основа мора да се отстрани, за таа практички да се револуционизира. „Така, на пример“ – продолжува Маркс – „откако е откриено дека световното семејство е тајната на светото семејство, првото мора теориски и практично да се уништи.“ Од ова јасно следи дека светото семејство, како и односите во него, се изградени според модел на световните. Оттука, со уништување на првото, световното семејство, би се уништило и второто, светото семејство. Но, проблемот е во тоа што световното семејство веќе почнало да зависи од светото семејство, како што и причината често е под влијание на нејзината последица. Поделувањето на светот на два дела, односно неговото удвојување во два света, според Маркс, е резултат на противречноста во самата световна, општествена основа. Самото општество во себе се подвоило, со што се создале два противречни дела, кои се однесуваат како засебни светови „...меѓу кои комуникацијата е невозможна, или, доколку на некој начин се остварува, тогаш се остварува од погорниот општествен слој кон подолниот.“⁸² Погорниот свет е светот на владетелите и властодршците и тој, како и небесниот, трансцендентен свет, заповеда, уредува и бара. Слободната волја на припадниците на овој свет се пренесува на посреден начин до подолниот свет. Припадникот на овој свет има подредена улога. Тој очекува и се надева, како што и верникот се врти со очекување, со надеж кон небото. Комуникацијата меѓу овие два света е можна, како што е можна и во религи-

⁸² Љубомир Цуцуловски, „Религијата и моралот“, магистерски труд, Институт за социолошки и политички-правни прашања, Скопје, 1982, 142.

јата.⁸³ Меѓутоа, се работи за посредна комуникација, поради невозможноста за директен контакт меѓу две страни од кое едната за другата е недофатлива, трансцедентна. Во световниот свет државата е посредник меѓу горниот, скоро недофатлив свет и „обичните смртници“, преку систем на институции и органи. Институционализираната форма на планот на религијата е црквата. Таа само привидно игра улога на посредник меѓу човекот и бога.⁸⁴ Црквата, како и религијата, е посредник меѓу луѓето, израз на длабока општествена потреба. Значи, идејата за постоење на трансцедентното е резултат на подвојувањето на општеството и постоење на висока, недофатлива класа. Со класното раздвојување, според Маркс, се јавиле разни фактори кои влијаеле на појавувањето и на религиозните претстави. Отпрвин во општеството немало поделба на трудот, но со равојот на средствата за производсто природно настанала поделба и трудот го изгубил својот тоталитет. Физичкиот и духовниот труд се поделиле, при што духовниот станал повреден од физичкиот. Со тоа настанала хиерархијата во трудовата дејност меѓу луѓето. Класите и државата настанале со настанувањето на приватната сопственост, како резултат на отуѓувањето, односно самоотуѓувањето на човекот.⁸⁵ Според Фридрих Енгелс (Friedrich Engels), религијата е рефлексija во човековите глави на надворешните сили кои владеат со луѓето во нивниот секојдневен живот. Земните сили имаат форма на надземни сили.⁸⁶ Во анимизмот се јавила идејата за душата и за светот проткаен со души. Во повисокиот стадиум на анимизмот се

⁸³ Впрочем, според една од етимолошките дефиниции на религијата, зборот доаѓа од латинскиот збор *religare*, *religio*, што би значело „да се врзе“ или „да се поврзе“. Од овде произлегува дека религијата е врска меѓу Бога и луѓето, т.е. дека меѓу нив се предвидува можност за комуникација.

⁸⁴ Љ. Цуцоловски, *op. cit.*, 143-144.

⁸⁵ Љ. Цуцоловски, *op. cit.*, 145.

⁸⁶ К. МАРКС, Ф. ЕНГЕЛС, В.И. ЛЕНИН: *За религијата*, Култура, Скопје 1952, 11.

јавила идејата за духови, потоа се појавиле концепциите за демони и полубогови, а потоа и идејата за трансцедентното и Бог. Религијата е израз на општествената доминација, како во доминацијата меѓу луѓето, која е внатре, во самото општество. Ова е особено видливо во паралелата која постои меѓу општествените промени и измените во религиозните претстави. Имено, сè додека разликите меѓу луѓето не се толку нагласени, туку остануваат во рамките на еднаквоста, во религијата се говори за полубогови и богови, кои, во основа се еднакви (се натпреваруваат, надитруваат, се борат и слично). Со раслојувањето на првобитната родовска заедница и централизирањето на власта, се јавувале концептите за небесна хиерархија. Со централизирањето на власта во ликот на еден човек во првите империи и со првите апсолутистички режими се појавила потребата за концепција и за едно врховно и недофатливо суштество и во небесниот свет.⁸⁷ Поделбата на класи во општествениот свет и хиерархијата во небесниот соодветствуваат затоа што како што царот (врховниот владетел) има потреба од посредници, како административниот апарат, армијата и слично, така и Бог има посредници (од типот на тие кои ги набројува Псевдо-Дионисиј или Тома Аквински по него, на пример).⁸⁸ Како што чиновниците и војниците од овој свет не се еднакви на општествената скала со обичниот човек, ниту со врховниот поглавар, така и небесните посредници не се еднакви ниту со луѓето, ниту со Бога. Според тоа, основата на религијата е бездруго општествена,

⁸⁷ Љ. Цуцуловски, *op. cit.*

⁸⁸ Разликата меѓу овие автори (и севкупното христијанско теолошко учење), од една страна и од друга, идеите на Маркс, Енгелс, како и теоријата на Димезил, е во следнава насока: кај првите, се поаѓа од небото и се оди кон земјата, т.е. поделбата во структурата на небото служи како модел за поделбата во структурата на земјата; додека кај Маркс, Енгелс и Димезил (впрочем, и кај Фоербах, кој нагласува дека човекот ги трансцендира своите квалитети и доблести во Бога) општественото раслојување е модел за небесната поделба и хиерархија.

и како израз на подвојувањето во општеството, и како израз на човековото незнаење, кое создава претстава за тајните и несфатливи сили во природата, а кое, како и знаењето, е исто така општествено-историски определено. Оттука, религијскиот свет, како една од формите на општествената свест, е само одраз, отслик на она што се случува во општеството. Наедно, со ова, уште еднаш се потврдува сличноста помеѓу идејата на Димезил, со Марксовото сфаќање на религијата како општествен производ, како израз на она што се случува во општеството.

Употребата на структуралистичкиот модел е значајна во истражувањето на митовите како најкарактеристичен производ на примитивната култура и во прикажувањето на делотворноста на логичките механизми на првобитното мислење. Според Леви-Строс не е точно дека митовите и обредите се плод на „функцијата на измислување“, која, како што често се тврдело, ѝ се спротивставува на стварноста. Нивната главна вредност е во тоа што ги имаат пренесено, дури до наше време, во фрагментарна форма, начините на посматрање и на размислување кои биле (и сè уште се), потполно прилагодени за правење на откритија од одреден тип, оние откритија кои во природата би можеле да се направат тргнувајќи од спекулативното организирање и користењето на сетилниот свет со помош на сетилни термини. Тој признава дека таквото знаење за конкретното не ни можело да дојде до исти резултати до кои дошле егзактните и природните науки, но тоа не го прави ни помалку научно, ниту треба да се тврди дека неговите резултати биле помалку стварни, затоа што тие, постигнати десет илјади години пред егзактните, научните, остануваат подлога на нашата цивилизација.⁸⁹

Таквата наука, за која смета дека е подобро е да се нарекува првобитна, отколку примитивна, Леви-Строс ја

⁸⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 25; C. LÉVI-STRAUSS, *Myth and Meaning*, London-New York, Routledge, 2005, 6-9.

споредува со домашното мајсторисување (*bricolage*) – тој наведува⁹⁰ дека првобитното значење на глаголот *bricoler* било поврзано со билијард, лов и јавање, а глаголот означувал некаква споредна активност, споредно движење, на одбиената топка, на песок кој талка, на коњот кој скршнува од зацртаната патека за да избегне препрека, додека денешното значење е поврзано со вршење на рачна работа употребувајќи средства кои скршнуваат од вообичаените, со кој се служи соодветниот занаетчија.⁹¹ Особеноста на митската мисла е во тоа што нејзиниот репертоар е хетероклитен, и иако доста широк, сепак ограничен. Но, таа мора да се служи со него, каква и да е задачата која си ја има поставено, затоа што тоа е единственото со кое располага, со што прилега на еден вид интелектуално домашно мајсторисување и, како и секое мајсторисување на технички план, митската мисла на интелектуален план може да постигне сјајни и неочекувани резултати. Митската логика со скршнување по заобиколни патишта, служејќи се со материјали кои не биле наменети за таа цел, доаѓа до своите цели.

Елементите на митското мислење секогаш се наоѓаат на половина пат меѓу перцепциите и поимите. Невозможно би било перцепциите да се издвојат од конкретните ситуации во кои настанале. Помеѓу сликите на перцепциите и поимите посредуваат знаците: тие се врска меѓу означителот (сликата), и означеното (поимот).⁹² Сликата не може да биде идеја, но може да игра улога на знак, или, поточно речено, заедно со идејата да се наоѓа во некаков знак. Митската мисла не може да се ослободи од сликите, но може да воопштува, т.е. да има научен карактер. И таа може да се служи со аналогии и компарации, дури и доколку нејзините творби секогаш се сведуваат на нов распоред на деловите чија природа останува непроменета. Леви-Строс се повикува на

⁹⁰ *Op. cit.*, 26.

⁹¹ Во современиот француски јазик, „bricoler“ речиси секогаш се однесува на мајсторисување низ домот.

⁹² *Op. cit.*, 27.

Боас кој пишува дека би се рекло дека митолошките светови се предодредени да бидат разградени веднаш штом се создадат, за да може од нивните делови да настанат нови светови, и додава дека Боас заборава дека во тоа постојано ново градење со помош на истиот материјал претходните цели добиваат функција на средства, а она кое било означено се претвара во значител. Целата наука се темели на разликувањето на случајното и нужното, што е, според Леви-Строс, еквивалентно на разликувањето меѓу настан и структура. Особеноста на митската мисла е во тоа што таа гради структурирани целини služeјќи се со остатоци и отпадоци на настани, на фрагменти кои сведочат за историјата на поединец или заедница, односно, митската мисла гради структурирани целини со помош на јазикот, кој и самиот е структурирана целина. Митската мисла гради структури средувајќи ги настаните или поточно, остатоците од настаните, додека науката која е во движење со самото тоа што се конституира, постојано создава настани со своите средства и резултати, со помош на структурите кои постојано се изградуваат, кои се нејзините хипотези и теории. Разликата меѓу митската мисла и науката не може да се лоцира во постоењето на два стадиума, или две фази на еволуцијата на знаењето, затоа што не може да се зборува за стадиуми во постапките, обете постапки се еднакво валидни. Леви-Строс ја издигнува митската мисла и со тоа што ѝ ја придава постојаната потрага по смислата. Смета дека науката се помирила со отсуството на смислата, додека митската мисла не е само роб на случувањата и на искуствата, кои неуморно ги распоредува и преуредува за да најде некаква смисла. Токму поради таквото преуредување со конкретна цел, таа е и ослободувачка, односно, поради одбивањето да го прифати отсуството на смислата.⁹³ Покрај тоа, митското фантазирање и творештво е независно од влијанијата на другите племенски животни активности, од структурите на ниво на општеството и стокова-

⁹³ *Op. cit.*, 33.

та размена – митското мислење е слободно за користење на интелектуалната еластичност, слободно да истражува во разни логички обиди. Митот не се конституира како инертно тело, кое подлежи на влијанија од чисто механички ред и кои потекнуваат од додавање или одземање на елементи, туку мора да се дефинира преку динамична перспектива, како состојба на една група на трансформации кои се во приближна рамнотежа со други состојби, но чија стабилност зависи од степенот во кој тензиите во двете состојби се понижуваат.⁹⁴

Митскиот систем и неговите претстави служат за воспоставување на однос на хомологија меѓу природните и општествените услови или, поточно, за дефинирање на законите на еквивалентност меѓу спротивностите со определено значење кои се сретнуваат на различни планови: географски, метеоролошки, зоолошки, ботанички, технички, економски, обредни, религиозни и филозофски.⁹⁵ Митскиот систем не служи за покорно да ги отсликува племенските општествени институции, туку во него е забележлив еден вид анатомија на духот. Митот ја нагласува потребата од сооднос и соработка меѓу разни елементи во природното и општественото уредување. Леви-Строс наведува примери за митови кои ја третираат потребата од соработка меѓу, на пример, машкиот, посветен елемент, и женскиот, непосветен елемент.⁹⁶

Природните услови не се доживуваат пасивно. Природата *per se* не е противречна, таа може да биде противреч-

⁹⁴ Овој пристап тој постојано го применува во толкувањето на трансформациите, како на пример, оние на нуркачот во оддалечени митови, во *Митологијата* IV.

⁹⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, 123.

⁹⁶ Кога би ја немало таквата соработка, според митот за сестрите Вавилак, на пример, кога не би се направило родосквернавење, и кога едната не би го загадила со менструална крв езерцето на змијата Журлунгур, не би имало поплава, ни живот, ни смрт, ни копулација, ни репродукција, ниту би постоел ритам на годишните времиња.

на само од стојалиште на човековата активност, која се одвива во неа (својствата на средината добиваат различни значења, во зависност од историскиот и техничкиот облик кој го добиваат различните видови на активност). Од друга страна, дури и издигнати на она човечко ниво на кое стануваат интелигибилни, односите на човекот со природната средина играат улога на предмети на мислењето, таквите односи не се перципираат пасивно, туку се разложуваат, откако претходно се сведени на поими, за да се извлече од нив систем кој никогаш не е однапред детерминиран, бидејќи во еквивалентни ситуации секогаш може да се систематизира на различни начини.⁹⁷ Леви-Строс наведува како размислувајќи за природата на митската мисла, Боас има заклучено дека основниот проблем се состои во тоа да се дознае зошто приказните кои се однесуваат на луѓето „...покажуваат толку постојана и особена наклоност кон животните, небеските тела и другите персонифицирани проблеми“.⁹⁸ Мошне е важен ставот за логичката инволвираност на митовите: според Леви-Строс, заблудата на Манхарт и претставниците на натуралистичката школа е во тоа што тие поверувале дека природните појави се она кое митовите се обидуваат да го објаснат, додека тие се повеќе она со помош на кое митовите се обидуваат да ја објаснат не природната, туку логичката реалност.⁹⁹

За да се разбере што е митот, во постоечките резултати, се има избор само меѓу плиткоста и софизмите: некои тврдат дека секое општество ги изразува во неговите митови основните чувства како љубов, омраза или освета, заеднички, впрочем, за целото човештво; според други митовите се обиди за толкување на тешко сфатливи астрономски или метеоролошки појави.¹⁰⁰ Или пак, некои етнологии и психоаналитичарите одат кон заменување на космолошки-

⁹⁷ *Op. cit.*, 125.

⁹⁸ *Op. cit.*, 178.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Klod LEVI-STROS, *Strukturalna antropologija*, 214.

те и натуралистичките интерпретации со други, позајмени од социологијата и психологијата, со што нештата претерано се симплифицираат: ако еден митолошки систем ѝ даде важно место на некоја личност, на некоја пакосна баба, на пример, почитувачите на оваа концепција би објасниле (неосновано) дека во таквата заедница бабите имаат непријателски однос кон нивните внуци, затоа што митологијата се смета за одраз на општествените структури и односи.¹⁰¹ Леви-Строс е сосема свесен дека проучувањето на митот води до спротивставени констатации. Во митот сè може да се случи: се чини дека редоследот на настаните не е според никакви правила на логиката или континуитетот, секој субјект може да има било каков предикат, и можна е секоја замислива релација. Сепак, овие навидум произволни митови се репродуцираат со исти особености и дури исти детали, во разни предели на светот, од што следува проблемот на разбирањето како е можно митовите толку да наликуваат едни на други од едни до други краеве на Земјата, ако нивната содржина е потполно случајна. Леви-Строс ја споредува ваквата загатка за природата на митот со контрадикцијата која ја откриле првите филозофи кои се интересирале за јазикот. Имено, старите филозофи расудувале за јазикот како што во почетокот на дваесеттиот век (а и сè уште) се расудувало за митологијата: се констатирало дека во секој јазик, извесни групи на гласови одговараат на одредена смисла и се правеле обиди да се разбере внатрешната нужност која ги поврзува гласовите со смислата – прашањето се решило кога се сфатило дека функцијата на значењето на јазикот не е директно врзана со самите гласови, туку со начинот на кој гласовите се комбинираат меѓу себе. Леви-Строс лоцира аналогна конфузија во многу теории за митологијата. За Јунг точните значења би биле врзани со извесни митолошки теми, архетипови. Леви-Строс го споредува ваквото мислење со она на филозофите на јазикот, кои долго време биле уверени

¹⁰¹ *Op. cit.*, 215.

дека различни гласови имаат природна сродност со некоја смисла. Принципот на произволното значење на лингвистичките знаци на Фердинанд де Сосир (Ferdinand de Saussure), колку и да треба да се ревидира, според Леви-Строс, сепак, на историски план има означено важна нова етапа во лингвистичката рефлексija. Де Сосир, имено, во *Курс ѓо оишиа линѓисѓика* тврди дека врската меѓу означителот и означеното е арбитарна – не постои внатрешна врска меѓу нив, што значи дека не постои природна причина поради која еден определен означител е поврзан со означеното, со други зборови, означувачот е 'немотивиран'. Не постои причина, на пример, зошто го нарекуваме дрвото (т.е. зошто реферираме на идејата за дрво) токму 'дрво'. Ова се покажува во разликите меѓу различните јазици, дури и со самото постоење на различни јазици.¹⁰² Исто така, тоа значи дека и самото означено е арбитарно: некои нешта или, попрецизно, означеното – како на пример боите, или означеното со „fleuve“ или, пак, со „rivière“ на француски, што зависи од тоа за која насока на течението на реката станува збор, постојат во некои јазици, но не и во други, така, на англиски, на пример за „река“ има само еден збор и тоа е „river“. Не постои универзално дадено множество идеи, самиот лингвистички систем го создава 'значењето'. Само социјалната конвенција поврзува определени означители со определено означено. Секако, додека означителот, во релација со идејата со која е поврзан може да се чини слободно избран, кога означителот е веќе избран и поврзан со означеното, тој не може да биде слободно заменет со ниеден друг. Во оваа смисла, означителите остануваат фиксни, и јазикот е секогаш наследство од минатото.¹⁰³ Така, постои врска меѓу арбитарната конвенција, која дозволува слободен избор, и минувањето на времето кое го фиксира тој избор. Лингвистичкиот знак, затоа што е арбитарен, не познава друг закон освен

¹⁰² Ferdinand de SAUSSURE, *Course in General Linguistics*, Open Court, Chicago 1998, 67-69.

¹⁰³ F. de SAUSSURE, *op. cit.*, 71-72.

оној на традицијата, и затоа што е фундиран на традиција тој може да биде арбитражен.¹⁰⁴ Истовремено, социјалните сили кои го прават јазикот систем каков што е, дејствуваат после одредени периоди на време, затоа јазикот мора да биде контекстуализиран во определена лингвистичка заедница, и постоечки (и наследен и менуван) низ времето.¹⁰⁵

Сепак, Леви-Строс не смета дека со приближување на проблемот на митологијата со оној на јазикот би се решило нешто. Напротив, приближувањето на митот до јазикот не решава ништо токму затоа што митот е важен дел од јазикот. Дури, за да се објаснат специфичните особености на митското мислење, мора да се утврди дека митот истовремено е и во јазикот, но и отаде јазикот. Ова повторно нè доближува до лингвистиката, смета Леви-Строс, затоа што и самиот говор опфаќа различни нивоа. Разликувајќи меѓу јазик и зборови, потсетува Леви-Строс, Де Сосир покажал дека говорот дава два аспекта: структурален и статистичен. Јазикот припаѓа на подрачјето на реверзибилното време, а зборувањето на ирреверзибилното време.¹⁰⁶ Митот, меѓутоа, се определува со временски состав кој ги комбинира својствата на овие два – митот секогаш се однесува на минати настани, на периодот пред создавањето на светот, или во првото време. Во секој случај, се однесува на нешто во дамнина. Но, внатрешната вредност која му се додава произлегува од фактот што настаните за кои се смета дека се одвиваат во еден момент на времето, всушност, создаваат една трајна структура, и тоа се однесува еднакво на минатото, сегашноста и иднината – структурата е и историска и аисториска.¹⁰⁷

¹⁰⁴ F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, 74.

¹⁰⁵ *Op. cit.* 77-78.

¹⁰⁶ Овде под „јазик“ се подразбира севкупниот систем на правила за зборовите и нивната употреба, а под „зборување“ живиот, стварен говор. Во K. LEVI-STROS, *Strukturalna antropologija*, 216.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, 217.

Митот би можел да се дефинира како оној начин на говор каде вредноста на формулата на преведувачот практично тежнее кон нула. И покрај многуте сличности кои се наоѓаат меѓу митот и поезијата, на различни нивоа, на нивото на начин на лингвистички израз, местото на митот е спротивно на она на поезијата. Поезијата е форма на говор ужасно тешка за преведување на странски јазик, и секое преведување резултира со многубројни деформации, додека вредноста на митот перзистира и покрај најлошите можни преводи – неговата супстанција не се наоѓа во стилот, во начинот на раскажување или во синтаксата, туку во приказната која ја раскажува. Митот е говор кој функционира на многу високо ниво и неговата смисла успева да се оддели од лингвистичките темели на кои тој има настанато.

Воведот во структуралната анализа на митот Леви-Строс го прави резимирајќи ги размислувањата во три точки: а) ако митовите имаат некаква смисла таа не може да зависи од изолираните елементи кои влегуваат во нивен состав, туку од начинот на комбинација на тие елементи; б) митот припаѓа во ред на говорот, и е негов важен составен дел; сепак, говорот кој се употребува во митот го карактеризираат специфични својства; и в) овие својства можат да се бараат само над вообичаеното ниво на лингвистички израз, бидејќи тие имаат природа многу покомплексна од онаа во лингвистичките изрази од било каков тип. Продолжува со две важни консеквенци кои од нив следуваат: дека митот е создаден од конститутивни единици; и овие конститутивни единици вклучуваат присутност на елементите кои редовно настануваат во структурата на јазикот – фонемите, морфемите и семантемите. Притоа, секоја форма се разликува од онаа која доаѓа пред повисокиот степен на сложеност. Од тие причини, Леви-Строс ги нарекува елементите кои припаѓаат на митот и кои се најсложени од сите, големи конститутивни единици (митеми), кои би требало да се бараат на ниво на реченица, водејќи се по принципите кои служат како основа на структурална анализа во сите нејзини форми: еко-

номичност на објаснувањето; единство на решенијата; можност за реституирање на целината почнувајќи од само еден фрагмент; и предвидување на подоцнежниот развој кој следува по сегашните податоци.¹⁰⁸ Митот, како историско раскажување за минатото, е дијахрониски и како средство за интерпретација на сегашноста, дури и на иднината, истовремено е синхрониски. Митемите ги поврзуваат односите со дијахрониската и синхрониската димензија и затоа се толку значајни. Дијахрониската димензија, која одговара на синтагматското развивање на сижето, е нужна за читањето на митот, а синхрониската, парадигматска димензија, е нужна за неговото разбирање. Леви-Строс ги анализира митовите од доминантно парадигматско стојалиште, фокусирајќи се на целовитоста на митското сиже. Тој покажува како митот е совршено организиран, со примери од интринсичната еднородност на едно уникатно сиже, и преку темите кои се присодинуваат на митското мислење.

Додека во *Структуралистичкиот испразување на митологи* Леви-Строс се држи до испитување на ниво на јазикот, до лингвистичките модели и слично, во првиот том на *Митологи* парцијално се пренасочува, вртејќи се кон музиката како образец на митот, затоа што таа е идеален пример за очигледна уметничка структура, а и во обата се одржуваат несвесните структури.

Социолозите кои го поставиле прашањето за односите меѓу менталитетот нарекуван примитивен, и научното мислење, го решиле тоа повикувајќи се на разликите во начинот на кој човечкиот дух се однесува, но не се посомневале дека, во обата случаи човековиот дух се труди околу истите објекти.¹⁰⁹ Логиката на митското мислење е еднакво строга како и онаа на која почива позитивното, и во основа, малку различно мислење, затоа што разликата зависи помалку од квалитетот на интелектуалните операции отколку

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 218.

¹⁰⁹ K. LEVI-STROS, *Strukturalna antropologija*, 238-239.

од природата на стварите на кои се однесува познанието. Во таа смисла, разликата е иста како и онаа која ја увиделе технолозите: железната секира не е супериорна над камената секира затоа што е подобро направена од неа, обете се еднакво добро направени, само железото и каменот не се еднакви¹¹⁰. Низ огромниот проект на *Митологики* тој постојано ги истражува механизмите на митската логика, издвојувајќи бинарни опозиции (од типот на лево-десно, топло-студено, високо-ниско), тргнувајќи од граѓата од сетилните својства на предметите и појавите во човековото опкружување. Општо говорејќи, два едноставни термини кои преведуваат определени квалитети или карактери на два објекта, личности или ситуации, можат да бидат:

– спротивставени: самата опозиција може да биде означена или обвинета, силна или слаба, мала или голема (или засилена), а формите на опозиција можат да се спротивставуваат меѓу нив, како што се спротивставуваат буквалното и фигуративното значење, на пример (што го преведува преминот од логика на судовите кон вистинска логика на исказите), а некои опозиции можат да бидат обоени од определени нијанси како инфра-ултра, речиси-повеќе;

- споени или раздвоени;
- еквивалентни;
- нееднакви;
- сложена спротивност и инверзност или постоење на x и анти- x или не- x ;
- симетрични или антисиметрични;
- конгруентни;
- алтерирачки;
- алтернативни;
- амбивалентни или нејасни;
- прилепени;

¹¹⁰ *Ibid.*

- позитивно или негативно конотирани;
- целни;
- по правило или по исклучок.

Најчестата опозиција е чистата или едноставната, и се наоѓа во голем број на различни домени. Меѓутоа, овие не одговараат емпириски на ниеден систематичен ред и затоа, кога се употребува номенклатура за опишување, треба да се има предвид дека е токму тоа, само практична и дескриптивна. Следи линија која (само приближно) следи од конкретното кон апстрактното:

- просторно и топографски: високо-ниско, блиску-далеку, нагоре-надолу, надвор-внатре, хоризонтално-вертикално, содржечко-содржано, вклучено-исклучено, рамнина-планина;

- временско: брзо-бавно, синхрониско-дијахрониско, забрзување-прекинување, просторно-временско, привремено-дефинитивно;

- технолошко: лов-риболов, земјоделство-лов, снабдување-фаќање, престој-пат, средства-резултати, мобилно-фиксно;

- социо-антрополошко: сопруг/сопруга, ендогамно-егзогамно, поврзано-разделено, давател на сопружник-оној кој зема сопружник, во група-надвор од групата, противник-партнер, машко-женско, брат-сопруг, човек-животно, човек-нечовек, живо-мртво, девица-трудница, сестра-сопруга, размена-замена, плодност-стерилност, младост-старост;

- космолошко и астрономско: небо-земја, вода-оган, со еднакво траење на денот и ноќта-солстицијско, дневно-ноќно, месечина-сонце, констелации-месечина+сонце;

- квалитативно: долго-кратко, цврсто-меко, активно-пасивно, суво-влажно, лонгитудинално-трансверзално, светло-темно, јасно-конфузно, претходно-подоцнежно, широко-тесно, отсутно-присутно, гласно-тишина, претерано-недоволно;

– морално и психолошко: умерено-неумерено, пријателско-непријателско, претпоставено-наметнато, дејствувач-оној кој трпи, добро-лошо, физичко-морално, лојално-перфидно, измерено-неизмерно, доблесно-со маани, спасувачко-деструктивно, опасно-заштитничко, измамувач-демиург;

– реторичко и семантичко: метафора-метонимија, експлицитност-имплицитност, означувач-означено, буквално-фигуративно, предметно-вербално, синекдота-метафора, рефлексивно-нерефлексивно, лишено од значење-полно со смисла, лингвистичко-нелингвистичко, придавно-транзитивно;

– логичко и формално: ризично-наредено, антецедентно-консеквантно, услов-последица, донесување-повлекување, сопствено-друго, за неа-од неа, финална причина-ефициентна причина;

– филозофско: материјално-духовно, во чин-во моќ.

Забелешките на овој сложен бинарен систем можат да се однесуваат или на коментарите во анализата на митовите, или на самата негова структура. Ваквата логика се однесува на спојувачките односи на простите термини (заменки или епитети), а директната спротивност на нејзината употреба е неререверзибилната атомизација на митот. Оваа логика ги транспонира во митскиот домен органиченостите кои се припишуваат на лингвистиката фундирана на знакот на Де Сосир – атомите на значењето, колку и да се спротивставени, со тоа не дозволуваат да се сфатат или опишат различните единици од повисоко ниво (како речениците, конструкциите), и тоа е нејзиниот проблем, како што не постои јазик чиј речник може да се изведе од синтаксата, функционира и обратното, познавајќи го речникот, не значи дека се познава и синтаксата. Затоа, на оваа логика ѝ се измолкнува сето она кое зависи од ваквото правило (синтактичката, наративната и текстуалната организација на митот). Овде би можеле да припаднат драматичниот развој, навраќањата, нијансите

во прилозите, или естетичките и идеолошките и моралните фрази, разликите во модалитет, или хиерархија, или вредносните судови. Но, според Леви-Строс, базирајќи се само на схематски поделби и на категоричкиот принцип на сè или ништо, митската мисла не се среќава со проблеми.

Во однос на бинарните опозиции, Мелетински го критикува Леви-Строс дека тој недоволно ги раздвојува релевантните вредносни опозиции на спротивставените митски сили (од типот на живот-смрт, добро-зло) и обичните аломорфи кои одговараат на варирањето на една иста тема во различни рамнини (просторна и временска, машка и женска, на пример). Исто така, додава Мелетински, малку е веројатно дека омилената опозиција на Леви-Строс, онаа на природата и културата, е апсолутно иманентна во мислењето на домородците, кои често ги мешаат елементите на природата и на културата, поради разликите во материјалот од кој се направени културните добра, или начинот на кој тие се добиени, како и во разликите во културните јунаци и слично.¹¹¹

Ставовите на Леви-Строс за логичноста на митската мисла, парадигматичноста на митот и структурата на митските творби се многу значајни. Тој изразува надеж дека ќе се открие дека се работи за иста логика на дело и во митското и во научното мислење и дека ќе се докаже дека човекот секогаш еднакво добро размислувал. Исто така, изразува надеж дека прогресот, ако тогаш воопшто и би можел да се употреби тој израз, не би ја имал за сцена свеста, туку светот, во кој човештвото, обдарено со трајни способности, во текот на својата долга историја, секогаш стапувало во борба со нови објекти.

¹¹¹ Е. МЕЛЕНИНСКИ, *op. cit.*, 239.



МИТОТ КАКО ИГРА И ПОЕЗИЈА

Беше нагласено дека митот изразува свети вистини, парадигми, определби на однесување и дејствување. Затоа не може да се третира како шег, или шеговита сказна. Впрочем, тој е сосема јасно одделен од шеговитите сказни. Сепак, се поставува прашањето до кој степен митот е игра. Јохан Хуизинга (Johan Huizinga), во рамките на својата лудологија, и митот, како и уметноста, правото, јазикот и сл., го третира како игра. Но, од една страна, смета дека во него има шеговити и несериозни елементи, а, од друга страна, го зема како света сериозност, поврзана со ритуалот кој во себе бездруго има играчки елементи.

Митот, како дел од играчкото множество на исконски дејства на заедничкото човечко живеење, исто така е специфична форма на суштествување, изразување на суштествувањето во слики, но мошне попрецизно разработено од одделните зборови. Луѓето се обидуваат, имено, со помош на митот да го објаснат земното, сместувајќи ги почетоците на човековите дејства во областа на божественото. Во секоја од тие претпазливи фантазии, тие форми во кои митот се однесува на сè постоечко, инвентивниот и итар дух игра на границата на шеговитото и сериозното¹¹².

Во прикажувањето на митската слика која во праосновата на суштествувањето ја создава некој народ, се содржи суштината на смислата која со подоцнежни мисловни преработки ќе тежнее кон израз во логички форми и термини, забележува Хуизинга. Значи, митот, т.е. митската слика за светот е вид зачеток на логиката. Филологијата и теологијата настојувале што подлабоко да продрат во сфаќањето на митската суштина на раното верување (ги споменува Кристенсен или Керењи), со тоа што во светлината на првобитното единство на поезијата, светото учење, мудроста, кул-

¹¹² Јохан ХЕЈЗИНГА, *Homo Ludens*, Прогресс – Традиција, Москва 1997, 23.

тот, сето функционално значење на древните култури се сфаќа на нов начин.¹¹³

Хуизинга одговара и на прашањето за тоа дали митот е поезија или не. За него, во каква и форма да допрел митот до нас, секогаш е поезија. Со поетски средства за отсликување раскажува за појави за кои се верува дека се случиле и може да содржи најдлабока и најсвета смисла,¹¹⁴ како и релации кои разумски не би можеле да се опишат. Но, кај Хуизинга се поставува прашањето дали и покрај неговата света и мистичка важност во соодветното раздобје на културата, тој може да се смета за сериозен. Митот е сериозен толку колку што поезијата може да биде сериозна. Поезијата започнува од подрачјето на играта, како и сè друго што ги надминува границите на логички промислениот суд, што не значи дека тоа подрачје е инфериорно. Може да се случи во играта митот да се издигне до висини на кои разумот не може да го следи.

Дивјакот воопшто не се вознемирува од невозможноста од некои аспекти на митот, од неумереноста, апсурдноста, претераноста и замрсеноста на односите, недоследноста, и играчките варијанти, забележува Хуизинга, и се запрашува дали во верата на дивјаците во најсветите митови не е задржана хумористична компонента, хумористично поимање од самиот почеток. Сепак, тоа не е многу веројатно, затоа што колку и да има играчки елементи во митот, неговата хумористичност не може да се темели само на фактот што, според Хуизинга, митот извира, заедно со поезијата, од подрачјето на играта, и што верувањето на дивјакот во најголем дел престојува во таа сфера. Сепак, Хуизинга појаснува: тој смета дека митот престанал да ја разликува играта од стварноста штом станал книжевност, т.е. постојан и традиционален облик кој го продолжувала некоја култура, во меѓувреме ослободена од сферата на сликовното прикажување. Ка-

¹¹³ Џ. ХЕЈЗИНГА, *op. cit.*, 121.

¹¹⁴ *Op. cit.*, 128.

ко свет, митот мора да биде и сериозен. Но, изразувајќи се и понатаму со сликовни средства, во митот и понатаму може да се разликува спротивноста игра-сериозност. Нивоата на грчката и скандинавската митологија, како и на староиндиската, африканската или американската митологија, колку и да се чинат на прв поглед различни, всушност се еднакви. Се забележува дека митолошките слики во некое раздобје, во кое се предадени како наследени форми, не се согласуваат со неговото духовно ниво.¹¹⁵ Затоа, митот, за да може да биде почитуван како свет елемент на културата, или треба да се интерпретира мистички, или да се смета за литература. Хуизинга се согласува дека светоста и елементот на верувањето се обратно пропорционални со играчкиот тон на митот: што повеќе се губат светоста и верувањето, тоа повеќе се засилува играчкиот тон, кој му бил својствен, според него, од почетокот. Цврстиот став дека митот имал својствен и изразен играчки елемент е сосема конзистентен со теоријата на Хуизинга за културните обележја кои се игра, и ставот за постоењето на културата како игра, а не на „културата-од-игра“. Митот продолжува да содржи важна естетичка и литературна (па и филозофска, ако се сметаат митовите на Платон, на пример) функција и откако ќе ја изгуби вредноста на еден основен израз на божественото.

Хуизинга како најдобар пример за играчкиот карактер на митот ја дава првата расправа од *раната Еда*, воопшто не заборавајќи го фактот дека тоа е граѓа што станала литература, и што била запишувана од христијански духовници, кои ги опишувале митските случувања воопшто не како свети сказни, туку со тон во кој не недостасува шеговитост, хумор. Но, Хуизинга се враќа и во паганските времиња и го идентификува истиот тон на полуверување и полусериозност и во тогашниот третман на митот, сметајќи дека тоа е постојан, неменлив дел на митското мислење.

¹¹⁵ *Op. cit.*, 129.

Леви-Строс, исто така, го наведува играчкиот елемент во ритуалот, сметајќи ја играта како свет дел од признавањето на кругот на животот. Тој забележува како секоја игра се дефинира со збир на правила кои овозможуваат неограничен број на повторувања, но ритуалот, кој исто така се игра, повеќе наликува на повластен натпревар одбран меѓу сите можности, затоа што само тој доведува до воспоставување на рамнотежа меѓу две групи. Хуизинга забележува дека децата играат посветени со еден вид на света сериозност, дека спортистите играат со потполна внесеност, музичарите се губат во она кое го создаваат, повторно, со света посветеност. Но, тие, сепак, постојано знаат дека се работи за игра. Леви-Строс потсетува дека играта како натпревар е различно разбираана од некои племиња кои ја третираат како дел од култот, отколку од натпреварот и спортот во модерниот дел од светот. На пример, домородците Гахуку-Гама од Нова Гвинеја, забележува тој, лесно научиле да играат фудбал, но го играат така што ги повторуваат натпреварите онолку пати колку што е потребно за да се постигне потполна рамнотежа меѓу натпреварите кои секоја од спротивставени страни ги има добиено и изгубено – тие играта ја сметаат за ритуал.¹¹⁶ Кај племето Фокс, ритуалите со кои се овозможува душата на покојникот без горчина да замине на „оној свет“, и да ја преземе својата улога на дух чувар, секогаш се придружени со спортски натпревари и игри меѓу две страни образувани *ad hoc* на две половини, едната на живите и другата на мртвите: живите, пред да се ослободат конечно од покојникот, за утеха му ја пружаат шансата да одигра уште еден натпревар, со што однапред се знае исходот на натпреварот – мора да победи страната на покојникот. Во стварноста, пак, во биолошката, и социјална игра која постојано се одвива меѓу живите и мртвите, живите се победници. Но, целата северноамериканска митологија може да потврди дека да се победи во играта на симболичен начин, кој, во митовите е

¹¹⁶ С. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, 44.

насликан како стварен начин, значи да се „убие“ противникот.

Хуизинга, и покрај тоа што дозволува шеговитост и еден вид на бесмисленост на митот дури и во неговата оригинална форма, ја сместува играта како дел од култот на подрачјето на светото. Култот е игра во најполна смисла на зборот, и тоа како драмска изведба, како прикажување во значајни слики и замена за стварноста. Драмската претстава за настанокот на светот, издигнувањето и паѓањето на свездите, настанувањето на некои делови од светот е игра, природниот ред се одигрува онака како што се имал одразено во нивната свест. Хуизинга се прашува како да се претстави примитивната свест за природата која станала слика, и како да се разбере процесот кој започнува со неизреченото искуство за космичките појави и завршува со нивно оформување во игра. Тоа не може да е, смета Хуизинга (согласувајќи се со Лео Фробениус, кого го цитира), само нагонот за игра како дел од вродените инстинкти, и наведува едно објаснување на Фробениус, според кое причината за играта би било отстранувањето на непријатноста која се чувствува кај древните луѓе поради несредените и неизразени искуства за природата и животот, и желба за духовна преобразба низ катарзичкото и уредувачко изразување низ игра. Но, Хуизинга не се согласува со тоа, затоа што Фробениус смета дека играта служи за дословно да ги прикаже, претстави и да ги реактуализира космичките настани, а нејзината цел е и секогаш да изразува нешто друго, определена космичка непријатност.¹¹⁷ Но, Хуизинга смета дека играта во својата суштина не е ништо освен повисока форма на детска, или дури и животинска игра, кои се еднакво вредни, и дека е тешко потеклото на тие форми да се бара во непријатноста која се создава од немањето искуство за космичките факти и настани. Според него, дури многу подоцна во социјалниот развој играта почнала да го изразува животот, дури и она кое до тогаш било нема

¹¹⁷ Ѐ. Хейзинга, *op. cit.*, 34-35.

игра, добило поетска форма. Постепено во играта навлегло и значењето на посветените дејства и на неа се надоврзал култот. Култот, пак, е највисоката и најсвета стварност. Бидејќи, пак, секоја игра може да се врши со најголема сериозност, се поставува прашањето дали би можело да се отиде до таму да се доведе својството на играта во врска со искуството на светото во чинот на сакраментот и дали споменатата занесеност во сериозноста на играта кај децата, спортистите, музичарите или актерите би можела да се прошири и на религиозните дејства на митот и ритуалот. Впрочем, Роже Кајоа уверено тврди дека во обредите на преправање и подражавање колку и учесниците да се посветени, и потполно внесени во дејствата до степен на страв, паника и конвулзии, тие сепак се свесни за преправањето, односно играњето на определени улоги.¹¹⁸ Да се тврди дека човекот кој принесува жртва, т.е. врши било каков обред е за тоа време играч, значи во вредносното подрачје на играта да се вклучат и поимите за обредот, магијата, литургијата, мистеријата и сакраментите. Но, предупредува Хуизинга (и ова е едно од ретките предупредувања кога станува збор за определување на карактеристиките на културата како игра), не треба да се претера за да не се сведе на игра со зборови. Сепак, смета дека спокојно може да се каже дека посветените дејства се игра, затоа што несомнено одговараат по форма, а и по суштина, затоа што служат да ги пренесат учесниците во друг свет. Но, Хуизинга се прашува до кој степен секое свето дејство е игра, иако се забележува истовидноста на формата на обредот и играта. Елементот на одделување на играчкиот простор од обичниот простор и издигнувањето на дејствата над секојдневниот живот е една од основните карактеристики на посветените дејства. Како и во играта, и таму се работи за одделување на специјален простор: иницијации, завети, заклетви и сојузи. Сето тоа се случува под контролирани правила и околности, секогаш се одделува специфичен простор и посебно време,

¹¹⁸ Rože KAJOA, *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd 1965, 120.

затоа што светото и мистеријата претпоставуваат посветено место. Хуизинга дури се прашува дали, кога веќе е утврдено дека меѓу посветените дејства и играта едвај да има разлика, не може да се каже дека совпаѓањето на играта и култот не оди и многу отаде чисто формалното. Со чудење пристапува на фактот дека науките за религијата и етнологијата немаат дадено важност на прашањето за тоа до која мера сакралните обреди, кои се одвиваат во форма на игра и по начинот и по расположението се токму игра.¹¹⁹

Според Леви-Строс, на пример, и покрај многуте сличности кои се наоѓаат меѓу митот и поезијата на различни нивоа, митот е позициониран спротивно на поезијата, барем што се однесува на нивото на начинот на лингвистичкиот израз.

Додека за Хуизинга митот е поезија, според Лосев митот не смее да се смета за поетско дело. Тој признава дека прашањето за односот меѓу митологијата и поезијата е мошне замрсно и дека нивната меѓусебна сличност паѓа во очи многу повеќе од нивните разлики. И поетскиот и митскиот лик се видови на форми на изразување. Поезијата е составена од зборови, од изразни елементи, како и митот, и на линијата на изразот, т.е. схемата, алегоријата и симболот, меѓу поезијата и митологијата не може да се повлече линија. Лосев покрај тоа тврди дека митот не е схема, ниту алегорија.¹²⁰ Друга сличност е што и митот и поезијата се интелигенција во еднаква мера, т.е. не само изрази, туку израз проникнат со духовност. Во поезијата секогаш има одвнатре видлив живот, како и во митологијата, која или директно ги третира живите суштества и личности, или говори за неживото така што е очигледна нејзината исконска духовдавувачка перспектива. За суштината на поезијата, меѓутоа, не може да се каже дека е во особеностите на нејзиниот пред-

¹¹⁹ Џ. Хейзинга, *op. cit.*, 38.

¹²⁰ А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа (из ранних произведений)*, Правда, Москва, 1990, 40.

мет – не значи дека доколку таа нешто претставува како убаво, тоа како предмет е навистина убаво. Истото важи и за митологијата. Според Лосев, не постои митскиот лик само по себе, како што не постојат нешта кои сами по себе би биле убави. Митски е начинот на кој нештата се претставуваат, самите по себе тие не се митски. Потоа, и поетското и митското суштество е директно, не може да се изведе од нешто друго. Ликот во поезијата и митологијата нема потреба од логички систем, наука, филозофија, било каква теорија, тврди Лосев, затоа што е очигледен и непосредно видлив. Релативна сличност се наоѓа и во одвоеноста, која и поезијата и митологијата ја имаат како карактеристика: поезијата, како и уметноста воопшто, не побудува емоции кон нештата како такви, туку кон нивната одредена смисла и оформеност, побудувајќи го Кантовото „безинтересно допаѓање“. Кај митот е, сепак, покомплицирано. И покрај сета своја живост, очигледност, непосредност, дури и сетилност, митот во себе крие одвоеност, која е всушност причината поради која митот секогаш се одделува од сè друго, се гледа како нешто необично кое ѝ противречи на обичната стварност, нешто неочекувано и чудесно. Тој смета, меѓутоа, дека основната гранична разлика меѓу митот и поезијата е токму во сферата на одвоеноста. Митската одвоеност е од сосема друг вид од уметничката. Не може да се каже дека во митот постои одвоеност од типот на недостаток на *Einfühlung*, или присуство на незаинтересирано допаѓање. Митското суштество е реално, и ако воопшто изразува задоволство, тогаш тоа е интензивно заинтересирано задоволство и вовед во партиципација. Митот ја смета својата стварност за жива и буквална, независно од тоа што обичната стварност од немитското време е различна од неа. Митскиот субјект не набљудува, туку учествува, тој ја живее стварноста од митот, таа е реална, телесна, сетилна стварност. И, додека поетската одвоеност е на нивото на фактите, митската е одвоеност од идејата на секојдневниот, обичен живот. Во таа смисла митот е одвоен од обичната (немитска стварност) кога се набљудува од нејзин аспект, но

не е одвоен од стварноста, ниту неговата изворна, ниту обичната (преку која се доаѓа до него, и која не го негира), од негов аспект. Во митот има синтеза на поетската и на реалностварната стварност. Митската одвоеност е појава исклучителна по нејзината универзалност, затоа што претпоставува крајно едноставна и елементарна интуиција која обичната идеја за нештата ја претвора во нова и невидена, а таа интуиција која го опртува светот во некаква посебна светлина, а не во друга, е својствена за човекот.¹²¹

Ако се употребува зборот „митологија“ во најширока можна смисла, смета Лосев, тогаш поезијата не е возможна без митологијата, таа самата е митологија. Ако, пак, под „митологија“ се мисли на потесен и поодреден предмет, тоа е изразна стварност која вчудовидува со нејзината необичност.

За Елијаде, лирската поезија го прифаќа и продолжува митот. Секоја поезија е напор да се рекреира јазикот, т.е. да се надмине тековниот јазик на секојдневието, за да се измисли нов јазик, личен и интимен, па дури на некој начин таен. Како и било која лингвистичка креација, и поетската подразбира поништување на времето, на историјата која е концентрирана во јазикот, и се обидува да ја поврати примордијалната рајска ситуација, во времето кога создавањето било спонтано, кога не постоело минато, затоа што не постоела свеста за времето, ниту знаење за временско траење. Во таа смисла, за големите поети се вели дека не обрнуваат внимание на времето, тие го откриваат светот како да присуствуваат на космогонијата, како да се современици на самиот прв ден на создавањето. Може да се отиде и понатаму и да се тврди дека секој голем поет го рекреира светот, затоа што се обидува да го види како лишен од време и од историја, поединечен повик кон однесувањето на примитивниот човек, и човекот од традиционалните општества.¹²²

¹²¹ Подетално кај А. Ф. ЛОСЕВ, *op. cit.*, 40-47, 82, 87.

¹²² Mircea ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi Libri, Milano 1990, 26.



ФУНКЦИЈАТА НА МИТОВИТЕ

ОПШТОТО ЗНАЧЕЊЕ НА МИТОВИТЕ

Митовите имаат огромно значење за анализата на човековиот познавателен и метафизички развој. Прашувајќи се за потеклото на светот и човекот, за воведувањето на определени принципи и релации во заедниците, и за можностите за достигнување на реалност инаква од онаа на секојдневието, тие претставуваат никулци на човековата истражувачка природа, на она кое подоцна станува филозофска и научна мисла. И покрај тоа што имаат способност да направат промена во реалноста, учествувајќи во рекреирање и преживување на одамна случено време, митовите немаат функција на прости игри на фантазијата, затоа што во ниеден момент не ѝ се спротивставуваат на обичната несвета стварност отфрлајќи ја, туку напротив, се обидуваат да ја спознаат и интерпретираат.

Една од вредностите на митовите е токму тоа што, и покрај процесите на демитологизација, ги имаат пренесено до нас, во фрагментарна, но разбирлива и јасна форма, начините на размислување, на толкување и на однесување, потполно адаптирани во една определена стварност на која не ѝ се пркоси, а која се обидува да се разбере. Митовите имаат големо значење за развојот на културата и религијата, во формирањето на фолклорот и еволуцијата на уметноста, и преживуваат во многу аспекти од човековата културна дејност. Како резултат на обидите да се разбере конкретното, да се изградат системи на мислење кои се дополнуваат и поврзуваат, да се разбере светот и да се оправда интервенирањето во него, постигнати десетина илјади години пред оние кои се сметаат за егзактни и научни, митовите се зачетокот и почетокот на системи на мисла кои потоа еволуираат и се дисперзираат станувајќи она кое го сметаме за наша

цивилизација. Тие имаат функција на примарни метафизички размислувања, први формулации на трансцедентноста на светото, определувачи на обичаите и односите, критериуми за вистината, праведното, убавото и корисното. Митовите, исто така, се првите зачетоци на еден вид рана филозофска мисла.

Митот е традиционална приказна, која вообичаено се однесува на времето на Почетокот, времето на создавањето на светот, или на некои негови делови, во која протагонистите се најчесто натприродни суштества – специфични божествени суштества или светите претци, и служи за објаснување и поткрепување на некоја практика, ритуал, однесување или појава. Не е едноставно да се дефинира што е точно митот, особено поради богатството на перспективи во неговото истражување, како и поради неговата поврзаност со другите форми на културата. Митот е традиционална приказна или легенда, која вообичаено се однесува на божествено суштество, херој, или настан, со или без определена основа во постоечките историски факти или природни објаснувања. Митот е приказна поврзана со божества или полубожества и служи да објасни некаква практика, ритуал, однесување, или појава (потекло, *mythos*, грч. приказна, збор).¹ Може да се дефинира и како традиционална, вообичаено стара приказна која се однесува на натприродни суштества, предци, или херои, која служи како фундаментален тип на поглед на светот на еден народ, објаснувајќи аспекти од природниот свет, или претставувајќи ја психологијата, обичаите или идеалите на општеството.² Митовите се приказни

¹ Зборот „мит“ потекнува од грчкиот збор „mythos“ (*mithos*, *mithus* на латински, *mito* на италијански, шпански и португалски, *myth* на англиски, *mythe* на француски, *Mythos* на германски, *миф* на руски). “Myth” *Dictionary.com Unabridged*. Random House, Inc. 02 Dec. 2009.

<Dictionary.com <http://dictionary.reference.com/browse/myth>>.

² “myth.” *The American Heritage® Dictionary of the English Language*, Fourth Edition. Houghton Mifflin Company, 2004. 02 Dec.

за божествени суштества, вообичаено подредени во кохерентен систем, се почитуваат како вистинити и свети, и се поддржувани од владетелите и религиските фигури, тесно поврзани со религијата. Ако оваа врска се прекине, и протагонистите не се сметаат како божества, туку како луѓе-херои, цинови, или самовили, митот станува сказна; доколку, пак, протагонистот е божествен, но приказната е тривијална, резултатот е религиозна легенда, а не мит³. Митот како културна и повеќеслојна реалност мора да се разгледува и толкува од повеќе перспективи. Дефиницијата која Елијаде ја смета за најповршна и најдолга е: митот соопштува света приказна, раскажува време кое се случило на самиот 'почеток', раскажува како, благодарение на Натприродните Суштества, почнала да постои една реалност (Космосот, или само еден негов фрагмент); секогаш се работи за 'создавање', се зборува за тоа како нешто почнало да постои. Митот зборува само за она кое навистина и во целост се има случено. Митовите ја откриваат творечката активност на Натприродните Суштества, разоткривајќи ја светоста на нивните дела, т.е. ги опишуваат различните и понекогаш драматични изливи на светоста (или на 'натприродното') во светот.⁴

Митовите се сметаат за вистински приказни, кои раскажуваат за стварност која е вистинска и супериорна, затоа што се однесува на време, простор, суштества и настани, кои се онтолошки и аксиолошки супериорни. Митовите имаат парадигматична, света, перформативна, многупати

2009. <Dictionary.com <http://dictionary.reference.com/browse/myth>>. Дефиницијата од *Le Petit Robert*, било кое издание, е мошне слична.

³ Jacqueline SIMPSON, Steve ROUD, *A Dictionary of English Folklore*, Oxford University Press, Oxford 2000, 254.

⁴ Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Аспекти на митот*, Култура, Скопје 1992, 17-18. Поради достапноста на верзија на македонски јазик, цитирана е таа. За споредба консултирани се *Myth and Reality*, Harper and Row, New York and Evanston, 1966 и *Mito e realtà*, trad. Giovanni Cantoni, Boria Editore, Torino, 1966.

интерпретативна и антиципативна функција. Тие го опишуваат времето на Почетокот, времето кога настанало примарното манифестирање на светоста, кога светот бил создаден од страна на примарните суштества. Митовите, исто така, се однесуваат и на интервенциите во светот од страна на божествените суштества, кои направиле значајни промени во природата и континуитетот на настаните, помогнале во создавањето на некој значаен дел на светот. Понатаму, митовите се обидуваат да му дадат смисла на постоењето, со истакнувањето на иницијалната светост, и на врската која луѓето ја имаат со божественото; тие воведуваат начини на однесување кон стварноста, практики, ритуали и односи, објаснувајќи го нивното потекло, а со тоа нагласувајќи ја нивната важност. Митовите ги толкуваат постоечките практики, ритуали и схеми на однесување во заедниците, идентификувајќи го потеклото на парадигматичните ситуации. Со самото тоа што ги раскажуваат делата на натприродните суштества и нивните свети интервенции преку манифестирањето на нивната моќ, митовите стануваат пример за сите човечки активности. Племињата прославуваат определени церемонии затоа што „така им наредиле предците“,⁵ затоа што „така правеле вечните предци“, и ги почитуваат деталите на церемониите затоа што „така за прв пат постапил Светиот Народ“.⁶ Со тоа, митовите прават промена во реалноста, фондирајќи ги и учествувајќи во ритуалите за обновата на светот и обновата на луѓето, и воведувајќи ги ритуалите за раѓање, лекување, иницијација и многу други. Тие ја објаснуваат цикличноста на постоењето, предвидувајќи апокалиптични настани и есхатолошки и сотериолошки можности; објаснуваат партикуларни проблеми во светот, давајќи можност за нивно поврзување со други слични или спротивни проблеми, и понатамошен ангажман во практичниот живот и раз-

⁵ Ted G.H. STREHLOW, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press, Melbourne 1946, 6.

⁶ Clyde KLUCKHOHN, "Myths and Rituals: A General Theory", *Harvard Theological Review*, vol. 35, no. 1, 1942, 66.

војот на културата на заедниците. Митовите се свети приказни, вклучени во ритуалот, моралот и социјалната организација, и се составен и активен дел на примитивната култура; тоа се сказни кои не живеат поради празно интересирање, не како измислени, туку за примитивните луѓе се опис на исконска стварност, пообемна и позначајна, која го определува сегашниот живот, судбина и активности на човечкиот род. Познавањето на митовите на човекот му дава мотив за ритуални и морални дејства, како и упатства за нивно извршување.⁷

Митовите раскажуваат за времето на почетокот, за потеклото на светот и неговите делови, за однесувањето и за меѓусебните односи на учесниците во создавањето, со тоа определувајќи го однесувањето и односите на учесниците во создадениот светот, нивните потомци. Се обидуваат да објаснат аспекти од стварноста кои се суштински за разбирањето на значењето на постоењето на човекот и неговата смисла, кои се значајни за разбирањето на почетокот и крајот на животот, како и за случувањата по Крајот. Нивната важност е огромна, поради функцијата во организирањето на првобитните заедници, и поттикот за понатамошно метафизичко размислување, и општествено организирање. Митот функционира како парадигма, како силна регулаторна сила во првобитните заедници, како вистинска приказна која зборува за една супериорна стварност која е одамна изгубена, а која сепак може повторно да се креира со помош на ритуалите во светото време.

Митот, покрај како еден вид на прв обид за метафизичко мислење, е и критериум за определување на сите значајни категории од практичниот живот, како показател на правилното однесување во стварноста кое би требало да ја подражава речиси потполно стварноста од почетокот на светот. Во митовите се оперира со светото, со доброто, со вредното, со вистинитото, со корисното, со социјално прифатли-

⁷ В. MALINOWSKI, 88.

вото. Оттука, тие се интересни како показатели на првобитните сфаќања на овие, и други слични категории.

Митот, онаков каков што е доживуван од архаичните суштества ја сочинува Историјата на делата на Натприродните Суштества која се смета за апсолутно вистинита (се однесува на стварноста) и света, токму затоа што е дело на Натприродните Суштества; секогаш се однесува на создавањето, раскажува како нешто почнало да постои – поради што митовите се парадигми за секој значаен човечки чин; со познавањето на митот се познава 'потеклото' на нештата, што овозможува со нив да се владее по желба; митот се 'живее' со секое повторно обземање од светата и занесна сила на настаните за кои се припомнува.⁸

МИТСКИОТ СВЕТ

Митскиот свет, за оние кои веруваат во него, има реалност која е дури и посилна од онаа на обичниот, сетилен, секојдневно перципиран свет, затоа што реалноста на митскиот свет била примарна, творечка и уредувачка. Покрај тоа, со повикувањето на дел од таа иницијална света и значајна реалност во ритуалните дејства двата света на кратко се спојуваат, повикувајќи го времето од Почетокот, кое било полно со светост и со божествено присуство. Приказната која ја раскажува митот е света, тоа е примордијалниот настан на изливање на светоста и поврзување на светот со божественото. Времето и просторот од Почетокот се свети, а со тоа се и модел за сетилниот свет.

Времето на митскиот свет подразбира идеја за многу дамнешна епоха во која живееле пра-суштествата и во која се случувале релевантни настани какви што нема во подоцнежното време на раскажување на митовите. Но, може да се праша дали се работи за идеја за време со недефини-

⁸ М. ЕЛИЈАДЕ, *op. cit.*, 30-31.

рана должина лоцирано во минатото. Ваквата идеја ни е толку блиска во разбирањето на митовите, што никој не би се сомневал во неа, а сепак, кај испитуваните племиња се забележуваат идеи кои само од далеку се совпаѓаат со неа. Примитивните луѓе, смета Малиновски, (а на истата линија е и Елијаде), не замислуваат минато кое би било долг период, кое се одвива во сукцесивни етапи. Немаат идеја за постоењето на долга перспектива на историски настани, која станува сè понејасна колку повеќе настаните се оддалечуваат кон далечната позадина на митови и легенди, која се противставува како нешто сосема различно од поблиските делови на времето, кои се појасни и подофатливи, што е прифатена перспектива во сегашното општество. Разликата која ја прават во врска со минатото е во тоа дали нешто за првпат се случило (и иницијално припаѓа) во нивното време, или во времето на нивните предци – сè друго надвор од оваа демаркациска линија се случило одамна, или многу одамна, без идеја за сукцесија на епохи. Ниту имаат идеја за еволуција, затоа што сè е создадено речиси наеднаш во тоа митско време и нема промени. Тој првобитен период е на некој начин надвор од времето. Не може да се лоцира кога се случил и колку траел, особено што делумно се враќа во сегашноста со помош на митовите и ритуалите, и што се поврзува и со иднината на тој начин. Дури „митската епоха не треба да се мисли едноставно како минато време, туку како и сегашно и идно: како состојба исто толку колку период“.⁹ Минатото е важно и полно, и се случило одамна. Тие се такви какви што се поради дејствата на нивните предци, и она кое се случило во тоа правреме.

Примитивните луѓе на митовите им придаваат значење кое е еднакво длабоко и интензивно како она кое современиот човек им го придава на неговите Свети книги. Митот за примитивниот човек е еднаков како историјата од

⁹ A. P. ELKIN, *The secret life of Australian Aborigines*, во L. LEVY-BRUHL, *op. cit.*, 9.

Библијата за христијанскиот посветен верник.¹⁰ Религиозниот човек ги почитува митовите до тој степен што се смета за вистински човек само доколку ги подражава што подетално божествата или митските Предци, сакајќи да биде што поблиску до нивните одредби и дејства.¹¹

Друга важна разлика е што тоа свето правреме може повторно да се повика, да се обнови и да се преживее, со помош на ритуалите. Митовите имаат информативна и објаснувачка функција – раскажуваат што било во тоа време, но поседуваат и способност, заедно со ритуалите, да го вратат тоа време, откривајќи ја светоста на создавањето на светот и животот. Повторувањето на митските настани, повторното живеење на митовите содржи вистинско религиозно искуство, кое очигледно се разликува од вообичаеното секојдневно искуство – со престанувањето на постоењето на секојдневниот свет се навлегува во првобитниот свет, во кој е силно присуството на Натприродните Суштества. Митските настани се обновуваат – човекот станува современик на личностите од митските настани – престанува живеењето во хронолошкото време и се заживува во Првичното време, она во кое настанот за првпат се случил, во кое се појавило нешто ново, силно и значајно.¹² Во ритуалните повторувања на митовите се открива желбата за повторно проживување на тоа свето време, за повторно присуствување на спектаклите на божествените дела, и повторно научување на творчката поука на Натприродните суштества.¹³

Додека современиот човек, свесен за градењето на минатото, се смета себе како еден вид креација од историските случувања – како што се откривањето на земјоделството,

¹⁰ B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, 78.

¹¹ Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987. Ова е десетици пати нагласено како низ ова дело, така и низ речиси сите дела од неговиот опус.

¹² М. ЕЛИЈАДЕ, *Аспекти на митот*, 31.

¹³ *Ibid.*

развирањето на цивилизациите, освојувањата и припојувањата на културите, откривањето на физичките и хемиските закони, општествените превирања и т.н. – примитивниот човек е резултат на настаните во минатото во кои учествувале натприродни суштества. Современиот човек е свесен дека не може вистински да го рекреира минатото и прави реконструкции на историски настани (битки, револуции, походи и слично) не со цел да ја повика светоста од времето кога тие се случиле, затоа што и нема таква светост, туку за едукативни или забавни цели. Примитивниот човек не се потсетува на своето минато, туку оживува негови делови. Времето на митот е силно и свето, и повторното враќање на неговата супериорност го враќа човекот во времето кога божественото било сосема блиско до неговиот свет, светото не е нешто сосема друго, туку станува иманентно за неговиот живот. Митскиот свет е онтолошки супериорен: во митот се раскажува како се појавиле нови космички ситуации, или примордијални, моделни настани. Митот е секогаш приказна за создавањето, затоа што го објаснува почетокот на постоењето на нештата. Се работи за света реалност ... затоа што она кое е стварно во вистинската смисла на зборот е и свето.¹⁴ Профаното, обичното, е онтолошки инфериорно, затоа што не е основано преку митот, нема примерен модел. Она кое нема митски модел, припаѓа на подрачјето на профаното.¹⁵ Сепак, примитивните луѓе имаат идеја за разликата меѓу митскиот период и нивниот период (иако тие го рекреираат митското време, свесни се дека не се враќаат сосема во него, затоа што го имаат прифатено времето во кое живеат и добро функционираат во него). Тие ја изразуваат таа разлика преку опис на личностите соодветни за двата периода, а не преку компаративни анализи - на пример, Аранда ги нарекуваат нивните митски предци „вечни несоздадени“, или „први вечни“. Овие предци се имаат трансформирано (не со еволуција, туку уште во тоа минато создавачко време) во нешто

¹⁴ M. ELIADE, *Le sacré et le profane, passim*.

¹⁵ *Op. cit.*, 131.

кое тешко може да биде перципирано, но со тоа никако немаат престанато да постојат, токму затоа што и не се во времето.

Кога божествените суштества го создале светот, го создале и светото време. Светото време од почетокот се споменува и обновува редовно. Околностите од Почетокот се повторуваат во светото време, во времето на празници и прослави. Во таа смисла се знае дека тоа е една од разликите меѓу светото и профаното време – митското време се доловува, на некој начин, во ритуалите, и е повратно. За обично, секојдневно, несвето и непосветено време се знае дека не може да биде повикано назад и да биде повторно „одиграно“. Митското време може да се врати онолку пати колку што ќе се направат ритуалите за негова реактуализација и, затоа, може да биде бесконечно повторливо.

МОКТА НА МИТОВИТЕ

Не е лесно да се утврди демаркациската линија меѓу митовите и легендите или сказните, затоа што додека тоа е едноставно со езотеричните митови кои бараат потполна посветеност (иницираност, исполнети услови за учество и сл.) на само дел од членовите од племето, некои митови се дозволени и за жените и децата, и потполно припаѓаат на јавниот домен. Жените, децата и непосветените не ја знаат смислата на текстот или активноста, но кога станува збор за ритуалните дејства, доколку им е дозволено да ги посматраат, сепак знаат дека се работи за подражавање, за симулација, а не за вистинска стварност, иако потполно се препуштаат на нивната моќ, дури и кога се употребуваат маски со кои припадниците на племето (најчесто оние кои ја вршат функцијата на свештеници) се преправаат во божества, Предците (животни или полу-животни), духови, природни сили и слично, самите тие потполно се препуштаат на моќта на преправањето придружено со текст. Маскираниот учесник

привремено ги овоплотува карактеристиките на неговиот модел, ги канализира неговите сили, и во делириум и самиот верува дека за тоа време е божество, или дух, се додека не му се врати обичната свест. Учесници во делириумот, во „светите грчеви“ се сите од групата. Непосветените, жените и децата не смеат да присуствуваат на создавањето на маските, ритуалните облеку и другите предмети за ритуалите, како што се предизвикувачите на страшни звуци, светкавите или темни предмети и слично. Тие се изработуваат во тајност, а после ритуалот се уништуваат или се сокриваат. Дали навистина жените и децата не се досетуваат дека се работи за маскирани соплеменици? Одговорот е: секако е дека и тие се свесни, но на ист начин на кој преправениот се обидува што поверно да го подражава она во кое е маскиран, така и тие што поверно се придружуваат во преправањето и подражавањето, плашејќи се доколку тој застрашува, радувајќи се доколку донесува добра вест, растажувајќи се, доколку раскажува за некаква загуба.¹⁶

Светата важност на митот произлегува во голема мера од неговата езотеричност. Непосветените можат да го знаат текстот на митот, без да ја знаат тајната која се крие во него. Кај Аранда на пример, повеќето луѓе пеат песни или кажуваат текст без да разбираат било што, особено во претставите на подражавање на кои присуствуваат и жените и децата. Но, старешините и иницираните, кои исполнуваат определени услови, оние кои ги чуваат традициите, знаат сосема прецизно што подражавањата и текстовите значат, и тоа до детаљ – и се способни да ги објаснат.¹⁷ И кај Караџерите се прави разлика меѓу бројните митови од почетната епоха: најголемиот број се тотемски и ги објаснуваат случувањата и дејствата на суштествата кои биле и луѓе и животни, но „...некои од овие митови, сепак, се однесуваат на митски суштества кои не се идентификуваат со ниеден природен

¹⁶ R. KAJOА, *op. cit.*, 120.

¹⁷ Низ T. STRENLOV, *op. cit.*

вид, и кои не можат да се сметаат за тотемски“.¹⁸ Но, треба да се има предвид дека „во духот на домородците овие два типа на митови прават нераскинлива целина – легендарната историја на племето; светите митови кои не можат да бидат учени од страна на жените се однесуваат главно на космогонијата, и особено на воведувањето на церемонии на иницијација“.¹⁹ Смеслата на овие митови мора да остане тајна, дури и кога текстот е познат, затоа што поседувањето на смеслата не дава само познание, туку и моќ, која би се изгубила доколку митовите се испрофанизираат и им се изгуби значењето. Без оваа моќ, пак, племето тешко би можело да опстане. Моќта на митовите му дозволува на племето да влезе во комуникација со Предците од митскиот период, да учествува во нивниот живот, да го актуелизира нивното присуство, и да се осигура дека нивните дејства ќе се повторуваат периодично.

Рецитирањето на митовите е сосема различно од обичниот ритуал, затоа што одговара на важен и спасоносен чин кој е еднакво, и дури поспасоносен од чинот на одбрана на племето од некаква итна закана од диви животни или природна катастрофа како поплава, на пример. Моќта на митовите е во постојаното стремење за потполна заинтересираност за највисоките достигнувања на животот на групата, и кога би немало членови на племето, старешени и посветени, кои располагаат со овие свети митови и кои знаат како и во кои околности да ги кажуваат, моќта би се изгубила, и племето би настрадало, зашто не би можело светото знаење од Почетокот да се пренесува понатаму. Примитивните луѓе, колку и да биле уплашени од светот, од природните сили кои не ги разбирале, од живиот свет кој ги загрозувал, од болестите и несреќните случаи, и колку и да ги припишувале несреќите на зли сили, духови, божества и слично –

¹⁸ Ralph PIDDINGTON, “Totemic System of the Karadjeri Tribe”, *Oceania*, vol. 2, no. 4, 1932, 393-4.

¹⁹ *Ibid.*

а можеби и токму поради таквото припишување – имале однос на можна надмоќ над природата. Сметале дека ритуалите и митовите можат да им осигураат заштита, дека магијата ќе им обезбедува добар улов или победа, дека митовите за космичкиот брак на создавачите на светот раскажани со одветно ќе им гарантираат плодност, дека со реактуализација на космогонијата во Новата Година си осигуруваат непречен опстанок до следната Нова Година, дека доколку ги кажуваат митовите за настанокот на некои растенија и животни, тие растенија и животни незагрозено ќе живеат околу нив. Така, во ритуалите за обновувањето на светот, тој се создава повторно според моделот на космогонијата. Кај австралиските Аборицини, на пример, повторно се создаваат животните и растенијата создадени од Натприродните Суштества, со тоа што пештерските цртежи за кои се верува дека ги нацртале Предците повторно се цртаат за да се оживее нивната творечка моќ која за првпат се покажала на Почетокот.

Губењето на знаењето за сето ова би го уништило племето, но примитивниот човек не е помирен со нечија туѓа воља на ист начин на кој се помирени верниците од подоцнежните монотеистички религии, на пример, и затоа смета дека од него зависи и опстанокот на растенијата и животните, на реките и на дождот и на сè друго. Според тоа, губењето на смислата на светите митови, губењето на нивното речитирање и употребување во разните ритуали би го загрозило не само опстанокот на племето, туку и на познатиот свет.

Кажувањето на митовите во определени околности е во голема мера за да се уверат луѓето дека партиципираат во животот на предците, исто колку што е за да се уверат Предците дека племето мисли на нив и на ритуалите и обичаите кои тие ги вовеле, со што тие треба да ги заштитиуваат нивните постоечки актуелни потомци, и да го благословуваат нивниот космос. Така, на пример, кај племето Букава од Нова Гвинеја, тоа се одвива навечер во полната сезона, со вртење кон местото каде има оставено овошје и друга храна;

или во зимскиот период пред Нова Година кога месечината е млада. Исто така, на магискиот говор за лекување мора да му претходи дел од митот за потеклото на оној лек или алатка кој се употребува за лечење, инаку магијата не важи.²⁰ Така, ако се работи за лек, за лечебната песна или раскажувањето да има ефект, мора да се познава потеклото на билката од која е направен лекот;²¹ така, на тревката која се употребува во лекувањето и се раскажува митот за нејзиното настанување – на кој рид била создадена и како била лекувачки моќна, и се верува дека на тој начин се повикува нејзиното терапевтско дејство. Мора да се познава и митот за потеклото на она кое направило некаква рана или повреда. Така, на пример, Вејнемојнен во *Калевала* не може, колку и да е моќен, да ја излечи раната која му ја нанело железото, сè додека не се сети на митот за настанувањето на железото.²² Исто така, ако во ритуалот се употребуваат специфични артефакти, како специјални статуетки од дрво во ритуалот прво се раскажува за нивното потекло, т.е. начинот на кој богот ги создал. Ако не се стори тоа, се верува, раскажувањето ќе нема никакви последици.²³ Растенијата можат да се садат само доколку се каже митот за тоа како настанале, така, на пример, во Тимор на оризот му се раскажува изворниот мит кој го принудува зрната на оризот да бидат крупни и здрави, какви што било кога за прв пат се појавиле.²⁴ Истото важи и за надмоќта на племето над животните, мора да се познаваат митовите за нивното потекло за може било што да се прави со нив (да се ловат, убиваат, подготвуваат, чуваат), за манипулацијата со огнот и водата, за

²⁰ Erland NORDENSKIOLD, “La conception de l’ame chez les Indiens Cuna”, *Journal des Americanistes*, n.s. 24, 1932, 6.

²¹ *Op. cit.*, 14.

²² *The Kalevala – The Epic Poem Of Finland*, Trans. John Martin CRAWFORD, 1888, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/kalec10.txt>, руни VIII и IX.

²³ E. NORDENSKIOLD, *op. cit.*, 16.

²⁴ *Асїекїи на мїїоїї*, 28.



односот кон дождот и ветрот, мора да се познаваат митовите за нивното создавање за да може да се очекува било каков ефект во односот со нив.

Митовите ја определуваат човековата позиција во космосот која далеку од тоа да е подредена или ескапистичка. Ритуалите на обновата на светот, редовното навлегување во митското време и светиот простор не се бегање од стварноста, туку обид да ѝ се влијае на стварноста. Не се работи за неверување во стварноста, а верување во силата и светоста на Предците, Почетокот, Натприродните Суштества, туку за употреба на таа светост во практични, познавателни и уредувачки цели.

МИТОВИ ЗА ПОТЕКЛОТО И ЗА КРАЈОТ НА СВЕТОТ

Митовите опфаќаат широко подрачје на теми: од настанокот на постоењето и на светот, до настанувањето на посебни алатки или начини на поздравување. Огромниот митолошки материјал од една страна е методолошки благодарен за обработка, затоа што истражувањето на митот е совршено поврзано со истражувањето на архаичната култура во нејзината потполност, а од друга страна е методолошки загадочен, токму поради нејаснотиите кои постојат на ниво на јазикот, обичаите и пренесувањето на содржината или практичното значење на митовите. Различните начини на класификација и на систематизирање на митовите се важни како за компаративната митологија *per se*, така и за неа како основа за културно-антрополошки, теориско-религиски и воопшто, метатеориски истражувања. Од одбраната типологија зависи одбраната перспектива во истражувањето на митот. Доколку се форсира поделбата на митови на космогониски (доминантното мнозинство) и не-космогониски (сепак, поврзани со создавањето на космосот) се инсистира на магичното влијание на потеклото и на иницијалното излевање на примордијалната светост во Почетокот. Доколку се

смета дека митовите за потеклото ја сочинуваат главната група, тогаш космогониските митови се само еден нивен подвид и не се смета дека космологијата е модел за сите следни создавања. На тој начин етиолошките митови стануваат независно важни. Така, се смета, на пример, дека создавањето на водата е еднакво важно како создавањето на светот на онтолошки и аксиолошки план.

Најширока поделба е онаа според која сите митови се митови за потеклото. Според неа се делат на митови за настанувањето на светот и на митови за настанувањето на деловите на светот – значи, на космогониски и етиолошки митови. Сепак, колку и митовите да раскажуваат за потеклото, тие не се однесуваат само на излевањето на светоста во чинот на создавање на космосот, и затоа би можело да се поделат на космогониски,²⁵ на етиолошки и на есхатолошки, со тоа што во есхатолошките исто така се говори за потекло – за потеклото на смртта. Затоа тие се во тесна врска со митовите за крајот на светот, кои исто така можат да се земат за подгрупа, како и со митовите за потопот.²⁶ Така, може да се смета дека митовите за уништувањето на светот и есхатологијата одат поврзани. Во ова множество можат да се додадат и митовите за крајот на светот кои вклучуваат Спасител - тоа се месијанските митови и митовите за миленаризмот. На слично ниво на личностите и содржината се митовите за културни херои, заедно со сотериолошките митови, затоа што есхатологијата вообичаено е придружена од сотериологијата. Во зависност од степенот на диференцијација можат да се наведат и: групите на митови за повторното враќање и обновувањето на светот, кои се особено важни поради реактуализацијата на примордијалната светост; митовите за времето и вечноста; митовите за меморијата и заборувањето; ас-

²⁵ Во кои би можело, но и не е нужно, да припаднат и антропогониските митови, кои можат да се сместат и во групата на митови за деловите на светот.

²⁶ Со тоа што митовите за потопот вообичаено се однесуваат на уништувањето на светот до една одредена развојна точка.

тралните митови и митовите за небески божества; митовите за трансформацијата; митовите за убиеното божество, како и други групи. Елијаде ги зема космогониските митови како парадигма за секое следно создавање, како во митското време, така, секако, и во обичното време, кое вистинитоста и исправноста ја добива со подражавањето на митското. Рафаеле Петацони (Raffaele Pettazzoni) го вбројува космогонискиот мит во групата на митови за потеклото, не правејќи разлика меѓу создавањето и потекнувањето.²⁷ Елијаде го критикува овој став²⁸ сметајќи дека не е во ред да се оттргне митот за создавањето од неговата издвоеност, затоа што, во создавањето на стварите и појавите, секоја нова ситуација на нештата подразбира некоја претходна ситуација, која, во крајна линија, е Светот. Во почетниот тоталитет на светот се содржи потенцијата за сите подоцнежни модификации; потеклото и историјата на светот секогаш ѝ претходат на која и да е друга историја. Секако треба да се прави разлика меѓу потеклото и настанувањето – нешто има потекло затоа што е создадено, потеклото зависи од создавањето. Ваквиот став на Елијаде оди во контекст со концепцијата за космогонискиот мит како модел на сите следни создавања. Секој мит за потеклото говори за нови ситуации, кои не постоеле од почетокот на Светот. Митовите за потеклото го имаат космогонискиот мит како модел, но не го копираат, туку се водат според него, функционираат како негово продолжение или дополние, затоа што се однесуваат на промената на светот која се случила после Почетокот.

Целта на ова дело не е да ги анализира и интерпретира митовите, но во контекст на истражувањето на функцијата на митовите, како и во контекст на нивната света и парадигматска функција, ќе следи краток приказ на некои типови на митови за Потеклото и за Крајот на светот.

²⁷ Raffaele PETTAZZONI, *Saggi sulla storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni Italiane, Roma 1946, 30 *et passim*.

²⁸ М. ЕЛИЈАДЕ, *Асїекїи на мїпїої*, 48-50.

Создавањето на светот варира кај различни народи и племиња. Стриктно говорејќи, ни еден космогониски мит не е во целост сочуван, поради мешањето на различни концепции, како и поради измените кои настанувале со раскажувањето на етиолошките митови. Или можеби таквиот впечаток се добива поради мешањето на неколку различни идеи за настанување во посебните космогониски митови. Сепак, иницијалната идеја е иста, а тоа е почетокот на светот како резултат на преминувањето од хаосот во космос. Подоцна, космосот се смета за света територија на племињата, обезбедена од некое божествено суштество или предок, и нешто кое може да се шири и пренесува (поради контагиозноста на светото). Чест мотив во космогониските митови е постоењето на бесконечна празнина или темнина, или создавањето од водата. Некогаш создавачот му претходи на светот, а некогаш се работи се синхроно раѓање. Може да се смета дека во различни митови, настанувањето на светот е резултат на постоењето или дејството на: а) космичкото јајце; б) космичкиот нуркач; в) космичката хиерогамија (т.е. светото спојување и оплодување на прародителите на светот); г) мутилација или кастрација на првобитниот бог; и д) прапочетокот во вода, празнина, темнина, или земја.

Настанувањето на светот од космичкото јајце е карактеристично за Тибет, на пример. Но, не може да се каже дека тоа е стриктен пример на настанување од јајце, затоа што вклучува и слаба хиерофанија. Се работи за сложена онтолошка структура во која јајцето настанува од спојувањето на пет елементи, произведува циклични групи на други јајца од кои централното се претвора во совршено оформено момче со способност да исполнува желби, кое со својата сопруга раѓа син кој има моќи на трансформација, и од тоа потекнуваат сите засебни ствари, како и сите племиња и династии.²⁹ Познато е настанувањето од јајце од *Калевала* – на почето-

²⁹ Ariane McDONALD, *La Naissance du Monde au Tibet*, Sources Orientales I, Edition du Seuil, Paris 1959, 428-430.

кот на светот имало само една птица која го снела космичкото јајце од кое настанале прво небото и земјата, а потоа се уредил светот. Како комбинирани митови за космогонијата се оние на Дајак племињата од Борнео, кои се исто така многу сложени, но можат да се сведат на тоа дека на Почетокот постоеле два духа, Ара и Ирик, во форма на птици, кои живееле на површината на безграничниот океан. Секоја од нив снела по едно јајце, од она на Ара настанало небото, а од она на Ирик настанала земјата. Хавајското настанување на светот е комбинирано настанување на ѕвездите на небото, растенијата и животните и семејствата и династиите на луѓето.³⁰

Доста популарен космогониски мит е оној за нуркањето на орнитоморфно суштество, кое е помошник или соперник на Бога. Тој мит е проширен кај народите од средна и северна Азија, и посведочен како постоечки во предаријевска Индија и во Северна Америка. Варијантите на овој мит се многубројни, но секогаш се работи за иницијални Големи Води пред Создавањето, во кои, во некои варијанти, Бог во форма на животно нурнува за да донесе кал со која го создава светот. Ова е познато во хиндуизмот – големиот бог Праџапати, Брама, Вишну, претворен во дива свиња нурнува до дното на Водите и ја поткрева Земјата. Или пак, тоа по негова наредба го прави некое водоземно животно (или водна птица), без да има спротивставување меѓу Бог и нуркачот. Постои варијанта според која животното кое нурнува пред тоа било непознато, и се испоставува дека му е противник на Бога.³¹ Кај Татарите првобитниот нуркач е Лебед кој по налог на Бога донесува малку кал со која Бог ја создава рам-

³⁰ Martha WARNER BECWITH, *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*, University of Chicago Press, Chicago 1951.

³¹ Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Историја на верувањата и на релијскиите идеи*, III, Табернакул, Скопје 2005, 12, како и Norman W. BROWN, "The Creation Myth of the Rig Veda", *JAOS*, 62, 1942, 85-98; Anna-Marie ESNOUL, *La Naissance du monde*, Éditions du Seuil, Paris 1959, 331-365.

ната и мазна земја, а потоа доаѓа Ѓаволот и ги создава неплодните подрачја и мочуриштата. Кај алтајските Татари овој мит е посложен, затоа што воведува етички категории - Бог и човекот на почетокот биле еднакви и заедно пливале во Водите, но човекот, замолен од страна на Бог да донесе кал, задржал еден дел за себе. Сепак, тој не успеал да создаде ништо друго освен мочуриштата, а за непослушноста Бог го казнил со потомци кои ќе бидат лоши и неспособни да ги достигнат светлината и знаењето. И кај старите Словени е присутна идејата за првобитното море покрај кое Бог го среќава Сатаната (кој е орнитоморфен) и му наредува да нурне на дното од водата и да му донесе кал за да ја создаде Земјата. Ѓаволот задржува малку од калта, и кога Земјата почнува да расте, од тие неколку зрнца настануваат планините или мочуриштата. Во бурјатскиот космогониски мит се раскажува за Сомбол-Бурхан кој постои над првобитниот Океан, и замолува една водна птица да му донесе вода за да ја создаде Земјата, а потоа и човекот. Кај Бурјатите се забележуваат силни теодикејски елементи. Имено, во митот за космогонијата и антропогонијата се раскажува за епизодата во која негативецот, кој на почетокот бил еднаков со Бога, станал противник. Тој ги валка со плунка штотуку обликуваните тела на луѓето, користејќи го отсуството на Бога, кој бил во потрага по души за нив. Во оваа смисла, Бог не е виновен за постоењето на злото во вид на болест, смрт и страдање во светот, затоа што не бил присутен. Варијантите на митот за космичкиот нуркач се уште посложени кај Монголите, затоа што кај нив се инволвирани поголем број на личности и интеракции, и очигледен дуализам на изедначување на нуркачот протагонист и негативецот-противник, како и на барање на дел од Земјата од страна на Ѓаволот, кој сака да ја уништи.³² Дуализам се јавува и кај Угро-финците, особено во третата фаза, онаа на соочувањето на антропоморфните

³² Walther HEISSIG, TUCCI Giuseppe, *Les religions de la Mongolie*, Payot, Paris 1973, 470-480, М. ЕЛИЈАДЕ, *Историја на верувањата и на религискиите идеи*, III, 14.

помошници и негативците кои сакаат превласт. Кај Самоједите митот за првобитниот нуркач раскажува за богот Нум кој откако ја создал Земјата, сретнал еден старец кој сакал да се одмори на создадениот остров, и бил изненаден кога следниот ден старецот почнал да го уништува островот. Нум, сепак, му дал едно парче земја, и старецот направил дупка во неа и исчезнал, изјавувајќи дека тој ќе живее под земјата и ќе им пакости на луѓето. Кај Естонците и Финците дуализмот не се случува во втората или третата фаза, туку уште од почетокот нуркачот е самиот Ѓавол, кој, слично како во татарскиот мит, крие малку земја и ги создава ридовите и мочуриштата.

Космичката хиерогамија е често во врска со создавањето од хаосот. Така, во Египетската митологија, во примордијалниот хаос (сметан и како океан на недвижечка вода), се појавил Нун (настанувањето е различно кај различни извори), потоа се родиле Шу – воздухот и Тефнут – влагата, кои се споиле за да ги родат Геб – земјата и Нут – небото, од кои потоа сè друго настанало и се уредило. Постои и мит за Нун како примордијалниот хаос кој се споил со примордијалната вода, Наунет (што е малку нејасно затоа што самиот хаос веќе е мирната вода) и од нив се родиле боговите, кои потоа ги создале луѓето.

Во асировавилонската митологија, како и во сумеро-акадската, на почетокот постои Апсу (на акадски) или Абзу (на сумерски), кој е бездна, прапочеток на сè. Кај сумеро-акадјаните, Апсу ги раѓа Ан, богот на овоземскиот свет, и Ки, божицата на небесниот свет, кои пак потоа ги раѓаат небото – Ану, водата – Енки, и врховниот бог – Бел (или Енлил). Кај асировавилонците, Апсу – бездната, или океанот со слатка вода која ја опкружува земјата, е прапочетокот на сето. Како машки принцип се спојува со Тијамат, женскиот принцип, и од нив се раѓаат боговите Лакму и Лакаму, две огромни змии, кои ги раѓаат Аншар, богот на небесниот свет (еквивалентен на Ки), и Кишар, божицата на овоземскиот свет (еквивалентна на Ан). Од нив потоа се раѓаат раѓаат Ану, Еа и

Мардук. Во оваа сказна човекот е создаден од Мардук за да им служи на боговите. Карактеристично е и создавањето на небото и земјата од останките на Тијамат. Создавањето на космосот од телото на првобитното божество не е ретка тема. Така создадениот космос ја дели супстанцијата на тоа првобитно суштество. Овде повторно се работи за двојни елементи, светот е мешавина од демонскиот хаос и божествено-то создавање.³³ Тоа оди во контекст со концепцијата за жртвувањето на праисконското суштество, како Пуруша од ведската митологија и Ими од нордиската. Пуруша бил првобитниот дин кој истовремено бил и космички тоталитет, и андрогино суштество. Тој ја имал родено женската творечка енергија, која го родила него. Пуруша, уште нарекуван и „Човекот“ бил жртвуван од страна на боговите, за од неговото распарчено тело да ги создадат животните, општествените класи, литургиските елементи, и, секако, земјата и небото.³⁴ Ими во исландската митологија бил жртвуван од страна на трите браќа. Во големиот бран од неговата пролеана крв се удавиле сите динови освен еден, а од деловите на распарченото тело се создале земјата, карпите, морето, облаците и Небото.³⁵

Персиските митови за создавањето на светот комбинираат повеќе елементи: творец на светот е Ахура Мазда (или Ормазд), добриот дух кој живеел на небото, а во темната, т.е. хаосот живеел лошиот дух, Ангра Манју (или Ахриман), и тие биле во очигледна опозиција. Светот бил прво во духовна форма, а потоа добил и материјалност. Светот е во форма на јајце во чија средина лебдела земјата, но ова не е космогониското јајце, туку само негова слаба варијанта, затоа што има повисока творечка инстанца.³⁶

³³ *Enuma Elish, The Seven Tablets of Creation*, trans. Leonard W. KING, Luzac & Co, London 1902.

³⁴ *Пурушасукџа*, Риг Веда, X, 90.

³⁵ *The Prose Edda of Snorri Sturlsson*, trans. Arthur G. BRODEUR, 1916.

³⁶ Donald MACKENZIE, *Myths of Babylonia and Assyria*, 02 Dec. 2009. <<http://www.gutenberg.org/files/16653/16653-h/16653-h.htm>>;

Кај Хопи и кај Јума Индијанците, кај Маорите, а и низ повеќе места во Полинезија, на пример, светот наста-нал од вода. Кај Хопите, во водата живееле две божици, една-та на исток, а другата на запад, и со нивна интервенција на средината на водата почнала да се издигнува Земјата. Кај Јума заедниците, од водата изнурнале двата богови творци, а преку маглата која се крнала настанало небото. Едниот од боговите бил добар, и тој со прстот направил вител од кого се создала земјата. Низ Полинезија преовладува идејата за по-четните вода и темнина и врховниот бог Ио, кој ги поделил водите со што се оформиле небото и земјата. Кај Маорите творецот, врховниот бог Тане, бил син на земјата и на небото, но потоа ги поделил и создал сè друго на светот.

Кај Инките светот е создаден од еден Творец, Вира-коча. Кај Маите исто така има примордијална вода во митот за создавањето, само што создавањето се случило од зборот. Имено, творецот Хуракан, живеел во маглата која била над-висната над водата, и како ветер се разнесувал од еден до друг крај постојано повторувајќи го зборот „земја“, сè додека не се појавила земјата, издигнувајќи се на над водата. Постои и друг мит, од *Поџол Вух*, за двајцата Творци кои живееле во океанот, Тепеу и Гукумац, и земјата ја создале со мисли и зборови.³⁷ За Ацтеките, на почетокот постоеле само двете форми, машката и женската, на богот Ометеотл, од чие спо-јување се родиле уште четири творци, богот на ноќта или на магичното, богот на војната и на сонцето, кој се раѓа и уми-ра повторно секој ден, богот на небото и богот на растени-јата, пролетта и регенерацијата.

Leonard W. KING., *Legends Of Babylon And Egypt*, Oxford University Press, 1918. 02 Dec. 2009, <<http://www.gutenberg.org/dirs/2/0/3/2030/2030.txt>>, Geraldine PINCH, *Handbook of Egyptian Mythology*, ABC-Clio, Santa Barbara 2002.

³⁷ *Popol Vuh*, trans. Allen J. CHRISTENSON, <http://www.mesoweb.com/publications/Christenson/PV-Literal.pdf>.

Еден од митовите за настанувањето на светот во Кина е сличен на жртвувањето на Тијамат од *Енума Елиш*. Од телото на примордијалното антропоморфно суштество П'ан-Ку, настанале небеските тела, реките, морињата, растенијата, и светата планина.³⁸ Космогонијата основана врз примордијално насилство е мошне индикативна за откривањето на причината за авторитетот базиран на сила, правото базирано на закана, и мистичниот авторитет на законот во општеството. Таа е и во врска со идејата за оправданоста на човечката жртва. Со тоа што праисконскиот чин на крваво жртвување постои како примерен модел за однесувањето на потомците, принесувањето на човечка жртва (во отсуство на божествен брат) придонесува за обновувањето на светот преку подражавањето на примордијалниот божествен чин.

Друга карактеристична космогониска тема за стара Кина е онаа за прекинувањето на комуникацијата меѓу Небото и Земјата, за да се спречи симнувањето на боговите.³⁹ Повторно се јавува темата за тагата по изгубениот рај, времето во кое божественоста била постојано присутна во животот на луѓето, и тие имале лесен пристап до светоста на боговите. Во ваквите концепции комуникацијата се прекинува со пресекување на дрвото или лијаните кои воде кон небото, или срамнување со земја на планината која достигнувала до небото. Во овој контекст се јавува поставувањето на оската на светот, светите дрвја и планини, и подоцна храмовите, затоа што преку нив може да се оствари прекинатата комуникација со божественото Небо, и барем на кратко да се има контакт со иницијалната светост. Трет карактеристичен мит за Кина е оној за двете суштества со тела на змејови и долги опашки, од кои во една варијанта, се добива потпора за светот на четири столба, а во друга, се создаваат Небото и

³⁸ Max KALTENMARK, *La naissance du monde en Chine*, Sources orientales I, Paris 1959, 453-468.

³⁹ Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Историја на верувањата и на религискиите идеи*, II, Табернакул, Скопје 2005, 15-18.

Земјата, а потоа и луѓето, од различни материјали кои го определуваат нивниот социјален статус.

Познавањето на митовите за потеклото на светот, и нивното соодветно кажување или реактуализирање преку ритуалите го овозможува обновувањето на светот. Познавањето на митовите за потеклото на различните делови на светот користи како во одржувањето на тие делови во постоење, така и во медицински цели (како што беше покажано во поглавјето *Мокша на митовите*). Митовите за потеклото на растенијата или животните се во тесна врска со идејата за првобитното убиство. Овие митови се во најголем број собрани од кај примитивните народи кои се занимавале или со одгледувањето на растенија или конкретно, со одгледувањето на житарки, а во поразвиените култури таквите митови се поретки и радикално интерпретирани. Така, од островите на Нова Гвинеја потекнува митот за убиеното и закопано тело на полубожествената девојка, Хаинувеле, од кое изникнале до тогаш непознати хранливи растенија. Овој тип на првобитно убиство кое го уредува светот на нов начин потоа гарантира и партиципација на божественоста во секојдневниот живот на луѓето, и обратно, затоа што со јадењето на тие растенија значи хранење со самата суштина на божеството.⁴⁰ Слична е и идејата за убиството на божеството според која растенијата за јадење потекнуваат од изметот или урината на некое божество или митски предок – кога ќе го откријат изворот на храната, корисниците го убиваат нејзиниот творец, и следејќи го нејзиниот совет, го распарчуваат телото и ги погребуваат деловите, од кои изникнуваат растенија за јадење и елементи за одгледување, како земјоделски алатки, или свилени буби.⁴¹ Растенијата за јадење се свети затоа што потекнуваат од телото на божеството; нечистотијата е исто така дел на божествената суштина, хра-

⁴⁰ Опфатено и во J. CAMPBELL, *The Masks of God*, 173-176.

⁴¹ Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Историја на верувањата и на религијските идеи*, I, Табернакул, Скопје 2005, 38.

нејќи се со неа исто така се внесува дел од суштината на божественото суштество.

Според Адолф Е. Јенсен (Adolf E. Jensen), митот за Хаинувеле е карактеристичен за палеолитските одгледувачи на кртоли.⁴² Убиството на дема-божествата од страна на Предците на човештвото, смета Јенсен, всушност ги претвора нив во смртни обични луѓе, а дема-божеството продолжува да живее во создадените нешта, како растенијата, животните и т. н. Митовите за потеклото на одгледувањето на житарки, пак, можат да се поврзат и со еден првобитен лет: житарките постојат на небото, каде боговите љубоморно ги чуваат; јунакот носител на цивилизацијата се качува на небото, успева да земе неколку зрна и им ги подарува на луѓето (во „Хаинувеле“ митологиите и „Прометејските“ митологии). Постои разлика меѓу „производот на убиството“ и подарокот на предокот–јунак. Сепак, разликата и не е толку голема, затоа што многубројни митови ја објаснуваат појавата на житарките тргнувајќи од првобитно убиено суштество, а потоа, некаде се доразвиваат со митот за кражбата и подарувањето.

И во земјоделските религии потеклото на житарките е божествено: дарувањето се доведува во врска со светиот брак на богот на небото со Земјата-Мајка, или со некоја митска драма која подразбира сексуално соединување, смрт, или оживување.⁴³ Митот за Хаинувеле може да се поврзе и со митски содржини, на пример, од грчката митологија, од фазата „пред житарките“. Според германскиот етнолог Кунц Дитмер (Kunz Dittmer), со одгледувањето на корења се започнало во југоисточна Азија уште во младиот палеолит, во времето на матријархатот. Одгледувањето на полињата било во рацете на жените, мажите доаѓале во куќите на жените, и потомството било матрилинеарно - ваквиот тип на цивили-

⁴² Adolphe E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Payot, Paris 1954, 181 *et passim*.

⁴³ М. ЕЛИЈАДЕ, *op. cit.*, 39.

зија Дитмер го дефинира како комбинација на лов и вегекултура (Jäger-Pflänzer).⁴⁴

Потеклото на човекот има различни варијанти на слични или сосема спротивставени содржини. Често човекот е направен од глина, камен, или некој сличен материјал од страна на Творецот на сите нешта. Во Зулу митот за најстариот човек, тој излегува од земјата, и е заменет со Творецот. Во некои митови човекот се создава заедно со повеќето животни и растенија. Во многу митови тој настанува од некаков животни и растение. Во митовите во кои човекот е дел од телото на Творецот е нагласено неговото чисто божествено потекло (пред вообичаениот подоцнежен пад). Или, може да се определи дека човекот е создаден од цврсти материјали, со потенција за плодност, како глина, земја, камен, дрво, од божјата плот или крв, од мешавина на цврста природна материја и божјата крв, или од некој вид на растение или животни. Во некои кинески митови, Пан гу, Творецот, го создал човекот од глина и ги обдарил со јин и јанг. Во Сибир, кај Кет племињата човекот исто така е создаден од глина, а кај тунгузиските племиња од земја, оган, вода и железо. Во фригиската митологија сè настанува од едно бадемово дрво, па така и човекот. Кај Маите луѓето од Почетокот биле создадени од пченка и биле совршени. Луѓето кои се раѓаат после опаѓањето на таа совршена состојба се од глина или од прав. Кај Ацтеките, Кецлкоатл ги создава луѓето така што зема скапоцени коски од подземниот свет, ги попрскува со својата божествена крв и ги поставува во правта на земјата.

Покрај митовите за потеклото, значајни се и митовите за крајот на светот. За луѓето во традиционалните општества крајот на светот не е нешто непознато или нејасно. Напротив, за нив крајот на светот, т.е. крајот на светот до една одредена развојна етапа, веќе се има случено. Светот се има уништено, но неколку поединци се имаат спасено за

⁴⁴ Во Peana CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.

да можат да го обноват. Митот за потопот е таков мит, говори за долготрајна поплава која го уништила сиот живот, оставајќи само неколку парови на преживевани суштества. Митот за потопот е речиси универзално распространет; неговото постоење е потврдено на сите континенти (иако доста ретко во Африка), и на различни нивоа на културата. Се чини дека некои негови варијанти се резултат на неговото ширење од Месопотамија, а потоа од Индија. Можно е поводот за овие митски сказни да е една или повеќе дилувијални катастрофи, но би било неупатно еден толку раширен мит да се објаснува со појави за кои не секаде има геолошки докази. Повеќето митови за потопот се на некој начин дел од космичкиот ритам: водите го потопуваат стариот свет населен со грешници, а потоа, од водениот хаос изникнува нов свет. Иако крајот на светот најчесто е замислуван како крај во вода, познати се и митови за крајот на светот со ужасни катаклизми, низ оган, со земјотреси, или пандемии. Во сумерската религија се наоѓа првиот мит за потопот. По водената катастрофа која била еднаква на крај на светот, морало повторно да се донесе кралството од небото, а се спасило само суштеството Зиусудра (Утнапиштим на акадски), кое немало задача да го обнови постоењето на животот на земјата како Ное, туку било направено бесмртно и пренесено во земјата на утоката на реките. Сумерската верзија е дека големите богови решиле да го уништат човештвото со потоп, и пратиле големи води на земјата и покрај противењето на некои од боговите. Огромен дел од текстот не е зачуван и затоа тешко може да се реконструира, но се мисли дека скромниот и доблесен Зиусудра најверојатно изградил брод, и пловел сè додека паѓал дожд, а потоа бил награден со бесмртност и преселба во митската земја. Епот за Гилгамеш има некои сличности со библиската приказна за потопот.

Важен мотив од раскажувањето за времето после потопот е градењето на кулата. Кулата е всушност оска на светот, повторно се јавува идејата за предците и божествените суштества и првобитната постојана комуникација во

небото и светоста, само што, на крајот на митската епоха, таквото качување на небото било прекинато. Вавилонската кула од библискиот текст, како и вавилонските зигурати и светите столбови, подразбираат желба за качување на небото, преку светиот центар,⁴⁵ и не случајно коинцидираат со времето после потопот, време во кое светоста на светот почнала да опаѓа, и луѓето очајнички сакале да ја вратат.

Ваквите митови говорат не за дефинитивен крај на светот, туку за крајот на човештвото. Дефинитивното уништување на светот би значело враќање кон хаосот и повторната космогонија. Во овие митови се подразбира бес кај врховното суштество, предизвикан од некаква ритуална грешка на човекот, или поради пример на непослушност, а поретко уништување на светот само затоа што тоа е неразјаснета желба на владеечкото божество. Есхатолошките митови на ниво на содржина и значење можат да се поврзат со месијанските и миленаариските митови, со митовите за културните јунаци, избавувачите, и сотериолошките митови.

Во врска се и со митовите и ритуалите на обновувањето. Така, на пример во митот за потопот, една од главните причини за уништувањето на светот се човековите грешки, но со обновата се добива нова шанса за повторно создавање на човештвото, кое веќе не би требало да греша на тој начин. Крајот на светот во минатото и во иднината претставуваат проекција на митско-ритуалниот систем на свеченоста на Нова година, само со далеку поголеми пропорции. Но, додека во ритуалите на Новата Година се работи за природно и циклично обновување, во овој крај се случува вистинска катастрофа, предизвикана од божествените суштества. Теориски постојат релации и сличности, но во практиката, митовите за потопот не треба да се поврзуваат со митските дејства во Новогодишната обнова. Кај повеќето американски племиња митовите за крајот подразбираат цикличност, ве-

⁴⁵ Се верувало дека основата на зигуратите е во центарот на земјата, а нивниот врв на небото.

рување дека по катастрофата ќе дојде ново настанување, или дека катастрофа од природен тип воопшто и не е потребна, туку дека божествено обновување може да се случи и без неа, со тоа што ќе се издиференцираат грешниците од негрешниците. Ацтеките имале циклична концепција, сметајќи дека светот веќе имал три или четири уништувања, а се очекува следното. Ретки се случаите кога не се дадени прецизни индикации за можното повторно создавање на Светот. Кај Каи племето од Нова Гвинеја, на пример, Творецот го создал светот, после што се повлекол на крајот на светот и таму заспал, и секој пат кога ќе се заврти во сонот, земјата се разнишува. Кога ќе стане од сонот тој ќе го уништи небото, ќе ја распарчи земјата и животот ќе згасне. На Каролинските острови постои верување дека поради гревовите Творецот ќе го уништи сето човештво, но ќе останат боговите, како и верување дека синот на Творецот ќе ги потопи островите на кои поглаварот не се грижи доволно за своите жители. Мошне распространето верување е она во фактот за староста, или истрошеноста на светот, поради која мора да се случи катастрофа.

Елијаде во овие митови, кои помалку или повеќе имплицираат повторно создавање на Светот, ја забележува архаичната и распространета идеја за постепеното опаѓање на Космосот, што соодветствува со неговата теорија за опаѓањето на онтолошкиот и аксиолошкиот статус на стварноста од Почетокот. За Елијаде митот за вечното враќање е многу важен, и тој го открива во контекст на познавањето на Крајот на светот кај Индоевропјаните, на пример, и различните доктрини, како Пуранската доктрина на четирите југи, доба на светот, според кои светот циклично се создава и уништува. Во Индија доминира ова гледиште: Брахманите, будистите и џаинистите веруваат во вечното уништување и создавање. Повторно е присутен мотивот за совршенството на почетокот – во првото доба човековиот живот бил блажен, а со опаѓање на добата се намалувале должината на неговиот живот, интелигенцијата, телесната сила, моралните карактеристи-

ки. Во цаинизмот, на пример, на почетокот висината на човекот била околу шест милји, а должината на животот сто илјади пурви (што е фасцинантно бидејќи една пурва соодветствува на повеќе од осум милиони години), а на крајот на циклусот тој е висок едвај повеќе од метар и половина, и не може да надживее сто години. Во Вавилон, Грција и кај Израелците исто така е присутен митот за совршенството на почетокот. Кај Египћаните не е потврдено верувањето во блажената состојба на Почетокот, но постои традицијата на верување во огромната должина на животот на кралевите кои му претходеа на Менес. Старозаветните патријарси исто така имаат голем животен век, кој потоа опаѓа, во Вавилон имало верување за шесте (или десетте) кралеви кои пред потопот владееле до седумдесет илјади години, наспроти кралевите по потопот кои едвај да имале владеења од милениум.⁴⁶

Во многу религии се верува во обновувањето на светот. Како што по крајот на циклусот на Новата Година светот се обновува митски-ритуално, светот после уништувањето има шанси за обнова. Но, во јудаизмот (а со тоа и јудеохристијанството), Крајот не е цикличен, и светот нема периодично да се обновува, туку Крајот е единствен, како и космологијата. После катастрофата и уништувањето повторно ќе се добие светот од иницијалното создавање од страна на Бога на Почетокот, пречистен и обновен, и после создавањето на овој Рај, сличен на изгубениот, не се очекува повторно уништување на Земјата. Времето веќе не е цикличното време од митовите за Вечното враќање, туку линеарно, неповторливо време со кое не се управува. Сета историја води до есхатологијата, на Крајот на светот на луѓето (на живите и на оние кои се одамна мртви) ќе им се суди за нивните дела. Се губи елементот на обновување на неколкумина избрани, или спасување на една заедница, или целиот род, затоа што

⁴⁶ Подетално во М. Елијаде, *Асјекти на митот*, 66-86, и низ повеќе места од *Митот за вечношо враќање*.

оние кои ќе бидат избрани, ќе останат да живеат во вечно блаженство. Првите апокалипси од овој тип се од *Даниил* и *Енох I од Сџариош Завеш*, со тоа што првите апокалиптични ракописи се појавиле во набожните хасидски средини, во кои се придавало мошне големо значење на покајанието. Во тоа време ужасот од историјата достигнал до тогаш невидени димензии – Даниил и Енох предвидуваат крај на светот, а хасидим мора да се подготват за претстојниот суд Божји.⁴⁷ Во митолошкото сликовито претскажување се забележува ориентално влијание – темата за четирите последователни кралства, симболизирана преку четирите метали се среќава и кај Хесиод и во Иран. Исто така, големиот еон, за кој се зборува во *Енох I*, 16,1 може да се спореди со доктрината за Големата година. Кај *Исаија* 26, 19 има навестување за воскреснувањето, *Даниил* 12 13 – предупредува за доаѓањето на крајот, и последниот суд 7, 9-14; слични формулации се среќаваат и кај *Езра* 4, *Енох* 1, 51, 1-3; 61-5, 62, 14. Грешниците се осудени на големиот оган на Гехена, а доблесните се наградени со Рајот на блаженствата (*Езра IV*, 7, 33-7). Концепцијата на есхатолошкото осудување на горење е најверојатно од иранско потекло. Во јудео-христијанството Крајот на светот е поврзан со месијански мистерии. Во оваа смисла, чест мотив е постоењето и искупувачката, спасителска сила на „Синот Човечки“. Даниил е сведок и на слегувањето од небото на суштество „како човечки син“, на кого „му се дава власт, слава и царство (*Даниил* 97, 13-14). Преку Синот човечки, т.е. човекот, Даниил го симболизира народот на Израел во возвишениот момент на есхатолошкиот триумф – овој израз ќе има голем успех во првиот век п.н.е. Впрочем, самиот Исус е Синот Човечки. Во хеленистичкиот свет тоа е митолошката фигура позната како Антропос, Праисконскиот Човек. Митот е од индо-иранско потекло,⁴⁸ но директните претходници

⁴⁷ М. Елијаде, *Крајна историја на верувањата и религиите* *идеи* II, 220-222.

⁴⁸ Може да се спореди со Гајомарт, митскиот Предок од кого се родила праисконската двојка луѓе, или Пуруша, првобитниот

на концепцијата за Синот Човечки треба да се бараат во ирано-'халдејскиот' религиски синкретизам. Се постува и прапањето за изедначувањето на Синот Човечки со Првиот Човек, Предокот, иако не секогаш станува збор за исти суштества. Во некои племиња Предокот во една определена фаза е и спасител на племето или на светот. Во митот за Гајомарт (авестиски, *gaya maretan* значи „смртен живот“), тој е син на Ормазд и Спандармат–Земјата и како сите митски макрантропи, и тој има тркалезна форма и свети како сонце. Откако ќе почине, од неговото тело излегуваат металите, неговото семе го прочистува сончевата светлина и една третина паѓа на земјата, од него никнува растението рабарбара, од кое се раѓа првата двојка луѓе Машје и Машјане. Идејата за Првиот човек кому му е дадена есхатолошка надлежност не е библиска, Адам е предок на човековиот род, но не и одговорен за негово спасување. Во јудаизмот не може да се претпоставува некакво изедначување, било непознато дека Синот Човечки е варијанта на митот за Првобитниот човек.⁴⁹

дин, од кого, според Ригведа, после жртвувањето, се изродиле светот и кастите.

⁴⁹ *Op. cit.*, 224.



МИТОТ КАКО СВЕТА СКАЗНА

КОНЦЕПЦИИТЕ ЗА СВЕТОТО НА ЕМИЛ ДИРКЕМ И РУДОЛФ ОТО

Светото се однесува на нешта кои заслужуваат длабока религиозна почит. Тоа припаѓа на домен кој е тешко достапен, често ограничен или забранет, домен кој е различен од просторниот и временскиот контекст на не-светото, т.е. профаното. Светото би можело да се спореди со возвишеното од естетичките теории:¹ светот надвладува над субјектот, но не го совладува, не го победува. Светите предмети не се нужно големи или со застрашувачка и чудна форма. Напротив, тие можат да бидат сосема мали или наизглед неутледни. Свети се поради тоа што преку нив се екстериоризира некаква возвишеност која предизвикува почит и восхит. Во таа смисла, зрно песок може да биде свето колку и светата планина чиј врв се губи во облаците, крајот или парчето ткаенина колку некое грандиозно здание. Определувањето на светото не подразбира нужно и божество, но подразбира дихотомија свето-профано.

Обидот за дефинирање на религијата на Диркем во делото *Елементарни форми на религиозниот живот* (1912) веднаш ја воведува дихотомијата на светото и профаното. Религиските феномени, пишува Диркем, се делат на две основни категории: а) верувања, кои се состојби на мислата или мислења, и се состојат од претстави и б) ритуали, кои се определени начини на дејствување.² Сите познати религиски

¹ Во концепцијата за трагичното светот потполно надвладува над субјектот, во концепцијата за комичното субјектот ја има превласта.

² Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968, 50.

верувања, независно дали се едноставни или сложени, имаат заеднички карактер – претпоставуваат класификација на нештата кои луѓето си ги претставуваат, а кои можат да бидат реални или идеални, на два спротивставени вида, на две класи. Овие две спротивставени класи вообичаено се преведуваат со термините кои најблиску им одговараат, светото и профаното.³ Не само боговите и духовите можат да бидат свети, смета Диркем, туку и камењата, дрвјата, еден извор или една куќа можат да бидат свети. Свето може да биде било што и затоа светото воопшто не е синоним со божественото.⁴

Светото е радикално одделено од она кое не е свето, т.е. е профано, и затоа има специјален статус, затоа е почитувано, забранувано и сл., и тоа е тоа што го прави свето. Ритуалот има свет карактер. Постојат текстови, формули, како и движења и постапки, кои не можат да бидат исполнувани од сите, туку можат да бидат изговарани и исполнувани само од страна на посветените. Во хиерархијата на суштествата, светите нешта се супериорни по нивната моќ и достоинство.⁵ Тука припаѓа и човекот кој е „само човек“ и кој нема ништо

³ *Idem.*

⁴ На овој начин и будизмот со полно право може да се смета за религија, смета Диркем. Опсегот на светите нешта не може еднаш засекогаш да се определи, затоа што варира од религија до религија. Така, во будизмот постои недостаток на божества, но тој го признава постоењето на светите нешта, на четирите свети вистини и практиките кои произлегуваат од нив, како и на мудреците, светците, кои ги практикуваат овие вистини и кои се поради тоа свети.

⁵ Секако, потсетува Диркем, не секое нешто кое е супериорно над нешто друго, е свето. Така, робовите се инфериорни и подредени на нивните господари, поданиците – на кралот, војниците – на нивните надредени, но тоа не значи дека првите се профани, а вторите, свети. Во некои случаи кога станува збор за ствар која е надредена или на некој начин специфична, се употребува зборот „свет/а/о“, но во метафорична смисла.

свето по себе.⁶ Друга разлика, покрај хиерархиската, додава Диркем, би можела да биде онаа во која светото се дефинира во однос на профаното преку хетерогеноста. Таа, имено, е апсолутна. Светото и профаното се толку хетерогени, што во целата историја на човековата мисла не постојат други две категории кои се толку суштински различни, толку радикално спротивставени една на друга. Поделбата на добро и лошо не може да се спореди, затоа што доброто и лошото се две спротивставени категории кои припаѓаат на моралот, здравјето и болеста се две спротивставени состојби на редот на нештата во животот. Светото и профаното секогаш и секаде се замислуваат како два различни вида, како два различни света меѓу кои нема ништо заедничко,⁷ и ваквата концепција е основна карактеристика на религиозното верување. Светото е нешто кое не може да биде допрено од профаното без казна. Меѓутоа, забраната за контакт не е апсолутна – кога би била, комуникацијата меѓу двата света сосема би се прекинала, и концепцијата за светот не би служела за ништо. Сепак, овозможувањето на врската мора да биде деликатна операција која бара особено внимание, како што е, на пример, минувањето низ сложените процеси на иницијација. Всушност, тоа не може да се случи без профаното да ги изгуби своите специфични карактеристики, односно во определена мера да стане и самото тоа свето. Поради специфичната одделеност, двете класи, или двата вида, на светото и на профаното, не можат да се приближат истовремено потполно задржувајќи ја својата сопствена природа.⁸ Светите нешта се оние кои се заштитени и изолирани преку забраните и казните, профаните нешта се оние на кои овие забрани се

⁶ Сепак, за светоста на човекот според Диркем подолу во поглавјето.

⁷ Дури, разликата меѓу овие два света е толку голема, што некогаш се претвора во вистински антагонизам. Во тие случаи, двата света не се замислуваат само како одделени, туку како непријателски насторени, љубоморни ривали.

⁸ *Op. cit.*, 55-56.

применуваат и кои мора да се држат на дистанца од светите. Религиските верувања се претстави кои ја изразуваат природата на светите нешта и нивниот однос или меѓу себе, или кон профаните нешта. Ритуалите се правила на однесување кои определуваат како човекот треба да се однесува кон светите нешта.⁹

Во тотемизмот, свет е кланскиот амблем, тотемот, кој го дефинира племето, давајќи му идентитет, припадност и заштита. Светото е контагиозно, светите предмети, како тотемот, даваат светост на сè што ќе обележат и се употребуваат за ритуали на трансфер на светоста во посветените простор и време. Односот на светото и на просторот и времето е цикличен. Светото им ја дава светоста на празничните простор и време, а тие се свети зашто во нивни рамки се манипулира со инаку забранетото или, барем, ограничено, свето. Светите предмети мораат да бидат заштитувани од допир на профаното, секогаш кога не се исполнети околностите за нивно употребување во ритуални цели, а во нив се користат за реактуализација на митското време, за магиско повикување на поволни климатски услови, за заштита, лекување на болести, предизвикување на плодност или добар род, победи во битка и наклонетост на природата и слично. Според забраните за контакт на светот на светото и на профаното, светото за време на профаното време се штити од допир на иницирани членови на племето. Кога од тие предмети светото ќе се пренесе на други нешта, на предмети или членови на кланот, тие стануваат еднакво свети како иницијалното свето, независно дали тоа било тотем на племето, дел од света планина на која во времето на Почетокот живееле божествата или Предците. Така, иако светото припаѓа на свет сосема различен од секојдневниот профан свет, всушност е длабоко поврзано со луѓето, како во редовните повикувања во ритуалите и митовите, така и во самите нив, свети затоа што биле допрени од него или лекувани, заштитувани, ох-

⁹ *Op. cit.*, 56.

рабрени. Диркем се посветува на истражувањето на племињата од централна Австралија,¹⁰ и нагласува како тие постојано во нивните ритуали употребуваат инструменти кои кај Арунта¹¹ се нарекуваат „чуринга“. Тоа се парчиња дрво или делови од исполиран камен, и секоја група поседува една колекција на вакви предмети. На секој од нив се наоѓа изгравирани или нацртани амблемите на тотемите на групата. Сите чуринга, независно во кој ритуал и на кој начин се употребуваат, се вбројуваат во еминентно најсветите нешта. Всушност, и самиот збор, во форма на именка или на придавка означува „свето“. Овој збор е толку свет што не смее да се открие на непознати луѓе, не се изговара освен многу ретко, а и тогаш само со мистериозен шепот. Жените, децата и непосветените не смеат да им се приближат на чуринга. Кај Арунта и соседните племиња има уште два инструмента кои се тесно поврзани со чуринга, тоа се нуртунца и ванинга. Нуртунца е вертикала, која се состои од едно копје или неколку копја собрани во сноп, или едноставна прачка, на која се закачуваат парчиња платно или влакна, а на чиј врв има украс од пердуви. Ванинга варира во формата, но секогаш се состои од вертикала која ја пресекуваат една или две хоризонтални прачки. И нуртунца и ванинга се употребуваат во важните ритуали и се објекти на религиозна почит, инспирирајќи чувства на восхит слично како чуринга. Тие се особено важни во митологијата на австралиските племиња. Митовите варираат, но во нив секогаш станува збор за времето на Почетокот, во кое Предците кои се наоѓале во патувачки заедници под ист тотем, ја означувале својата територија забодувајќи ги вертикалите на земјата и украсувајќи ги со чуринга. Во многу митови вертикалната пречка или копје им било дадено од страна на еден вид божество. Тие означувале оска за собирање на племето и создавале територија која

¹⁰ Особено Арунта, Лорица, Каитиш и Унмаџера.

¹¹ Го одбира како оперативно името „чуринга“, иако кај други племиња се употребуваат други имиња, затоа што кај Арунта тие се најдобро истражени.

била нивна и безбедна. Но, сите три инструменти се свети само доколку на нив се наоѓа светиот тотемски амблем, кој им ја пренесува светоста.¹² Покрај амблемот на тотемот, свети се и тотемските животни или растенија. Нивната профана улога на животни и растенија е во исхраната на племето, а нивниот свет карактер се открива во забраната за нивно конзумирање, освен во специјални свети околности. Разликата меѓу чуринга и сличните свети предмети и тотемските животни или растенија е во забраната за нивно допирање. Додека првите внимателно се чуваат и никако не смеат да бидат разгледувани или допирани од децата, жените и неиницираните, освен во специфични околности и многу ретко, животните и растенијата чие име го носи кланот можат да се допираат, но не и да се берат, односно убиваат, и не смеат да се јадат. Тие не се чуваат во посебен дел сличен на храм, како што се чуваат чуринга, туку се наоѓаат на профана територија, измешани во секојдневниот живот на племето. Ако интензитетот на светиот карактер се определува според забраните за манипулација, тогаш сликата, амблемот на тотемското суштество е посвет од самото тотемско суштество.¹³ Диркем смета дека тврдењето дека обичниот верник во рамките на религијата е есенцијално профано суштество, не е буквално вистинито за ни една религија. Во христијанството, на пример, душата е она кое во себе има нешто свето. Ова особено важи за тотемизмот – секој член на кланот е проткаен со свет карактер кој не е инфериорен од оној на тотемското животно. Причината за верувањето во оваа личностна светост е во тоа што човекот се смета, покрај за човек во буквалната смисла на зборот, и за животно или растение од тотемски вид. Со тоа што тој го носи името на кланот, а овој на тотемското суштество, идентитетот на името преминува на човекот, претпоставувајќи еднаквост на природата.¹⁴ Во човекот,

¹² *Op. cit.*, 172, *passim*.

¹³ *Op. cit.*, 89.

¹⁴ Диркем наведува примери од племињата на северна Америка, во кои секој член покрај заедничкото тотемско име, има и инди-

значи, постои двојна природа, на човек и на растение или животно, во зависност од видот на тотемското суштество. Покрај тоа, во многу митови потеклото на човекот е или од чудни животни, или од суштества кои се половина животни а половина луѓе, или од бесформни суштества. Митските сили потоа ги трансформирале овие суштества во луѓе. Во митовите се раскажува, наведува Диркем, како преку серија на настани и еден вид на спонтана еволуција, животното станало човек.¹⁵ Човекот, е, значи, во одреден степен свет. Светиот карактер е распространет низ целиот организам, но во некои привилегирани места е најизразен. Светоста најмногу се манифестира во косата и ноктите и особено, во крвта. Во ритуалите крвта игра многу голема улога. Таа се употребува во речиси сите ритуали: за да се наслика тотемскиот амблем на земјата, или за да се полие камен на кој се претставува тотемското суштество. Во ритуалите на иницијација на момчињата им се зема малку крв за да влезат во машкоста, или пак старешините ги попрскуваат со нивната крв.¹⁶ Колку и да се меѓусебно поврзани во секој од членовите на племето, како и во фактот што луѓето се потомци на тотемот кој е свет, религискиот и профаниот живот се сосема остро одделени. Изразувањето на светоста бара специјални околности, лока-

видуално име на предмет, појава или животно (најчесто животно), на ист принцип на кој Римјаните имале *praenomen* покрај *nomen gentilicium*. Ова име има свет карактер кој се открива за време на ритуалите, а не се употребува во секојдневниот профан живот. Диркем се повикува на резултатите на Фрејзер (James FRAZER, *Totemism and Exogamy*, Vol. III, Macmillan, London 1910, 370-456). Култот на поединецот кон неговиот индивидуален тотемски „патрон“ Фрејзер и Диркем го нарекуваат „индивидуален тотемизам“ (E. DURKHEIM, *op. cit.*, 228 *et passim*).

¹⁵ Во некои митови се раскажува за првобитно суштество кое било човек, но кое поминало извесно време меѓу некои чудесни животни и така го добило името на кланот.

¹⁶ *Op. cit.*, 189-195.

ции, соодветно избран временски период, внимателно одбрани учесници, посветена публика за религиските ритуали. Одделувањето на светото од профаното се врши преку систем на специјални ритуали и забрани. Контагиозноста на светото ја засилува потребата од негово чување. Диркем го определува овој систем на забрани како негативен култ.¹⁷ Покрај негативниот култ, кој е во врска со забрани и казни, постои и позитивен култ, кој е во врска со нештата кои треба да се прават, како митови кои треба да се раскажуваат, и ритуали кои треба да се извршуваат, како жртвувања, чувствувања и слично.¹⁸

Диркем профаното го определува како отсуство на светото – профаното е она кое запира кога светото ќе завладее. Имено, не само што светиот простор, во кој се одржуваат ритуалите, не е профан, туку и времето во кое се празнува е специјално време. На тој начин, додека се одвиваат светите дејства, вообичаените активности престануваат да бидат профани.¹⁹ Односот на светото и профаното не е однос на два различни пола со различно полнење (прашање е дали може да се спореди со позитивен и негативен пол), туку повеќе како однос во кој едниот од половите е помокен и супериорен над другиот. Профаното, повлекувајќи се пред завладувањето на светото, и логички не може да продолжи да биде присутно – светото и отсуството на светото (профаното) не можат еднакво да постојат во иста просторно-временска и вредносна констелација.

¹⁷ *Op. cit.*, 428.

¹⁸ *Op. cit.*, 466, *passim*.

¹⁹ Вилијам Е. Х. Стенер, врз основа на современото ниво на проучување на австралиските домородци, го критикува Диркем, сметајќи дека нивниот модел на светот е несводлив на дихотомијата на светото и профаното. Тој не смета дека симболиката на австралиските митови може да се сведе само на светото, а профаното сосема да се изостави. Во William E. STANNER, "On Aboriginal Religion", *Oceania Monographs*, no. 11, Sydney 1966.



Нерационалното е нераскинлив дел на религијата и мора да му се дозволи неговата важност, смета Рудолф Ото (Rudolf Otto) во своето дело *Свејшошо* (1917), а концепцијата за специфичното свето може да помогне во тоа. Искусувањето на светото не е налик на ниедно друго искуство. Тоа е посебно и надпоимно. Тоа живее во самото јадро на сите вери (религии), кои без него и не би биле тоа што се. Се чувствува во сите вери (религии), а особено во семитската библиска вера, во која има име – *qadosh*,²⁰ кое одговара на зборовите *hagios* и *sanctus*, а уште подобро, на *sacer*.²¹

Светото повлекува возвишеност (по аналогија, зашто се работи, сепак, за различни категории), и затоа Ото го става во контекст со нуминозното. Терминот „нуминозно“ доаѓа од латинскиот збор за „божество“, *numen* – кој означува божја волја, одобрување или заповед, поточно „божествено одобрување изразено преку климање со глава“, а од глаголот *nuere*, „клима“. ²² Ото го определува како посебна категорија на значење и на вреднување. Оваа категорија е потполно *sui generis* и, како и секоја изворна и темелна даденост, не мо-

²⁰ Во референтниот лексикон *Brown–Driver–Briggs*, кој се смета за стандардна референца за библискиот хебрејски јазик, *qadosh* е преведен како „разделба“ или „повлекување“, од глаголот *qadash*, кој означува „да се одвои на страна, да се постави на соодветно место“ – *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, London, првото издание е од 1906 година. Во истоимениот речник KBL, на Колер (KOENLER) и Баумгартнер (BAUMGARTNER), тој се преведува како „да се биде свето, воздржано од профана употреба“, како и „да се третира со специјална грижа“.

²¹ Rudolf OTTO, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (во понатамошниот текст наведувано само како Светото - *Das Heilige*), 4. Auflage, Trewendt-Granier, Breslau, 1920, 6.

²² "numinous." *Online Etymology Dictionary*. Douglas Harper, Historian. <Dictionary.com <http://dictionary.reference.com/browse/numinous>>.

же да биде во строга смисла одредена, туку само испитувана.²³ Значи, според Ото, карактеристиките на светото прават тоа да е живиот принцип на религиите и длабокиот симбол на нивниот екуменизам. Тоа е недефинирливо, мистериозно и парадоксално, и се поврзува со најинтимните интуиции и впечатоци на душата на специфичен начин. Искуството на светото е искуство на прифаќање на нешто објективно, надворешно и супериорно и на зависност од тоа. Нуминозното, божественото, верникот го проследува со две чувства: на страшна тајна, *mysterium tremendum* и на фасцинација (*fascinans*), во смисла на омаѓепсаност, восхитеност, слично на чувството за возвишеност.²⁴ Тоа е суштинскиот и најдлабок елемент на силна, интимна и искрена религиска емоција, и се наоѓа во силни и ненадејни изблици на лична милост, во

²³ Р. Отто, *op. cit.*, 6-7.

²⁴ Чувството на светото е поврзано со чувството на страв и стравопочит и со чувството на омаѓепсаност или фасцинираност. Нема сомнеж дека ова е ставот на Ото за определбата на нуминозното. Затоа, тоа многу често се претставува во секундарните извори кои се однесуваат на концепцијата за светото кај Ото, како поделено на *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*. Сепак, самиот Ото го воведува елементот на фасцинација како дел на *mysterium tremendum*, поточно, во делот за *mysterium*. Во *Свејто и ѓрофано* и *Мийоџи, сонииџа и мистериум* (обете од 1957 година), Елијаде ја додава компонентата *mysterium fascinans* на *mysterium tremendum*. Нинијан Сمارт (Ninian SMART), во неговото дело *Филозофи и религиска висџина* од 1964 година пишува како Ото го анализира нуминозното искуство во рамки на латинската фраза *mysterium tremendum et fascinans*, која се сфаќа како мистерија која предизвикува стравопочит и фасцинираност – во Ninian SMART, *Philosophers and Religious Truth*, SCM Press, London 1969, 110. Ото, меѓутоа, не го анализира нуминозното токму преку оваа синтагма. Оваа поделба многу помага во општото објаснување на концепцијата на Ото, но не е совршено точна. Сمارт, меѓутоа, сепак појаснува како тој не дава точен опис на делото на Ото и советува делото да се прочита (*op. cit.*, 112).

потребата да се прифатат определни ритуали и факти, да се почитува атмосферата која се наоѓа во стари религиски споменици. Доаѓа или како мирна расположба на најдлабоко обожување, или како брзо и интензивно пулсирање, или како галопирачка ерупција на длабоките содржини на душата проследена со спазми и конвулзии, бес и екстаза, сè додека не се изгуби при враќањето на душата во нејзината вообичаена, профана, нетрогната состојба.²⁵ Сите овие наведени чувства се чувства на *mysterium tremendum*, страшна тајна. Елементот на страшното, на *tremendum*²⁶ е во врска со природна емоција која е слична на стравот, но всушност означува „страв кој е повеќе од страв“. На хебрејски јазик за тој страв се употребува зборот *hiq'dis*, кој значи „да се обожува“ – да се обожува нешто во срцето значи да се обележи преку чувство на страв кој не може да се спореди со други видови на страв. На овој начин, и тој страв се определува преку категоријата на натприродното или надпоимното. *Старииот Завей* избобилува со примери на сродни изрази за тоа чувство, од кои највреден за внимание, според Ото, е *emat Jahweh*, „Божјиот страв“, страв полн со внатрешно треперење кое ништо кое е створено не може да го предизвика. Во грчкиот јазик на овој збор му одговара зборот *sebastós*, „достоен за обожување“; во англискиот јазик одговара *awe*, „стравопочит“, или изразот *to stand aghast*, „да се остане вчудовиден“; во германскиот јазик тоа е зборот *Heiligen*, „обожување“.²⁷

Mysterium tremendum Ото ја дели на две компоненти - на делот за *tremendum* и на делот за *mysterium*. Компонентата *tremendum* содржи три елементи: а) страв, како треперење, ужаснатост и почитување, во врска со длабока вознемиреност или збунетост; б) премоќ или семоќ (*maiestas*), која предизвикува понизност, потлаченост; и в) енергија или

²⁵ Р. Отто, *Das Heilige*, 14-15.

²⁶ Од *tremendus*, „страшен“, „ужасен“, а во врска со *tremor*, „треперење“, „престрашеност“.

²⁷ *Ibid.*

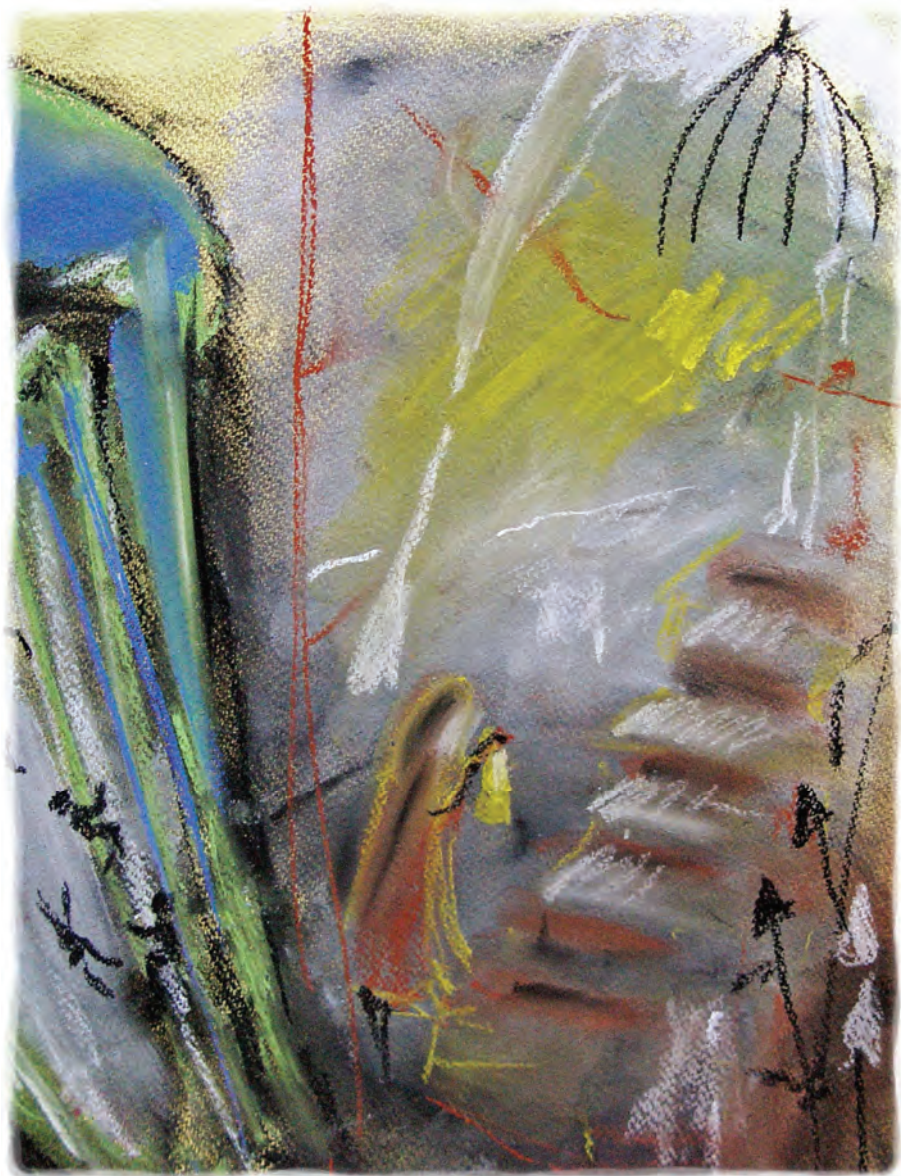
енергичност, која го дава впечатокот на извонредна сила. Првото едноставно и грубо јавување на стравот од нуминозното е во форма на демонски страв. Со развој низ стадиуми ова чувство се менува, но колку и да има дојдено до развиена форма, сепак се јавува како демонска престашеност, што се забележува во реакциите на непријатни и застрашувачки приказни. Значи, демонскиот страв е примитивна појдовна точка на искусување на светото. Чувството на нуминозното *tremendum* на повисоките степени, меѓутоа, е различно од чувствувањето на чист демонски страв. Ова чувство добро се доловува со поврзување со божјиот гнев од *Сџариош за-веи*.²⁸ Покрај компонентата на ужасното почитување, се јавува и компонентата на семоќ или премоќ, на сила над силите, *maiestas*. Елементот на *maiestas* останува да постои онаму каде елементот на недостапност се повлекува, што се случува кај мистиците и во мистичките доживувања. Свеста на суштествата најмногу доаѓа до израз токму во релација со овој елемент на потполна надмоќ. Значи, во контраст со надмоќта се појавува чувството на сопствено смалување, на свеста дека не сме ништо освен пепел, прав и ништок. На овој начин се добива нуминозното чувство на религиозна скромност и понизност. Елементите на *tremendum* и на *maiestas* опфаќаат во себе и елемент на енергичност, кој е особено забележлив во споменатиот божји гнев. Се јавува во симболите на животност, страст, афективност на суштествувањето, волја, моќ, движење, возбудување, дејствување и тежина. Овој елемент е оној момент во божественото, кој, кога се спознава, го покренува човековото чувство и доведува до жар, и исполнува со напнатост и снага.²⁹ Компонентата *mysterium* има два елемента: а) светото искусено како нешто сосема друго, сосема различно – *ganz andere*,³⁰ нешто надвор

²⁸ R. Отто, *Das Heilige*, 16-18.

²⁹ R. Отто, *Das Heilige*, 19-20.

³⁰ Германскиот збор *ganz* значи „сосем“ или „потполно“, а зборот *anderes* значи „друго“ или „различно“. Според тоа синтагмата *ganz andere* би значела „сосем друго“ или „потполно различно“.

од нормалното човечко искуство; и б) елемент на фасцинација, омаѓепсаност, кој го обвиткува и задржува субјектот на искуството. Таинственоста му ја дава формата на чувството за светото. Квалитативната содржина на светото, пак, од една страна се изведува преку потиснатиот елемент на страшното од премотка (*maiestas*), а, од друга страна, е нешто еднакво примамливо, привлечно, омаѓосувачко, кое со потиснатиот елемент на страшното стапува во рамнотежа. Искуството на светото како ужаснатост сè уште задржува во себе дел од корените од примордијалната, најпримитивна форма на религијата, кога се појавува како демонски страв, примордијален емоционален трепет. Ото разгледува четири фази на религиски прогрес: обожување на демоните; по кое следи повисок степен на обожување на боговите; потоа, обожување на Бога кое не е во чиста форма; и на крајот обожување на Бога во најчиста форма. Тоа се случува преку прогресивна интериоризација, морализација и рационализација на нуминозното, значи, преку поминување од попримитивна кон поразвиена форма. Со зголемувањето на рационалното во јудео-христијанската традиција не се елиминирало нерационалното доживување на светото, особено што постојано е присутна идејата за Бог кој влева стравопочит. Во *Стариот Завет* Бог преминува од раниот Јахве, кој е придружен со демонскиот страв останат од пре-боговската фаза на светото, до Елохим кај кого рационалниот аспект станува посилен. Во *Новиот Завет*, рационалниот аспект на Бог кулминира, но елементот на светото не може да се изгуби. Религијата се развила како резултат на кумулативен ефект на интеракции меѓу човековата предиспозиција за елементите на религијата и случајните настани во човековата историја. Постојат и специфични настани, како појавувањето на посебни луѓе кои се почувствителни и посусцептибилни на светото, како пророците на *Стариот Завет*, на пример.



ЕЛИЈАДЕ: СВЕТОТО И СВЕТИТЕ СКАЗНИ

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

Елијаде смета дека успехот на делото *Свейџо* на Ото³¹ се должи на неговата оригиналност во перспективите, односно на тоа што наместо да ги истражува идеите за Бога и за религијата, тој се посветува на истражување на начините на религиско искуство. Оставајќи го на страна рационалниот и спекулативниот дел на религијата, авторот, сосема свежо, но и благодарение на неговото обрзование како теолог и психолог, се концентрира на ирационалното. Ото имал сфатено, читајќи го Лутер, дека она кое за верникот е живиот Бог, тоа не е Бог на филозофите, не е идеја, апстрактен поим, или морална алегорија, туку ужасна моќ која се манифестира во лутината на божествената казна, и затоа го истражувал тоа чувство на ужаснатост и восхитеност пред *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*. Пред нуминозното се чувствува сопствената длабока неважност, се чувствува тоа дека човекот е само создадено суштество, пепел и прав. Свето-

³¹ Мошне е чудно, впрочем, што Елијаде воопшто не го споменува Диркем како интелектуален авторитет на ова поле во неговата студија.

то кај Ото се манифестира секогаш како моќ од сосема различен вид од природните сили, и овој аспект на истражувањата на Ото е интересен за Елијаде. Иако јазикот ги изразува *mysterium tremendum* и *fascinans* со термини земени од областа на природата или профаниот духовен живот, се подразбира дека ваквата терминологија е аналогна и се должи на неспособноста човекот да го изрази она *ganz andere* во јазикот, кој е сиромашен да го изрази она сосема друго, и затоа се земаат термини од други искуства, полесни за изразување.³² Елијаде го прифаќа тоа дека целата историја на религиите, од најелементарните до најеволуираните се состои од голем број на хиерофании, или манифестации, екстериоризации на светата реалност, и тоа почнувајќи од најелементарни видови, како манифестацијата на светото во било каков предмет, како камен или парче дрво, па сè до врвната хиерофанија, христијанското отелотворување на Бога во Исус. Сличноста е во тоа што, на планот на структурата, мистериозниот чин е идентичен, се работи за манифестација на реалност која постои во свет кој е сосема различен по предмети од овој свет, природен и профан. Формите и средствата на манифестацијата на светото варираат кај различни народи и цивилизации, но останува парадоксалниот факт, дека светото се манифестира, а со тоа се ограничува и престанува да биде апсолутно, што е мошне важно за разбирањето на специфичноста на религиозното искуство. Од овде произлегува и идејата на Ото за еволуцијата во религиозната свест, но за постоењето на есенцијално ист религиозен живот – ако се претпостави дека сите манифестации на светото се еквивалентни, од најскромните хиерофании, до најзастрашувачката теофанија, ако се земе дека тие имаат иста структура и наоѓаат објаснување во истата дијалектика на светото. Елијаде потсетува на тоа дека секоја хиерофанија е и кратофанија, манифестација на сила. Го објаснува појавувањето на идејата за маната како резултат на верувањето во идејата

³² M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, 110.

за неперсонална и општа сила, како резултат на постојаната идеја за сила која се екстериоризира. Тој гледа во определбата на изедначување на најстарото религиозно искуство со идејата за маната еден вид на претерана и не особено научна генерализација, но признава дека во определени кругови продолжува да се верува дека маната е всушност најдлабокото и најавтентично религиозно искуство на светото.

Според истражувањата на Роберт Х. Кодрингтон (Robert H. Codrington),³³ маната е на некој начин натприродна, но се открива во телесна сила или во секој вид на сила или способност која човекот ја има, бидејќи таа не остапува во еден определен предмет, иако речиси сите предмети можат да ѝ одговараат, но духовите, било да се на мртви души или на натприродни суштества, ја поседуваат и можат да ја споделат. Грандиозниот чин на космичката креација бил можеен само преку дејството на маната, а и сите партикуларни нешта кои се особено вредни во некој аспект поседуваат мана, т.е. сè она кое за човекот поседува ефикасност, креативност или совршенство. Хипотезата дека маната е неперсонална сила која е расеана низ целиот космос, била охрабрена од откривањето на култури различни од меланезиската, кои поседувале концепти слични на оној за маната, со што се дошло до мислењето дека идејата за маната (или поим сличен на неа) претходи на сите религиозни искуства, дека ја изразува религиската фаза на преанимизам, и дури имплицира еден вид на прамонотеизам. Елијаде наведува различни етнолошки размислувања за светоста на маната, нејзината неперсоналност и слично, сметајќи дека кон сите тие анализи на искуства треба да се пријде внимателно. Тој се задоволува со тоа да тврди дека кај примитивните народи, како и кај модерните, светот се манифестира со плуралност на форми и варијанти, и дека кај сите нив се подразбира содржина на моќ. Светото е моќно и силно затоа што е реално, ефикасно и траечко. Опозицијата на свето-профано соодветст-

³³ Особено од делото *The Melanesians* (1891).

вува на опозицијата на реално-нереално, или подобро, реално-псевдореално.³⁴

За нерелигиозниот човек просторниот аспект на светот е униформно неутрален, но за религиозниот човек не е хомоген, тој е парцијално свет, кој има свет центар, и кој е парцијално несвет. Притоа, доживувањето на определени места како емотивно вредни, како местото на раѓање или раното детство се смета за деградирано религиозно искуство. Свети места се храмовите, во чија внатрешност е светото, а прагот (влезот) го дели од профаното кое останува надвор. Основната разлика во доживувањето на просторот за религиозниот припадник на племе е налик на таа која постои меѓу космосот (територијата на племето), и хаосот (онаа која не е негова територија). Проширувањето на територијата, која е космос, затоа што е создадена од страна на божествата од примордијалниот хаос, подразбира повторување на космогонијата. Тоа се постигнува со свет столб, на пример (свет затоа што бил даден на племето од нивниот божествен создавач, или митски херој), кој има моќ да ја одржува територијата света, и да создава нова света територија, т.е. да воведува космос, во кој племето е заштитено. Таквиот столб дури и ги упатува номадските племиња во поволни насоки на движење, секогаш поврзувајќи ги со основачот, кој откако им го предал, повторно се качил на небото. Градењето на живеалиштето асоцира на космичкиот поредок, тоа ја имитира космогонијата. Постојат традиции во кои почетокот на градењето на живеалиштето подразбира крвна жртва, како симбол на воведувањето на космос од хаосот со убивањето на космичкото чудовиште. Во развиените религиски системи од овој вид има три космички нивоа – земјата, подземјето и небото. Столбот, оската на светот (*axis mundi*) е центарот на светот кој ги поврзува трите нивоа. Наместо столб или дрво, оската на светот е мошне често света планина, рид, скалест предел или скала. Планините се свети затоа што се мошне

³⁴ *Miti, sogni e misteri*, 117.

блиску до рајот, блиску до онаму каде во митското време луѓето имале пристап. Според Елијаде, храмовите можат да се сметаат за еквиваленти на свети планини, дури, вавилонските зигурати и пирамидите од сите делови на светот биле градени за да бидат вештачки свети планини. Храмовите, покрај тоа, се и слика на светот, го симболизираат космосот, светиот ред божествено наметнат над примордијалниот хаос и престојувалиштето на боговите кое ја поддржува светоста на светот.

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

Кај концепцијата на светото на Елијаде збунува концепцијата за светото како „нешто сосема друго“ и нешто сосема блиско. Светото не може да се чувствува како *ganz andere* кога целиот живот на племето е обвиткан со светоста и под-

реден на светоста. Создавањето на светот е иницијалното излевање на светост, значи самиот свет е нешто сосема друго, но „нешто сосема друго“ кое се повикува, рекреира и на кратко се задржува во ритуалите на враќање на космогониското време. Покрај тоа, проблем е и светоста како „нешто сосема друго“ на *axis mundi* – племињата биле сведоци на нејзиното постоење и присуство од памтивек, ја носеле секаде со себе, таа ги заштитувала, им обезбедувала територија и била симбол на нивните триумфи. Нејзината светост произлегува од нејзиното потекло (била дадена од страна на Создателот), но тогаш за неа треба да важи истото што и за племето. Светата планина е света и може да биде „нешто сосема друго“, но зигуратот кој бил граден од самото племе станал наеднаш „нешто сосема друго“, откако бил изграден, преку соодветни ритуали кои го определиле како симбол на светата планина. Во таа смисла, тој не станувал постепено свет, со секое ново додавање на височина, за да треба да се примени логика на инконзистентноста во определувањето на моментот кога станал свет. Истото важи и за градбата на храмови до денес. Кога еден дел земја ќе се освети, веднаш се добива дисконтинуитет во просторот, и поделбата на свет простор – внатре во периметарот на таа определена територија и на профан простор надвор, независно дали нема ништо изградено, или пак целата градба е готова.

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

Споменатиот прогрес на нуминозното кај Ото, кај Елијаде е сосема спротивен. Митот, како најстар вид на смис-

лен говор кој ги поврзува потеклото на нештата и суштествата, има божествено потекло, и примитивните општества кај кои митот е сè уште жив се најблиску до иницијалниот двигател и создател на светот, најблиску до битието (со тоа што го одржуваат во животот на заедницата). Примитивните луѓе Елијаде ги издигнува на мошне високо ниво, затоа што тие се сведоци и реаткуализатори на суштински искуства на создавање на светото од страна на божествените суштества. Митот, според Елијаде, „е повеќе од идеализирана форма на архаичниот говор, тој е станат зборот на самото битие со кој примитивниот човек, идеалниот *homo religiosus* е сосема блиско запознаен“.³⁵ Според тоа, движењето кон совршенство кај Ото, кај Елијаде е пример на опаѓање, на заборавање на иницијалното божествено, на бледнеење на битието. И кога би морало да има некакво движење, тогаш тоа би требало да биде кон ослободување на човекот од интериоризацијата, морализацијата и рационализацијата што би му дозволило да ја најде повторно поврзаноста со светото, божественото, Почетокот, која ја имал примитивниот човек.

Митот е света сказна затоа што е поврзан со иницијалната светост, затоа што преку него, со помош на ритуалите, се реатуализира супериорната стварност од времето на Почетокот, и затоа што ја потврдува иманентната светост и парцијалната божественост на потеклото на луѓето. Митовите се приказни низ кои светите Предци им се обраќаат на нивните потомци, поучувајќи ги, насочувајќи ги, потврдувајќи ги и заштитувајќи ги. Во „примитивните“ општества се верува дека митот ја изразува апсолутната вистина, затоа што раскажува света приказна, надчовечко откровение кое се случило во зората на Големото Време, т.е. свето време на Почетокот – *in illo tempore*. Со тоа што е реален и свет, митот станува пример со последици кои се повторуваат и функционира како модел и оправдување за сето човеково дејству-

³⁵ Daniel DUBUISSON, *Mythologies du XX siècle*, Presses Universtiraires de Lille, Lille 1993, 244.

вање.³⁶ Со подражавањето на она кое божествата или митските херои го правеле во митското време, дури и само со соодветно раскажување на настаните од тоа време, човекот од примитивното општество се одделува од профаното време и се пренесува во Големото, свето време. Било која одговорна активност во традиционалните општества е подражавање на митски модел и со тоа партиципира во светото време. Работата, занаетите, војувањето, љубовта, тоа се свети нешта. Егзистенцијата е сакрализирана на тој начин што ја рекреира и потполнува сакрализацијата на космосот. Како за дивјаците, така и за подоцнежните библиски предци на Европејците, предокот ја има изгубено рајската положба затоа што совршенството се наоѓало во корените. Но, постои и разлика: за примитивниот човек е особено важно да ги памети настаните кои се случиле *ab origine*, и затоа периодично ги повикува суштинските случувања кои му ја смениле позицијата од рајски во „паднат“ човек. Важноста која ја дава на точното сеќавање на митските настани не значи и вреднување на историјата или на племенската меморија по себе, затоа што го интересира само почетокот, слученото *in illo tempore*, а не толку тоа кое се му случило на него или на неговите блиски во поблиско или подалечно минато. Затоа постои остра разлика меѓу времето на Почетокот и подоцнежното време. Постојат две категории случувања кои се припишуваат на два вида на време кои се квалитативно несведливи – од една страна се важните, свети, митски случувања од кои настанале светот, човекот, институциите, културните обележја и слично, и тие мора да бидат паметени; а од друга страна се настани кои немаат примерен модел, односно фактите кои само се случиле, без никакви големи импликации. Поради носталгијата по потеклото, по светото време на примордијалниот рај, се реактуелизираат и повторно живеат најважните митски случувања. Првото појавување на нешто е значајно и вредно, подоцнежните не се значајни.

³⁶ M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, 17, *passim*.

Космогонијата е модел за сите подоцнежни настанувања, како што првите појави на било што потоа се подражаваат, токму затоа што светиот предок бил инволвиран во нив на определен начин. Митовите за потеклото, во лекувањето на болести и рани, или за воведувањето на новороденото дете во светиот свет и заедницата, ја црпиат нивната моќ од фактот што ги содржат основните начела на космогонијата. Меѓутоа, познавањето на почетокот не е доволно, нужно е моментот на создавањето на нешто повторно да се вметне во него, што се постигнува со враќање кон првичното свето време и реактуализацијата на настанувањето. Повторното постигнување на светото време го гарантира сепкупното обновување на Космосот. Мошне често космогонијата се повторува со стапувањето на престол на некој суверен, особено меѓу земјоделските народи. Во ритуалите на племињата од Фици, на пример, идниот крал се враќа во ембрионална состојба, за да може да се изедначи со времето на ембрионалниот стадиум на светот и дејствувањето на создавачот на светот.³⁷ Истото важело и за крунисувањето на фараоните – крунисувањето е еден вид на создавање на нова доба, после прекилот на хармонијата меѓу природата и општеството. Од овде следува и позицијата на одговорност на кралот за целиот космос, со тоа што низ историјата крунисувањата се одвоиле од строгата новогодишна рамка. Во оваа концепција се наоѓа потеклото и на сите историски и политички есхатологии, со тоа што подоцна, во опаѓањето на светоста, помалку се работи за Херој или Спасител, а сè повеќе за политички водач. Но, според Елијаде, колку и да е нагласено секуларизиран современиот свет, до денес е задржано есхатолошкото надевање во општо обновување, еден вид на спас или избавување, победа на општествена класа, политичка опција или личност.³⁸

³⁷ М. ЕЛИЈАДЕ, *Асџекџи на митџоџи*, 51-52, и Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Митџоџи за вечнџо враќање*, Слово, Скопје 2007, 26-35.

³⁸ М. ЕЛИЈАДЕ, *Асџекџи на митџоџи*, 53, и Mircea ELIADE, *Méphisto-phélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris 1962, 193-194.

Всушност, се работи за изедначување на космогонското сценарио на Новата година со воспоставувањето на нов ред, а со цел да се осигура космичко обновување. Обновувањето на светот е соодветно да се почне на Нова година, затоа што тоа е чиста граница на нов временски циклус, и секоја Нова година се повторува космогонијата. Периодичните церемонии можат да се класифицираат во две големи групи: а) на годишно изгонување на духовите, болестите и гревовите, како познатото изгонување на жртвениот јарец кој во пустината ги носи сите гревови на членовите на племето, или пак, потопувањето во вода на гревовите и лошите минати работи; и б) ритуалите кои се совпаѓаат со Новата година, кои се одвиваат пред или после неа. Митовите на настанувањето на деловите на светот исто така годишно се повторуваат. Животните и растенијата, создадени од Натприродните суштества *in illo tempore* повторно се создаваат. Така, некаде повторно се цртаат пештерските цртежи за кои се верува дека ги нацртале митските предци, некаде се оформуваат камења онака како што предците ги исклесале во светото време. Всушност, во ритуалите на обновувањето се врши репродукција на дејствата на бесмртните предци, се врши нивна инкарнација, тие се враќаат назад за да го сакрализираат времето. Елијаде потсетува дека ако е веројатно дека насетувањето на Годиinata како дистинктен временски циклус има потекло во идејата за обновливиот Космос, тогаш идејата која провејува во митско-ритуалните сценарија за Новата година, а и во сите космогониски и етиолошки митови, е таа за совршенството на почетокот. Тоа е, всушност, израз на поинтимно и подлабоко религиозно искуство, затоа што соодветствува со имагинарното сеќавање на Изгубениот Рај. Со секој нов циклус времето поминува, а со тоа се зголемува и оддалечувањето од почетокот, се работи за сè поголемо опаѓање од иницијалното совршенство. Во оваа смисла е и идејата, која е комплементарна на идејата за совршенството на почетокот, за целосно уништување на остатоците од старите циклуси, т.е. барање за темелно завршување на све-

тот. Овде веќе станува збор за она „после“ таквото завршување, т.е. за подрачјето на ехсатологијата, со која се навестува случувањето на идна космогонија. Престанува да се работи за обновување на стариот свет, се работи за негово уништување и можност за обновување *in toto*. Во контекст на ова е и насетувањето за постоење и на вистински уништувања и повторни создавања на светот, а не само митско-ритуални. За ваквите уништувања за прочистување и повторно раѓање раскажуваат веќе споменатите митови за крајот на светот, во кои идејата за совршенството на почетоците е проектирана во вонвременска иднина – значи, се напушта подрачјето на настани кои веќе се случиле, за светоста да се транспонира во една неопределена, но извесна, иднина.



МИТОТ И ОБИЧНАТА СКАЗНА

За обичната сказна се знае дека не е вистинита на ист начин како митот. И порано, но и во општествата во кои митот сè уште преживува како света сказна, се прави јасна дистинкција меѓу вистинитоста на митот и неvistинитоста на сказната. Во овие општества басните или сказните ги нарекуваат токму „лажни приказни“. За разлика од митовите, кои се раскажуваат само пред посветените, упатените (не пред жени и деца, не пред оние кои не се иницирани), и во свето време и свето место, обичните сказни се достапни за сите и во било кое време и место. Сказните се некогаш нова форма на митовите, и сосема е лесно да се види на кој начин настале од некој мит или некој тип на мит, но некогаш имаат независна форма. Може да се смета дека митот престанува да биде света сказна и преминува во обична сказна, тогаш кога протагонистите престануваат да бидат божествени суштества, и спацио-темпоралната определеност се менува. Така, во сказните наместо за времето на Почетокот се раскажува за обичното, непосветено време, а просторот е оној на секојдневниот живот, колку и да има во него фантастични елементи. Или, едноставно кажано, елементот на светоста се губи. Во сказните нема космогонија или антропогонија, божествените суштества се заменуваат со самовили, волшебници, вештерки, протагонистите не прават дела еднакво величествени како во митовите. Не се создаваат ниту делови од светот, ниту се воведуваат нови општествени или религиски одредби. Главниот јунак никако не е божествениот предок, туку принц кој наследува или формира кралство, или пак волшебник кој го враќа доброто во кралството. Кај некои племиња (Павните и Вепсите, на пример) се прави разлика меѓу вистинити приказни, во кои се говори за а) почетокот на светот со божествени, небески или свездени суштества, по кои доаѓаат б) приказните за чудесните доживу-

вања на херојот ослободител или добродетел, за на крај да бидат в) приказните за добивањето на моќи и начините на организирање на врачовите (шаманите). Во лажните приказни на Павните главен негативен лик е мошне популарниот Којот. Прерискиот волк на кој му недостасува интелект, но не и подмолност, е мошне популарен кај северноамериканските племиња. Кај Хереро племето се прави јасна разлика меѓу приказните кои зборуваат за почетоците на племињата, кои се вистинити затоа што содржат факти и се однесуваат на настани кои навистина се случиле и приказни со комична содржина кои се неосновани.

Сказните имаат поучност, но не на ист степен како митот, затоа што немаат улога во определувањето на однесувањето и односите во заедницата. Можат, секако, да имаат морална поука, како истакнување на важноста на храброста, на чесноста или на итрината. Сказните се поучни и во смисла на тоа дека покажуваат како некогаш е добро да се следат правилата, а како некогаш јунакот е јунак токму затоа што оди против нив.

Ако врската со божественото, светосоздавачкото, религиозното (во смисла на присуство на свето, не нужно на бог или божество) се прекине, и протагонистите не се сметаат како божества, туку како луѓе-херои, џинови, или самовили, митот станува сказна; а доколку протагонистот е божествен, но приказната е тривијална, може да се смета дека се добива легенда, или херојски еп. Покрај тоа, времето во митовите не е реално, обично време, тоа е неисториско време, додека времето во сказните помалку или повеќе сосема добро коинцидира со обичното, историско време на секојдневните настани.

Владимир Пропп (Владимир Пропп), формалистички разгледувајќи ги руските народни сказни има откриено теми кои се провлекуваат низ сите нив. Морфолошката анализа на Пропп на руските сказни е применлива и на слични сказни од разни места на светот и може да послужи како основа за разгледување на структурата на други литературни твор-

би кои користат елементи од сказните.¹ Моделот на Проп е базиран на анализа на сто текстови до *Збиркајта на руски народни сказни* на Афанасиев, со тоа што во *Морфологија на сказнајта* за народни сказни ги зема оние класифицирани од редните броеви 300 до 749 во класификацијата на Анти Арне (Antti Aarne). Финската школа на фолклорни истражувања забележала особен развој во последните децении на деветнаесеттиот век, а се базирала на систематски разгледувања на сите објавени сказни и архивирани ракописи, со употреба на компаративна методологија развиена во историското испитување на средновековни ракописи.² Идејата на истражувачите од финската школа била да се открие местото на настанување на жанрот, со анализа на историското ширење на секоја сказна низ Европа, користејќи индекс за класификација.³ Јан де Врис (Jan de Vries) смета дека формалните и статистички истражувања на финската школа немаат решено важни проблеми. Според него, финската школа се обидувала да дојде до првобитната форма преку изучување на варијантите, но истражувачите биле во заблуда, смета Де Врис, праформата е само еден од многуте предоблици кои дошле до нив.⁴ Класификацијата на Аарне (подоцна на Аарне-Томпсон) започнува од сказни за животни: диви живот-

¹ Arthur Asa BERGER, *Video Games: A Popular Culture phenomenon*, Transaction Publishers, New Jersey, 2002, 34.

² Референтни студии во врска со интерпретацијата на народните сказни, преданието, и за методологијата на компаративниот метод се HOLBEK, Bengt: *Interpretation of Fairy Tales*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1986; и *On the comparative method in folklore research*, Turku: Nordic Institute of Folklore, 1992, како и KRONH, Kaarle: *Folklore Methodology*, University of Texas Press 1971.

³ На Antti AARNE од 1910 година. Индексот подоцна бил ревидиран од страна на американскиот научник Stith THOMPSON, во 1928.

⁴ *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Хелсинки, 1954, во Мирча ЕЛИЈАДЕ, *Асјекти на мишшој*, 200.

ни, со броеви 1-99 (итрата лисица и други диви животни), диви животни и домашни животни (100-149), диви животни и луѓе (150-199), домашни животни (200-219), други животни и објекти (220-299); продолжува со сказни за магија: натприродни противници (300-399), натприроден или омаѓосан сопружник/роднина (400-459), натприродни задачи (460-499), натприродни помагатели (500-559), магични објекти (560-649), натприродна моќ или знаење (650-669), други сказни за натприродното (700-749); до религиски сказни: Бог кој наградува и казнува (750-779), вистината се открива (780-799), рајот (800-809), ѓаволот (810-826), други религиозни сказни (827-849); поминува на реалистични сказни (850-999); сказни за глупавиот Огар/Џин/ѓавол: договор за работа (1000-1029), партнерство меѓу човекот и Огарот (1030-1059), натпревар меѓу човекот и Огарот (1060-114), убиство/повреда на Огарот (1115-1144), Огарот исплашен од човекот (1145-1154), Ѓаволот надмудрен од човекот (1155-1169), души спасени од ѓаволот (1170-1199); доаѓа до анегдоти и шеги: сказни за будалиот (1200-1349), сказни за брачни двојки (будалеста двојка, или будалеста жена/будалест маж) (1350-1439), сказни за жена (потрага по сопруга, шеги за стари моми) (1440-1524), сказни за маж (итриот маж, среќни незгоди, будалестиот маж) (1525-1724), шеги за религиозни фигури (1725-1849); шеги за други групи луѓе (1850-1874), хиперболизирани приказни за вистински луѓе (1875-1999); и завршува со сказни по формула - кумулативни сказни (серии базирани на броеви, објекти, животни, или имиња, за смртта и т.н.) (2000-2020), дополнети со други сказни по формула (до 2399).⁵

Сепак, постојат мислења дека колку и наративниот модел на Проп да е вреден во општото истражување на на-

⁵ Според Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Arne and Stith Thompson*. Vols 1–3. FF Communications No. 284–86, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.

ративите, тој оди отаде руските народни приказни, но запира некаде после тоа.⁶ Имено, историскиот научен контекст на истражувањето на Проп е истражувањето на европските народни сказни, онакви какви што биле во дваесеттите години на дваесеттиот век, но и навраќање кон приказните на браќата Грим, покажувајќи го современото постоење на орален наративен жанр со антички корени. Истражувачите од деветнаесеттиот век сметале дека народната сказна е сеевропски жанр со заедничка, индо-европска генетска позадина во антиката.⁷ Врз таа претпоставка работела и веќе споменатата финска школа.⁸ Според преведувачот и продолжувач на делото на Аарне, Томпсон, во предговорот на второто издание на *Тийови на народни сказни*, сказните за кои станува збор би требало да се определат како народно творештво на Европа, Западна Азија, и земјите населени од овие народи,⁹ затоа што погрешно е да се мисли дека класификацијата може да се префрли и на сказни од подрачја како централна Африка, Северна Америка, или Океанија, за кои би бил потребен индекс направен врз база на нивните специфични традиции.¹⁰ Тоа се чини како плаузибилен став, особено што тешко е да се направи индукција, немајќи материјал од тие подрачја. И покрај критиките, моделот на Проп бил сметан, како од финската, така и од други школи за истражување на фолклорот, за општа граматика на сите народни сказни, со можности да се наврати и на митот, но и да се примени на наративите од дваесеттиот век.

⁶ Alf ARVIDSSON, *Computer games as fiction and social interaction*, Working paper, Project Vetenskapsrådet, 2003-2005, Institutionen för kultur och medier, Umeå universitet, 1.

⁷ Теориите за потеклото варираше од Египет, Асирија, до Индија, особено со откривањето на Пантхатантра колекцијата на индиски сказни, и сличностите со европските.

⁸ A. ARVIDSSON, *op. cit.*, 2.

⁹ Stith THOMPSON, *The types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, 7 во *op. cit.*

¹⁰ S. THOMPSON, *op. cit.*, 8.

Делејќи ги сказните на морфеми,¹¹ Проп има идентификувано триесет и една наратема. Не сите сказни ги имаат сите наратемите во нив, но тешко е да се најдат сказни во кои не можат да се идентификуваат барем неколку наратемите. Многу современи литературни дела, сценарија и драми исто така очигледно содржат по неколку наратемите.¹²

Анализата на Проп не е на вербалните аспекти на приказната, иако пренесувањето на сказните е најчесто орално, ниту на општиот тон на раскажувачките околности (раскажувач – публика – перцепција на раскажаното – поука), ниту на значењето на ликовите. Но, неговиот пристап воопшто и не е насочен кон откривањето на значењето и смислата на сказните, ниту на разликите во раскажувачкиот тон или расположение, туку кон прикажувањето на наратемите, кои се основните градбени единици на наративната структура. Структуралистичкиот метод на Леви-Строс, кој несомнено е под влијание на формализмот на Проп, сепак дивергира, обрнувајќи повеќе внимание на смислата и значењето на испитуваните наративни структури. Покрај тоа, постои проблем и во врската меѓу моделот на Проп со пристапот на Леви-Строс: парадигматската перспектива на митот на Леви-Строс мошне се разликува од синтагматската перспектива на моделот на сказната на Проп, што пак не ја намалува вредноста на истражувањето на ниеден од нив.¹³

¹¹ Под морфема се подразбира најмалата лингвистичка единица со семантичка вредност – значење.

¹² Постојат генератори на „Пропски“ сказни (Proppian Fairy Tale Generator), како <http://www.fdi.ucm.es/profesor/fpeinado/projects/kiids/apps/protopropp/> и http://www.brown.edu/Courses/FRO-133/FairyTale_Generator/gen.html. Доволно е да се одберат неколку функции, како Заминување, Венчавка, Победа и Спасување, на пример, или Пристигнување, Соучесништво, Тешка задача и Спротивставување и се добива сказна за која тешко би можело да се каже дека е создадена од компјутерска програма.

¹³ Vladimir PROPP, *Theory and History of Folklore*, Manchester University Press, Manchester 1984, во која е вклучен и текстот *Structure*

Според Пропп, постојат пет категории елементи кои ја дефинираат сказната: а) функција на *dramatis personae* (злосторник, донор, помагател, принцеза/личност по која се трага, надгледувач на пристигнувањата и заминувањата на ликовите, херој, лажен херој); б) поврзувачки елементи (на пример, објавувањето на несреќа, запознавањето на еден со друг лик); в) мотив (целите на личностите, причините за нивните дејства); г) форми на појавување на личностите (како начини на пристигнување, или неочекувани средби); д) и придружни елементи (колиба од шеќер на вештерката, дрвена нога на негативецот, на пример).

Поделбата е следната:

ПРВА СФЕРА - ПОЧЕТНА СИТУАЦИЈА.

Вовед:

1. Создавање на отсуство: некој си оди од дома/некој исчезнува (херојот е воведен во приказната);
2. Забрана: херојот е предупреден;
3. Прекршување на забраната (негативецот е воведен во приказната);
4. Препознавање: Негативецот бара нешто;
5. Доставка: негативецот собира информации;
6. Трик: негативецот се обидува да ја измами жртвата;
7. Соучесништво: ненамерна помош на непријателот од страна на жртвата.

ВТОРА СФЕРА - КОРПУСОТ НА СКАЗНАТА.

Главната сказна почнува и трае сè до заминувањето на херојот на главната потрага/мисија:

8. Злосторство и недостаток (негативецот повредува или некако наштетува на член на семејството, создавајќи потреба по нешто);

9. Посредување: херојот го открива недостатокот;
10. Контрадејство: херојот одбира да дејствува;
11. Заминување: херојот заминува на мисија.

ТРЕТА СФЕРА - УЛОГАТА НА ДОНОРОТ (ОВОЈ ДЕЛ МОЖЕ ДА БИДЕ И ЗАСЕБНА ПОТПОЛНА ПРИКАЗНА):

12. Тестирање: херојот е предизвикан да ги покаже неговите херојски способности;
13. Реакција: херојот одговара на тестот;
14. Придобивка: херојот добива магичен предмет;
15. Водство: со кое херојот доаѓа до дестинацијата;
16. Борба: херојот и негативецот се борат;
17. Означување: херојот е означен со посебен знак/печат;
18. Победа: негативецот е победен;
19. Разрешување: почетната несреќа или недостаток се разрешува.

ЧЕТВРТА СФЕРА, ПОСЛЕДНА, И ОПЦИОНАЛНА ФАЗА ОД ПРИКАЗНАТА – ВРАЌАЊЕТО НА ХЕРОЈОТ:

20. Враќање: херојот трга на пат кон дома;
21. Потера: херојот е бркан;
22. Спасување: потерата завршува;
23. Пристигнување: херојот пристига непризнаен;
24. Тврдења: херојот дава неосновани тврдења;
25. Задача: тешка задача му е дадена на херојот;
26. Решение: задачата е разрешена;
27. Препознавање: херојот е препознаен;
28. Разоткривање: лажниот херој е разобличен;
29. Преобразба: нов изглед му е даден на херојот;
30. Казна: негативецот е казнет;
31. Венчавка: херојот се венчава и се качува на престолот.¹⁴

¹⁴ Од Владимир Ј. Пропп, *Морфологија "волишебной" сказки*, Лабиринт, Москва 1998.

Преку оваа поделба можат да се разгледуваат и подоцнежни литературни дела кои претендираат да наликуваат на митологија, како *Дина* на Френк Херберт (Frank Herbert) и *Госїодарої на їрсиениїе* и *Хобиї* на Џ.Р.Р. Толкин (J.R.R. Tolkien), со тоа што, како и во народните приказни, во нив можат да се лоцираат многу од елементите, но не сите. Така, Фернандо Гонзалес Грусо (Fernando Gonzalez Gruso)¹⁵ забележува присутност на речиси сите 31 елемент¹⁶ во капиталното дело *Госїодарої на їрсиениїе*, определено како една од најчитаните книги во дваесеттиот век.

Алгирдас Гремас (Algirdas Greimas), работејќи на структуралистичка семантика, се трудел да направи наративна граматика со комбинирање на синтагматиката на Проп и прадигматиката на Леви-Строс, кого во многу нешта го следел. Идејата му била да го примени тоа во истражувањето на митот – прифаќајќи го истражувањето на руската сказна и префрлувајќи го на истражувањето на митот на Бороро. Тој ги има редуцирано триесет и едната наратема на Проп на дваесет, исто така обрнувајќи внимание на важноста на *dramatis personae*, или, како што Гремас ги има наречено ликовите на ниво на структурални позиции, актантите.¹⁷ Воведен е структурален модел на ликовите: субјект-објект и давател-примател. Врските меѓу паровите од типот на заминување-враќање, тестирање-одговарање на искушението во вид на тест, неприпознавање-разоткривање, не се само со импликација (во смисла на редослед), туку и логичка дисјункција, со што акцентот е фрлен на нивниот парадигматски однос, и тие престануваат да бидат потполно зависни од ли-

¹⁵ Fernando D. GONZALEZ GRUESO, "Propp y Tolkien", *Revista de Folklore*, Vol. 22b, No. 261., 2002., 95-98,

¹⁶ Разлики постојат во категоријата брак-качување на тронот во *Враќањето на кралої*. Имено, главниот јунак, Фродо, не го прави ни едното ни другото, иако неговите константни придружници и помошници го прават, туку се повлекува и ја одбира бесмртноста.

¹⁷ A. J. GREIMAS, *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, 1966.

неарниот развој на приказната. Паровите функции се поврзани и со позитивна и негативна семантичка корелација: множеството, или подобро, низата негативни членови на почетокот на митот или сказната се претвора во низа на позитивни членови на крајот. Воведена е функција која нема пар, а тоа е медијаторската, која служи да се провери дали претворањето од негативно во позитивно е извршено. Логичката структура е мошне сложена: постојат три категории на функции – а) проверка, б) придружувања – разделувања, и в) согласување-откажување, а секоја функција е прикажана во вистинит и во лажан раскажувачки модалитет.

Покрај Проп, Јохан Георг фон Хан (Johann Georg von Hahn), Лорд Раглан, Ото Ранк, Јозеф Кемпбел и Де Врис независно едни од други имаат направено модели на „шеми на херои“ во митови и херојски сказни. Алан Дандес (Alan Dundes), компарирајќи ги шемите на Хан, Ранк и Раглан смета дека има многу повеќе разлики во деталите отколку што би требало да има, сметајќи на тоа дека многу од основниот материјал е заеднички.¹⁸

Главните разлики, според Де Врис, меѓу херојските сказни и народните скази се во елементот на чудесност, кој игра главна улога во народните сказни, а споредна во херојските, но и во завршетокот – народните сказни ретко кога не се со среќен крај, а херојските се вообичаено со трагичен крај.¹⁹ Додека народните сказни, како жанр, се стереотипизирани збирови на наративни правила, херојските сказни се инакви. Сказните за хероите се ослабени митови, во кои историјата и легендата се поврзуваат и испреплетуваат за да го објаснат уредувањето на некоја заедница со помош на историски круцијални пресврти во кои учествувал херојот. За разлика од народните обични сказни, кои се кажуваат за разонода и можат да имаат многу различни, и дури контрадик-

¹⁸ Bengt HOLBEK, *Interpretation of Fairy Tales*, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1986, 329.

¹⁹ *Op. cit.*, 330.



торни верзии, колку и различни верзии да има една херојска сказна, суштината е иста, затоа што секое општество има само неколку херои за кои се кажуваат сказни.

Херојските сказни можат да имаат сличности поради заеднички наративни мотиви кои се задржале во нив, независно од кој крај се смета дека дошле, но и поради тоа што компонентите кои еден човек го прават херој се слични на различни места, затоа што се функции на општествената структура. Некои пацифистички африкански племиња немаат херои кои се бореле против непријателите, туку се херои кои ги припитомувале дивите животни. Воините кои ги победиле непријателите и ја основале државата се херои во античките општества од средниот исток, но воопшто не се познати кај сибирските номадски племиња, кои имаат специфична општествена организација и немаат воинствени походи во нивното минато.

Кога станува збор за доживувањата на херојот, Кемпбел, во компаративната митологија²⁰ ја истражува теоријата дека важни митови од разни места на светот кои преживуваат илјадници години, имаат иста основна структура, а тоа е мономитот,²¹ кој се сведува на тоа дека херојот навлегува од светот на секојдневниот живот во област на надприродна чудесност, таму среќава неверојатни суштества, ситуации и сили, и извојува одлучна победа и потоа се враќа од неговата мистериозна авантура и на својот народ му ги донесува придобивките. Херојот, значи, поминува низ три фази: а) одделување од светот, б) навлегување до некаков извор на моќ, и в) враќање кое го подбрува животот, а овие потоа имаат посебни делови. Тоа важи за митовите, но може да биде видено, делумно, во херојските сказни, и, што е особено интересно, очигледно е во митовите преживевани низ уметноста.

²⁰ Joseph CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, Fontana Press, London, 199.

²¹ Терминот го зема од *Финелановото бдење* на Џејмс Џојс, и ги пишува коментарите за книгата.

Авантурата е доминантно на машки херои, иако Кемпбел ги зема и принцезите од Приказните на браќата Грим (Принцезата и кралот жаба, на пример), и сагата за божицата-херој Инана, свесен дека за да најде женски херои мора да премине на народните и херојски сказни. Схемата која ја дава Кемпбел (во делот *Авантурише на херојот*) е следната:

I. ЗАМИНУВАЊЕ

1. Повикот за авантура
2. Одбивањето на повикот
3. Натприродна помош
4. Преминувањето на првиот праг
- 5 „„Стомакот на китот”

II ИНИЦИЈАЦИЈА

1. Патот на искушенија
2. Среќавањето со божицата
3. Жената искушувач
4. Искупувањето од страна на таткото и помирување
5. Апотеоза
6. Врвната придобивка/благослов

III ВРАЌАЊЕ

1. Одбивањето да има враќање
2. Магично бегство
3. Спасување
4. Преминување на „прагот на враќање“
5. Господар на двата света
6. Слобода да се живее

Кемпбел дава и циркуларен дијаграм во следното (четврто) поглавје, во кој е нагласено преминувањето и повторното преминување на прагот кон друг свет, како особено важен парадигматичен поларитет (двата света се еден спро-

ти друг); како и цикличноста присутна во многу митови, на која се навраќа во ритуалите базирани на митовите во светото време. Циркуларната поделба е следната. Повик за авантура – помошник – (минување на прагот – битка со братот – битка со змејот – дезартикулација – распнување – грабнување – ноќно патување по море – чудесно патување – стомакот на китот) – тестови/искушенија – помошници – (1. свет брак, 2. простување на таткото, 3. апотеоза, 4. кражба на еликсирот) – бегство – (враќање – повторно појавување – спасување – битка на прагот) – еликсир. Некои од елементите се алтернативи едни на други.²² Еликсирот служи како симбол за добиените благодети, со помош на еликсирот се обновува светот. Во вториот дел од книгата Кемпбел ги разгледува авантурите на херојот како дел од космогонискиот круг, употребувајќи наративни чекори – како раѓањето од девица, детството на човечкиот херој, заминувањето на херојот, и тоа не како интринсични на авантуристичката приказна, туку како заеднички делови на митовите за херојот. Во теоријата на Кемпбел се лесно забележливи Фројдовски концепти, но и Јунгови ахретипови, несвесните сили, ритуалите на премин на Арнолд ван Генеп (Arnold van Gennep). Компаративната митологија на Кемпбел е мошне широка: прави интеркултурна споредба на религиозни митови, давајќи примери како приказните за животот на Мојсеј, Буда, Исус, ликови од нордиски, грчки, египетски, сумерски, сибирски, индијански, ескимски, африкански митови, а со цел да даде одговор на прашањата за потеклото и поделбата на знаењето, изворите и одржувањето на моќта, односот на поединецот и општеството, доминацијата на водачите над колективите, поделбата на социјалните улоги и т.н.²³

²² На пример, битката со братот и битката со змејот, наспроти дезартикулацијата и распнувањето, не сите мора да се присутни.

²³ Џорџ Лукас ја има користено теоријата за мономитот при создавањето на *Војна на ѕвездите* – тоа е документирано на DVD изданието на разговорот меѓу КЕМПБЕЛ и Бил МОЈЕРС (Bill

Владимир Пропп, во *Историски корени на сказнајта*, 1946, ја превзема ритуалистичката хипотеза,²⁴ препознавајќи во народните сказни тотемски ритуали на иницијација. Пропп се прашува до кој степен историското минато соодветствува со сказната, до кој степен сказната е условена и побудена од историски појави (не случувања). Според Пропп, причината поради која опсежното историско истражување на сказните не вродило со постигнување на значајни резултати е тоа што авторите поаѓале од погрешни претпоставки. Митолошката школа поаѓала од претпоставката дека надворешната сличност на две појави сведочи за нивната историска врска: на пример, ако јунакот расте не со денови, туку со саати, тоа го прикажува брзиот раст на сонцето на небото. Сепак, во овој пример, како и во многу други, смета Пропп, се работи за аналогичност, а не за историска врска. Финската школа инсистирала на тоа дека честите и заеднички форми се својствени за исконската форма на сижето, додека самата теорија за архетиповите и самата бара докажување, а најархаичните форми по правило се појавуваат многу ретко, и често се потиснувани од нови, кои стануваат сеопшто распространети.²⁵ Сказната е појава на надградување.²⁶ Настанувањето на сказ-

MOYERS), снимано на Скајвокер ранчот на Лукас, и емитувано на PBS во 1988, како *The Power of Myth: The Hero's Adventure*. Лукас во повеќе наврати нагласувал како делото на Кемпбел му повлијаело на начинот на раскажување на приказните во создавањето на филмовите. Кристофер ВОГЛЕР (CHRISTOPHER VOGLER), холивудски продуцент и сценарист напишал препорака за Дизни Студијата за користење на *Херојот со илјада лица* како водич за сценаристи, а потоа ја проширил препораката во книга *The Writer's Journey: Mythic Structure For Writers*, која се користи како инспирација за сценарија.

²⁴ Карактеристична за Пол Сентив, на пример.

²⁵ В. Я. Пропп, *Исторические корни Волшебной Сказки.*, Лабиринт, Москва 1998, 113.

²⁶ Како што семејството, според Енгелс, е активен почеток и никогаш не останува исто, туку преминува од нижа во виша форма, како што општеството се развива од понизок кон повисок сте-

ната треба да се бара во минатото и низ развојот, таа треба да се споредува со историската стварност на минатото и во неа да се бараат нејзините корени. Особено е значајно поврзувањето на сказната со обредот (ритуалистичката хипотеза). Сказните имаат сочувано трагови на многу ритуали и обичаи, многу мотиви во сказните можат генетски да се објаснат само со споредба со одредени ритуали. Ритуалите на одбирање на невеста од некаде далеку се одраз на правилата на егзогамијата. Во сказните се споменува, на пример, закопување на кравји коски и нивно налевање со вода, или тркалање на камен, тоа се ритуали за кои се смета дека несомнено постоеле. Пример на потполно поклопување на сказната со ритуалот се наоѓа извонредно тешко: тоа би можеле да бидат примерите на закопувањето и полевањето на коските и чувањето на царевите деца во подрум каде никој не може да ги види. Затоа, сказната е најчесто преосмислен ритуал – еден или повеќе елементи на ритуалот низ историјата станале несфатливи, а некои останале разбирливи и сеуште потребни. Зашивањето на јункот скриен во кожа од крава или коњ, за незабележан да се спаси или стигне некаде, соодветствува со ритуалот на завиткување на мртвите во кожа од крава – овде се работи за потполно поклопување, и надворешно, но и во смислата на ритуалот низ историското минато, со разликата што во ритуалот се работи за мртовец, а во сказната е живиот јунак. Преосмислувањето на ритуалот сведочи за неизбежните промени кои се случувале низ историјата на народите. Некогаш се работи за преосмислување на вредноста на делото – она кое се чинело за негативно во минатото, во сказната е покажано како херојство. На пример, постоел обичај старците да се убиваат. Ако некој требало да убие старец, но не го направел тоа, бил исмеван

пен, а системите на сродство се менуваат полека и поминуваат низ радикална промена дури кога семејството радикално се променило, и имено така се случуваат политички, правни, религиски и филозофски системи, според Маркс, Проп смета дека е потполно исто и со сказната.

и укоруван. Во сказната оној кој го поштедува старецот осуден на смрт постапува мудро и благородно. Жртвувањето на девојка на реката за плодност, или на свер за заштита во сказната е заменето со јунак кој ја спасува. Кога јунакот тоа би го направел во минатото, би бил секако убиен како грешник кој го загрозил ритуалот, а со тоа и иднината на заедницата. Со опаѓањето на ритуалите од овој тип се отворил пат за сказни во кои ти се преосмислени – сижето не настанува по еволуционен пат од директен одраз на стварноста, туку преку негација на таа стварност.²⁷ Интересно е што, иако по правило, доколку е утврдена врската меѓу ритуалот и сказната, ритуалот служи за објаснување на одредени мотиви во сказната, сепак, некогаш, обредите се премногу нејасни, а минатото е толку добро зачувано во сказната, што ритуалните дејства можат да бидат објаснети само низ сказната. Сказната е поврзана со религијата покрај со култот, преку врската со ритуалните дејства, и преку односот со митот. Според Проп митот е приказна за боговите или божествените суштества во чија стварност народот верува, и не се работи за верување како психолошки, туку како историски фактор. Приказната за Херакле е блиска до сказните кои Проп ги обработува, смета, со тоа што Херакле бил бог на кого му се посветувал култ, а јунакот кој во сказната оди во потрага по златните јаболка не е бог, туку протагонист во уметничко дело. Митот и сказната не се разликуваат по нивната форма, туку по нивната социјална функција. Секако, и митовите варираат според степенот на развој на народот кај кого се јавиле, а со тоа и според социјалната функција која ја вршат. Формално, митот и не е толку инаков од сказната, смета Проп. Сказната и митот (особено митовите на преткласните народи) некогаш толку се поклопуваат, што во етнографијата тие митови често се класифицирани како сказни. Митовите, настанати во раните стадиуми на развој, немајќи ја изгубено врската со исконското, служат како клуч за разби-

²⁷ *Op. cit.*, 120.

рање на сказните. Треба да се внимава во определувањето, предупредува Проп, околу тоа што е изворно, а што туѓо и превземено, во митовите и сказните: во азиските материјали има мешавина тешка за толкување. Така, Јакутите имаат сказна за јунакот Илја Муромец, која ја раскажуваат на исто ниво со нивните исконски јакутски митови. Во вогулскиот фолкор има зоолошки и ботанички елементи кои со сигурност на Вогулите им се туѓи и речиси непознати. Тешкотии никнуваат, смета Проп, и во проучувањето на сказните и митовите и на народите од Северна Америка, чии јазици едвај се познаваат, како и од Африка, каде најважните истражувачи воопшто не ги познаваат домородните јазици. Грчкоримските, вавилонските, египетските, парцијално индиските и кинеските митови се инаква појава, затоа што не се дознаваат директно од нивните творци (како што е случај со племињата во Африка и Северна и Јужна Америка), туку во толкувањето на книжевноста – од поезијата на Хомер, трагедиите на Софокле, од Вергилиј, Овидиј, и т.н. Тие митови се оригинално народни, но не се познаваат во нивната чиста форма, како оние кои се добиени директно од народите на кои припаѓаат, колку и да се присутни проблемите на непознавањето на домородните јазици. Египетските митови се познати од *Книјата на мртвите*, но со тоа се познава само официјалниот култ на свештениците кој имал одобрување на дворот или високата аристократија, и кој имал политички цели. Сепак, пониските слоеви исто така можеле да имаат свој култ, за кој не се знае ништо. Така, се разликуваат митови на преткласните формации кои можат да се сметаат за директен извор и митови пренесени преку владеачките класи на старите културни држави. Колку и Проп да ги бара корените на сказните во минатите појави, постојат елементи за кои со сигурност може да се каже дека не потекнуваат од непосредната стварност, како змејовите, крилестите коњи, колибите на кокошкини нозе и т.н. Сказната не може да се смета за хроника, според Проп се греша кога во предисторијата се бараат крилести змејови и кога се утврдува дека во

сказните се зачувало сеќавањето за нив. Тие не се вистински, но со тоа не се помалку историски, затоа што тие сами по себе не се историски, туку историско е нивното настанување. Сказните не даваат совршено јасна слика за некој одреден степен на културата – тотемските посветувања за кои говори Проп биле забранети за жените, а сепак, главен лик во словенските сказни е жена, Баба Јага (некогаш добра, а некогаш лоша вештерка). Како што за митовите сме потполно свесни дека оперираат со простор, време, и множественост кои се сосема инакви од стварните, од оние на кои сме навикнати, така и генезата на сказните би била поедноставна доколку се прифати да се земе предвид формата на првобитното мислење. Митовите, ритуалите, формите на првобитното мислење и некои социјални институции се предсказнични творби, но фолклорот не се исцрпува во сказните, постојат секакви преданија, легенди, епови, саги.

Де Врис ја разработува врската меѓу херојската сага и митот, разгледувајќи ги компаративно достигнувањата од векот пред него. Го разгледува Пол Сентив со Сказните на Перо и неговата ритуалистичката теорија, но не и Проп, кој бил, секако, инспириран од Сентив. Сентив во сказните ги препознал ритуалните мотиви присутни во религиозните институции на примитивните народи, но според Де Врис, Сентив се мами кога во сказните го открива текстот кој го придружувал ритуалот.²⁸ Де Врис ја обработува и теоријата според која сказните настанале во неолитот на источниот Медитеран, и до денес ги задржуваат карактеристиките на општествено-културниот комплекс, како вклучувањето на матријархатот, постоењето на иницијацијата, и карактеристично земјоделските обреди.²⁹ Но, според Де Врис, искуше-

²⁸ *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Хелсинки, 1954 во М. ЕЛИЈАДЕ, *Асјектите на митовите*, 200.

²⁹ Според Габриела ИВАНОВСКА, „Превезот на сказните“, *Мираж*, бр. 15, јули 2006, стр. 2 (<http://www.mirage.com.mk/tekst.asp?lang=mac&tekst=116&str=3>), „најпознатите сказни денес (мо-

нијата кои му се наметнуваат на јунакот во сказните, а преку кои тој доаѓа до она кое го бара (женидба, поседување на земја и сл.) се потврдени и во еповите, како *Рамајана*, и во херојската сага, која е аристократска поезија, и која е тешко да биде вклопена во културниот светоглед на земјоделците.³⁰ Значајно е што Де Врис истакнува (наведувајќи сопствени ставови во вториот дел од книгата) дека толкувањето на сагите (за Аргонаутите, за Загфрид) не се потпира врз сказните, туку врз митовите. Сагата е блиска на митот, а не на сказната, затоа што во сагата е обработен животот на херојот (од раѓањето до трагичната смрт), и не припаѓа на народната традиција, туку е поетска форма на аристократските средини. Како и во митот, и во сагата светот е идеален, свет на „златното доба“, сличен на оној на боговите.³¹ Сагата сеуште го опфаќа митскиот свет, а сказната е профана (колку и да има елементи на чудесност). Интересна е егзистенцијалистичката анализа на Де Врис: во сагата херојот е во свет владеен од боговите и судбината, а во сказните тој е еманципиран од боговите, нема потреба од нив, затоа што доволна му е помошта од заштитниците и сојузниците. Таквото одделување од светот на божественото е проследено со отсуство на проблеми, затоа што додека животот во сказните е едноставен, сагата е трагична, сказната завршува среќно, додека во сагата владее песимизмот, во сказната владее оптимиз-

жеби, благодарение на филмуваните верзии на Волт Дизни и прозападната ориентираност на светот), како „Пепелашка“ или „Заспаната убавица“, кои ги среќаваме најчесто во Перовата, или верзијата на браќата Грим, всушност, коренот го имаат токму на Истокот. Мотивите што ги откриваме во сказните на Перо, Грим, во басните од Езоп итн., може да се препознаат, на пример, во: индискиот зборник *Панчајанџира* (со значење „Петокнижие“, запишано VI в.н.е., но со многу постар датум), *Каџа Сарии Саџара* („Океан од приказни“), *Книа за Синдбад* (персиско потекло, IX в.н.е.) или *1001 Ноќ*“.

³⁰ Според М. ЕЛИЈАДЕ, *Аспекти на митот*, 202.

³¹ М. ЕЛИЈАДЕ, *op. cit.*, 203.

мот. Де Врис се прашува во која историска точка животот не се чувствувал како катастрофа, и одговара дека тоа е Хомерскиот свет во кој човекот се одделува од традиционалните божества, не барајќи утеха во мистериските религии и смета дека тоа е подрачје погодно за создавање на сказните. Штом аристократијата ќе го открие постоењето како проблем и трагедија, сагата дивергира од сказната, сагата припаѓа на аристократијата, а сказната на народот.³²

Елијаде смета дека Де Врис добро покажал дека нема решение за континуитетот меѓу сценаријата на митовите, на сагите и на сказните. Митовите често се мешаат со сказните, или она кое определува една форма да биде мит во едно племе, определува таа форма да е обична сказна во друго (дури соседно) племе.³³ Во сказните боговите повеќе не ги имаат имињата кои ги имаат во митовите, но можат да се препознаат, со намалена, или латентна светост, во фигурите на заштитниците, придружниците и противниците на хероите. Елијаде смета дека сказната, создадена како литература која не е примарно поучна, туку забавна, ја покажува структурата на тешката авантура и на крајот се сведува на посветувачко сценарио. Во сказната авантурата на херојот поминува низ искушенија на иницијација (борба против зли сили, чудовишта, пречки, загатки, задачи и т.н.), преминување во друг свет (симнување во подземјето, или качување кон небо, смрт и воскреснување, венчавање со принцеза). Колку и сказната да е со среќен крај, нејзината содржина се однесува на застрашувачки сериозна реалност, и тешко е да се каже кога таа престанала чисто и очигледно да се однесува на иницијацијата. Во некои култури тоа можело да биде кога скришното, тајното, посветеното станало неказнето општо познато и јавно. Сепак, сè уште постојат примитивни култури со ритуали на иницијација, кои имаат сказни во кои иницијацијата може да се препознае, но е со очигледно опадната светост.

³² М. Елијаде, *op. cit.*, 204.

³³ М. Елијаде, *op. cit.*, 205.

ПРЕЖИВУВАЊЕТО НА МИТОВИТЕ

ЕВХЕМЕРИЗМОТ

Опаѓањето на светоста на митовите се случувало постепено, но почетокот на процесот на одземање на изворното значење на митовите, и особено на божествениот елемент во нив, би можел да се лоцира околу шестиот век п.н.е. Седумте мудреци имале воочено дека божествата се полни со нестабилност и човечки карактеристики, како завист. Првите припадници на Милетската школа не сметале дека се работи за вистински божества во делата на Хомер, и не сметале дека е добро што сè е полно со богови (т.е. што боговите зафаќаат голем дел од космосот). Ксенофан од Елејската школа е познат по неговото отворено напаѓање на хомерскиот пантеон, и по неговата критика на антропоморфноста на боговите, како и по атрибуирањето на боговите на сè она кое кај луѓето се смета за негативно. Тоа е, впрочем, вовед во неговиот пантеизам и тврдењата дека еден е бог кој се наоѓа секаде, и чија форма и мисла немаат ништо заедничко со оние на смртниците, како и почеток на извонредно важната онтологија на Елејската школа. Пиндар ги отфрлил „неверојатните“ митови, иако се смета за мошне религиозен автор, Еврипид во своите драми ги пародирал ликовите од грчката митологија. „Митско“ станало она кое е неверојатно и за кое нема докази. Случајот со Платон е специфичен, затоа што од една страна ја критикува поезијата и уметноста како штетна, а од друга, неговите дела имаат несомнена уметничка вредност, а и самиот е автор на митови. Уметноста, според Платон, е чиста и едноставна копија на реални предмети или личности, а бидејќи реалноста е копија на вистинската реалност од светот на идеите, уметноста е „копија на копијата“, и со тоа инструмент за конфузија и оддалечување од вистината на Доброто. Преминот од определување на поетот како суштество во кое

е спуштен, и преку кое комуницира божествениот дух во *Ион*, до предлогот сосема да се исклучи миметичката вештина од секој образовен проект, поради штетноста на уметноста во *Држава* е мошне чуден, особено што уметноста била генерално многу ценета во антиката, а и самиот Платон кога бил млад сакал да стане трагичар. Впрочем, неговите дијалози имаат голема уметничка, покрај филозофска и научна вредност, а митовите кои самиот го измислил се важни литературни творби. Платон, како што беше покажано во првото поглавје, ја критикувал класичната грчка митологија и ги обвинувал поетите поради начинот на кој ги прикажуваат боговите, како и поради тоа што не успевале да ја претстават соодветно природата на нештата за кои пишуваат, не можејќи да ја доловат сличноста со нивните теми.¹

Кога митовите престанале да се сфаќаат буквално, како вистинити приказни, се почнало во нив да се бараат скриени значења, метафори и скриени поенти – алегории.² Иако нема сочувани дела на литературниот критичар Теаген од Региј (VI век од нашата ера) тој се смета за еден од првите приврзаници на алегориското толкување на текстови, со тоа што се верува дека тој ја бранел хомеровската поезија од рационалистичките напади, сугерирајќи дека кај Хомер имињата на боговите се всушност човечки способности или природни појави и елементи. Хрисип од Стоичката школа, која ја проширила алегориската интерпретација на сите религиозни традиции, сметал дека бидејќи сите имаме божествено потекло, благородноста може да се достигне само преку доблест, а обожувањето на хероите (под херои би можеле да се сметаат и божествата) не е добра карактеристика. На овој начин етичките принципи се ставиле над религиската или ритуална приврзаност, т.е. божествата се свеле на етички принципи.

¹ Од *Држава* 600e 4-6, *et passim*.

² Т.е. *hupoioiai*, терминот алегорија произлегува од *allos*, друго, и *allēgoreîn* – говор со кој се подразбира нешто друго, и од *agoreueîn*, каде акцентот е на јавниот говор.

Со алегориското интерпретирање на делата на Хомер и Хесиод, божествата и боговите се спасиле од потполна деградација, задржувајќи висока, ако не религиска и света, тогаш културна вредност. Во успешниот роман на Евхемер (III век п.н.е.), *Свети запис*, од кого се зачувани само фрагменти, и тоа во делата на Диодор од Сицилија, Евхемер ја изложува теоријата дека боговите се некогашни кралеви или заслужни херои, кои биле дивинизирани. Митовите во кои главни личности се божествата, се всушност митови за првите кралеви, но секавањето е избледено, первертирано и нејасно. На тој начин биле сочувани боговите, нивната реалност добила историски, т.е. предисториски карактер. Според Жан Сенек (Jean Séznec) во *Преживување на паганските богови: митолошката традиција во ренесансниот хуманизам и уметноста*, грчките богови, со тоа што биле „евхемеризирани“ живееле низ целиот среден век, камуфлирани во необични облици, имајќи ги изгубено своите класични форми, но не засекогаш. Значењето на боговите било маскирано во народното предание, се трансформирало во инакво значење кое одговарало на интелектуалната и емоционална клима на средниот век. Митовите за боговите биле сменети да одговараат на митските светци од доцната антика. Во Ренесансата доживеале ревитализација, трансформираната митологија се појавила со полн сјај во иконографијата на тосканските школи, повторното откривање на боговите се должело токму на обновувањето на класичните форми³ и дури кон крајот на ренесансата се сфатило дека не постои можност за помирување меѓу грчко-латинскиот пантеон и „паганизам“ и христијанството.⁴

Евхемер живеел околу доцниот четврти – третиот век п.н.е. Интелектуалната и културната клима била соодветна за развојот на алегориската мисла и теоријата на Евхемер,

³ Jean SEZNEC, *The Survival of Pagan Gods: Mythological Tradition in Renaissance Humanism and Art*, Princeton University Press, New York, 1972, 322 ff.

⁴ *Op. cit.*, 324.

смета Сенек.⁵ Во времето на филозофска спекулација за божественото во човекот и за доближувањето до божественото преку делата, во времето на походите на Александар Македонски, се создал терен за евремеристички интерпретации. Во скептичката филозофска традиција на Киренската школа, евхемеризмот вовел нов метод за интерпретација на современите религиозни верувања, особено што периодот се совпаднал со приказните за натчовечките моќи на Александар Македонски и неговата деификација и обожувањето на други историски важни фигури, придавањето на божественост на Селевкидите, и фараонизацијата на Птоломеидите.⁶

Евхемер, всушност, го експлицирал општиот став дека линијата која ги разделува боговите и луѓето и не е секогаш многу јасна. Иако делото *Свеи запис* (или *Свеиа историја*) било загубено, некои делови се реконструирале според небројните зачувани фрагменти запишани од други автори, и се верува дека се работело за некаков вид на фикционален филозофски патувачки дневник, во кој имало измислени стари записи, наоѓани за време на опишаните патувања, на сметка на кои имало силна критика на традиционалните верувања, поткрепена со список на раѓањето и смртта на многу богови, најдени на столб на храмот на Зевс Трифилиус, на измислениот остров Панхеа.

Со контактите со Индија, грчката традиција на почитување на „златното доба“ – како идејата за потполната среќа пред отварањето на Пандорината кутија опишана од Хесиод, митските описи на Хиперборејците, чудесниот живот на скитискиот филозоф Анахарс, и т.н., била збогатена и засилена. Евхемер вовел метод за интерпретација на популарните митови која совршено одговарала на настојувањата на рационалистичките стремежи на хеленистичката култура за објаснување на традиционалните религиски верува-

⁵ *Op. cit.*, 21.

⁶ Stylianos SPYRIDAKIS, “Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete”, *The Classical Journal* no. 63.8 (May 1968), 338.

ња.⁷ Всушност, во таа рационална клима, мошне лесно било да се тврди дека боговите се всушност, некогашни кралеви, храбри војни и упешни освојувачи, добродетели заслужни за голема почит. Се верува дека Евхемер сметал дека Зевс, на пример, бил крал на Крит. За раните христијански апологети, корисноста на евхемеризмот била голема. Тој станал оружје употребувано во секоја прилика: мошне важно било да се покаже дека паганската митологија е всушност збор на сказни измислени од луѓето, и кои се однесуваат на луѓе, т.е. да се покаже дека оние кои се обожувани, не се богови.⁸ Ставот на Чиприан од текстот *За самољубието на идолиите* (*De idolorum vanitate*), е дека се знае дека оние кои обичните луѓе ги обожуваат не се богови, затоа што тие биле кралеви, кои поради паметењето за нивната благородност биле почитувани од нивните луѓе и во смртта. Поради таа почит им биле изградени храмови, биле направени слики и статуи кои личат на нив, и биле принесувани жртви и славени празнични денови, за да им се укаже чест. Оние ритуали кои прво биле правени за утеха, станале свети.⁹

Ставот дека оние за кои паганите тврдат дека се богови се всушност некогашни обични луѓе го продолжил Исидор од Севиља, составувач на највлијателната рана средновековна енциклопедија, посветувајќи поглавје на бројни примери на разработени генеалогии на богови. Тој се обидел логички да ги распореди обожените луѓе низ шесте периоди на историјата кои ги имал определено создавајќи митолошки

⁷ Во таа смисла, во историските трактати, како на Херодот на пример, биле рационализирани некои од митските приказни за некои личности, како Јо, на пример, случувањата од Тројанската војна, и некои специфични битки.

⁸ Што е познатиот став на Клемент Александриски од *Cohortatio ad gentes* – дека оние на кои се поклонува, некогаш биле сосема исти луѓе.

⁹ Alexander ROBERTS, DONALDSON James, ed. *Ante-Nicene Fathers, Volume 5: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, VI, 1 <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.iv.v.vi.html>.

династии.¹⁰ Митолошкото наследство во кое била одземена првобитната важност на митовите на Хомеровите богови, и кое престанало да биде толку обвиткано со светост и живи религиозни вредности, било лесно прифатено и асимилирано од христијанството, за подоцна да биде пренесувано низ уметничкото тврдоштво, и како предмет на научно истражување.

Снори Стурлусон (Snorri Sturluson или Sturlsson) бил исто така приврзаник на евхемеризмот, сметајќи дека нордиските богови биле историски воени заповедници и кралеви врз чии погребни места се развиле култови, што е видливо во *Прознајќа Ега* (или *Млагајќа Ега*, составена околу 1220 година). Така на пример, Один, таткото на боговите е историски лик кој живеел на територијата на денешна Турција, со Пријам како далечен предок. Како што патувал на север за да се насели во Северните Земји, ги основал кралските семејства во Данска, Шведска и Норвешка. Може да се смета дека во овој случај се присутни и страната на дискредитирање на паганските богови (како во христијанската традиција) и страната на легитимизација и зацврстување на моќта на владетелите од неговото време. Со тоа, сепак, останува и елементот на задржување на некаква важност на дискредитираното митско постоење и значење на боговите. Во предговорот на преводот на *Меџаморфоза* на Овидиј на англиски, од страна на Артур Голдинг (Arthur Golding), стои објаснување за современите (изданието е од 1567 година) христијански интерпретации на паганските приказни на Овидиј: паганите не го познавале вистинскиот и вечен Бог, што ги натерало да даваат божји имиња на суштества кои ги познавале; сите луѓе се попрскани со мали семиња и искри на небесна светлина, што ги мотивира активно да го бараат божественото, како и

¹⁰ Во *Догајќокој* на *Historia scholastica* на Петрус Коместор направена е паралела меѓу поделбата на Исидор и светата историја: строгите паралели на личности од паганските легенди на Исидор, видени низ призмата на историзираната наратива и моќните патријарски од *Стариот Завеш*.

да грешат во неговото препознавање во предметите и појавите околу нив и во апстрактните концепти. Голдинг потсетува на важноста приказните на Овидиј да бидат земани алегорично. Во таа смисла, Марс, на пример, да се зема како симбол за храбрите и воинствени јунаци, Сатурн и Опс за старешински типови на луѓе, Фојб како алегорија на младешката распуштеност и смелост.

Значи, би можело да се тврди дека низ средниот век, со евхемеризмот, за да се објасни како обични луѓе продолжувале да бидат толку почитувани (и дури да задржуваат посебен и повисок онтолошки статус), почнало да се верува дека човештвото било измамено од поетите и творците на митови, кои ги измислиле приказните за нивната моќ и деификација.¹¹

Во *Митологија и сказаниа објаснети преку историјата*¹² (1711), Антоан Бание (Antoine Banier) употребува евхемеризам, а други отворени евхемеристи биле Етиен Клавије (Etienne Clavier), Гијом д' Сент-Кроа (Guillaume de Sainte-Croix), Десире-Роул Рошете (Desiré-Raoul Rochette), Емил Хофман (Emile Hoffmann) и Херберт Спенсер. Евхемеризмот е застапен и во интерпретациите на јудео-христијанските свети списи од страна на германските рационалисти од деветнаесеттиот век (како Давид Фридрих Штраус - David Friedrich Strauss, Јохан Готфрид Ајхорн - Johann Gottfried Eichorn, Хајнрих Паулус - Heinrich Paulus). Евхемеризмот¹³ дури може да се смета за еден од мотивите за создавање на тогаш новите науки, антропологија и социологија, преку редуцирањето на религиските мотиви на општествено-политички, на пример.

¹¹ John Daniel COOKE, "Euchemerism: a Medieval Interpretation of Classical Paganism", *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 2:4 (1929), 396.

¹² *Mythologie et la fable expliqués par l'histoire*.

¹³ Евхемеризмот како термин има и pejоративна конотација, кога се употребува да се нагласи претераното и неосновано сведување на религиските верувања на чисто социјални, економски и политички фактори.



МИТОТ И АЛЕГОРИЈАТА

Максим од Тир (Cassius Maximus Tyrius), во четвртата од неговите *Дисертации*¹⁴ го определува митот како начин за изразување во кој се забележува еволуцијата на јазикот: душата, во нејзината почетна едноставност имала потреба од нежната музика на митовите (како што дадилките ги приспиваат децата со сказни), но стареејќи, таа полека се ослободува од нивниот мистериозен карактер, и го задржува само поучниот елемент. „Имајќи се посветено на испитување на митовите, и не страдајќи повеќе од енигмите, душата ја ослободила филозофијата од превезите кои ја украсувале, и се вратила на сосема гол говор. Голиот говор не се разликува од другиот освен по формата и диспозицијата: мислењата кои се однесуваат на боговите се рашириле од овој врв преку целата филозофија“.¹⁵

Сепак, Максим од Тир задржува еден вид носталгија по митскиот начин на изразување, и покрај констатацијата за создавањето на јасен и почист јазик. Во религиозниот домен, каде разбирањето не претендирало на сигурност, изразувањето е резервирано и скромно, се однесува на вистината, на свеченоста и на престижот, го поттикнува истражувањето постојано барајќи го својот предмет и полага повеќе на резултатот, прикажувајќи го заслужен за истражувачките напори. „Сè е полно со енигми и кај поетите и кај филозофите“, смета Максим од Тир, „скромноста со која ја обвиткуваат вистината ми се чини поприфатлива од директниот јазик на скорешните автори. Во прашањата во кои не се забележува вистински човековата слабост, митот е посоодветен интерпретатор“.¹⁶ Тој смета дека доколку неговите современици ја продалбочиле контемплацијата повеќе отколку нивните претхо-

¹⁴ *Philosophoumena* IV, 3-6.

¹⁵ Цитирано според J. PEPIN, *op. cit.*, 189.

¹⁶ *Ibid.*

дници, треба да бидат пофалени, но, не и доколку без да ги надминат во познанието ги замениле енигмите со провидни митови.

Предноста на митот е во тоа што е „израз заштитен од една скромност различна од него, како статуите кои зачетниците на мистериите ги обвиткувале со злато, сребро и ткаенини, за да добијат импресивен изглед. Човековата душа е алчна: таа не обрнува многу внимание на она кое го има пред неа, а недостатокот ѝ предизвикува восхит. Таа сака да го погодува она кое го нема (...) се обидува да го открие, а кога ќе го открие, го љуби како да е нејзино сопствено дело“.¹⁷ Тоа е најверојатно причината поради која поетите го имале избрано митското изразување, како премин меѓу енигмите чија таинственост не може да биде пробиена, и научниот стремеж кој не успева кога објасненијата се сведуваат на божествена волја. Митовите се средство со кое поетите ѝ овозможуваат на душата да го слуша божествениот говор, тие се помистериозни од директниот говор, а појасни од енигмите, се наоѓаат меѓу науката и незнаењето, и особено важно, ја водат душата да го бара она кое е, и да го насочува истражувањето и отаде него.

Максим од Тир очигледно силно ја почитува истражувачката карактеристика на митовите, нивното трагање по смислата, и нивната неограниченост од строги концепти. Неговите забелешки се интересни и затоа што наведуваат на истражување на Платиновите ставови од *Eneadi*. Во нив избобилува апофатички формулации, особено кога Плотин ги дава описите на Битието: „ниедно име не му одговара, но кога веќе мора да се именува, соодветно е да се нарече Едно (VI, 9, 5, 31-2)¹⁸ „затоа Платон вели дека за него не може ниту да се зборува, ниту да се пишува. Но, нашите зборови и наше-

¹⁷ *Op. cit.*, 190.

¹⁸ Plotinus, *The Six Enneads*, trad. Stephen MacKENNA, B. S. PAGE, 10 Jan 2010 <<http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plotinus/p72e/>, VI, 9, 5, 31-2>.

то напишано се движат кон него, тие нè принудуваат да излеземе од јазикот,¹⁹ односно да кажеме дека е отаде суштествувањето. За Едното не може да се каже дека е ова или она, затоа што за него ништо не се тврди, туку само дека не е ова или она.

Ваквиот апофатички и во голема мера симболички говор мора да се темели на приближни определувања, далечни споредби, замени и дополнувања. Значи, овој говор се темели на елементи кои изобилуваат во митскиот говор, независно дали авторите кои ги употребуваат се свесни за таквите позајмувања. Самиот Плотин е свесен за несоодветноста на митските формулации за соопштување на вистината на која тој мисли: „митовите, ако се навстина митови мораат да ги разделуваат во времето околностите на говорот (...) и да разликуваат едни од други суштества кои не се разликуваат освен по нивната хиерархиска позиција и нивните моќи“.²⁰ Всушност, опасноста е во тоа што во митот, кој е одделен од времето, т.е. кој функционира за време кое е неопределено, и во време кое е неопределено, опишува сукцесивност на суштества и ситуации кои се синхрони, и кои се разликуваат само по вредноста. Но, интересно е што колку и да е свесен за ваквиот проблем, Плотин ја фаворизира дидактичката и аналитичката улога на митовите кои ни оставаат слобода, но само ако имаме добро разбрано, да ги спојваме нивните дисперзни елементи. Плотин, всушност, има развиено филозофија на митот која добро се вклопува во неговата онтологија. Митот има вредност, но не е корисен за доаѓање до вистината или логосот, неговата вредност мора да биде надмината за да се достигне повисока вредност. Скалестото движење нагоре и надолу на концепциите и стварите е типично во речиси сите Платинови описи. Јазикот во *Енеади*, покрај тоа што е силно апофатички, изобилува со митолошки елементи и алузии.

¹⁹ *Op. cit.*, VI, 9, 4, 11-13.

²⁰ *Op. cit.*, III, 5, 9, 25-28.

Според теоријата за партиципацијата на сликата во моделот, копијата (стварта) е нешто во кое моделот со сигурност се рефлектира. Така, статуите и храмовите се рефлексивна на божественоста; говорот, ако се обидува да ја дофати вистината, партиципира во неа – сликовното подражавање на една ствар секогаш го прима влијанието на моделот, како огледало кое ја опфаќа појавата.²¹ Митот е слика, и како таков, ја рефлектира вистината преку еден вид на природен договор, но самиот не е вистината, поради што се има појавено потребата тој да се надмине, за да се дојде до вистината. Митот се надминува со негово интерпретирање, или, за да се дојде до врвната контемплација на Едното може да се помага со сличности, „што Плотин го позајмува од мистериозниот говор, но за да се дојде до овој термин (каде не се работи за различности, и за да се добие со потполна соодветност) треба да се пробие енигмата, да се раскрие симболот за да се дојде до вистината која тој со преправање ја означува“.²² Мудриот свештеник ја разбира енигмата и доаѓајќи над неа, очекува реална контемплација од светилиштето. Ако некој се најде себе пред Едното, се смета дека е слика на Него. Така, тргнувајќи од себе, напредува како слика сè до неговиот модел и доаѓа до крајот на патувањето. Плотин користи митолошки материјал од класичните извори кои се познати на неговата публика, ги користи нивните описи и формулации за да ги преведе најкомплицираните делови од неговата сопствена мисла, користејќи толкувања, и алегориски изрази, гледајќи во митовите и легендите начин самиот среќно да се изрази (како што правел, секако, и Платон).²³

Повторно, како во случајот со евхемеризмот, се работи за спасување на митовите, преку нивно дезавуирање –

²¹ *Op. cit.*, IV, 4, 2, 5-9.

²² J. PEPIN, *op. cit.*, 192.

²³ J. COCHEZ, *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, vol. I, Melanges Moeller, Luvain-Paris, 1914, 88.

алегориската интерпретација експлицитно ја одзема вредноста на митовите давајќи им, меѓутоа, нова вредност, сосема различна од претходната. Плотин го присвојува алегорискиот дискурс на Платон, познавајќи ги добро сите митови. Тој го развива понатаму митот за раѓањето на Ерос, на пример. Кај Плотин, Пенија од *Гозба* ја означува материјата, која сака да се поврзе со вистинското суштествување, со идејата во која би сакала да учествува, но ова не сака да се поврзе со неговото не-суштествување, а суштество кое може да ѝ ја даде илузијата за реалност е Порос, како рефлектирано постоење, а не вистинско. Од нивното соединување се раѓа големиот демон Ерос, кој го симболизира телото на светот. Плотин дава и друга интерпретација. Ги забележува различните определби на раѓањето на љубовта кај Платон: како син на Афродита – од *Фајгрос* 242 d, како син на Порос и Пенија, од *Гозба* 203 c, но и како син на Афродита, во *Гозба* 180 d. Тој смета дека на тој начин станува збор за две Афродити: едната е небесната, ќерка на Уран или на Хрон (симбол на интелигенцијата), според што е Душата-хипостаза, без никакво помирување со материјата – нема мајка, а со татка си го создава Ерос, така Ерос е супериорната Душа. Другата Афродита е ќерка на Зевс и Дионе, која ја симболизира душата на сетилниот свет, според што таа содржи еден втор Ерос, внатрешноста на светот. Покрај тоа, не само универзалната душа и космичката душа, туку и индивидуалните персонални души се Афродити, и секоја од нив го содржи својот посебен Ерос, од каде доаѓаат трите негови нивоа, на универзален, космички и плуралитет на индивидуални Ероси.²⁴ Порос, како разумот, се поставува наспроти Зевс, за кого може да се одреди дека е самиот Ум во Платонските текстови. Под дејство на алкохол е разумот кој се протега надвор од интегитетниот свет од чистотијата до која вообичаено се придржува, и се спушта во Душата.²⁵ Ерос го инкар-

²⁴ Plotinus, *op. cit.*, III, 5, 2-4.

²⁵ Во таа смисла, може да се каже дека во митот за раѓањето на Афродита, разумот минува од Умот во Душата, затоа што Порос е

нира стремењето кон Доброто, неразделно од Душата. Плотин алегориски интерпретира и многу други митови, секогаш навраќајќи се кон сопствените филозофски концепции. Најстрасно алегориски обработената тема е онаа за генеалогичката на трите врховни богови од Хесиодовата теогонија: Уран, Хрон и Зевс, во кои Плотин открива митска транспозиција на трите основни хипостази – Едното (Уран), Хрон (Умот) и Зевс (Душата), анализирајќи го настанувањето на Душата после Умот, и Умот од Едното, во објаснување на неговата комплицирана онтологија.

Макробиј (Macrobius), компилатор задоеен со неоплатонизам, во почетокот на петтиот век застанал во одбрана на митот како техника на филозофски израз. Според него, грешката би била еднаква голема и да се осудат сите митови во комплет, и да се признаат неразделно, и мора првин да се работи на еден вид примирје. Филозофијата, смета Макробиј, ниту ги прифаќа ниту ги отфрла сите фикции, и за да се препознаат полесно оние кои се далеку од неа, кои таа ги исклучува како профани, и да се разделат од оние кои таа ги признава често и со задоволство, треба да се воведат различни нивоа.²⁶ Макробиј го дели целиот домен на митот на серија на двојни поделби и преку прогресивно смалувачко ширење. Првата поделба му е на сите сказни на две класи, според тоа дали се а) замислени да дадат само естетско задоволство, или б) даваат и морална поука. Во првата категорија влегува грчката комедија, на пример. Овие филозофијата ги отфрла, препуштајќи им ги на дадилките. Следната поделба е на а) сказни чиј предмет и развој се еднакво фиктивни (како во оние на Езоп) и оние б) сказни кои реалната основа ја обвиткуваат со фикција, како религиозните митови на Хесиод и Питагора. Првата група од оваа потподелба

присутен во градината на Зевс во времето на раѓањето на Афродита.

²⁶ Macrobe, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I, II, 6, во J. PEPIN, *op. cit.*, 211.

треба да се отстрани од филозофијата, а втората, во која интелектот на читателот се издигнува до еден вид на доблест, се дели повторно. Некои од овие сказни бираат фиктивен предмет и развојот им е лажлив, но некои имаат предмет кој е цврсто фундиран врз вистина, и тие се митски говор (*narratio fabulosa*) а не само обична сказна (*fabula*). Тоа е говорот на светите ритуали, текстовите на Хесиод за настанувањето и за активностите на боговите, мистериозните формулации на питагорејците. Доколку една лажна идеја добива и лажен третман, таа не треба да биде предмет на филозофијата, а од митовите кои тргнуваат од вистината, но ја третираат лажно, не сите треба да бидат прифатени без резерва, некои треба да бидат отфрлени затоа што наведуваат на неморалност. Остануваат митовите кои својата света содржина ја претставуваат на убав и добар начин, и тие треба да бидат предмет на анализа на филозофите.²⁷ Најгрубо кажано, во неоплатоничката традиција претпоставката која ѝ подлежи на алегориската обработка е дека некои нешта можат да стојат на место на некои други нешта, а во врска со спомената теорија на рефлексивната во сликите. Стварите еманираат од Едното, и со тоа, како слики на моделот, се делови од рефлексивната на максималната полнотија на неговата добрина (или совршеност).

Моделите за алегоризација на традиционалните текстови во средниот век дошле во најголема мера преку неоплатоничарите. Алегоричката, во врска со митот, имала долга (и на некој начин, мачна) еволуција: напаѓана од Питагора, Хераклит, Платон, Епикур, скептичарите; со повторен елан прифатана од киниците и стоичарите, кон петтиот век имала веќе сигурно место во религиозната филозофија, преку споменатите размислувања и одмерено прифаќање од страна на Плотин и Макробиј. Но, многу пред алегоричката да успее да се избори за место на признаен автономен израз и легитимен инструмент за интерпретација на најстарите тек-

²⁷ Во J. PEPIN, *op. cit.*, 210-213.

стови, во јудејската литературна традиција се родила библиската алегорија. Филон Александриски ја вовел оваа техника во анализирање на еврејските свети текстови, и им повлијаел на начините на алегоризација на Ориген и на развојот на алегориско читање на *Свештошо Писмо* на Августин. Исламските автори, иако имале независна традиција на алегориска литература, сепак инclinирале кон неоплатоничарските теми за Едното, и скалилата на суштествување кои произлегуваат од него. Една од најчестите исламски филозофски алегии е онаа за патувањето на небото како објаснување на религијскиот развој на пророкот Мухамед. Авицена (Avicenna/Ibn Sina), на пример, се изразува алегориски затоа што сметал дека со тоа успева да пренесува порака на мноштвото, и тоа во сетилна и сликовна форма која е лесна за разбирање, истовремено пренесувајќи инаква порака на ретките со философски ум.²⁸

Една од најпознатите алегии од дванаесеттиот век, кога алегоријата цутела на Запад, е *Cosmographia* на францускиот неоплатоничар Бернард од Шартр (Bernardus Carnotensis) во која се раскажува почетокот на светот, наративно и структурално. Бернард ја раскажува приказната за Натура која сака да се внесе ред во примордијалната материја – во првата книга е опишана космогонијата, а во втората книга антропогонијата, и тоа според *Тимај* на Платон, но со додатна научна спекулација. Оваа комбинација на наука и алегија е присутна и кај Мартијан Капела (Martianus Capella), во неговите дела *De Planctu Naturae* и во *Anticlaudianus*, кои се сметаат за важен класичен модел за алегориско-енциклопедиско комбинирање.²⁹ Според овие автори, митскиот и научниот дискурс не се спротивствени. Создавањето на нови

²⁸ Peter HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sinâ)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992, 150-153.

²⁹ Eileen SWEENEY, "Literary Forms of Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Autumn 2002 Edition), Edward N. ZALTA (ed.), UR=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/medieval-literary/>>.

митови се поврзува со општото создавање, делата на Бог како творец се поврзуваат со делата на составувачите на алегории. Покрај тоа, науката е поврзана со алегоријата и од една друга страна – онаа на обидите за деалегоризација, во смисла на вадење на апстрактните и филозофски пораки од алегориите.

Интересен проблем е оној на неможности и нелегитимноста на алегориската интерпретација кај христијанските не-алегористи. Се сметало дека пред сè, тоа е занемарување на намерите на митолозите, непочитување на нивните права, затоа што ја немале дозволено таквата интерпретација, и дека ги искривува нивните првични идеи. Тоа биле главните ставови на Арнобиј (Arnobius) од Сика, еден од најексплицитните сведоци на борбата на христијаните против паганската алегорија. Покрај тоа, според христијанските автори, алегоризацијата не може никако да води до Бога, затоа што: или митовите кои се однесуваат на различните богови се разбираат буквално, и според тоа се очигледно неточни; или мора да се интерпретираат преку физички термини – боговите да се сведат на метеоролошки појави, на материјални елементи кои повторно се во спротивност со вистинската теологија – а во обата случаја се празни и штетни. Атенагора (во *Supplicatio pro Christianis*) е против стоичката алегорија: му пречи што грчките богови се сметаат за изрази на реалност која му припаѓа на физичкиот свет, хиперболизирањето кое нема никаква основа во реалноста, како и баналноста на објаснувањата, од типот на тоа дека Атина е симбол на универзалната мисла. Со давањето на карактеристики од физичката реалност се останува на планот на суштествата, и се нема пристап до Творецот. Алегоријата се обидува да се примени на сите митови и на сите елементи од секој мит, или да признае неуспех. Но, постојат делови од некои митови кои едноставно не можат да бидат поврзани со друга реалност или друго значење. Неможноста митот да се сведе во целост на алегорија е сосема поврзана со евхемеристичката теорија кај Арнобиј и неговиот ученик Лак-

танџ (Lactantius) во смисла на определување на паганскиот култ како сеќавање на историски личности и настани – само што овој пат идејата на Евхемер е употребена не само за да се објасни настанувањето на пантеоните, туку и како средство против паганската алегорија.³⁰

ПРЕЖИВУВАЊЕТО НА МИТОТ НИЗ ХРИСТИЈАНСТВОТО И УМЕТНОСТА

Митот, и покрај губењето на неговата изворна вредност и на статусот на света сказна, и преминот од вистинска реалност во лажна, се има задржано сè до денес. И тоа не во смисла само на измислица, несоодветен приказ на настани и личности, или заведувачка приказна. Митовите се имаат задржано низ христијанството, и покрај обидите на христијаните не-алегористи да ги дезавуираат алегориите кои во себе ги криеле митовите. Се имаат задржано низ литературата, преку народни сказни и авторски дела со митски елементи во нив. Митовите за апокалипсата и есхатолошките митови продолжуваат да бидат интересни особено за филмската индустрија.

Покрај потребата да се дискредитираат алегористичките претстави поради неповолноста на задржувањето на митовите со божества кои не се христијанскиот Бог, во периодот на развивањето на христијанството се јавила и друга појава, онаа на потреба за одбрана на историчноста на Исус или на автентичноста на настаните од *Евангелијата*. Имајќи го прифатено митот како десакрализирана вистинска сказна, т.е. како лажна сказна, измислица, од грчката и римската традиција, раните христијани веќе не можеле да го сметаат Исус за митска личност, затоа што тоа би значело дека или не постоел воопшто, или дека тоа кое постоело било силно хиперболизирано и изменето. За времето на Исус и негови-

³⁰ Поопширно во J. PEPIN, *op. cit.*, 405-474.

от живот постојат историски извори, статистички податоци и сведоштва, додека настаните во митот, и кога бил света сказна, биле неисторични, лоцирани во непознато далечни простор и време. Откровението, какви и да му се импликациите, е во историското, а не во космичкото време. Паганите и паганските филозофи се обидуваале да ги проврат низ христијанството нивните ставови, гностиците продолжувале со нивната комплицирана нехристијанска онтологија, и христијанството морало да ја брани личноста на Исус од нивните напади. Така, кога се појавила потребата од новозаветна егзегеза, со неа се појавила и кризата на оправдувањето на разликата меѓу синоптичките *Евангелија* и она на Јован, како и на тврдењето на Маркион (137 година) дека постои само едно вредно *Евангелие*, она по Лука, кое би било еден вид на автентично јадро на сè друго напишано и прифатено во врска со животот на Исус. Она што всушност го направил Маркион потсетува на она кое грчките истражувачи го правеле за да воведат дистинкција меѓу митолошките остатоци и теолошките текстови кои им биле на располагање. *Евангелијата* никако не можеле да бидат митови или приказни, затоа што Исусовиот живот и смрт ги исполниле пророштвата од *Стариот Завет*. Ориген сметал дека некои делови од Исусовиот живот се сосема добро утврдени со историски податоци (како тајната вечера, искушувањето на Гората, распнувањето – земјотресот и затемнувањето, на пример), но некои делови (како бркањето на трговците од храмот) немале соодветна историчност, и тие ги отфрлил со објаснување дека историската вистина не ѝ одговара на духовната вистина.

Сепак, и покрај тоа што Исус и Откровението се земаат како вистинити и никако митски, во третирањето на животот и смртта на Исус, а како надоврзување на пророчката и мудросната традиција од *Стариот Завет*, постојат интензивни митски елементи. Спасувањето на светот од страна на Исус е повод за многубројни имитации на делата на Исус, и реактуелизација на неговото време, дури и на самото негово тело. Тука се вбројуваат божествената литур-

гија, светото време на богослужбениот чин и евхаристијата, на пример. Тоа многу наликува на навраќањето на образецот (Исус) и потребата од спас преку него. Целото тоа литургиско повторување на животот и смртта на Исус, и реактуализацијата на придружните елементи (личности, настани, предмети), сосема одговара на митското враќање во светото време – „подражавањето на некој натчовечки модел, повторувањето на едно сценарио кое прикажува пример и раскинувањето со световното време со еден премин кој води кон Големото Време се суштествени карактеристики на митското однесување, односно на човекот во архаичните општества, кои во митот го наоѓаат потеклото на постоењето“.³¹ Впрочем, одржувањето на условите за митско однесување постои во религијата, поради одржувањето на светоста, на храмот како свето место и на литургијата како свето време. Но, се поставува прашањето дали се работи и во христијанството, како и во примордијалните религии, за современост на човекот со митот, и барем делумно навлегување во митскиот свет. За Елијаде се работи за современост, независно дали митот се кажува или ритуалот преку митот ги имитира делата на митските личности. Сорен Киркегор (Soren Kierkegaard) барал од вистинските христијани да му бидат современици на Исус, но и без да се биде вистински христијанин во смисла во која бара Киркегор, не може, смета Елијаде, да не се биде современик на Исус, токму затоа што за време на службата, во литургиското време, христијанинот излегува од профаното и навлегува во она на кое Бог се има отелотворено, претставувајќи го почетокот на Евангелијата.³² Христијанинот не присуствува на распнувањето на Исус на ист начин на кој присуствува на годишно одбележување на некој историски настан – не одбележува настан, туку реактуелизира една мистерија, затоа што благодарение на мистеријата на воскреснувањето се поништува профаното време и се воведува времето на примордијалното свето.

³¹ M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, 21.

³² *Op. cit.*, p. 22.

Елијаде е свесен за радикалните разлики кои го одделуваат христијанството од архаичните општества, тој не се обидува да ги изедначи, туку само потсетува на сличностите во религиозното однесување. Исто така, кога се тврди дека христијанството, за разлика од другите архаични религии, го чека крајот на времето, треба да се направи разликата: тврдењето е точно ако се однесува на профаното траење на историјата, но не и ако се однесува на литургиското време на отелотворувањето, затоа што Почетокот, тој христолошки *illud tempus* нема да биде поништен од крајот на историјата. Ако се има предвид вистинската природа и функција на митот, христијанството не изгледа дека го има надминато начинот на постоење на архаичниот човек, затоа што не ни можело да го надмине.³³

Разлика меѓу повикувањето на условите на времето од Почетокот постои и на планот на моќта која учесникот ја чувствува. Во таа смисла архаичните митови и ритуали нудат многу повеќе моќ отколку оние во присуството на Бога – примитивниот човек смета дека ѝ влијае на стварноста, ја менува и подобрува, а христијанинот ја прави реактуализацијата поради психолошки, социолошки и аксиолошки мотиви. Христијанинот не мисли дека со празнувањето на Божиќ и претствувањето на условите на раѓањето на Исус тој ќе повлијае на директно подобрување на неговата состојба, не очекува добра жетва или улов после прославувањето, туку ритуалот заедно со потполното почитување на христијанските вредности во рамките на заедницата би му обезбедиле добар вечен живот и благодет на другиот свет.

Проблеми се јавиле и во помирувањето на христијанството со постоечките религии од централна и западна Европа, во кои избобилувало пагански елементи, митови и ритуали. Но, христијанството, очигледно, не било доволно моќно за сосема да ги искорени таквите митски ликови и настани кои пролиферирале низ наметнатите христијански од-

³³ *Ibid.*

редници – помирувањето е очигледно во ликови како оној на свети Илија –богот на громот или луњата, Свети Ѓорѓи – јунакот кој убива змејови, свети Никола – патник, морепловец, донесувач на вести и т.н. Всушност, во култот на светците се забележливи митските карактеристики, не само за научниците. Светото од Почетокот е задржано и мултиплицирано, свети стануваат личности важни за христијанството кои во себе го имаат задржано значењето на првобитните митови. Свети се не само личностите, туку и нештата кои ги претставуваат, како нивните портрети (на икони, фрески, скулптури), нивните мошти имаат посебна моќ (некои донесуваат плодност, некои здравје, некои храброст, или успех во работата), свети се местата по кои се движеле и работеле. Антиминсот³⁴ и понатаму е носителот на светоста во Православната Црква, како што бил и во раното христијанство кога мачениците *ad hoc* се канонизирале и немало услови за градење и посетување на храмови.

Во култот кон светците повторно се јавува култот кон Митските Предци, или божествените суштества, со празнувањето на нивните денови (одредени според конвенција), се враќа реактуализацијата на иницијалната светост од митското време. Истото важи и со нивното учество во обичниот, непосветен живот (т.е. онолку непосветен колку што може да биде животот во кој постојано се повикува на нивната моќ) – се даваат лични имиња и оној кој го носи соодветното име е заштитен од тој светец, се определува дека се заштитници на определени професии, се одредуваат свети места на сеќавање на нивните чуда или добри дела.

Секако, тоа може да се набљудува и од спротивната страна, и тогаш се работи не за паганизација на христијанството, туку за христијанизација на паганството. Според Ели-

³⁴ Платно на кое е претставено симнувањето на Исус од крстот, а кое содржи парче од моштите на некој светец, и кое е нужно за изведувањето на литургиски дејства – како неразделен дел од олтарот на црквата, или мобилно, доколку е потребна литургија на друго место.

јаде, селаните пагани биле свесни дека паганството може да преживее само како вметнато во христијанството, и тоа само парцијално, и не биле привлечени од „историското“ и морално христијанство. Затоа тој го определува специфичното религиозно искуство на европското селско население како „космичко христијанство“, како космичка литургија. Христолошката мистерија ја опфаќа и судбината на Космосот. Космичкото христијанство не е нов облик на паганство, смета Елијаде, ниту паганско-христијански синкретизам, туку изворно религиозно творештво, во кое есхатологијата има космички димензии. Исус се симнува на земјата да ги посети христијаните, како што во архаичните митови божествата односно врховните суштества ги посетувале пред да станат *dei otiosi*.³⁵ Секако, не може да се отиде до таму да се тврди дека за селското христијанизирано население Исус е бог наследен од нивните предци, и Елијаде се согласува дека не постои контрадикција меѓу сликата на Исус од Евангелијата и на Црквата, и неговата слика во религиозното народно предание, затоа што Исусовото раѓање, чуда, страдање и воскреснување се суштествени теми на популарното христијанство. Но, од друга страна, христијанскиот, а не паганскиот дух ги опфаќа сите фолклорни дела: фрлањето на акцент на спасот на човекот, верата, надежта и милосрдие, и на светот како добар затоа што е создаден од Бог Отец и спасен од неговиот Син.³⁶

Споменатите светци, заштитници на посебни луѓе и професии стануваат мошне важни во средниот век. Групите на занаетчи и на рицари, селанството и свештенството, трговците и книжевниците, сите тие ги прифаќаат нивното потекло од светецот и заштита од светецот на многу сличен начин како примитивните луѓе и митските предци. Се работи за нагласено имитирање на модели во рамките на професијата и социјалната класа. Тука би можеле да припаднат при-

³⁵ М. Елијаде, *Аспекти на митови*, 178-179.

³⁶ *Ibid.*

казната за Светиот Грал и авантурите на Артур, на пример, кои земаат многу келтски елементи, скриени под христијанската форма. Како продолжение на идеологијата на крстоносните војни е идејата за големата обнова во освоената Света Земја. Покрај тоа, како добар пример за задржување на митот низ средниот век е фасцинираноста од милениумскиот пресврт и есхатолошките митови. Во оваа појава припаѓаат идеите за еминентниот крај на светот во десеттиот век, и култот кон есхатолошката појава на кралевите, односно надежта за општа обнова иницирана од страна на некој херој. Добар пример е Фридрих II (Friedrich II) за кого се верувало дека е еден вид космички спасител.

Ликовите од историското време, кои добивале димензии слични на митските, биле инспирација за додатни приказни, легенди и народни сказни. Ликовите и настаните од митовите и митските околности биле инспирација за уметниците особено почнувајќи од ренесансата. Така, избилува со слики со типични митски наслов и содржина. Неколку примери се *Свеиџа и џрофана љубов* (околу 1513 година), и нарекувана уште и *Венера и невесџаџа*; *Леда и лебедоџ* која го претставува доаѓањето на Зевс кај Леда во форма на лебед, насликана од Да Винчи (Da Vinci), Микеланџело (Michelangelo), Рубенс (Rubens); делата на Караваџо (Caravaggio), кој ги има насликано *Нарџис* (околу 1597), две верзии на *Горџонскаџа Меџуза* (1596 и 1597) и *Бахус* (кого Микеланџело го има извајано). Потоа, првата напишана опера е *Дафне* (која го обработува вљубувањето на Аполон во нимфата Дафне) на Јакопо Пери (Jacopo Peri), а најстарата зачувана опера е *Евриџика* од истиот автор. Од петнаесеттиот до седумнаесеттиот век ликовите од античките митови, а потоа од библиските приказни биле еден од главните (ако не и главниот) извор на теми за уметничко изразување. Разидувањето на мислењета и ставовите на авторите со првобитната митолошка смисла не можело да биде особено големо, затоа што митолошките тематика и значење не можеле да се одделат од формата. Во оваа смисла Мелетински твр-



ди дека во тие два века, „во границите на традиционалното сиже се создаваат нетрадиционални литературни видови со огромна воопштувачка сила, кои ги моделираат не само социјалните карактери на своето време, туку и некои основни општочовечки начини на однесување, како што се Хамлет, Дон Кихот, Дон Жуан, Мизантроп и т.н. односно таканаречени 'вечни ликови' кои самите станале особени обрасци (слично на митолошките парадигми) за идната литература на XVIII-XX век“.³⁷

Кога се зборува за митското во литературата можеби треба да се разликува структурата и митското потекло на литературата, и митолошката функција која ја врши читањето врз читателите. Затоа што, митски тип на авантури има во голем број романи, или барем може да се каже дека митските архетипови преживуваат во големите модерни дела. Во таа насока можат да се набројат искушенијата кои треба да ги помине протагонистот, а кои за модел ги имаат авантурите на митскиот херој, приказните за митската вода, рајскиот остров, авантурите за потрагата по Светиот Грал, херојската иницијација, мистичните елементи и слично. Особено што во надреализмот се развива употребата на митски теми и примордијални симболи. Покрај тоа, популарната модерна литература оперира со истите исклучителни дисјункции на добро и зло (одбегнувајќи го она помеѓу), меѓу херојот и негативецот, кој може да се смета за модерна инкарнација на лошиот демон од митското време. Повторно се откриваат фолклорните мотиви на прогонетата девојка, спасувачката функција на љубовта, непознатиот заштитник и многу други. Дури, како што покажал Роже Кајоа, и во полицискиот роман изобилува со митолошки теми.³⁸

Точно е дека митски елементи можат да се најдат во многу романи, но секогаш треба да се внимава дефиницијата на митот да не стане преширока – во таа смисла, на при-

³⁷ Е. МЕЛЕТински, *op. cit.*, 341.

³⁸ М. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, 27.

мер, може да се тврди дека романите на Марк Твен (Mark Twain) имаат многу мали, но важни ритуали кои наликуваат на иницијации, особено поради присуството на рани адолесценти кои допрва се докажуваат во искушенијата на животот. *Моби Дик* на Мелвил (Melville), се смета, содржи елементи на посветување и култот кон плодноста.³⁹ *Жерминал* на Зола (Zola) се смета за пример за употреба на митот за пророштвото за златниот век. Робинзон Крусо може да се спореди со митските културни јунаци, но само фигуративно говорејќи, особено затоа што ја продолжува тенденцијата појавена во Ренесансата индивидуалното искуство да ја заменува колективната традиција како врвен критериум за стварност, а во романот Крусо постојано ја докажува примарноста на индивидуалното искуство. Цивилизацијата е резултат на долга заедничка активност, а не на напорите, колку и да се ентузијастични, на поединецот. Но, во ликот на Робинзон Крусо е очигледна замената на колективното со индивидуалното, која е карактеристична за митската персонификација. Робинзон самиот го создава светот кој го опкружува (со малку материјал кој му е даден) со што потсетува на создавачите на светот во митовите.⁴⁰

Треба да се внимава да не се отиде предалеку. Споменатите „вечни ликови“ на кои би можеле да се додадат Фауст и Дон Кихот, служат како парадигми за сите следни јунаци во литературата со што наликуваат на светите предци од митовите. Но, Мелетински забележува дека проширувањето на поимот на митот се манифестира „од една страна, во откажувањето од свесното потпирање на архаичните традиции и на користењето на вообичаените ликови на изворната митологија за нови цели, а од друга страна, спротивно, во изедначување на секоја традиција со митолошката тради-

³⁹ Особено, на пример, *Melville: A Collection of Critical Essays*, Ed. Richard CHASE, "Melville and Moby-Dick.", Prentice-Hall, New Jersey 1962, pp. 49-62; R.L. Cook смета дека се наоѓаат шаманистички лекувачки елементи, во *Big Medicine in Moby Dick*.

⁴⁰ I. WATT, *The Rise of the Novel*, Berkeley, Los Angeles 1962, 85-89.

ција“.⁴¹ Германските романтичари, особено после *Реч за митологијата* на Шлегел од 1800 година, уште поинтензивно се сврatile кон грчката митологија споена со средновековниот католицизам, и почнале мошне интензивно да употребуваат ликови од традиционалните митови во нивното ново творештво. Овде би можеле да се наведат Фридрих Хелдерлин (Friedrich Hölderlin) со поемата *Егинсџвениош*, во која Исус е син на Зевс, и брат на Дионисиј и Херакле; Новалис (Novalis) со *Хајнрих фон Офштердинген* во која се споени грчки и старогермански елементи: опшата црна магија врз природата престанува со будењето на душата на светот, Фреја, од страна на Ерос и Фабел (Басната); *Ученициите во Саус и Принцезата Брамбила* на Е. Т. А. Хофман (E. T. A. Hoffmann), во која има ликови од скандинавската митологија, како Урдар – изворот, мудрецот Хермод кој ги има карактеристиките на Один и т.н. Вреди да се спомене и Вагнеровата тетралогјата на Нибелунзите, и неговото очигледно влијание врз Толкин во дваесеттиот век, и особено на неговото залагање за митопоеја, или митопоезис, т.е. воведување на современа митологија во литературата. Во дваесеттиот век како одлични примери на преживувањето на митските ликови и ситуации, и воопшто митската обоеност, се Џејмс Џојс (James Joyce), кој бил восхитен од филозофијата на митот на Вико, како и од неговата теорија за кружното движење, и во *Финејановишо бдење* го менува неговото име по падежи и лица, и ја применува Виковата теорија во внатрешната организација на делото и Томас Ман (Thomas Mann), како „пионери во областа на поетиката на митологизирањето и создавањето на митолошкиот роман како посебен квазижанр“,⁴² и во некоја мера, иако на различно ниво, затоа што не може да се знае со сигурност дали свесно инклинирал кон античките митски елементи, Франц Кафка (Franz Kafka).

⁴¹ Е. МЕЛЕТински, *op. cit.*, 125.

⁴² *Op. cit.*, 365.

Според тоа, митот е очигледно присутен во современиот живот, и тоа на неколку начини: преку митските теми кои се задржуваат во литературата, сликарството, музиката, преку ликовите кои имаат функција слична на онаа на митските парадигматски ликови, како и преку митските теми кои стануваат сè поинтересни со развојот на технологијата во филмската индустрија⁴³ и индустријата на видео-игрите, со младата популација како демографска група од интерес.

⁴³ Може да се споменат неколку холивудски филмови со голем буџет и голема заработка од последните неколку години: *2012* (2012, Roland Emmerich, Columbia Pictures, United States-Canada, November 2009) во кој се обработува темата за крајот на светот низ оган и вода, *Перси Џексон и Олимпијаниите* (*Percy Jackson and the Olympians: The Lightning Thief*, Chris Columbus, 20th Century Fox, United States-Canada, February 2010), според делото *Крадецош на молњи*, во кого тинејџер открива дека му е син на Посејдон и *Сугирош на титаниите*, преработка на филм со истиот наслов од 1982 година (*Clash of the Titans*, Louis Leterrier, Warner Bros. Pictures, United Kingdom-United States, April 2010) инспириран од митот за Персеј.

ЗАВРШЕН ЗБОР

Пристапите кон митот варираат кај различните автори и теории и низ различните епохи. Почнувајќи од Платон кој ги презирал класичните грчки митови и составувал свои за дидактички и аргументациски цели; преку третманот на митот во средновековната христијанска догматика, но и фолклор; преку просветителското отфрлање на важноста и смислата на митовите и германското романтичарско нагласување на нивното уметничко и филозофско значење; поминувајќи на планот на англиската класична антрополошка школа, која во митот гледала интелектуален и научен еквивалент на современиот научен методски потфат од една страна, и лингвистичките и натуралистичко-метеоролошките теории, според кои митот е резултат на одредени неприцизности и недоразбирања во јазикот од друга страна; до разгледувањето на митот како показател на примитивната психологија и процесите на познавателното однесување кон светот, како првобитното, така и современото; до третманот на митот како културно-симболичка творба на еднакво рамниште со јазикот, уметноста, науката и религијата; преку третманот на митот низ формалистичките и структуралистичките теории, кои ја истакнуваат важноста на логичките механизми на првобитното мислење, и митот како зачеток на научната насоченост; до митот како игра, како и повеќето други конституенти на општата човекова култура, постојано се забележува сериозен, плуриперспективен и повеќе или помалку систематски пристап кон митот.

Теориите во кои се отфрла неговата важност, а кои се малубројни во однос на оние кои го определуваат како значаен, вистинит и свет, откриваат аспекти кои се значајни за мултидисциплинарното истражување на митологијата и раната човекова мисла воопшто. Теориите во кои митот се смета за творба со големо интелектуално, психолошко и со-

циолошко значење постојано инклинираат кон определување на митот во контекст на перцепција на светот и заедницата под превезот на светото и манипулацијата со просторот и времето.

Како доказ за важноста на митовите може да послужи фактот на нивното преживување и покрај силните обиди да им се одземе светоста или првобитната перформативна и интерпретативна функција. Митовите, губејќи дел од тие функции, но и задржувајќи назнаки од првобитната светост, преживеале низ вековите, во евхемеризмот и алегориските претстави, прилагодувајќи се во рамките на религијата и пролиферирајќи во сите видови на уметност. Обичните сказни исто така имаат некои траги од првобитните митови, иако во нив тие се прилагодени за да важат во областа на профаното, а не на светото.

Функцијата на митот, како определувач на односите и однесувањето на заедниците; моќта на митот да направи промена во стварноста, да го реактуализира Почетокот и да го гарантира заштитениот опстанок на познатиот свет; определувањето на митот низ историјата на западната мисла како показател на раните спекулативни и метафизички стремежи на човештвото и како показател на структурите на мислење и на човековата психа и начини на организирање; дефинирањето на митот како света историја на светот, како приказ на Почетокот и Крајот и на смислата на она кое се случува меѓу нив и преживувањето на едукативната, уредувачката и антиципаторската функција на митовите сè до денес, го потврдуваат митот како света сказна.

ПОКАЗАТЕЛ

- Аборицини, 109.
Августин, 198.
Авицена, 198.
Австралија, 43, 137.
Адам, 130.
Азија, 38, 116, 123, 165.
Ајхорн, Јохан Готфрид, 189.
Александар Македонски, 186.
Америка, Северна, 116, 138,
165, 178.
Ан, 118.
Анахарс, 186.
Англија, 50.
Ангра Манју / Ахриман, 119.
Анк Маркиј, 66.
Ану, 118.
Аншар, 118.
Аполон, 206.
Апсу / Абзу, 118.
Ара, 116.
Аранда, 105, 107.
Аристотел 7, 16.
Арне, Анти, 163.
Арнобиј, 199.
Арунта, 137.
Ардуна, 65.
Асвин, 66.
Асирија, 165.
Атена, 199.
Атенагора, 199.
Атлантида, 16.
Афанасиев, Александар, 163.
Африка, 125, 165, 178.
Афродита, 195, 196.
Ахура Мазда / Ормазд, 119,
130.
Ацтеки, 120, 124, 127.
Бание, Антоан, 189.
Бел, 118.
Бернард од Шартр, 198.
Бима, 65.
Боас, Франц, 61, 67, 74, 76.
Борнео, 116.
Бороро, 169.
Брама, 116.
Брн, Ц. С., 51.
Буда, 174.
Букауа, 109.
Бурјати, 117.
Вавилон, 128.
Вавилонска кула, 126.
Ван Генеп, Арнолд, 174.
ванинга, 137.
Варуна, 65, 66.
Вејнемојнен, 110.
Вепси, 161.
Вергилиј, 178.
Вико, Џанбатиста, 16, 18, 19,
27, 210.
Винклер, Хјуго, 49.
Виракоча, 120.
Вишну, 116.
Вогули, 178.
Волтер, 24, 26.
Восиус, Герхард Јохан, 23.
Вунд, Вилхелм, 37, 49.
Гајомарт, 129, 130.
Гахуку-Гама, 90.

- Геб, 118.
Германија, 50.
Гилгамеш, 125.
Голдинг, Артур, 188, 189.
Гремас, Алгирдас, 169.
Грим, браќа, 165, 173, 180.
Гроциус, Хуго, 23.
Грусо, Фернандо Гонзалес, 169.
Грци, 17, 18, 66.
Грција, 35, 128.
Гукумац, 120.
Дајак, 116.
Дандес, Алан, 170.
Даниил, 129.
Данска, 188.
Де Врис, Јан, 163, 170, 179, 180, 181.
Д' Сент-Кроа, Гијом, 189.
Да Винчи, Леонардо, 206.
Де Сосир, Фердинанд, 78, 79, 84.
Де Фонтенел, Бернар ле Бовие, 16, 17, 18, 23, 33.
демитологизација 7, 97.
Дидро, Дени, 24.
Дизни, Волт, 175, 180.
Димезил, Жорж, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72.
Диодор од Сицилија, 185.
Диркем, Емил, 21, 42, 43, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 148.
Дитмер, Кунц, 123.
Dius Fidius, 65.
Еа, 118.
Евзебиј, 33.
Евреи, 34.
Еврипид, 184.
Европа, 38, 65, 163, 165.
Евхемер, 14, 16, 185, 186, 187, 200.
евхемеризам, 189.
Егиџани, 128.
Едип, 32, 38, 42.
Езоп, 180, 196.
Елејска школа, 7, 183.
Елијаде, Мирча, 40, 44, 95, 99, 103, 114, 127, 143, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 181, 202, 203, 204, 205.
Енгелс, Фридрих, 70, 71, 175.
Енки, 118.
Енлил, 118.
Енох, 129.
Епикур, 127.
епикурејци, 16.
Ерерајх, Пол, 49.
Ерос, 16, 195, 210.
Естонци, 118.
Зевс, 15, 16, 26, 33, 186, 187, 195, 196, 206, 210.
Зиусудра / Утнапиштим, 125.
Зола, Емил, 209.
Зулу, 124.
Израел, 129.
Израелци, 128.
Ими, 119.
Инана, 173.
Индија, 64, 65, 116, 125, 127, 165, 186.
Индијанци, 18, 120.
Индоевропјани, 27, 127.
Индра, 66.
Инки, 120.
Ио, 120.
Иран, 129.
Ирик, 116.
Иринеј, 39.

- Ироки, 17.
 Ирска, 64.
 Исидор од Севиља, 187, 188.
 Исус, 129, 149, 174, 200, 201,
 202, 203, 204, 205, 210.
 Јакобсон, Роман, 67.
 Јакуги, 178.
 Јасон, 32.
 Јенсен, Адолф Е., 123.
 Јован (евангелист), 201.
 Јудиштира, 65.
 Јума, 120.
 Јунг, Карл Густав, 38, 39, 40,
 42, 62, 77, 174.
 Јупитер, 65.
 Jupiter Summanus, 65.
 Јурлунгур, 75.
 Каи, 127.
 Кајао, Роже, 92, 208.
 Калиполис, 64.
 Кант, Имануел, 7, 39, 94.
 Караваџо, Микеланџело
 Меризи, 206.
 Караџери, 107.
 Каролински острови, 127.
 Касирер, Ернст, 21, 42, 48, 53,
 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
 61, 62, 63, 64.
 Кафка, Франц, 210.
 Кафри, 17.
 Кемпбел, Џозеф, 40, 42, 170,
 172, 173, 174, 175.
 Керењи, Карл, 40, 62, 87.
 Кет, 124.
 Кеџкоатл, 124.
 Ки, 118.
 Кина, 121.
 Киренска школа, 186.
 Киркергор, Сорен, 202.
 Кишар, 118.
 Клавие, Етиен, 189.
 Клемент Александриски, 187.
 Кодрингтон, Роберт Х., 150.
 Конт, Огист, 17.
 космос, 15, 16, 17, 99, 109, 112,
 113, 115, 119, 127, 150, 151,
 152, 153, 155, 156, 157, 183.
 Кребер, Алфред, 67.
 Кристенсен, Вилијам Бреде,
 87.
 Крит, 187.
 Кртис, Едвард, 31.
 Ксенофан, 14, 183.
 Кун, Адалберт, 27, 49.
 Лакаму, 118.
 Лакму, 118.
 Лактантиј, 200.
 Ланг, Ендру, 29, 30, 31, 32, 33,
 34, 35.
 Лангер, Сузен, 61, 62.
 Лапонци, 17.
 Лафито, Жозеф, 16, 18.
 Леви-Брил, Лусиен, 21, 39,
 42, 43, 44, 45, 46, 48, 52,
 53, 56.
 Леви-Строс, Клод, 62, 63, 64,
 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 81, 85, 90, 93,
 166, 169.
 Лесинг, Готхолд Ефраим, 24,
 26.
 Лил, Емили, 66.
 Лосев, Алексеј Ф., 14, 15, 93,
 94, 95.
 Лука, евангелист, 201.
 Лукас, Џорџ, 175.
 Лутер, Мартин, 148.
 Маи, 120, 124.
 Мајерс, Џ. Л., 51.
 Макробиј, 196, 197.

- Максим од Тир, 191, 192.
Малиновски, Бронислав, 42,
49, 50, 51, 52, 103.
Ман, Томас, 210.
Манхарт, Вилхелм, 76.
Маори, 120.
Марет, Роберт Ранулф, 43.
Маркс, Карл, 68, 69, 70, 71, 72,
176.
Марс, 189.
Мартијан Капела, 198.
материја, 14, 15, 28, 124, 195,
198.
Машјане, 130.
Машје, 130.
Медитеран, 179.
Мелвил, Херман, 209.
Мелетински, Елеазар, 20, 48,
85, 206, 209.
Менес, 128.
Месопотамија, 125.
Микеланџело, Лодовико
Буонароти, 206.
Милер, Макс, 21, 27, 49, 56,
57.
Милетска школа 7, 183.
mysterium tremendum /
fascinans, 143, 144, 145,
148, 149.
Митра, 65, 66.
Мојерс, Бил, 174.
Мојсеј, 174.
Монголи, 117.
мономит, 172, 174.
монотеизам, 24, 26, 34, 43,
49, 150.
Морис, Чарлс, 61.
Мориц, Карл Филип, 21.
Муромец, Илја, 178.
Мухамед, 198.
Накула, 65.
Наунет, 118.
Ниче, Фридрих, 42.
Нова Гвинеја, 90, 109, 122,
127.
Новалис, 210.
Ное, 125.
Норвешка, 188.
Нум, 118.
Нума, 66.
Нун, 118.
нуртунџа, 137.
Овидиј, 178, 188, 189.
Один, 65, 188, 210.
Океан, 117, 180.
Океанија, 165.
Ометеотл, 120.
Опс, 189.
Ориген, 198, 201.
Ото, Рудолф, 142, 143, 144,
146, 148, 149, 153, 154.
Павни, 161, 162.
П'ан-Ку / Пан гу, 121, 124.
Паулус, Хајнрих Еберхард,
189.
Пенија, 195.
Пентатеух, 7.
Пери, Јакопо, 206.
Перо, Шарл, 179, 180.
Персеј, 32, 211.
Петаџони, Рафаеле, 114.
Петрус Коместор, 188.
Пиндар, 183.
Питагора, 196, 197.
Платон, 14, 15, 16, 25, 59, 89,
183, 184, 192, 194, 195,
197, 198, 213.
Плотин, 25, 192, 193, 194, 195,
196, 197.
Плутон, 16.

- Полинезија, 120.
политеизам, 17, 20, 24, 26.
Посејдон, 16, 211.
Потебња, Александр
Афанасјевич, 21.
право, 7, 19, 63, 68, 87, 121.
Працапати, 116.
Пријам, 188.
Проп, Владимир, 62, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 169, 170,
175, 176, 177, 178, 179.
Псевдо-Дионисиј Ареопагит,
67, 71.
Пуруша, 119, 129.
Раглан, Лорд, 37, 170.
Радин, Пол, 40.
Ранк, Ото, 38, 42, 170.
Рибо, Теодил-Арман, 57.
Риверс, Вилијам Х. Р., 50.
Робинзон, 209.
Ромул, 66.
Рошете, Десире-Роул, 189.
Рубенс, Петер Паул, 206.
Русо, Жан-Жак, 24.
САД, 50.
Самоједи, 118.
Санкус, 65.
Сатана, 117.
Сатурн, 189.
Сахадева, 65.
Сенек, Жан, 185, 186.
Сентив, Пол, 179.
Сибир, 124.
Словени, 117.
Сомбол-Бурхан, 117.
Софокле, 178.
Спандармат, 130.
Спенсер, Херберт, 27, 30, 33,
56, 57, 189.
Спиноза, 7.
Стенер, Вилијам Е. Х., 140.
Стоици, 16, 184.
Стурлусон, Снори, 188.
Тајлор, Едвард, 29, 33, 34, 35,
36, 43, 55.
Тане, 120.
Татари, 116, 117.
Твен, Марк, 209.
Творец / Творци, 34, 35, 120,
124, 127, 199.
Теаген од Региј, 184.
Тепеу, 120.
Тэфнут, 118.
Тибет, 115.
Тијамат, 118, 119, 121.
Тимор, 110.
Тир, 65.
Толкин, Џ. Р. Р., 169, 210.
Тома Аквински, 71.
Томпсон, Стит, 163, 165.
Тул Хостилиј, 66.
Угро-финци, 117.
Узнер, Херман, 26.
Уран, 15, 195, 196.
Урбан, Вилбур Маршал, 60.
Урдар, 210.
Филон Александриски, 39,
198.
Финци, 118, 163.
Фици, 156.
Фоербих, 68, 69, 71.
Фојб, 189.
Фокс, 90.
Фреја, 210.
Фрејзер, Џејмс Џорџ, 35, 36,
42, 43, 49, 55, 139.
Фридрих II, 206.
Фробениус, Лео, 49, 91.
Фројд, Зигмунд, 38, 39, 42,
58, 174.

Хајзенберг, Вернер, 28.
Хајман, Стенли Едгар, 37.
Хајне, Хајнрих, 21.
Хан, Јохан Георг фон, 170.
Хелдерлин, Фридрих, 210.
Херакле, 177, 210.
Хераклиг, 197.
Херберг, Френк, 169.
Хердер, Јохан Готфрид, 21,
27.
Хереро, 162.
Хермод, 210.
Херодот, 187.
Хесиод, 22, 26, 129, 185, 196,
197.
Хјум, Дејвид, 24, 35.
Хомер, 20, 22, 23, 178, , 181,
183, 184, 185, 188.
homo religiosus, 12, 154.
Хопи, 120.
Хофман, Е. Т. А., 210.
Хофман, Емил, 189.
Хрисип, 184.
Хронос, 15, 31, 195, 196.
Хуизинга, Јохан, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93.
Хумболт, Вилхелм, 27.
Хуракан, 120.
цикличност, 10, 115, 126, 127,
128, 136, 174.
Чиприан, 187.
чуринга, 137, 138.
Џојс, Џејмс, 172, 210.
Шведска, 188.
Шелинг, Фридрих, 21, 23, 24,
25, 26, 27, 54, 60.
Шлегел, Аугуст Вилхелм, 21,
210.
Шлегел, Карл Вилхелм
Фридрих, 21.

Шрадер, Ото, 32.
Штраус, Давид Фридрих, 189.
Шу, 118.

БИБЛИОГРАФИЈА

- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, London, 1906.
- ARVIDSSON, Alf. *Computer games as fiction and social interaction*, Working paper, Project Vetenskapsrådet, 2003-2005, Institutionen för kultur och medier, Umeå universitet.
- BALLABRIGA, Alain. "L'invention du mythe des races en Grèce archaïque". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 215, No.3 (1998): 307-339.
- BARNARD, Alan, Jonathan, Spencer, ed. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London-New York: Routledge, 2002.
- BECWITH, Martha Warner. *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- BERGER, Arthur Asa. *Video Games: A Popular Culture phenomenon*, Transaction Publishers, New Jersey, 2002.
- BERNDT, Ronald. *Djangga=wul. An Aboriginal Cult of North-Eastern Arnhem Land*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- BOAS, Franz. "Tsimshian Texts", *Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology*, bulletin 27, Washington: Government Printing Office, 1912. 02 Dec. 2009. <<http://www.sacred-texts.com/nam/nw/nass/index.htm>>.
- BOAS, Franz. *Kwakiutl Tales, Columbia University Contributions to Anthropology*, Volume II. New York: Columbia University Press, 1910. 02 Dec. 2009. <<http://www.sacred-texts.com/nam/nw/kt/kt00.htm>>.
- BOAS, Franz. *Tsimshian Texts*. Vol. III, Part 2. Leyden: E. J. Brill Publishers and Printers, 1912. 02 Dec. 2009. <<http://www.sacred-texts.com/nam/nw/tst/tst00.htm>>.
- BOCH, Julie. "L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau", *Tangence*, No. 72, Été 2003, pp. 75-91, <<http://id.erudit.org/iderudit/009093ar>>.
- BORSCH, F.A. *The Son of Man in Myth and History*. Philadelphia: Westminster, 1967.

- BRIQUEL, Dominique. "La "Théogonie" d'Hésiode. Essai de comparaison indo-européenne". *Revue de l'histoire des religions*. Vol.197, No.3 (1980): 243-276.
- BRIQUEL, Dominique. "Tullus Hostilius et le thème indo-européen des trois péchés du guerrier". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 221, No.1 (2004): 23-62.
- BROWN, Norman W. "The Creation Myth of the Rig Veda". *JAOS*. No. 62 (1942): 85-98.
- BUDGE, Wallis E.A., ed. *Legends of the Gods, the Egyptian Texts*. London: Kegan Paul, Trench and Trübner & Co, 1912.
- BULFINCH, Thomas. *The Age of Fable, or Stories of Gods and Heroes*. 1855. 02 Dec. 2009. <<http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bulfinch/thomas/b93fab/>>.
- CAMPBELL, Joseph. *The Masks of God: Primitive Mythology*. London: Secker&Warburg, 1960.
- CAMPBELL, Joseph. *The Mythic Image*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*, Fontana Press, London.
- CASSIRER, Ernst. *Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol.1, Yale University Press, New Haven 1953
- CHASE, Richard, ed. *Melville: A Collection of Critical Essays*, New Jersey: Prentice-Hall, 1962.
- CHIRASSI, Ileana. *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1968.
- COCHEZ, J. *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, Vol.I, Luvain-Paris: Melanges Moeller, 1914.
- COLEMAN, J.A. *The Dictionary of Mythology*. London: Arcturus, 2007.
- COLLIER, Irene Dea. *Chinese Mythology*. Berkeley Heights: Enslow Publishers, 2001.
- COLUM, Padraic. *Orpheus, Myths of the World*. New York: The Macmillan Company, 1930. 01 Dec. 2009. <<http://www.sacred-texts.com/etc/omw/omw00.htm>>.

- COOKE, John Daniel. "Euchemerism: a Medieval Interpretation of Classical Paganism". *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 2:4 (1929) :396-410.
- COSTELLOE, Timothy. "Giambattista Vico", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/entries/vico/>>.
- CRAIG, Robert D. *Handbook of Polynesian Mythology*. Santa Barbara: ABC Clio, 2004.
- ЦРВЕНКОВСКА С. Билјана. *Миџски лавиринџи*. Скопје: Магор, 2004.
- ЦУЦУЛОВСКИ, Љубомир. „Религијата и моралот“. Магистерски труд. Институт за социолошки и политички-правни прашања, Скопје, 1982.
- CURRAN, Bob. *Encyclopedia of the Undead*. New Jersey: Career Press, 2006.
- CURTIN, Jeremiah. *Creation Myths of Primitive America*. Boston: Little, Brown, 1898. 01 Dec. 2009. <<http://www.sacred-texts.com/nam/ca/cma/cma00.htm>>.
- DALY, Kathleen N. *Norse Mythology A-Z*. New York: Facts on File, 2004.
- DANIELOU, Jean. *Les Symboles chretiens primitifs*. Paris: Edition Seuil, 1951.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Chicago: Open Court, 1998.
- DELCOR, M. "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 190, No.1 (1976): 3-53.
- Dictionary.com Unabridged*. Random House, Inc. 02 Dec. 2009. <[Dictionary.com http://dictionary.reference.com/browse/myth](http://dictionary.reference.com/browse/myth)>.
- DIXON-KENNEDY, Mike. *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*. Santa Barbara: ABC-Clio, 1998.
- DIXON-KENNEDY, Mike. *Encyclopedia of Slavic Myth and Legend*. Santa Barbara: ABC-Clio, 1998.
- DUBUISSON, Daniel. *Mythologies du XX siècle*, Presses Universtiraires de Lille, Lille 1993.
- DUMÉZIL, Georges. *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, Latomus, Bruxelles, 1958.

- DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée. L'idéologie des trios fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Vol.1, Gallimard, Paris, 1968.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968.
- ДЮМЕЗИЛЬ, Ж. *Осејински епос и мифологија*. Москва: Издательство Наука, 1976.
- EASON, Cassandra. *Fabulous Creatures, Mythical Monsters, and Animal Power Symbols*. Westport-London: Greenwood Press, 2008.
- ÉLIADE, Mircea. "Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 160, No.2 (1961): 157-212.
- ÉLIADE, Mircea. *La Prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- ELIADE, Mircea. *Méphistophélès et l'Androgyne*. Paris: Gallimard, 1962.
- ELIADE, Mircea. *Myth and Reality*. New York and Evanston: Harper and Row, 1966.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realtà*, trad. Giovanni Canton. Torino: Boria Editore, 1966.
- ELIADE, Mircea. *Miti, sogni e misteri*. Milano: Rusconi Libri, 1990.
- ELIJADE, Mirča. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica Srpska, 1985.
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1987.
- ELIADE, Mircea. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi Libri, Milano 1990.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Асејекти на митови*. Скопје: Култура, 1992.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Свето и профано*. Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Историја на верувањата и на религијскиите идеи*. Том I. Скопје: Табернакул, 2005.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Историја на верувањата и на религијскиите идеи*. Том II. Скопје: Табернакул, 2005.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Историја на верувањата и на религијскиите идеи*. Том III. Скопје: Табернакул, 2005.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Митови за вечното враќање*. Скопје: Слово, 2007.
- ELKIN, A. P. *The Australian Aborigines, How to Understand Them*. 4th ed. Sydney: Angus & Robertson, 1970.

- Enuma Elish, The Seven Tablets of Creation*, trans. Leonard W. King, Luzac & Co, London 1902, <<http://www.sacred-texts.com/ane/stc/index.htm>>.
- ESNOUL, Anna-Marie. *La Naissance du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
- FIRTH, Raymond, ed. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- FISHLER, Stanley. "In the Beginning – A Navaho Creation Myth". *Anthropological Papers*. Department of Anthropology, University of Utah, No.13. January (1953). 02 Dec. 2009. < <http://www.sacred-texts.com/nam/nav/itb/index.htm>>.
- FLECHER, Alice, F. LA FLESCHÉ. *The Omaha Tribe, Twenty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1901-02*. Washington: Government Printing Office, 1911.
- FONTENELLE, Bernard le Bovier. *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 4, Paris 1825, pp. 294-310, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454793h.image.f293.langFR>>
- FRANKFORT, H., et al. *Od mita do filozofije*. Subotica-Beograd: Minerva, 1967.
- FRAZER, James George. *Totemism and Exogamy*, Vol. III, Macmillan, London 1910
- FRAZER, James George. *Folk-Lore in the Old Testament*. Vol. I. London: Macmillan and Co., 1919.
- FRAZER, James George. *Folk-Lore in the Old Testament*. Vol. II. London: Macmillan and Co., 1919.
- FRAZER, James George. *Folk-Lore in the Old Testament*. Vol. III. London: Macmillan and Co., 1919.
- FRAZER, James George. *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. New York: Macmillan, 1922. 30 Nov. 2009. <<http://www.bartleby.com/196/>>.
- GODDARD, Earle Pliny. *Anthropological Papers of the American Museum of National History*. Vol. XXIV, I, New York: Order of the Trustees, 1918.
- GODDARD, Earle Pliny. *Anthropological Papers of the American Museum of National History*. Vol. XXIV, II, New York: Order of the Trustees, 1918.

- GODDARD, Earle Pliny. *Anthropological Papers of the American Museum of National History*. Vol. XXIV, III, New York: Order of the Trustees, 1918.
- GODDARD, Earle Pliny. *Anthropological Papers of the American Museum of National History*. Vol. XXIV, IV, New York: Order of the Trustees, 1920.
- GONZALEZ Grueso, Fernando D. "Propp y Tolkien". *Revista de Folklore*. Vol. 22b, No. 261 (2002): 95-98.
- GOODENOUGH, Erwin. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. VII-VIII: Pagan Symbols in Judaism*. New York: Pantheon Books, 1958.
- GRANT, Robert. *Gnosticism. A Source Book of Heretical writings from the Early Christian Period*. New York: Harper and Brothers, 1961.
- GREIMAS, A. J. *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, 1966.
- GRELOT, P. "Isaïe XIV, 12-15 et son arrière-plan mythologique". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 149, No.1 (1956): 18-48.
- GREY, George. *Polynesian Mythology & Ancient Traditional History of the New Zealanders*. 1854. 29 Nov 2009. <<http://www.sacred-texts.com/pac/grey/index.htm>> .
- GUIART, Jean. "Des multiples niveaux de signification du mythe". *Archives des sciences sociales des religions*. Vol. 26, No.1 (1968): 55 – 71.
- HEATH, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- ХЕЙЗИНГА, Йохан. *Homo Ludens*. Москва: Прогресс - Традиция, 1997.
- HEISSIG, Walther, Tucci Giuseppe. *Les religions de la Mongolie*. Paris: Payot, 1973.
- HERRERO, Fernando. "Mito, cuento y legenda en el siglo XXI". *Revista de folklore*. Vol. 29, No.339 (2009): 106-108.
- HERRERO, Fernando. "Folklore y mitos de nuestro tiempo". *Revista de folklore*. Vol. 14a, No.159 (1994): 87-80.
- HILL, W.W. "The Agricultural and Hunting Methods of Navaho Indians". *Yale University Publications in Anthropology*. No.18, New Haven: Yale University Press, 1938.
- HOLBEK, Bengt. *Interpretation of Fairy Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1986.
- HOLBEK, Bengt. *On the comparative method in folklore research*, Turku: Nordic Institute of Folklore, 1992.

- ИВАНОВСКА, Габриела. „Превезот на сказните“. *Мираж*, Бр. 15, (2006); 1-7 <<http://www.mirage.com.mk/tekst.asp?lang=mac&tekst=116&str=3>>.
- JENSEN, Ad. E. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*. Paris: Payot, 1954.
- JUDSON, Katherine Berry, ed. *Myths and Legends of Alaska*. Chicago: A.C. McClurg & Co, 1911.
- КАЈОА, Roze. *Igre i ljudi*. Beograd: Nolit, 1965.
- The Kalevala – The Epic Poem Of Finland*, Trans. John Martin Crawford, 1888, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/kalec10.txt>
- KALTENMARK, Max. *La naissance du monde en Chine*. Paris: Sources orientales I, 1959.
- KING, Leonard William. *The Seven Tablets of Creation*. Luzac's Semitic text and translation series. Vol. XII-XIII, London: Luzac and Co., 1902. 02 Dec. 2009. < <http://www.sacred-texts.com/ane/stc/index.htm>>.
- KING, W. Leonard. *Legends Of Babylon And Egypt*. Oxford University Press, 1918. 02 Dec. 2009. <<http://www.gutenberg.org/dirs/2/0/3/2030/2030.txt>>.
- KLAH, Hasteen. *Navaho Creation Myth: The Story of the Emergence*. Vol. I. Santa Fe: Navaho Religion Series, 1942.
- KLUCKHOHN, Clyde. "Myths and Rituals: A General Theory". *Harvard Theological Review*. Vol. 35, no. 1 (1942): 45-79
- KRAMER, S.N. *From the Tables of Sumer*. Indian Hills: Falcon's Wing Press, 1956.
- KROHN, Kaarle. *Folklore Methodology*, University of Texas Press 1971.
- LANG, Andrew. *Custom and Myth*. London: Longmans, Green and Co., 1884. 02 Dec. 2009. <<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=14080>>.
- LANG, Andrew. *Modern Mythology*. London: Longmans, Green, and Co., 1897. 02 Dec. 2009. <<http://www.gutenberg.org/etext/14576>>.
- LANG, Andrew. *Myth, Ritual, and Religion*. Vol. 1. 02 Dec. 2009. <<http://www.gutenberg.org/files/2832/2832.txt>>.
- LANG, Jean. *A Book of Myths*. New York: Kessinger Publishing, 2005.
- LANGER, Susanne. *Philosophy in a New Key, A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

- LAYLANDER, Don. "The Creation and Flute Lure Myths: Regional Patterns in Southern California Traditions". *Journal of California and Great Basin Anthropology*, Vol. 23 (2), (2001). 29 Nov. 2009. <<http://e-scholarship.org/uc/item/80x812cs>>.
- LE MANCHEC, Claude. "Mircéa Eliade, le chamanisme et la littérature". *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 208, No.1 (1991): 27-48.
- Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2005.
- LEACH, Edmund, Alan, Aycok D. *Strukturalistické interpretacije biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec, 1988.
- LEISEGANGS, H. *La Gnose*. Paris: Payot, 1951.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and Meaning*. London-New York: Routledge, 2005.
- LEVY-BRUHL, Lucien. *La Mythologie primitive*. Paris: PUF, 1963.
- ЛЕВИ-СТРОС, Клод. *Митологијски*. Том I. Скопје: Табернакул, 2005.
- ЛЕВИ-СТРОС, Клод. *Митологијски*. Том II. Скопје: Табернакул, 2005.
- ЛЕВИ-СТРОС, Клод. *Митологијски*. Том III. Скопје: Табернакул, 2006.
- ЛЕВИ-СТРОС, Клод. *Митологијски*. Том IV. Скопје: Табернакул, 2006.
- LORD RAGLAN, *Myth and Ritual*. The Journal of American Folklore, Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (Oct. - Dec., 1955), pp. 454-461.
- ЛОСЕВ, А. Ф. *История античной эсхейтики*, том II, Искусство, Москва 1969
- ЛОСЕВ, А. Ф. *Диалектика мифа (из ранних произведений)*. Москва: Правда, 1990.
- LYLE, Emily. "Which Triad? A Critique and Development of Dumézil's Tripartite Structure". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 221, No.1 (2004): 5-21.
- MACKENZIE, Donald. *Myths of Babylonia and Assyria*. 02 Dec. 2009. <<http://www.gutenberg.org/files/16653/16653-h/16653-h.htm>>.
- MACKENZIE, Donald. *Myths of China and Japan*. New York: Kessinger Publishing, 2005.
- MAKARIUS, Laura. "Le mythe du « Trickster »". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 175, No.1 (1969): 17-46.

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion*. Glencoe: The Free Press, 1948.
- МАРКС, К., Ф. ЕНГЕЛС. *Ог ранише џругови*. Скопје: Култура, 1961.
- МАРКС, К., Ф. ЕНГЕЛС, В. И. ЛЕНИН. *За религијата*. Скопје: Култура, 1952.
- MCDONALD, Ariane. *La Naissance du Monde au Tibet*. Paris: Sources Orientales I (417-452) Edition du Seuil, 1959.
- МЕЛЕТНСКИ, Е. М. *Поетика на митови*. Скопје: Табернакул, 2002.
- MONAGHAN, Patricia. *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. New York: Facts on File, 2004.
- MURRAY, P. "What Is a Muthos for Plato?". *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MYERS, L. Daniel. "Animal Symbolism Among The Numa: Symbolic Analysis of Numic Origin Myths". *Journal of California and Great Basin Anthropology*. Vol. 19 (1), 1997. 01 Dec. 2009. <<http://escholarship.org/uc/item/33n59338>>.
- MYERS, L. Daniel. "Myth as Ritual: Reflections from a Symbolic Analysis of Numic Origin Myths". *Journal of California and Great Basin Anthropology*. Vol. 23 (1), 2001. 01 Dec. 2009. <<http://escholarship.org/uc/item/6tq7r6d8>>.
- NORDENSKIOLD, Erland. "La conception de l'ame chez les Indiens Cuna". *Journal des Americanistes*. No.s. 24 (1932): 5-30.
- Online Etymology Dictionary*. Douglas Harper, Historian. 02 Dec. 2009. <<http://dictionary.reference.com/browse/myth>>.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4 Auflage. Breslau: Trewendt-Granier, 1920.
- PARLEY, Peter. *Tales about the Mythology of Greece and Rome*. London: Tomas Tegg, 1839.
- PARTENIE, Catalin. "Plato's Myths". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>
- Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857-66, v. 3-4.
- PEDROSE, Jose Manuel. "Huellas legendarias sobre las rocas: tradiciones orales y mitología comparada". *Revista de folklore*. Vol. 20b, No.238 (2000): 111-118.

- PEPIN, Jean. *Mythe et Allegorie, les origines grecques et les contestants judeo-chretiennes*. Paris: Aubier-Editions Montaigne, 1958.
- PETTAZZONI, Raffaele. *Saggi sulla storia delle religioni e di mitologia*. Roma: Edizioni Italiane, 1946.
- PIDDINGTON, Ralph. "Totemic System of the Karadjeri Tribe". *Oceania*, vol. 2, no. 4 (1932): 373-400.
- PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2002.
- Платон, Полиџеја (Plato, Respublica). Превод од старогрчки, предговор, коментар и белешки, Елена Колева. Три, Скопје 2002.
- Plato: *Complete Works*. Cooper, John M. (ed.). Indianapolis: Hackett, 1997.
- PLOTINUS. *The Six Enneads*. trans. Stephen MacKenna, 10 Jan 2010, <<http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plotinus/p72e>>.
- Popol Vuh*. trans. Allen J. Christenson, 10 Jan 2010, <<http://www.mesoweb.com/publications/Christenson/PV-Literal.pdf>>.
- PRAT FERRER, Juan Jose. "El parricida y el incestuoso involuntarios en el folklore occidental". *Revista de folklore*. Vol. 26a, No.306 (2006): 183-199.
- PROPP, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Bloomington: The American Folklore Society & Indiana University Press, 1968.
- PROPP, Vladimir. *Theory and History of Folklore*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- ПРОПП, В.Я. *Исторические корни Волшебной Сказки*. Москва: Лабиринт, 1998.
- ПРОПП, В.Я. *Морфологија "волшебной" сказки*. Москва: Лабиринт, 1998.
- RANK, Otto. "The Myth of the Birth of the Hero". New York: *The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company*, 1914. 29 Nov. 2009. <<http://www.sacred-texts.com/neu/mbh/mbh00.htm>>.
- ROBERTS, Alexander, James DONALDSON, ed. *Ante-Nicene Fathers, Volume 5: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, VI, 1, 3 March 2010, <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.iv.v.vi.html>>.
- ROCK, J.F. *The Na-Khi Naga Cult and Related Ceremonies*. Vol I. Roma: Istituto Italiano di Medio e Estero Oriente, 1951.
- ROLLESTON, Thomas. *Myths and Legends of the Celtic Race*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1911.

- RYDBERG, Viktor. *Teutonic Myths – Gods and Goddesses of the Northland*. Vol. 1. London-Copenhagen-Stockholm-Berlin-New York: Norrena Society, 1907.
- SCHELLING, Friedrich W. *Introduction a la Philosophie de la Mythologie*, vol. 1, Aubier, Paris 1945.
- SEYMOUR, John D. *Irish Witchcraft and Demonology*. Baltimore: Norman, Remington, 1913.
- SEZNEC, Jean. *The Survival of Pagan Gods: Mythological Tradition in Renaissance Humanism and Art*. New York: Princeton University Press, 1972.
- SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods*. New York: Pantheon Books, 1953.
- SILVERSTONE, Roger. "Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth". *Archives des sciences sociales des religions*. Vol. 41, No.1 (1976): 25 – 36.
- SIMPSON, Jacqueline, Steve Roud. *A Dictionary of English Folklore*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SMART, Ninian. *Philosophers and Religious Truth*, SCM Press, London 1969.
- SPENCE, Lewis. *The Myths of Mexico and Peru*. New York: Thomas Y. Crowell, 1914.
- SPYRIDAKIS, Stylianos. "Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete". *The Classical Journal*. no. 63.8 (1968): 337-340.
- SQUIRE, Charles. *The Mythology of Ancient Britain and Ireland*. London: Constable & Company, 1909.
- STANNER, William E. "On Aboriginal Religion", *Oceania Monographs*, no. 11, Sidney 1966.
- STEIN, R.A. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Paris: PUF, 1959.
- STEVENSON, Matilda Coxie. *The Zuni Indians – Their Myth, Esoteric Fraternities and Ceremonies, The Twenty-third Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1901-02*. Washington: Government Printing Office, 1904.
- STREHLOW, T.G.H. *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press, 1946.
- STURLSSON, Snorri. *The Prose Edda*. trans. Arthur G. Broedeur, ed. 1916, 10 Dec 2009, <www.sacred-texts.com/neu/pre/index/htm>.

- SWEENEY, Eileen. "Literary Forms of Medieval Philosophy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Autumn 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/medieval-literary/>
- Светло Писмо. Скопје: Библиско здружение на Република Македонија, 2003.
- The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth Edition*. Houghton Mifflin Company, 2004. 02 Dec. 2009. <[Dictionary.com http://dictionary.reference.com/browse/myth](http://dictionary.reference.com/browse/myth)>.
- Thirty-First Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Report of Franz Boas, the ethnologist-in-charge)*, Washington: Government Printing Office, 1909-10.
- THOMPSON, Campbell. "Assyrian Medical Texts I". *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, Vol. 17 (1924): 1-34.
- THOMPSON, Campbell. "Assyrian Medical Texts II". *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, Vol. 19 (1926): 29-78.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture (Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom)*, Vol. II, Henry Holt and Company, New York 1874.
- UTHER, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Vols 1–3. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.
- VANDER, Judith. "The Shoshone Ghost Dance and Numic Myth: Common Heritage, Common Themes". *Journal of California and Great Basin Anthropology*. Vol. 17 (2), 1995. 29 Nov 2009. <<http://escholarship.org/uc/item/7n6509pn>>.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *La religion dans son essence et ses manifestations, Phenomenologie de la religion*. Paris: Payot, 1948.
- VOEGELIN, Erik. *Order and History I: Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1956.
- WATT, I. *The Rise of the Novel*. Los Angeles: Berkeley, 1962.
- WERBLOWSKY, R. J. Zwi. "Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme. Note phénoménologique sur les rapports du mythe et de l'histoire". *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 145, No.1 (1954): 30-68.
- VICO, Gianbatista. *The First New Science*, trans. Leon Pompa. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- WIKANDER, Stig. "Épopée et mythologie". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 185, No.1 (1974): 3-8.
- WOLFSON, Evelyn. *Roman Mythology*. Berkeley Heights: Enslow Publishers, 2002.
- YOSHIDA, A. "Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique. Essai de mythologie comparé". *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 168, No.2 (1965): 155-64.

Издавач Филозофски Факултет – Скопје
Рецензенти проф. д-р Љубомир Цуцуловски
проф. д-р Ана Димишковска
Илустрации и корица Марија Тодоровска
Лектура и коректура Јана Михалловска-Иванов
Техничка обработка Војислав Саракински
Печати БОМАТ ГРАФИКС – Скопје

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски",
Скопје

2-264:165.75

ТОДОРОВСКА, Марија

Митот како света сказна / Марија Тодоровска. - Скопје : Филозофски
факултет, 2015. - 234 стр. : илустр. ; 21 см

Фусноти кон текстот. - Регистри. - Библиографија: стр. [221]-233

ISBN 978-608-238-081-0

а) Мит - Структуралистичко гледиште - Анализа
COBISS.MK-ID 99155722

© 2015 Сите права за печатеното издание се заштитени. Електронс-
кото издание подлежи на Creative Commons Attribution/ No Derivati-
ves License, која дозволува преземање на делото со задолжително
цитирање на изворот и на неговиот автор.

