

ПОЗИЦИИТЕ ЗА ПРИМАРНОСТА НА МИТОТ ИЛИ ЗА ПРИМАРНОСТА НА РИТУАЛОТ ВО ТЕОРИИТЕ ЗА СВЕТОТО

Марија Тодоровска

(Abstract)

Myth and ritual in this article are outlined as essential components of the religious belief and practice, and thus of religion in general. They are particularly shown through the theories of the belief in the sacred as the source of religion. Two central lines of thought are analysed: the position of myth's primacy over ritual, and the position of ritual's primacy over myth, consenting a real difficulty in the strict separation of the two, let alone of one's chronological and axiological dominance over the other.

Myth understood as a performative, sacred tale of the primordial societies, and as preeminent in its relation with ritual, is shown in several theoreticians: Bronislaw Malinowski, Lucien Levy-Bruhl, Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss and Mircea Eliade. Ritual grasped as a predetermined customary action, mainly in religious context, and as primary in the religious phenomenon, is outlined in mainstream ritualists, like Jane Harrison, Lord Raglan and Stanley Hyman, but also in hesitating authors, like Emile Durkheim and (again) Cassirer.

Some attention on the fairy-tale as a declined myth and/or ritual is briefly focused. The impossibility to strictly decide whether myth or ritual is primary and dominant in the origin and continued functioning of religion is underlined.

Митот и ритуалот во основата на религијата

Религиозниот феномен е речиси сеприсутен низ сега досегашна историја. Оттука, може да се смета дека тој е еден од суштинските феномени поврзани со човекот и со неговиот свет. Но, и покрај огромни-

от број истражувања на сите аспекти на религијата во нејзините различни форми и видови, не постои согласност околу тоа од каде религијата потекнува, кои се нејзините најзначајни делови и што е точно тоа што од неа човекот го добива низ долгата историја на религиозно верување и однесување. Според некои сфаќања, потеклото на религиозниот феномен е во најстарите верувања во души или духови. Овие се оспорувани од сфаќањата според кои можноста за верување во концепции толку сложени колку тие за човековата душа, или за духовите на предците како „отпечаток“ на земјата, е сосема мала. Според други сфаќања, верувањето во (над)моќта на (над)природата било она што ја поттикнало религијата во нејзините примордијални форми. Овие се оспорувани преку ставот дека природата, колку и да била застрашувачка и заканувачка за технолошки назадниот примордијален човек, таа не била ништо што вистински го изненадува, затоа што промените во природата, како тие на годишните времиња и на метеоролошки-те појави, се сосема редовни и речиси секогаш очекувани.

Покрај споменатите верувања во души или духови, карактеристично за анимизмот, или во некакви персонифицирани природни или астрономски сили, карактеристично за натурализмот; покрај употребата на магијата и верувањето во нејзините моќи, во религиологијата (благодарение на етнологско-антрополошките наоди), се смета дека особено значајни се и верувањата во тотемите, како свети предци, карактеристични за тотемизмот во разни облици; во божествата (можеби како резултат на верувањето во божественоста, односно натприродноста на природата, а можеби како резултат на мошне распространетото верување во некаква основна света сила на светот-маната); а потоа и верувањето во богови/Бог. Но, и покрај очигледните несогласувања во различните пристапи околу потеклото и основната природа на религијата, може да се забележи дека она што на сите видови на верување-во-нешто и на воспоставување на религиозен однос-со-нешто им е заедничко, е верувањето во светото како екстериоризација на некаква невообичаена, извонредна моќ. Верувањето во светото варира од култура во култура, како и низ различните временски периоди на развој на цивилизациите, но верувањето во основните карактеристики на светото може да се лоцира и во анимизмот, и во натурализмот, веќе мошне очигледно во тотемизмот, и секако во

политеизмот и во монотеизмот. Во примордијалните религии со веќе развиени култни дејства, две компоненти на религиозниот феномен се несомнено, суштински и определувачки свети: митот и ритуалот.

Во примордијалните религиски системи, религиозниот човек верува дека митот е традиционална сказна што вообичаено се однесува на времето на Почетокот. Митот раскажува за времето на создавањето на светот, или на некои негови делови, а неговите протагонисти се натприродни и онтолошки супериорни суштества, некакви божествени суштества или светите предци. Овие се онтолошки супериорни токму поради тоа што се присутни или директно инволвирани во создавањето на светот во кој подоцна верникот живее. Светот на верникот, меѓутоа, не е идентичен со светот во „она време“ (времето на Почетокот), затоа што додека тоа е всушност, време „пред“ хронолошкото, мерливо време, со одминувањето на мерливото траење, светото во светот опаѓа. Во примордијалните заедници се верува(ло) дека митовите се вистинити сказни, однесувајќи се на светата стварност од Почетокот. Со тоа што митовите имаат моќ да раскажуваат за таа вредна и безвремена, моќна и создавачка стварност, се верува дека тие имаат парадигматична, света и перформативна функција. Опишувајќи го почетокот на светот и дејствата на божествата или светите предци, тие имаат моќ и да го реактуализираат светото речиси во неговата полнотија од почетокот.

Ритуалот е определено, предвидено и контролирано дејство, некаква изведба на претходно утврдени постапки, изворно со религиозно-церемонијална функција. Ритуалот е секвенца на предвидени дејства, вклучувајќи движења, гестови, говорни чинови и манипулирање на различни предмети. Ритуалот се извршува во одредено место, според однапред предвиден редослед на постапките од кои е составен (ритуалот е вообичаено составен од ритуалеми – најмали ритуални единици) и на нивното значење. Ритуалите се проверени и „докажани“ прифатени начини на дејствување, на извршување на некаква активност, тие се точна изведба на утврдени обичаи.

Во специфични просторно-временски култни околности, митовите, придружени со одредени ритуали, предизвикуваат повторна екстериоризација на иницијалната светост на светот. Религиозниот човек верува дека светот во кој живее се одржува како безбеден и

плоден благодарение на тоа што тој се однесува токму како неговите свети предци. Значи, на ова ниво митовите и ритуалите можат да се сметаат за основа на обичајното право. Покрај тоа, актуализацијата на светото од почетокот како начин за одржување на светото на религиозните заедници е во основата на примордијалната религија, но и компонента што се одржала и во најразвиените монотестички системи. Така, цикличноста на постоењето се објаснува преку митовите и ритуалите: со рекреирањето на одреден свет настан од системот на верување се реактуализира неговата светост, што помага во одржувањето на религиозната заедница. Ова е карактеристично, како за раните религиозни практики, така и за доста сложените христијански литургиски дејства, на пример.

Покрај несогласувањата околу потеклото и суштината на религијата, дури и во рамките на мошне распространетата теорија за верувањето во светото како основа на религијата, постојат и несогласувања околу тоа што е примарно, и хронолошки и според важноста – митот или ритуалот. Така, во религиологијата всушност постојат две главни линии во врска со прашањето за примарноста на митот, односно на ритуалот. Митот е раскажувањето, а ритуалот дејството, и во оваа смисла варираат мислењата во врска со тоа што претходи – дали сказната или дејството, дали нарацијата или акцијата. Според едната линија митот е примарен, а ритуалот што го придружува е секундарен. Според другата линија, што примарноста ја дава на ритуалот, ритуалот е суштински и примарно свет, а митот е раскажување, или објаснување на неговото дејство.

Сепак, дури и наизглед најрадикалните застапници на едното или на другото гледиште сметаат дека митот и ритуалот не можат да функционираат еден без друг. Нивната светост се надополнува, надоградува и функционира преку заедничкото, митско-ритуално (или ритуално-митско) дејство.

Примарноста на митот

Според некои теоретичари, со тоа што е свет, онтолошки супериорен и перформативен, митот е позначаен од ритуалот, кој служи за да го придружува. Во текстот што следи кратко ќе бидат изложени ставовите на теоретичарите кај кои е поочигледно дека примарен е

митот, а потоа оние кои сметаат дека примарен е ритуалот, но истовремено ќе биде очигледно дека во голем број случаи е тешко да се повлече јасна граница.

Лусиен Леви-Брил (Lucien Levy-Bruhl) сметал дека за примордијалниот човек, исто како и за нас сега, вистинита приказна е онаа што раскажува за настани што навистина се случиле. Со тоа што според него верувањето во митот е верување во нешто што не само што се случило, туку случувајќи се го предизвикало сето постоење (или учествувало во предизвикувањето), може да се смета дека Леви-Брил експлицитно го застапува ставот за митот како света сказна. За него, меѓутоа, иако е несомнено дека митот раскажува за нешто свето што на почетокот се случило, мошне е тешко да се утврди кога точно тоа се случило. Во неговите испитувања на примитивниот менталитет и примитивната психологија, Леви-Брил забележува разлики меѓу примордијалниот и современиот човек во однос на сфаќањата на она што се раскажува и во што се верува. Меѓутоа, нагласува тој, митот не може и не треба да соодветствува со перцепцијата на стварноста на современиот човек. Митот се развива и функционира во стварноста карактеристична за примитивниот менталитет, со што и функционира во временско-просторен контекст различен од оној на реалноста во современиот свет. Вистинитоста на митот како света сказна не се утврдува историски и фактографски, туку преку можноста сказната да биде откриена и проживеана. Примитивниот менталитет нема идеја за невозможното (барем онака како што во современоста го сфаќаме), и ги смета за вистинити и стварни митовите што нам ни се чинат најчудни и најтешки за верување, забележува Леви-Брил.¹

¹ Примитивните племиња и нивните митови и ритуали имаат потполна индиферентност кон противречностите, забележува. Но, сепак, може да се генерализира дека 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. Во оваа смисла, кога примитивните луѓе се соочуваат со јасно и живо чувство на некаква противречност, тие се загроени од тоа чувство и ја одбиваат противречноста со иста енергија како и современиот човек, иако се работи за различно сфаќање на тоа што ја конституира противречноста (Lucien Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922, "Les classiques des sciences sociales", Université du Québec à Chicoutimi, 2002, p. xi.).

Според Бронислав Малиновски (Bronisław Malinowski) митот не е стерилна рапсодија, ниту бесцелно излевање на фантазии, туку е културна сила, екстремно вредна и значајна. На теориите што митот го сметаат за натуралистичен, симболичен и сликовит, Малиновски им ги спротивставува теориите што митот го сметаат за екстремно вредна и значајна културна сила, за света приказна на вистински историски момент. Секако, Малиновски не смета дека во митовите се наоѓа целата вистина. Додека не може да се негира дека историјата, како и природната средина, оставиле големи обележја на сите културни достигнувања, според Малиновски не може ниту да се смета дека сета митологија е, всушност, хроника. Митот не е ниту историска хроника на постоењето. Како и повеќето теоретичари кои обрнуваат значително внимание на митот, и Малиновски ја истакнува важната социјална и перформативна улога на митовите. Митот претставува жива стварност за која се верува дека се случила во дамнешно време (во времето на Почетокот) и тој постојано влијае на човековиот свет, затоа што „... 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“.² Малиновски го определува митот како *прајмајтичка повелба* на примитивна вера и морална мудрост. На тој начин, иако не е историско помагало, митологијата е светото знаење на племињата. Митологијата е огромен дел од културното наследство на заедниците, со што помага во одржувањето на нивниот културен идентитет. Се чини дека Малиновски се држи до линијата на примарноста на ритуалот, сметајќи дека митовите настануваат кога ритуалот или церемонијата бараат оправдување, потврда во минатото. Но, иако служат како „историско“ оправдување на ритуалите, тие се позначајни од нив, како поради веќе наведените разлози, така и поради тоа што, имајќи парадигматска функција ги оправдуваат и одржуваат социјалните и моралните правила.

Како дел од културата на ниво исто со тие на јазикот, уметноста, религијата и науката, митот е третиран од Ернст Касирер (Ernst Cassirer). Касирер е доста претпазлив во определувањето на при-

² Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Glencoe, The Free Press, 1948, pp. 78-79.

марноста на било кој од наведените елементи на културата, но сепак може да се каже дека митот го смета за еден вид на примарна одредба на културата. Ова може да се забележи од ставот дека од непосредното и неподелено единство на митската свест потекнале другите културни форми.³ Касирер смета дека митот не може да се разгледува како исконската глупавост (Urdummheit) на човештвото, затоа што културите не се само неиспитувачка наивност, лишени од вредност и значење. Сепак, тој 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 плаузибилен. Митската мисла не треба ниту претерано да се интелектуализира, со бришење на ирационалните и мистични елементи на митот, како и на емоционалната подлога на која се развива, ниту, како во теоријата на Леви-Брил, да се прикажува како несводлива, осудувајќи ги на неуспех обидите за разбирање на митот.⁴ Овадвор митот изгледа како замрсна мрежа исплетена од најразлични нишки – неговите теми и ритуалните чинови се одликуваат со огромна разновидност и непредвидливост, а сепак, мотивите на митската мисла и митските вообразби во извесна смисла остануваат исти,⁵ што митот го прави нелогична и противречна творба. Оригинално митско чувство и моќта на светото не се ограничени на партикуларна сфера на реалност или вредност, туку имаат значење преку директниот конкретен тоталитет на постоењето и настаните. Сите односи на митскиот простор се поставени на овој оригинален идентитет на суштината.⁶ Доколку истражувањето на Касирер се ограничи на овие ставови, ќе се добие впечаток дека доста силно ја застапува примарноста на митот. Но, со оглед на тоа што самиот Касирер забеле-

³ Во духот на конзистентната претпазливост во овие определувања, тој смета дека ни една од нив не била строго одделена од другите, ниту имала самостојно суштествување.

⁴ Ernst Cassirer, *Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946, pp. 12-14.

⁵ E. Cassirer, op. cit., p. 37. Во митската мисла не се среќаваме со индивидуални исповеди, затоа што митот е објективизација на човековото социјално, а не индивидуално искуство.

⁶ Ernst Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, pp. 79-80.

лежал дека опстојуваат старите замки со кои се соочувале антрополозите (имено, откривањето во митот на нешта што соодветствуваат во нечиј систем или теорија), со тоа што секоја школа во митот ги препознава сопствените начела, не може да се игнорираат неговите, еквивалентно експлицитни ставови за ритуалот, само за да може да се пропагира линијата за примарноста на митот. Затоа, тие ќе бидат кратко изложени во рамките на групата на теоретичари припадници на ритуалистичката линија, неколку параграфи подолу.

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. Во симболичките концепции на Карл Јунг (Carl Jung) и на Касирер се забележуваат некои структуралистички знаци. Така, на пример, идеите за нагонското и свесното можат да се сметаат за соодветни со корелацијата на природата и културата кај структуралистот Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss). Постојат и сличности во интерпретацијата на митотворечката свест како колективното несвесно (со тоа што 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. Касирер и Леви-Строс го истражуваат просторот меѓу мислата и објектот на мислата, меѓу опсерваторот и светот што 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 со културата како целина (како што тоа го прави Касирер), тој ги истражува веќе создадените форми на умот за негово подобро разбирање.⁷ Според

⁷ Касирер се движи од иницијалниот постулат за функционалната единственост на човекот, т.е. функцијата инхерентна на светот на симболичките творби, до различните симболички форми што го изразуваат тој свет – во потрага по формалната и функционална единственост што им подлежи на овие наизглед сосема различни симболи. Тоа е многу слично со она што Леви-Строс го пишува за предностите на компаративната структурална анализа. Имено, дека со неа се доаѓа до можност да се разберат основните сличности меѓу различните форми на

Леви-Строс, главната вредност на митовите е во тоа што ги имаат пренесено до наше време, во фрагментарна форма, начините на поставање и на размислување што биле (и сеуште се), потполно прилагодени за правење на откритија од одреден тип. Митското знаење за конкретното, секако, не можело да дојде до исти резултати до кои подоцна дошле егзактните и природните науки, но тоа не го прави ниту помалку научно, ниту дозволува да се тврди дека неговите резултати биле помалку стварни, затоа што токму тие, постигнати десет илјади години пред егзактните, научните, остануваат подлога на нашата цивилизација.⁸ Митската мисла е значајна затоа што гради структурирани целини служејќи се со остатоци и отпадоци на настани, на фрагменти што сведочат за минатото на заедниците (или поединците). Митската мисла гради структури средувајќи ги настаните (односно остатоците од фрагментите од настаните), додека науката постојано создава настани со своите средства и резултати, со помош на структурите што постојано се изградуваат (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

социјалниот живот како што се јазикот, уметноста, религијата, правото. 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. Етнолозите ги избираат најдивергентните системи и потоа со примена на методолошките правила ги преведуваат термините на системот, така откривајќи шеми 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 што никако не може да биде уништено од историјата и околностите (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), p. 27-8 et passim).

⁸ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 25; C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London-New York, Routledge, 2005, pp. 6-9.

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 придава постојана потрага по смислата. Тој смета дека науката се помирила со отсуството на смислата, додека митската мисла не е само роб на случувањата и на искуствата, што неуморно ги распоредува и преуредува за да најде некаква смисла. Покрај тоа, митското фантазирање и творештво е независно од влијанијата на другите племенски животни активности, од структурите на ниво на општеството и од стоковата размена – митското мислење е слободно за користење на интелектуалната еластичност, слободно да истражува во разни логички обиди. Митот не се конституира како инертно тело, подложно на влијанија од чисто механички ред што потекнуваат од додавање или одземање на некакви елементи, туку мора да се дефинира преку динамична перспектива, како состојба на една група на трансформации во приближна рамнотежа со други состојби, чија стабилност зависи од степенот во кој тензиите во двете состојби се поништуваат.⁹ Репертоарот на митската мисла е хетероклитен и доста лимитиран и покрај тоа што е широк. Но, таа мора да се служи со него, каква и да е задачата што си ја има поставено, затоа што тоа е единственото со кое располага. На овој начин митската мисла прилега на еден вид интелектуално домашно мајсторисување (bricolage). Леви-Строс има мошне високо мислење за можностите на митската мисла: како и секое мајсторисување на технички план, таа на интелектуален план може да постигне сјајни и неочекувани резултати.

Најпознат (или можеби најгласен) приврзаник на светоста на митот е еклектичниот религиолог и теоретичар на светото, Мирча Елијаде (Mircea Eliade). Елијаде толку многу и толку често инстистира на митот како света, вистинита сказна со перформативна важност, што очигледниот заклучок од неговите истражувања и од многубројни повторувања на разновидни примери од различни култури е дека самото раскажување на митот е во суштината на одржувањето на религијата, а со тоа и целокупниот свет на религиозниот човек. Според Елијаде, митот е хиерофанија (екстериоризација на светото), однос-

⁹ Овој пристап тој постојано го применува во толкувањето на трансформациите, низ бројните примери што ги дава во *Митологијата* (особено во IV).

но кратофанија (манifestација на моќ), односно манифестација на реалност што не е од обичниот свет преку фрагменти кои самите се дел од природниот, профаниот (односно несвет) свет. За религиозниот човек постојат два вида на стварност: света, необична, супериорна стварност, карактеристична за светото време од религиозните празнувања; и профана, обична, секојдневна стварност од вообичаениот живот.¹⁰ Сепак, додека е сосема очигледно инсистирањето на светоста на митот како вистинита сказна и основа на религиозното функционирање, не може да се каже дека Елијаде е тврдокорен и ексклузивистички застапник на примарноста на митот. Точно е дека тој несомнено е приврзан кон митската линија (ставот дека ритуалот служи само за да му помогне на митот), и дека е дури и нејзиниот најпосветен гласноговорник, но додека фактите што ги изложува одат во прилог на оваа позиција, формулациите на неговата теорија воопшто не се ексклузивистички. Така, за Елијаде ритуалите се неизбежни во функционирањето на религиозниото верување и религиозниот култ. Токму религиозните ритуали во светото време редовно ги реактуализираат светите настани со митско потекло. Учеството во тие ритуали значи излегување од доменот на профаното и навлегување во доменот на светото. Митот е раскажувањето што го овозможува почетокот на реактуализацијата на светото, но ритуалот е дејството што ја „доловува“ реактуализацијата. Беше споменато дека ритуалот може да биде некаков говорен чин. Така, не само искажаната содржина, туку и чинот на искажување врши одредена

¹⁰ Ставовите на Елијаде за митот како парадигматски модел на однесувањето на верниците (значи како основа на религијата и на обичајното право во социјалното организирање), како света стварност за оние кои во него веруваат, како сказна чие значење ја покажува носталијата по Потеклото или по Почетокот, како показател на верувањето во цикличноста на постоењето и слично, се достапни како повторувани и парафразирани формулации во речиси сите дела од неговиот импресивен опус, а особено во следниве: *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucuresti, Vremea, 1937; *Le Mythe de l'eternel retour: archetypes et repetition*, Paris, Gallimard, 1949 (кај нас достапно и како М. Елијаде, *Митови за вечношо враќање*, прев. Маргарита Маленкова, Скопје, Слово, 2002); *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957 (достапно и како Мити, *sogni e misteri*, trad. Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi, 1990), и особено очигледни во *Myth and Reality*, New York and Evanston, Harper and Row, 1966 (кај нас достапно и како М. Елијаде, *Асјекции на митови*, прев. Елена Никодиновска, Скопје, Култура, 1992).

промена на реалноста. Во оваа смисла може да се тврди дека ако содржината и значењето (значи синтагматичко-парадигматичкиот аспект) на митот се она што се содржи во раскажувањето, самото раскажување, како дејство, е ритуал. На тој начин, раскажувањето на митот во специфични, контролирани просторно-временски (свети) околности е ритуал по себе.

Примарноста на ритуалот

Во историјата на истражувањето на религиите, покрај инсистирањето на светоста на митот, постои и линијата што смета дека оригинално и доминантно свет е ритуалот. Припадниците на ритуалистичката теорија на митот сметаат дека ритуалот, а не митот, има хронолошка и вредносна примарност, а дека митот е негово објаснување.

За Емил Диркем (Émile Durkheim), култното дејство не е помалку есенцијално од верувањето. Тој забележува дека доколку култот се разгледува по себе и во неговите интринсични квалитети, тогаш тешко се разликува од моралот и обичајното право, од аспект на неговата задолжителност.¹¹ Додека религиозните практики се поврзани со религиозните верувања, тие не можат да бидат одделени ниту во нивната анализа, затоа што се работи за различни аспекти на иста реалност. Практиките ги „преведуваат“ верувањата во движења/дејства и често верувањата се само интерпретација на практиките, смета Диркем во текстот „За дефиницијата на религиозниот феномен“. Ставот дека митот е интерпретација на востановената практика – ритуалот, така формулиран, посочува кон тоа дека Диркем инклинира кон теоријата според која ритуалот е примарен, а митот секундарен. Сепак, понатаму во текстот, кога ја формулира дефиницијата на религиозниот феномен како соединување на верувањето и култното дејство (во смисла на тоа дека религиозни феномени се и задолжителните верувања и практиките што се однесуваат на дадените објекти на овие верувања), тој е на потполно избаланси-

¹¹ Во оваа смисла, колку и да се застапува потеклото на организираноста на социјалната заедница во религиозното уредување, треба да се обрне внимание на фактот дека додека нивото на задолжителност е еднакво кај религиозните практики, кај моралот и кај правото, објектот е, секако, различен.

рана позиција, експлицитно тврдејќи дека митот и ритуалот се зависни еден од друг и ниеден не може чисто и директно да претендира на примарност. Може да се постави прашањето, смета Диркем, дали верувањата што не се поврзуваат со практики (дејства) се навистина религиозни. Но, религијата, тој потсетува, не е ниту само задолжителна филозофија, ниту само практична дисциплина, туку делумно и едното и другото. Мислата и акцијата се толку тесно поврзани, што се неразделни. Затоа, Диркем ја предлага дефиницијата според која религијата е помалку или повеќе организиран и систематизиран збир од религиозни феномени што се состојат од задолжителни верувања, поврзани со дефинирани практики што се однесуваат на објектите дадени во овие верувања.¹² Вака формулирана, забележува Диркем, дефиницијата е еднакво оддалечена и од теоријата според која митот е есенцијалниот религиозен феномен, и од теоријата според која тоа е ритуалот. Јасно е, меѓутоа, дека не може да постои ритуал без митот. Ритуалот нужно претпоставува дека нештата се претставени како свети, а оваа претстава може да биде само митска. Од друга страна, пак, во инфериорните религии, ритуалите се доста развиени и детерминирани, додека митовите се рудиментарни, повторно неопределен е Диркем. Не е особено веројатно дека постојат митови неповрзани со определени ритуали. Меѓу митот и ритуалот постои тесна врска.¹³

Во делото *Основни облици на религиозноӣ живоӣ*, пак, иако повторно не е сигурно, се чини како да му дава предност на митот. Од една страна, повторно дава примарност на ритуалот, пишувајќи дека „култот во принцип произлегува од верувањата и се однесува

¹² Émile Durkheim, „De la définition des phénomènes religieux“, *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28, PUF, Paris, во „Les classiques des sciences sociales“, Université du Québec à Chicoutimi, 2002, p. 21.

¹³ Покрај тоа, Диркем предлага, со тоа што како митови се определуваат помалку или повеќе систематизирани, развиени религиозни претстави, за поедноставните религиозни претстави што од митовите во полната смисла на зборот се разликуваат само по нивната помала комплексност, да се употребува инаков поим. Нејасно е на каква комплексност реферира Диркем, меѓутоа, дали на сложеноста на дејството, на интензитетот на перформативната моќ, на симболичките претстави, на комплексноста на реактуализацијата на митот во церемонијата, или пак на сето заедно.

според нив, а митот е често моделиран според ритуалот за да го објасни“,¹⁴ но и обратно. Имено, во неговата критика на третманот на Макс Милер (Max Müller) на потеклото на религијата како јазично недоразбирање, наведува дека Милер ги сметал митовите за паразитски израсстоци што под влијание на јазикот се наметнале врз најосновните претстави и ги изопачиле. За Диркем овде се работи за чисто арбитрарна, нефундирана дистинција – митологијата, според него, не може да е само дел од лингвистиката и естетиката. Додека таа е важна за естетиката и за науката за религиите, митологијата е и повеќе од тоа, со тоа што е еден од основните елементи на религиозниот живот. „Ако митот се повлече од религијата, тогаш и ритуалот мора да се повлече: ритуалите се однесуваат на определени личности со имиња, карактери, атрибути и минато; тие варираат според начинот на кој тие личности се замислени и опишани“,¹⁵ затоа што „... ритуалот често не е ништо друго освен митот во акција“. ¹⁶ Ако целата митологија е резултат на јазично недоразбирање, тогаш постоењето и одржувањето на култот е необјасливо, смета Диркем. Покрај тоа, во митовите не се специфицирани само партикуларните својства на божествените личности и светите предци, туку основен е фактот што самата идеја за постоењето и карактеристиките на божествата, духовните суштества, суштествата-заштитници итн. е суштински митолошка, без оглед на тоа како се претставени тие суштества. Сите митови, независно од тоа колку неразумни се чинат, биле објекти на верување. Во нив се верувало колку и во сопствениите осети. Митовите биле основата на однесувањето; нивната регулаторка моќ ги уредувала односите и активностите во заедниците.¹⁷ Овој став, пак, го става Диркем на линија на митската теорија на ритуалот, а не на ритуалната теорија на митот, но не може со сигурност да се тврди. Сепак, ритуалистите го наведуваат Диркем како инспирација во завземањето на позиција околу ова прашање (за разлика од Елијаде, кој едвај и да го споменуваат, иако речиси сите елементи од

¹⁴ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968, p. 141.

¹⁵ É. Durkheim, op. cit., p. 116.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ É. Durkheim, op. cit., p. 117.

неговата теорија за светото како опозиција на профаното се сосема во стилот на Диркем), што дозволува тој да биде вброен поскоро во ритуалистичката линија, отколку онаа за примарноста на митот.

Џејн Харисон (Jane Harrison), под влијание на социолошките теории за религијата, особено онаа на Диркем, ја поврзува аборицијанската тотемистичка религија со грчката, сметајќи дека социјалната структура и религија, и колективната свест изразена во неа се основата на секоја религија.¹⁸ Религијата, значи, има два елемента: социјалниот обичај (колективната свест), и претставувањето и нагласувањето на колективната свест преку искусувањето на религиозните емоции. Така, религијата во себе има два фактора што се неразделно поврзани: митот (учењето) – претставата на колективната емоција, односно колективната свест; и ритуалот (обичајот) – колективното дејство, искуството на колективните емоции. Обата се поврзани и зависни еден од друг.¹⁹ Колективната емоција и егзалтација при *thiasos* (групна екстаза) и човековото поврзување во една пулсирачка заедница, прават човек колективно да реагира и на вселената. Од англиската класична антрополошка школа, типични ритуалисти се Вилијам Робертсон Смит (William Robertson Smith) и Џејмс Фрејзер (James Frazer),²⁰ а најпознати се Лорд Раглан (Lord 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),²¹ 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, покрај со претпоставката дека митот се базира на вистински историски настани и личности (евхемеризмот) и теоријата за митот како средство на потребата од познание. Со определувањето на ми-

¹⁸ Jane E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912, p. xvii.

¹⁹ J.E. Harrison, *op. cit.*, p. 485.

²⁰ Тој е специфичен случај, сепак, затоа што иако дава вистински материјал што ја поткрепува оваа теорија во неговото главно дело, *Златна гранка*, се чини дека самиот заборава да го користи тој материјал во обработувањето на овие проблеми.

²¹ Други застапници на теоријата се Арнолд ван Генеп (Arnold van Gennep), Гилберт Мјури (Gilbert Murray) и Френсис Корнфорд (Francis Cornford), на пример.

товите како погрешни објаснувања на феномените од човековиот живот и надворешната природа, во воведот на неговиот превод на *Библиоџека (Bibliotheka)* од Псевдо-Аполодор од 1921 година, Фрејзер до некаде само концизно го повторува општото мислење за митот од деветнаесеттиот век, што било дека митот е производ на човековото вродено љубопитство за светот, односно вид на примитивна научна теорија. Интересно е што Фрејзер го употребува ова застарено објаснување, во време кога се развива ритуалистичката теорија за митот, инспирирана токму од истражувањата околу ритуалот на жртвувањето на божествениот крал од неговото дело *Злајџна ѓранка* објавено триесетина години претходно.

Раглан се потпира на *Злајџна ѓранка*, како и на истражувањата на Робертсон Смит (особено за религијата на Семитите, за што тој до денес останува најдобар извор). Исто така, Раглан мошне се повикува и на теоријата на Семјуел Хенри Хук (Samuel Henry Hooke) за шемата на мит и ритуал, што ја лоцирал низ целиот Блиски Исток, во која централна фигура (како и кај Фрејзер) е божествениот крал. Хајман тврди дека ритуалистичката теорија ја дава единствената разумна интерпретација на митот, потпирајќи се на многу ритуалисти, колку и да се нивните позиции неконзистентни едни со други. И Раглан и Хајман²² ја универзализираат теоријата и ја доведуваат до екстреми, но речиси и да немаат направено сопствени истражувања, односно потпирајќи се на туѓите.

Прашања што се поставуваат во врска со ритуалистичката теорија се дали, доколку сите митови потекнуваат од ритуали, тие потекнуваат од еден ритуал; и дали сите ритуали, и само ритуалите, имаат моќ за создавање митови. Според Лорд Раглан, сите митови се ритуални текстови, а сите комплекси на ритуал и мит можат да се следат назад сè до еден стар ритуал. Обичните сказни, легендите и слично, со теми, шеми и ликови слични на митските се исто така

²² Впечатокот од делото на Хајман *The Armed Vision*, чиј наслов е тешко преведлив (Kopf, New York, 1948) е дека во сите есеи е даден историски преглед на ритуалистичката теорија, согласување со различните автори чии ставови се изложени и заклучокот дека ритуалистичката теорија е единствената точна теорија за митот, без многу научни недоумици. Ова му пречи и на Џозеф Фонтенроуз (Joseph Fontenrose), во J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971, p. 1 passim.

митови, но митови што го „изгубиле“ нивниот ритуал. Во делото *Херојот* (*The Hero*), Раглан ја дава својата позната шема, што ја следат митовите за херои, слична со шемата на наратели на рускиот функционалист Владимир Пропп (Владимир Пропп). Таа се состои од 22 елементи. Тие се: (1) мајката на херојот е кралска девица; (2) таткото е крал; (3) и често близок роднина на мајката; (4) но околностите на неговото зачнување се невообичаени; (5) за него се верува дека е син на бог; (6) веднаш после неговото раѓање, неговиот татко или дедо се обидува да го убие; (7) но не успева; (8) херојот е одгледан од хранителско семејство (родители) далеку од местото каде е роден; (9) не се знае ништо за неговото детство; (10) но при навлегувањето во полнолетство се враќа во кралството; (11) после победа над кралот (или цин, змеј, свер); (12) се жени со принцеза, често ќерка на неговиот претходник; (13) станува крал; (14) извесно време владее без поголеми проблеми; (15) воведува закони; (16) некако ја губи наклонетоста на боговите или на поданиците; (17) бива избркан од престолот и од местото, (18) го снаоѓа мистериозна смрт; (19) често на врв на рид; (20) неговите деца, доколку ги има, не го наследуваат; (21) неговото тело не се погребува; (22) а сепак има една или повеќе свети гробници.

Постојењето на оваа шема трае до денес, како во современиот митопоезис, така и во навидум неповрзани творби на популарната култура.²³ Всушност, според Раглан, сите традиционални сказни, ритуали, религиозни системи, магијата, игрите, загатките, сето однесување, потекнуваат од единствен пра-ритуал (Ur-ritual). Митовите, не само што не лежат во основата на историските настани, туку ниту било како се со нив поврзани, како што не се поврзани ниту со интелектуалното љубопитство, имагинацијата, поетската креативност итн.²⁴ Раглан, преку анализа на религиите на европско и американско тло, се обидува да го открие и објасни пра-ритуалот,

²³ Шемата на наратели на Владимир Пропп се состои од пет основни категоријални елементи и триесет и една наратема (наратемата е најмалата раскажувачка единица) (Владимир Пропп, *Морфологија на сказки*, Academia, Ленинград, 1928).

²⁴ Ова се општите заклучоци што можат да се изведат од неговите *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama* (Methuen, London, 1936) и *The Origin of Religion* (Watts, London, 1949). Според Едмунд Лич (Edmund Leach) книгите на Раглан се чудна мешавина на луцидност и апсурдност (Edmund Leach, *The Temple and the House*, New York Review of Books, September 16, 1965, pp. 16-17).

што не само што, според него, бил единствениот творец на религиите, митологиите и фолклорот, туку и, поради тоа, сеуште моќно раководи со разбирањето и однесувањето во врска со светото. Во палеолитот, забележува, исто така имало ритуали, но тие немале последици врз познатите ритуали.²⁵ Пра-ритуалот за Раглан е оној за убиството и замената на кралот, што годишно се повторуваат.²⁶ Фазите низ кои поминал овој ритуал се следните: (1) прво редовно бил жртвуван божествениот крал; (2) потоа некој друг бил редовно жртвуван како супституција за божествениот крал; (3) со прогресот на цивилизацијата, доколку имало акутна потреба се жртвувало човечко суштество, но ако немало потреба, се изведувала само претстава дека се убива човечко суштество, а жртвата била заменувана со некакво животно; (4) жртвата престанала да биде човечка, но симболиката останала, за да потсетува на тоа дека во минатото се работело за човечка жртва.²⁷ Во Египет, или некаде на Блискиот Исток, во некое доцно неолитско кралство, се покажало како добра идеја да се убива „божествениот крал“ секоја година и тоа се проширило како пракса. Во оваа прва фаза ритуалот станал комплексен и драматичен и се состоел од шест чинови: (1) симболично уништување на стариот свет преку поплава и пожар; (2) убивањето на света жртва после борба; (3) дезартикулирањето на светата жртва и повторното градење на светот, поточно конструкцијата на нов свет од нејзините членови; (4) создавање на пар човечки суштества од глина и жртва на жртвата; (5) оживување на личностите на млади маж и жена кои се всушност брат и сестра; (6) свет брак меѓу парот, кој станува родителски пар на новата раса на луѓе.²⁸

²⁵ Raglan, *The Origin of Religion*, p. 51.

²⁶ Raglan, *The Hero*, p. xiii.

²⁷ Lord Raglan, "Myth and Ritual", *The Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (oct-dec 1955), pp. 454-461, цитирано според "Myth and Ritual", *Myth: A Symposium*, ed. Thomas Sebeok, American Folklore Society, Philadelphia, 1955, pp. 76-83, p. 81.

²⁸ Raglan, *The Origin of Religion*, pp. 68-69. Раглан разгледува докази од митови за потопот, космогониски митови, и ритуали за свет брак, всушност повикувајќи се на основната ритуална шема на Хук (J. Fontenrose, op. cit., p. 3). Тоа се: (1) драматична претстава на смртта и воскресението на божеството; (2) рецитирање или симболично претставување на космогониски мит; (3) ритуална борба, во која

Владимир Проп, ритуалистичката хипотеза ја објаснува низ обичната сказна, поврзувајќи го одржувањето на ритуалот и на митот во сказните што, иако не се свети како митот, ниту се потполно очигледно објаснување на одредени ритуали, сепак се одличен показател за еволуцијата на митското и на ритуалното во културата со постепено опаѓачка светост. Анализирајќи ги руските сказни и делејќи ги на морфеми, Проп ги дели на основни раскажувачки единици. Не сите сказни ги имаат сите наратели во нив, но тешко е да се најдат сказни во кои не можат да се идентификуваат барем неколку наратели. Според Проп, постојат пет категории елементи што 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).²⁹ Многу современи литературни дела,

се прикажува победата на божеството над противниците; (4) светиот брак; (5) триумфалната процесija, во која кралот ја игра улогата на божеството (во S.H. Hooke, *Myth and Ritual*, Oxford University Press, London, 1933, 8) и Raglan, *The Origin of Religion*, p. xiv, 67 passim). Се чини дека жртвувањето кај Хук воопшто не е дел од елементите. Освен елементот на жртвувањето, целата прва фаза на Раглан е извлечена од шемата на Хук. Всушност, идејата за жртвувањето на божеството, соодветно со теориите на Робертсон Смит и на Диркем е во врска со поврзувањето со божествениот принцип, односно кланскиот тотем, во тотемизмот.

²⁹ 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 како основни градбени единици на наративната структура. Алгирдас Греимас (Algirdas Greimas), работејќи на структуралистичка семантика, се трудел да направи наративна граматика со комбинирање на синтагматиката на Проп и парадигматиката 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

сценарија и драми исто така очигледно содржат по неколку наративни.

Во *Историски корени на сказаната*, Пропп ја превзема ритуалистичката хипотеза, 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 аналогија, а не за историска врска. Екстремно архаичните форми по правило се појавуваат многу ретко, често потиснувани од нови форми што стануваат општо распространети.³⁰ Сказната е појава на надградување – настанувањето на сказната 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. Така, за Пропп, е значајно поврзувањето на сказната со ритуалот: сказните имаат сочувано траги од многу ритуали и обичаи. Голем број на мотиви во сказните можат да се објаснат само со споредба со одредени ритуали. Тоа се типични свети ритуалеми кои се задржале без поширокиот ритуален контекст. Во оваа смисла, на пример, комплексните ритуали на одбирање на невеста од некаде далеку од сказните се одраз на правилата на егзогамијата од тотемизмот.³¹ Затоа сказната

ги има редуцирано триесет и едната наратива на Пропп на дваесет, исто така обрнувајќи внимание на важноста на *dramatis personae*, или, како што Греимас ги има наречено ликовите на ниво на структуралните позиции, „актантите“ (A.J. Greimas, *Sémantique structurale - Recherche de méthode*, Larousse, Paris, 1966).

³⁰ В.Я. Пропп, *Исторические корни Волшебной Сказки*, Лабиринт, Москва 1998, стр. 113.

³¹ Сепак, примери на потполно поклопување на сказната со ритуалот се наоѓаат извонредно тешко: тоа би можеле да бидат примерите на чувањето на царевите деца (или деца на некаков истакнат лик, или деца со елементи на некаква извонредност во нив) далеку од погледите на сите (Снежана, Рапунцел, Аурора во

е најчесто преосмислен ритуал – еден или повеќе елементи на ритуалот низ историјата станале несфатливи, а некои останале разбирливи и сеуште потребни. Преосмислувањето на ритуалот сведочи за неизбежните промени што се случувале низ историјата на народите. Некогаш се работи за преосмислување на вредноста на делото – она што се чинело како негативно во минатото, во сказната е покажано како херојство. Со опаѓањето на моќта на ритуалите се отворил пат за сказни во кои тие се преосмислени – сижето не настанува по еволутивен пат со директен одраз на стварноста, туку преку негација на таа стварност, смета Проп.³²

Проп се осврнува и на митот: тој е сказна за боговите или божествените суштества во чија стварност народот верува. 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 што ја вршат.³³ 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 развојот, немајќи ја изгубено врската со исконското, служат како клуч за разбирање на сказните.³⁴

западните сказни, на пример), како и други примери на заштита на светото поради елементите на табу, внимавајќи ова поклопување премногу да не се прошири.

³² В. Пропп, *op. cit.*, p. 120.

³³ В. Пропп, *op. cit.*, p. 123.

³⁴ Во оваа смисла треба да се внимава, предупредува Проп, во определувањето на 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 што 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. Грчко-римските, 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,

Кога станува збор за доживувањата на херојот, вреди да се спомене и Џозеф Кемпбел (Joseph Campbell). Тој во компаративната митологија³⁵ ја истражува теоријата според која важни митови од разни места на светот што преживуваат илјадници години, имаат иста основна структура, а тоа е мономитот (терминот го зема од Џојсовото дело *Финегановиото бдење*, за кое ги пишува коментарите). Мономитот 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, за потоа да се врати од неговата мистериозна авантура и на својот народ му донесе определени придобивки. Херојот, според тоа, поминува низ три фази: (а) одделување од светот, (б) навлегување до некаков извор на моќ, и (в) враќање што го подобрува животот (не нужно неговиот), 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.³⁶ Авантурата е карактеристична доминантно на машки

Овидиј, итн. (В. Пропп, *op. cit.*, p. 124-125). Тие митови се оригинално народни, но не се познаваат во нивната чиста форма, како оние добиени директно од народите на кои припаѓаат, колку и да се присутни проблемите на непознавањето на домородните јазици. Египетските митови и ритуали се познати од *Книгајата на мршвише*, но со тоа се познава само официјалниот култ на свештениците што имал одобрување на „дворот“ или високата аристократија и што имал политички цели. Сепак, пониските слоеви исто така можеле да имаат свој култ со развиена ритуалност, за кој, пак, не се знае ништо.

³⁵ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Fontana Press, London, 1993, p. 199, pass.

³⁶ Џорџ Лукас (George Lucas) 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 Moyers), емитувано на PBS во 1988 година, како *The Power of Myth: The Hero's Adventure*. Лукас во повеќе наврати нагласувал како делото на Кемпбел му повлияело 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* што се користи како инспирација за сценарија.

Мономитот сфатен на овој начин е очигледен во приказните што се дел од современата популарна култура – во таа смисла не треба да изненадува сличноста во оформувањето и функционирањето на протагонистите од класичната средно/

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.

Според Хајман, ритуалистичката теорија доаѓа од Дарвинистичката теорија, како и од филозофијата на Хераклит, поради идеите за динамичниот тек на нештата. Еволутивната антропологија, смета Хајман, е заслужна за принципот дека преживувањето е важно затоа што го содржи сериозното од претходните фази (иако некогаш во игрива форма).³⁷ Тој се обидува да го лоцира потеклото на митовите, навраќајќи се на димамичките процеси во фазите на религијата, силно почитувајќи ја работата на Харисон. Иако се потпира на Раглан, Хајман не смета дека митовите потекнуваат од еден единствен ритуал, не го прифаќа концептот за убиството на божествениот крал, туку едноставно го предлага ставот дека митовите потекнуваат од ритуалите – секој ритуал има мит за придружба.³⁸

За Харисон, митот е изговорениот корелат на изведените дејства, односно *legomena* – митовите се придружници на *dromena* – ритуалите. Митот и ритуалот растат заедно, како два дела од една целина. Ритуалите, митовите и божествата се појавуваат и се развиваат заедно. Зборовите што се искажуваат во ритуалите го сочинуваат митот, што оперира преку императиви, убедува, регулира. Кога ритуалите се забораваат, нивната смисла се бара во митовите. Овие тогаш се претвораат во наратива, менувајќи го својот императивен начин во индикативен, станувајќи етиолошки митови. Според неа, ритуали-

западно/источноевропска сказна со тие од *Господарој на ѓрсџениите* на Толкин (Tolkien) (иако Толкин со право може да биде сместен во сопствена класа, што не е предмет на овој кус преглед), *Војна на ѕвездиите* и *Хари Потер*, на пример.

³⁷ *Vo Myth: A Symposium*, ed. Thomas Sebeok, American Folklore Society, Philadelphia, 1955, pp. 84-94, p. 84.

³⁸ Хајман е восхитен од Харисон и го хиперболизира нејзиното влијание, како и влијанието на нејзиниот круг соработници, таканаречената „група од Кембриџ“, тврдејќи дека нивната теорија има надвладано над другите теории за митот, што не е точно, затоа што митолозите воопшто никогаш не ја прифатиле и затоа што сосема набрзо била надвладана од структуралистичката теорија на Леви-Строс (повеќе во J. Fontenrose, op. cit., p. 26).

те се прво магиски според интенцијата и се изведуваат јавно: преку заедничко говорење и дејствување, учесниците во ритуалите доаѓаат до високо ниво на емоции и ентузијазам. Колективната емоција се проектира, односно се екстериоризира врз личност, *daemon* или бог.³⁹ Наклонетоста кон кажување сказни (односно „инстинкт за кажување сказни“) постоела уште тогаш и помогнала во процесите на деификација – поентата е дека и божеството, како и оној кој го обојува, мора да има животна приказна.⁴⁰

Харисон во *Themis* разликува и меѓу ритуален мит и херојска легенда. Грчката драма ја има добиено својата форма од стариот дајмонски, магиски ритуал, а содржината од Хомерските и други легенди.⁴¹ Се чини дека Хајман се согласува со ставот на Харисон дека *mith* треба да се употребува за сказни врзани со ритуал, или со сказни за кои се знае дека имаат ритуално потекло. Ова подразбира дека има и други видови, а сепак, Хајман, кој е поинтензивно ритуалистички настроен од Харисон, како и Раглан, се обидува да го најде потеклото – митско, а со тоа и ритуално – на фолклорот, религијата, уметноста. За Хајман митот е говор, под што може да влезат сите други дефиниции за митот. Но, проблемот со прешироките дефиниции се јавува со полна сила – ако митот е било каков говор, а со тоа и секаков говор, тој станува константен фактор во истражувањето на религијата и фолклорот, и со тоа што секоја сказна и секој говор е мит, се доаѓа до ситуација дека ништо не е мит. Во ставот дека нешто е мит нема *differentia specifica*, затоа што сè што се кажува е дека е „составено од зборови“.

39 J. Harrison, *Themis*, pp. 16, 45-47, 485-490, *passim*.

⁴⁰ J. Harrison, *Themis*, pp. 27, 47. Идејата за колективната егзалтираност е типична за Диркем. Харисон во *Воведот*, ги наведува колективните чувства и претстави како прилог на Диркем во нејзината теорија (ор. cit., p. xiii). Она што е нејасно е како, кога веќе значењето на ритуалите е содржано во митовите што ги објаснуваат, заедницата може него да го заборава, особено што се прашува дали навистина во повеќето случаи зборовите што ги придружуваат ритуалите можат да сугерираат етиолошки митови, како и дали митските наративи навистина толку очигледно го покажуваат потеклото во молитвите, магиските зборови, химните (J. Fontenrose, p. 27).

⁴¹ J. Harrison, *Themis*, pp. 27, 339.

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 ритуалите, обидувајќи се да го објаснат она што е присутно, што директно се гледа и што се прави/изведува во ритуалот. Во примитивниот религиозен живот, митот е епскиот елемент, а ритуалот е драматичниот елемент и мора да се почне со изучувањето на ритуалот за да се разбере митот.⁴² Сепак, колку и да се смета дека Касирер е поддржувач на ритуалистичката теорија, тој остава простор, беше споменато погоре, за дополнување и за 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“.⁴³

Според Ентони Ф.К. Валас (Anthony F.C. Wallace), митот, во најопшта смисла, е теорија на ритуалот, со која се објаснува природата на моќта на ритуалот, и што одговара за неговите успеси и неуспеси. Митот и ритуалот заедно ја прават религијата, но ритуалот има инструментална предност: „... целите на религијата се постигнуваат преку изведувањето на ритуали, митовите се екстремно вредна, и регуларно употребувана помошна опрема“.⁴⁴

Ненси Д. Ман (Nancy D. Munn), во истражувањето на ритуалните симболи и нивното социјално функционирање, смета дека тие служат како начини за пренесување на пораки, имплицирајќи социјални врски меѓу членовите на заедницата. Ритуалот за Ман е општествен контролен систем, што ја поврзува индивидуата со заедницата преку симболичка мобилизација на моќни сили инхерентни за трансперсоналните вредности на заедницата.⁴⁵

Виктор Тарнер (Victor Turner) има развиено мошне сложена современа теорија на ритуалот. За него, симболот е најмалата единица

⁴² E. Cassirer, *Myth of the State*, p. 28.

⁴³ E. Cassirer, *Ibid*.

⁴⁴ Anthony F.C. Wallace, *Religion: and Anthropological View*, Random House, New York, 1966, pp. 107, 104.

⁴⁵ William G. Doty, *Mythography – The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, 2000, p. 79.

на ритуалот што сеуште ги задржува специфичните својства на ритуално однесување, тој е крајната единица на специфична структура во ритуален контекст,⁴⁶ а ритуалот е агрегат од симболи.⁴⁷ Неговиот пристап кон митот и ритуалот се фокусира на текстови или микро-опсервации на ритуали во прогрес, односно во истражување на целиот контекст кој ја вклучува интра-општествената динамика на учесниците и набљудувачите. „Значење“ на ритуалните елементи им се придава во различни делови на ритуалниот процес и затоа во истражувањето треба да се балансираат експлицитните и имплицитните значења, да се набљудуваат функциите на ритуалните единици и слично. Тарнер има развиено „... симпатетичка херменевтика, или теорија за интерпретација на ритуалниот процес, херменевтика што може да биде потполно операционална само во живи заедници“.⁴⁸ Овој модел тешко се применува на култури за кои истражувачот е лимитиран на пишани извори од прва и втора рака.⁴⁹

Проблемот со дистинкцијата меѓу ритуалот и митот не помага во третирањето на текстовите на ритуалните изведби, ниту на дејствата во митските наративи. Но, ниту разрешувањето на проблемот не би било доволно во современата религиологија. Се случува вербални текстови да доминираат над ритуалот, како што се случува ритуалот да го замагли митот. Проблематично е поставувањето на строги опозиции во дисциплини што се плуриперспективни, особено ако следењето на дуализмот ги покрива другите, посуптилни разлики во културите и религиите што се предмет на истражување. Во оваа смисла разрешувањето на проблемот би морало да се сведе на прифаќање на нивната синтеза во рамките на религиозниот феномен и во теоретскиот третман на светото.

⁴⁶ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967, p. 19.

⁴⁷ Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Clarendon, Oxford, 1968, p. 2.

⁴⁸ William G. Doty, op. cit., p. 83.

⁴⁹ Така, може да се спомене и Елијаде, кој, критикувајќи ја зависноста на традиционалното учење за митовите од грчките митови, потсетува дека не се знае ни еден грчки мит во неговиот ритуален контекст (Wendell C. Beane, William C. Doty, eds., *Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*, Harper and Row, New York, 1975, 2. p. 19).

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

1. Beane, Wendell C., William C. Doty, eds., *Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*, Harper and Row, New York, 1975.
2. Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Fontana Press, London, 1993.
3. Cassirer, Ernst, *Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946.
4. Cassirer, Ernst, *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955.
5. Doty, William G., *Mythography – The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, 2000.
6. Durkheim, Émile, „De la définition des phénomènes religieux“, *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28, PUF, Paris, во “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
7. Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968.
8. Eliade, Mircea, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucuresti, Vremea, 1937.
9. Eliade, Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et repetition*, Paris, Gallimard, 1949
10. Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
11. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, New York and Evanston, Harper and Row, 1966.
12. Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
13. Fontenrose, Joseph, *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971.
14. Frazer, James, G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Electronic version Wordworth, London, 1890), The Floating Press, 2009.
15. Greimas, A.J., *Sémantique structurale – Recherche de méthode*, Larousse, Paris, 1966.
16. Harrison, Jane E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.
17. Hooke, S.H., *Myth and Ritual*, Oxford University Press, London, 1933.
18. Hyman, Stanley, E., *The Armed Vision*, Kopf, New York, 1948.
19. Leach, Edmund, *The Temple and the House*, New York Review of Books, New York, 1965.

20. Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
21. Lévi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*, London-New York, Routledge, 2005.
22. Леви-Строс, Клод, *Митолозики*, Том IV, Табернакул, Скопје, 2006.
23. Levy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922, “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
24. Lord Raglan, “Myth and Ritual”, *Myth: A Symposium*, ed. Thomas Sebeok, American Folklore Society, Philadelphia, 1955, pp. 76-83.
25. Lord Raglan, “Myth and Ritual”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 270, Myth: A Symposium (oct-dec 1955), pp. 454-461.
26. Lord Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*, Methuen, London, 1936.
27. Lord Raglan, *The Origin of Religion*, Watts, London, 1949.
28. Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion*, Glencoe, The Free Press, 1948.
29. Пропп, В.Я., *Исторические корни Волшебной Сказки*, Лабиринт, Москва 1998.
30. Пропп, Владимир, *Морфология сказки*, Academia, Ленинград, 1928.
31. 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), pp. 23-35.
32. Turner, Victor, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Clarendon, Oxford, 1968.
33. Turner, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967.
34. Wallace, Anthony F.C., *Religion: and Anthropological View*, Random House, New York, 1966.