

Марија Тодоровска

УДК: 291.217

Филозофски факултет

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

## СОЗДАВАЊЕТО МЕСТО ВО КОСМОГОНИЈАТА – СО АКЦЕНТ НА *ТИМАЈ* И НА *ЕНУМА ЕЛИШ*

Контемплирањето на празнината кај човекот, честопати, предизвикува несигурност, паника поради лишеноста од сместување, од референтни точки. Потребата од создавање матрица, во смисла на координатен систем, во која би се сместиле фрагментите на светот е забележлива во најраните митови што раскажуваат за космогонијата, дури, може да се каже дека создавањето на светот подразбира создавање простор. Митовите раскажуваат за преминот од хаос, од празнина или бездна, од непостоење или нејасно и неиздиференцирано постоење кон космос, кон безбедна средина со точки за ориентација и уредени релации меѓу елементите на светот. Во верувањата во кои нема повикување на создател или точка на создавање, во кои светот отсекогаш постои, навидум, не може да се открие важноста на топогонијата во космогонијата, затоа што космогонија воопшто и нема. Но, од друга страна, во тие случаи не е толку важно создавањето на местото, туку фактот што постоењето на нештата на некој начин е благодарение на местото, или зависно од местото. Во оваа смисла, Архита од Тарент тврди дека за воопшто да се биде, треба да се биде во (некое) место.<sup>1</sup> Едуард Кејси (Edward Casey) смета дека со мало извртување на аксиомата на Архита, може да се тврди дека ако нештата во светот се веќе во некакво постоење, тогаш тие мора да имаат места – светот е свет на места (Casey 4). Во оваа смисла на несоздаденост на светот, на отсуство на Создател(и), може да се тврди дека улогата на одржување на нештата во постоење

---

<sup>1</sup> Нештата не можат да постојат независно од местото – ако некој патува до претпоставениот „раб“ на вселената и таму ги рашири рацете, само една рака ќе продолжи да постои. Со тоа што ова се чини апсурдно, Архита заклучува дека премисата за работ на просторот е погрешна, што значи дека вселената мора да е неограничена (Huffman 22).

ја имаат местата во кои тие се наоѓаат. Ако одделувањето е услов за создавањето, ставањето во места е *sine qua non* за суштествата да бидат, дури и да не биле создадени (Casey 6).

Но, незадржувајќи се на потребата од места за одржување на нештата во места во космосот (ако се застапува тезата дека во свет без создател онтолошкото одржување на стварите е резултат на самиот факт што тие се сместени), се забележува дека потребата од настанување на простор, на диференцираност на места како нужен дел за функционирањето на светот во космогониските митови е особено важна, зашто светиот простор е суштински значаен за религиозниот човек, како во примордијалните религии, така и во денешниот, во голема мера десакрализиран свет. За примордијалните религии, во кои експресијата на светото и чувството на светото во светиот свет играат доминантна улога, просторот и времето припаѓаат на две стварности – на света, онтолошки супериорна, всушност, единствената вистинска и вредна реалност, и на профана – онтолошки инфериорна, зависна од светата, но и посветена на нејзино одржување преку функционирањето на религискиот култ. Во строгата дихотомија на светот на свето и профано, просторот е хетероген – меѓу светиот и профаниот простор постои бездна. Кога верникот влегува во свет простор тој не ја менува само својата локација, туку го менува својот идентитет. Менувањето на местото (од профано во свето и обратно) значи менување на начинот на постоење. Една од главните идеи во примордијалните религии е таа за иницијалната светост на светот и за примордијалното „излевање“ на светоста за да се создаде светот каков што *homo religiosus* го познава. Може да се генерализира: во примордијалните религии се верува во момент (или, со тоа што момент имплицира временско определување може, поскоро, да се определи како ситуација), во кој не постоеле нешта, а со тоа би се чинело дека немало ни места. Местото не е ствар, но суштествува во смисла на тоа дека не е ништо.

Според традиционалното поимање на местото, се поставува прашањето како, доколку во примарниот „момент“ ништо не постоело, сепак, имало нешто како место, како ентитет во кој нешто допрва би требало да се смести. Таквата ситуација на иницијална ништост не е само ситуација во која нема места, туку во која воопшто

нема никакво место, тоа е простор – празнина, потполна лишеноост од конституенти (доколку се смета дека просторот е конституиран од места). Концепцијата за создавањето во голема мера е детерминирана од идејата за непостоењето на места и просторот како потполна испразнетост. Но, местото е проблематично како концепт дури и во примордијалните идеи во кои космосот е нешто создадено, а со кое започнува митологијата. Одредени концепции го афирмираат постојаното присуство на нешта (го земаат за „дадено“), а со тоа и на места, со што просторот се смета како исполнетост, а не како празнина. Но, ваквите тврдења, и покрај идејата за полнотија (или барем непразнотија), имаат поими за варирачки типови појавност на создадениот свет, имаат различни идеи за промена и развоток (така, на пример, во хиндуистичката космогонија, што поаѓа од идејата за создадена вселена, нема замисла за иницијално создавање како чин или процес, но има идеи за менување, за манифестација на светот преку контракции и експанзии).

Светот е свет со места, и овие места, на почетокот на постоењето, се свети. Местата имаат онтолошки одлучувачка моќ – за одржување и зачувување на нештата во постеење во рамките на религијскиот култ. Една од основните карактеристики на сфаќањето на светот на религиозниот човек е дека просторот не е хомоген. Светиот простор е силен, значаен простор. Оние простори што не се свети се без структура и конзистентност, аморфни. Мирча Елијаде (Mircea Eliade), еклектичкиот религиолог и еден од водечките теоретичари на светото како основа на религијата,<sup>2</sup> смета дека за религиозниот човек оваа просторна нехомогеност се изразува во опозицијата меѓу свет простор – единствениот реално постоечки, и сиот друг простор што го опкружува. Ова религиозно искуство тој го поставува како примордијално искуство што претходи на сета рефлексивна за светот. Така, за архаичниот верник токму поделеноста во просторот прави светот да биде создаден. Затоа, на пример, централната оска, или оската на светот (*axis mundi*), служи како

---

<sup>2</sup> Елијаде во голема мера ги потпира своите ставови врз феноменологијата на религијата на Рудолф Ото (Rudolf Otto), чие влијание потполно го признава, но и на Емил Диркем (Emile Durkheim), чие влијание едвај го споменува, иако огромен дел од теоријата за светото дефинирано преку дихотомијата со профаното низ разни аспекти на религијскиот култ наликува токму на Диркем.

референтна точка за секакво натамошно ориентирање. Елијаде инсистира на тоа дека „...манифестацијата на светото онтолошки го фундаира светот“ (Eliade, *Sacré et profane* 26). Светиот простор за религиозниот човек поседува егзистенцијална вредност – без претходна ориентација, без фиксен центар, ништо не може да почне, ништо не може да биде. Секој свет простор имплицира хиерофанија, тој е пројава на светото кое таа територија ја одделува од околната космичка средина и ја прави квалитативно различна.<sup>3</sup> Светото и профаното имаат бездна меѓу нив поради онтолошката и аксиолошката различност, но парадоксот е што токму бездната им ја овозможува меѓусебната врска (кога не би имало никаква врска, би немало токму никаква врска, и огромен дел од религијата не би се темелел врз дихотомијата на светото и профаното). Така, кога верник влегува во свет храм, на пример, прагот е местото што истовремено ја покажува разликата меѓу двата начина на постоење – светиот и профаниот и местото преку кое тие комуницираат.

Начините на ориентација, всушност, се начини на конструкција на свет простор. Сепак, колку човекот и да го конструира просторот, не го прави тоа преку своите сопствени напори. Ритуалот за конструкција на свет простор, каков и да е, всушност, е репродукција на работата на божествата или светите предци од митовите (Eliade, *Trattato* pag. 143; *Sacré et profane* 30-31,

---

<sup>3</sup> За профаното искуство просторот е хомоген и неутрален, нема прекини што квалитативно ги диференцираат неговите делови (со тоа што не треба да се меша идејата за хомоген и неутрален геометриски простор со начин на искусување на профаниот простор, затоа што се работи за две различни нивоа на истражување). Елијаде дава мошне силни тврдења (откако определува дека никогаш не се наоѓа чисто профано во светот, затоа што и најдесакрализираниот свет има траги од верувањата на *homo religiosus*): во профаното постоење не е можна вистинска ориентација, затоа што нема фиксна точка со специфичен супериорен онтолошки статус. Дури, нема ни свет, туку само „...фрагменти на скршена вселена, аморфна маса која се состои од бесконечен број помалку или повеќе неутрални места...“ (Eliade, *Sacré et profane* 27). Ако нема лишеноост од светото, не може да има токму аморфна инфериорна маса на неутрални места. Сепак, Елијаде се поправа – искуството на профаниот простор вклучува вредности кои се слични на нехомогеноста типична за светиот простор. Така, за секој човек постојат специјални места кои се квалитативно различни од сите други, места кои му биле некако значајни, места кон кои има специфични чувства на поврзаност. Во оваа смисла и за нерелигиозниот човек има искуства што барем наликуваат на искуството на светото, или барем имаат слични механизми и значење.

32, pass).<sup>4</sup> Значи, посветувањето на некое место е само повторување на чинот на космогонија познат од митовите. Посветувањето е нужно, како за воспоставување на ориентација и регулирање на однесувањето, така и затоа што преку него се создава безбедна територија. Населената, света територија е спротивставена на непознатиот и недетерминиран простор што ја опкружува. Додека безбедната територија е светот (космосот), сè надвор од него веќе не е космос, туку туѓ, хаотичен простор. Светото, значи, ја открива апсолутната реалност и истовремено овозможува ориентација во неа, тоа го основа светот во смисла на тоа дека фиксира граници и воведува ред. Тоа се забележува во ритуалите за обезбедување на територија, кои секогаш ја повторуваат космогонијата (Ведичките ритуали, на пример).<sup>5</sup> За архаичните општества се работи за создавање на светот, затоа што сè што не е „сопствен свет“ (безбеден и уреден) сè уште не е свет. Затоа тој се осветува, со што се воведува во постоење. Така создадениот свет, оттогаш, почнува да го гарантира постоењето на сè во него.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Исто така, ниту изборот на местото кое треба да се освети не се избира, туку се открива – светиот простор се открива на некаков начин, не нужно преку директни хиерофаниски форми, туку токму преку оваа ориентација која зависи од екстерни случувања, кои се определуваат како значајни и „различни“ (во смисла на тоа дека се отаде искуствата на вообичаената стварност, сосема се разликуваат од секојдневното искусување на просторот).

<sup>5</sup> Идејата во митската мисла е дека човековите активности се секогаш претходно изведени од некој кој не бил токму човек. Нивното значење е поврзано со нивниот квалитет на репродукција на примордијален чин, односно со повторувањето на митскиот пример. Во делото *Митот за вечното враќање* (и сите места во кои се осврнува на идејата низ неговиот огромен опус), проектот на Елијаде е насочен во откривање на значењето и основните назнаки на архаичната онтологија, преку податоци што ги дели на: факти кои покажуваат дека за архаичниот човек реалноста е мимезис на небесен архетип; факти кои покажуваат дека реалноста е во корелација со учеството на симболизмот на центарот, односно преку воведување во постоење на населени места и објекти преку нивното сместување во територија означена од Центарот на светот; и ритуалите и профаните чинови кои ја реализираат смислата што им се одредува само затоа што се реактуализација на дејствата прв пат поставени од божествата, Предците и јунаците *ab origine* (Елијаде, *Митот за вечното враќање* 14, pass; *Trattato* pag. 142–143 и сл).

<sup>6</sup> Овој процес, кој Елијаде го нарекува *космизација на непознати територии*, е секогаш посветување, затоа што да се организира просторот значи да се повтори парадигматската работа на божествата и парадигматските постапки на светите предци. Колку и да се шири територијата на оската на светот, космосот што го претставува е секогаш совршен. Светите места еднакво се слика на светот, *imago*

Во разновидни културни контексти, постојано се сретнува истата космолошка митска шема и истото ритуално сценарио – населувањето на територија е еквивалентно на фундарање на светот.<sup>7</sup>

---

mundi (во смисла на свет свет). Какви и да се димензиите на просторот кој на човекот му е познат и во кој се чувствува најдобро ситуиран (куќата, селото, градот, земјата), религиозниот човек секогаш има потреба да постои во организиран свет, во космос (Eliade, *Sacré et profane* 44).

Се забележува проблемот кој е очигледен и во теоријата на светото на Диркем. Имено, светото се поставува како истовремено нешто сосема друго и нешто сосема познато и блиско. Оската на светот е нешто сосема друго, кое креира нешто сосема познато и блиско (космосот). Светите планини кои ги гради човекот се истовремено познати и блиски (тој ги има изградено) и нешто сосема различно од него. Елијаде забележува како дијалектиката на светите простори и на светиот центар се чини контрадикторна. Цел комплекс на митови, симболи и ритуали ја претставува тешкотијата неповредено да се пенетрира во еден центар, а од друга страна, и истовремено, цела серија митови, симболи и ритуали го покажува тој центар како достапен и близок (Eliade, *Trattato* pag. 145). Но, ова одговара со амбивалентната природа на светото, кое истовремено привлекува и одбива, е корисно и опасно, носи и смрт и бесмртност. Амбивалентноста на светиот простор директно се објаснува со „ужасната“ природа на светото (*Trattato*, pag. 6, 146).

<sup>7</sup> Идејата за сопствениот свет како космос подразбира и идеја за негова заштита од она кое му се заканува дека ќе го претвори во хаос. Со тоа што светот е создаден преку подражавање на парадигматските дејства на божествата – космогонијата, така непријателите кои му се закануваат се сметаат за непријатели на божествата. Уништувањето на населениот простор е еквивалентно на регресија кон хаос, а секоја победа над напаѓачите повторно ја враќа парадигматската победа на божествата над она кое се побунило против нив. Најчеста концепција за ова е онаа за ахр-демонот, непријател на божествата и на космосот, примордијалниот змеј кој на почетокот на времето бил победен од божествата. Така, Фараонот се асимилира во богот Ре, победник над змејот, Дариј (Персија) се сметал себе за нов Траетаона (ирански херој, убиец на триглавиот змеј). Во јудаистичката традиција паганските кралеви биле претставувани како змејови (Набуходоносор во *Јеремија* 51, 34, на пример). Змејот е парадигматската фигура на морското чудовиште (како во *Енума Елиш*, на пример), односно на примордијалната змија, симбол на космичките води, темнината, ноќта и смртта, односно на сè што е сè уште аморфно. Во култови во кои се става акцент на митолошката победа врз чудовиштето (змија, змеј, кит и слично), победата мора редовно да се реактуализира, затоа што во светото време светот повторно се создава (Eliade, *Sacré et profane* 48). Поради нивниот полисимболизам, змејовите, исто така, се (покрај змиите, школките, рибите и слично) симболи на водата кои ја имаат во себе и светата моќ на амбисот, и способноста, преку регулирањето на водените маси, да ја контролираат плодноста на светот. Ова е во голема мера поради светата вредност и посветувачката улога која во многу рани култури им се припишува на водите (Eliade, *Trattato* pag. 185–186). Концизно и кратко нафрлање на претставувањето на космогонијата кај старите цивилизации, со акцент на важноста на борбата и креацијата преку победа во Armstrong 26–31.

Според една група космогониски митови, создавањето на светот е божествено убивање на некакво чудовишно суштество, од чии органи се создаваат различните космички региони (Имир, односно Бланин, Бримир во нордичката митологија, Пуруша во индиската, Пан-ку во кинеската, на пример). Според други групи митови, како резултат на победата врз некакво примордијално суштество не настанува само космосот (неговите основни делови), туку и сета негова содржина – луѓето, животните, растенијата, општествените уредувања и слично.<sup>8</sup>

Во дијалогот *Тимај*, Платон сложено, но систематично го разработува создавањето на светот. Иако следи шема на типични рани космогониски митови, текстот не е света сказна, не е мит, но е космогониска алегорија што се однесува како на создавањето, така и на структурираноста и функционирањето на светот, чии уреденост и совршеност Платон се обидува да ги објасни. Светот е резултат на рационален и целисходен дејствител, демиург (Платон, *Тимај* 28aб), кој дејствувајќи според шема, матрикс, неменлив и вечен модел, му наметнува математички ред на примордијалниот хаос, така создавајќи убаво уреден свет (космос). Платон воведува два вида битие, едниот е претпоставениот облик на образец, што е мисловно сфатлив и вечен и секогаш ист, „...а другиот беше подражавање на образецот, којшто е создаден и видлив“ (Платон, *Тимај* 48e<sup>9</sup>). Но, покрај овие, има и трет вид, *chôra* (khora), кој е тешко разбирлив и

<sup>8</sup> Елијаде ги зема космогониските митови како парадигма за секое следно создавање (значи и како основа за етиолошките митови). Рафаеле Петацони (Raffaele Pettazzoni) го вбројува космогонискиот мит во групата митови за потеклото, неправедјќи разлика меѓу создавањето и потекнувањето (Pettazzoni 30 et passim). Елијаде го критикува овој став, сметајќи дека не е в ред така да се третира митот за создавањето, 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 (Елијаде, *Аспекти на митот* 48–50). За дискусијата околу значењето на космогониските митови меѓу Елијаде и Петацони накратко кај Роберт Авенс (Robert Avens) во Avens 93–97. Принесувањето на жртви при конструкцијата на просторот се однесува на овие митови.

<sup>9</sup> Сите следни пагинирани наводи во овој дел се од *Тимај* (прев. Витомир Митевски, Табернакул, Скопје, 2005).

нејасен. Тоа е примателката (*hypodochē*, *receptacle*, *le support*, *восприемница*, *прихватителка*) на раѓањето, слично на негувателка (49a). Како што за кое било нешто или обличје од одреден квалитет не треба да се каже дека е ова како да е суштество, бидејќи при самата определба веќе се менува, треба да сме задоволни (и се чини дека Платон се извинува за нејасноста на концептот) ако може да се прифати со извесна сигурност определбата – такво (49b–50b). Така, истото тоа може да се каже и за природата која ги прима сите тела: таа треба секогаш истоветно да се именува бидејќи никогаш не ја губи сопствената способност, туку секогаш ги прифаќа сите нешта без да поприими ниеден облик сличен на некој од оние што ги прима во себе (50c). Оваа природа по својата суштина е подложна на секакво вообличување: таа добива различни обличја поттикната на движење од нештата што влегуваат во неа, па оттаму се јавува час како едно, час како друго нешто. А нештата што влегуваат во неа и излегуваат се одрази на вечните суштини што ги добиле обличјата од нештата на чудесен начин (ова, повторно, тешко може да се објасни). Значи, во случајов на онтолошките „слоеви“ во *Тимај*, треба да се имаат на ум три рода, прецизира Платон: она што се раѓа, она во коешто се одвива раѓањето и она според чијшто образец се создава родот што се раѓа. Согласно со тоа, би можеле да го споредиме она што прима со мајка, образецот со татко, а посредничката природа со потомок (50e). Како и во раните космогониски конструкции, наведени се „машки“ и „женски“ принципи и идејата за прокреација (татко, мајка, потомство).<sup>10</sup> Односно, „суштествува едно нешто – идеја, која што е секогаш една и иста, неродена и непропадлива,

---

<sup>10</sup> Сите религиозни искуства поврзани со плодноста и раѓањето имаат космичка структура. Светоста на жената и мајката зависи од светоста на Земјата. Во некои религии Мајката Земја е способна самата да се репродуцира, што е останато во митовите на Медитеранот за партеногенезата, на пример. Во некои религии, пак, космичката креација, или барем нејзиното завршување, е резултат на хиерогамијата меѓу двата принципа, машкиот и женскиот, односно небесниот бог и земската божица. Ова е случај и во Енума елиш, за што ќе стане збор подоцна. За гарантирање на фертилноста на природата симболично се реактуализира хиерогамијата на Плодното божество (во разни форми) и Мајката Земја. Карактеристични примери се дел од ритуалите на Сагурналија, во кои, покрај социјалната конфузија и пресвртувањето на парадигмите, се симболизира и регресија во аморфната состојба од пред Создавањето на светот.



ништо од никаде не прима во себе, ниту, пак, во што и да е навлегува, невидлива и сетилно невосприимлива, а податна само на мисловно созерцание“ (битието). Покрај тоа, постои и друго нешто кое е слично и истоимено со идејата; тоа е сетилно восприимливо, родено, секогаш во движење, се раѓа на некое место и оттаму пропаѓа, сфатливо за мнението со помош на сетилата (тоа е раѓањето) (52a), а третиот ред е просторот, вечен и непропадлив, кој обезбедува место на сето она што се раѓа. Значи, решението на Платон е дека има битие, простор и раѓање, три нешта што суштествуваат на три начини, пред да биде создадено небото (52d). Просторот е сфатлив врз основа на некакво неправо умствено просудување и во отсуство на сетилата, па одвај може и да се верува во него (52b). Просторот е до тој степен несфатлив што во него едвај и се верува, зашто и се забележува како на сон. Ние сме свесни дека е нужно секое нешто на некој начин да биде на некое место и да зафаќа некаков простор, додека она што не се наоѓа ни на земја ни на небо – не претставува ништо. Нештата што постојат, постојат како сместени. Примателката може да се смета за исполнет простор (во смисла на тоа дека за Платон нема празнина – 79b1, c2). Како простор, нејзината улога е во сместувањето: таа овозможува тридимензионално протегање и специфично место за секое нешто кое е „во“ во дадено време (52b3–5), додека, пак, како „полнење“ на тој простор, служи како неутрален супстрат од кој се конституираат партикуларните нешта, штом добијат некакви атрибути (во оваа смисла партикуларно нешто што може да се перципира е протежно, сместено и може да се карактеризира на различни начини во различни времиња и места). Примателката, се чини, служи и како материјал за партикуларните нешта (она од кое се конституирани), и како простор, или матрица, медиум во кои тие се наоѓаат. Може да се постави прашањето за тоа дали овие две улоги се некомплементарни, иако се чини дека се во нужна заемна поврзаност (Zeyl 117–130).

Надоврзувајќи се на нејасните знаци на Платон дека хора е пред-постоечка и не(или пред-)интелигибилна, Јулија Кристева (Julia Kristeva) смета дека таа е примордијалниот матрикс на потсвесното, чудно место во кое има нагони што биле отфрлени од забраните против мајчинското тело (мајка и негувателка). За Кристева *хора*

може да се асоцира со „семиотички“ процеси на мајчинска организација (барем пред употребата на „потехнички“ психодинамички и лингвистички описи во делото *Revolution in Poetic Language*). На процесот на јазикот му додава извесна нестабилност, заканувајќи се дека ќе го врати свесното его назад кон неговиот извор во одвратните граници, од кои, токму за да биде его, се откажало (Kristeva, *Powers of Horror* 13–14). Покрај тоа, *хора* е матка или негувателка во која елементите се без идентитет и без разум, тоа е место на хаос што е и што настанува, пред создавањето на првото мерливо тело (Kristeva, *Le sujet en proces* 57). Поентата е дека *хора* постои пред симболичката функција на јазикот, што според линијата на Фројд (Freud) се идентификува со „законот на таткото“. За да се стане его, мора мајчинскиот матрикс да се смета за абјектен, за табу. Хора за егото е застрашувачка, нерационална, конфузна. Субјектот и општеството зависат од репресијата на мајчинското тело без граници, што води кон отфрлање на овој простор отаде границата на рационалните процеси на закон и на владеење на логосот во сферата на абјектното. Односно, за човекот да стане субјект, *хора* мора да е абјект (Oliver 60).

Славој Жижек (Slavoj Žižek) ја разгледува *хора* во насока на апокалиптично сценарио, преку Хегеловиот поим за предонтолошка ноќ на светот, што им претходи на нашите сфаќања за субјекти и објекти. Според Жижек, ова е само модерен обид да се повтори нејаснотијата на примордијалното постоење на *хора*. Тој смета дека во целата историја на филозофијата, прв кој се приближил на предонтолошката, сè уште несимболизирана „текстура“ на односи, бил Платон. Ова, потоа, било попрецизно скицирано во германскиот класичен идеализам, во смисла на тоа дека во голема мера се однесува на сфера надвор од онтолошкото конституирање на реалноста (Žižek 54–5). Прашањето за поврзаноста на *хора* со религиозни мотиви е очигледно кај Жак Дерида (Jacques Derrida), а потоа и кај Џон Капуто (John Caputo), особено во смисла на „Бог или хора?“ На дистинкцијата на Дерида меѓу *différence* на деконструкција и Бог на негативната теологија, Капуто се надоврзува со интервенцијата дека *différence* не е Бог, затоа што додека *différence* не е сосема реална, или е помалку од реална, никогаш не е токму

ентитет или присуство. Негативната теологија е на линијата на „хипересенцијалност“, преобилност, преприсутност, нешто што е толку реално што не е доволно да се опише како реално. *Хора*, според тоа, е *différence*, затоа што е нешто нејасно меѓу постоење и непостоење, повеќе отколку, на пример, сонцето за Платон (Caputo *pass*; Derrida 89–127). Ако Бог е отаде нас, *différence* како *хора* е во смисла дека сè уште нема допрено до нас, таа е под нас, пред нас, одзади, пред, а не потоа, под постоењето (Derrida 96). Затоа за Капуто *хора* кај Дерида, за разлика од Бог во теологијата, е потполно анонимна, аморфна, случајна, „*destinerrant*“ (Caputo 11). Таа нема значење, нема идентитет, таа е нешто сосема друго (*tout autre*, Caputo 36<sup>11</sup>). Ричард Керни (Richard Kearney) ентузијастично ги разгледува овие два пристапа, за да се осврне на сличноста на Бог и *хора*. Капуто дозволува молитва за несветоста на несветостите, *хора*, но тоа е нетеистичка, нетеолошка молитва, не е обид за зачувување на безбедноста на хора од бездната<sup>12</sup> (Caputo 39), не е водич, туку е неутешно, малку грешно обраќање, токму затоа што се однесува на возвишена другост, на нешто што не се редуцира на текст, нешто што не бара излез. Керни се обидува да покаже дека од *хора* може да се дојде до Царството (божје), до Бог кој може да биде (можен Бог) (Kearney 203-207<sup>13</sup>).

---

<sup>11</sup> Ото во својата теорија за нуминозното го определува како „нешто сосема друго“ (*ganz anderes*), затоа што е потполно отаде профаното (опширно во неговото дело *Светото/Das Heilige*). Нуминозното (светото) е пред и потоа профаното во смисла на тоа дека не споделуваат онтолошки параметри, туку нуминозното е тоа што е вистински постоечко и вредно за верникот. Но, верникот не го спознава рационално, туку само емоционално, и тоа само феноменот, п(р)ојавата, екстериоризацијата на светото, а не самото свето.

<sup>12</sup> Во смисла во која во теориите за религијата двојната спрега на заштита на светото и профаното би значела дека светото мора да биде заштитено од страна на несветото, додека несветото зависи од заштита од светото – така космосот се штити од хаосот. Но, ова не значи дека светото, со тоа што е нешто потполно друго на профаното, самото е хаосот. Точно е дека доколку доследно се тврди дека светото е потполна спротивност на профаното, а космосот е познатиот свет на верникот, излегува дека светото е хаосот, но тоа е методолошко-дефинициски проблем. Космосот е светиот свет на верникот, на некој начин паралелен со неговиот профан свет, хаосот е она што е недопрено од светото.

<sup>13</sup> Многукратно се повикува на проблемот на *хора* прво во Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* од 2001 година.

Стравот од празнината е секогаш проблем на место, но не може да се сведе на застрашувачка ништост, затоа што во создавањето на светот празнината се пополнува, и со неа се завладува. Во вавилонскиот космогониски мит, *Енума елиш*<sup>14</sup> се раскажува за создавањето на светот. Оваа сказна, една од најстарите во светот, се однесува на теогонијата и на космогонијата, а и на создавањето на луѓето. На почетокот постоела само неидентификувана вода во вртлози во хаосот. Од овие вртлози водата се диференцирала во слатка свежа вода, позната како богот Апсу, и солена и горчлива вода, божицата Тијамат, претставена како страшна ламја.<sup>15</sup> Од нивното спојување се раѓаат помладите божества, кои се премногу бучни, со што го отежнуваат сонот на Апсу ноќе и го

---

<sup>14</sup> *Енума елиш* (за името се употребени првите зборови од првата таблица, што грубо може да се спореди со „во небесата високо“ или „онаму каде што немаше небо“ или „каде што небото беше безимено/неименувано“ (за овој текст е користен преводот на Н. К. Сандарс (N. K. Sandars, *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia* (London, Penguin Classics, 1971) е еден од најстарите пишани митови, земајќи предвид дека најраните записи на табlici се од околу 2000 г. пр.н.е. Но, се верува дека усното предание постоело и многу порано. Митот бил пронајден на седум плочи во библиотеката на неоасирскиот император Ашурбанипал (667–626 пр.н.е.) во Нинива.

<sup>15</sup> *Битие* од *Тора* често се споредува со *Енума Елиш* поради тематиката и значењето на опишаното создавање на космосот и на човекот. Така, сличности можат да се пронајдат во фактот што во вавилонскиот мит божјата „работа“ се завршува на простор од шест плочи, а во Битие Бог го создава светот во шест денови. Во Битие 1, 2 „Земјата беше безоблична и пуста; имаше темнина над бездната и Божјиот Дух лебдеше над водата“. Непостоење било тешко да се опише со јазикот на Блискиот Исток и со библиските конструкции. Покрај тоа, израилското отсуство на апстрактни поими, присутни во грчката античка филозофија, значи дека „ништо(ст)“ или „безживотност“ е претставено со непостоење, односно постоење само преку темнина и вода („бездна“, „темнина“, „пусто и празно“). Земјата е опишана како „безоблична и пуста“. Пустото, празното за кое се зборува упатува на хаос, на простор без насока, без ориентација (tohu wabohu – двата збора одат заедно уште и во Ис 24,11; Ер 4,23, а само tohu во Пс 107, 40; Јов 6, 18; 12, 24; Ис 29, 21; 5 Мојс 32, 10; 1 Цар 12, 21 и др.). Темнината од „имаше темнина над бездната“ (иако инспиративна за толкувачите во прашањата за тоа каква е бездната и каква е врската на воздухот, сè уште неосветлен, врз водата), исто така, реферира, како отсуство на светлина, на потполно отсуство на референтна точка, пасивна состојба, на „noch nicht“ на постоење (користени се Brown, Francis, Robinson Edward, Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1906 и *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, уреден од George W. Anderson, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin- Köln, 1973).

деконцентрираат од работата дење, поради што тој решава да ги убие. Тијамат, слушајќи за ова, го предупредува најстариот син Енки (некаде Еа), по што тој го успива Апсу и го убива, создавајќи си го домот од неговите останки. Тијамат, иако отпрвин полна со поддршка кон младите божества, сега е гневна за смртта на партнерот. По консултација со богот Куингу, кој ја советува да оди во битка, таа го наградува со Таблиците на судбината, кои го овозможуваат владеењето на божеството и ја контролираат судбината (табл. I). Тијамат потоа ги повикува силите на хаосот и создава единаесет страшни чудовишта да ги уништат нејзините деца (II). Еа, Енки и другите беспомошно се борат против Тијамат сè додека јуначки не се појави Мардук, кој се заколнува дека ќе ја поразити (впрочем, се чини дека отпрвин нема таква намера, тој е омилен меѓу божествата и ветриштата му се дадени за да си игра со нив, што предизвикува бранување на солените води и ја разбеснува Тијамат). Мардук дава услови, меѓутоа – тој ќе победи доколку стане врховно божество и ја има моќта врз животот и смртта (III). Другите се обидуваат да ја проверат моќта на Мардук, поставувајќи ново сосвездие на небото и предизвикувајќи го прво да го уништи, а потоа повторно да го создаде такво какво што било. Мардук успева и божествата се согласуваат со неговите услови. Тој го победува Куингу и потоа ја убива Тијамат во битка, погодувајќи ја со стрела која ја дели да два дела. Од нејзините очи потекуваат водите на реките Тигар и Еуфрат, откако нејзината глава ја закопува под планина (IV–V). Од останките на Тијамат се создаваат елементите на светот: од телото Мардук ги создава небото и земјата и назначува божества за различни должности, додека единаесетте суштества ги чува како трофеи. Покрај тоа, ги зема Таблиците на судбината, со што го потврдува своето владеење. Откако завршува славењето на големата победа и на прекрасноста на созданијата, Мардук, по консултација со Еа (богот на мудроста), одлучува да создаде човечки суштества од остатоците на божествата кои ја беа подбуцнале Тијамат на започнување војна. Куингу е со тоа виновен и убиен. Од неговата крв Еа го создава Лулу, првиот човек, кој треба да им помага на божествата во нивната вечна задача на одржување на космосот и држење на хаосот на безбедна дистанца. Еа, значи, го

создава човекот/човештвото, врз кои го наметнува служењето на божествата, и ги ослободува боговите од какви било задолженија. Мардук, потоа, го организира светот така што ги распоредува божествата на нивните назначени места и функции. Помилуваните божества во покајание го градат Вавилон, како и еден храм во кој тој ќе владее (VI-VII).<sup>16</sup>

Во *Енума елиш* стои „...Мардук го помина небото да ја набљудува бесконечната дистанца, се намести над Апсу над старата бездна која сега ја набљудуваше, мерејќи ја, бележејќи ја“ (IV). Во *Тимај* има слична забелешка за мерката/пропорцијата – пред тоа, сите овие видови (стихии) беа без пропорција или мерка („несразмерни и неодмерени“), таква беше нивната природа, а потоа од страна на богот им е дадена дистинктна конфигурација, преку форми и броеви (53b). На овој начин, идејата за владеење со просторот е повторно до некаде идеја за создавање (барем во смисла на хебрејскиот збор *bara* од *Битие* 1 – „да се изостри“, „да се обликува“). Не се работи за создавање *ex nihilo*, туку *ex datis*. Без да се навлегува во прашања на дефинирање на материјата – за тоа дали она што е пред-дадено е вообичаено нешто материјално, особено што и во традиционалната космогонија и во античката потрага по *arché*, материјата, граѓата, означува повеќе шема отколку твар, или барем исто онолку шема колку твар. Во оваа смисла, космогонијата станува проблем за господарење со граѓата и со матриксот.<sup>17</sup> Но, покрај просторно-

---

<sup>16</sup> На вакви примери реферира Елијаде кога инсистира на тоа дека која и да е структурата на традиционалните општества (ловци, сточари, земјоделци или фазата на урбана цивилизација), населувањето оди преку процес на санктификација, затоа што конституира *imago mundi* со светото како божествена креација. Со тоа што постојат различни типови космогони, постојат и различни начини за „хомологизација“ на местото кое се населува со космосот. Елијаде разликува методи на ритуална трансформација на населеното место (територија, објект) во космос (односно на давање вредност на *imago mundi*): преку асимилација со космосот со проекција на четирите хоризонти (страните на светот) од една централна точка; или преку симболичка инсталација на *axis mundi*; или преку повторување, преку ритуал на конструкција, на парадигматските чинови на боговите преку кои светот настанал (Eliade, *Sacré et profane* 51-52). Ц. З. Смит (J. Z. Smith) реагира зашто Елијаде не го споменува фактот што *Енума Елиш* не е само космогониски мит, туку токму мит за конструкцијата на храм, што совршено ја поткрепува неговата теорија (Smith 99).

<sup>17</sup> Ако хаосот е место, така и космогонискиот матрикс е место, секако. Но, хаосот некаде се смета за потполна недиференцираност, или отсуство, или непостојење,

анатомско определување на матриксот, тој треба да биде сфатен и како место или медуим во кој нешто се раѓа, се произведува или се развива. „Земјата беше безоблична и празна и имаше темнина над бездната“ – во овој контекст бездната може да се смета за одреден вид шема. Покрај ова, индикативно е што во *Битие* теhom (Духот божји лебдеше врз водата – длабока вода) е речиси сосема еквивалентен на претставата на Тијамат од *Енума Елиш* (примордијалната океанска сила) – Тијамат е во место, како елементален матрикс, создавањето почнува со нејзиното претходечко присуство. На почетокот на *Енума елиш*, „...кога немаше рај, ни земја, ни висина, ни длабочина, ни име, кога Апсу беше сама, слатката вода, и Тијамат, горчливата вода ...кога немаше божества, кога нештата се мешаа... од Апсу и Тијамат во водата се создаваат божествата“, нема токму хаос како во *Теогонија* на Хесиод,<sup>18</sup> туку само вода, два вида, и се почнува во вода, создавањето почнува без дејствувачки создател. Апсу и Тијамат се места во просторот, а не божества. Примордијалната борба меѓу Тимат и Мардук е поради тоа што Тијамат е предлабока, а Мардук може да се справи само со мерлива длабочина, тие имаат космичка разлика. Тијамат, бездната, може да се освои само преку „космомахија“ (ако може да се направи таа кованица – Casey 27) во која просторно уреденото триумфира над неструктурираното, во која е очигледно владеењето со примордијалната шема.<sup>19</sup> Според Пол Рикер (Paul Ricoeur) – преку неред се надминува нередот, преку насилство најмладото божество воведува ред. Мардук не гради ex nihilo, туку од останките на Тијамат (често повторувана шема во примордијалната космогонија).

Демииургот во *Тимат*, исто како Мардук, ја има незавидната позиција на преименувач на иницијално тврдоглавиот и непослушен простор во домен на „одомашени“, космоизирани места. Демииургот не

---

што би значело дека не е место, туку дека космосот и местото одат заедно (односно, како што беше споменато на почетокот, дека стварите се благодарение на нивната сместеност).

<sup>18</sup> Постојат и аргументи во прилог на тоа дека *Енума елиш* имала влијание врз Хесиод, на пример Cornford, chap. 15.

<sup>19</sup> Во оваа смисла Еа е првиот „архитект“ – прв градител, а Мардук е масонот, владејачкиот сидар – брутално ја смачкува Тијамат во космичката битка, а мотивот на градењето се провлекува до елементот на важноста на градењето на свет град и на свет храм во него.

е свет во смисла во која предците, првите суштества или божествата, се свети во традиционалната света митологија. Но, задачата на демиургот во создавањето на местата е иста. Во процесот на космогонија во *Тимај* нема навестување на хетерогеноста на просторот во ритуален контекст, како во митовите како свети раскажувања, но дејствата се слични. Како уредувачкиот Мардук во *Енума Елиш*, демиургот, суштество со перформативна моќ како и светите предци во примордијалната религија, ги заменува правите линии во геометријата за убиствените стрели во битка. И во обете инстанции, прекосмичко „женско“ (мајчинско, примателско, негувателско) тело, наспроти машкиот елемент (Мардук, односно Демиургот) е истовремено и изворот и границата на создавањето. Може да се претпостави дека постоењето (пред-постоењето) на (о)граниченоста го демонстрира нивото на немоќност (или не-семоќност) на божеството. Во обете инстанции создавањето не се случува случајно – кај Платон е експлицитно во одредени околности (во *Енума елиш* овие се имплицитно дадени), тоа се одредбите и околностите претставени во „масата“ на „телото на светот“ (ако може прокрустово да се употреби ова кај обете конструкции). Создавањето се случува во и со ова тело, или простор (*хора*).

Просторот, значи, е она кое мора да биде од почеток, дури и пред чинот на создавање. Во оваа смисла, Платоновата схема во целост се вбројува во идејата за нужноста од претходно постоење на простор (на места, на регии) за актот на создавање во теоријата на светото во религијата. Сè што настанува мора да биде во одредено место. Времето, споредено со просторната нужност, е секундарно по статус – со тоа што е движечка слика на вечноста според која Демиургот внимава на циркуларните движења на небото. Ова може директно да се спореди со отсуството на нужност на времето во *Енума елиш*, времето доаѓа на сцената на создавањето мошне подоцна. Примателката, пред-дадениот простор со кој Демиургот мора да започне, негувателката на сето што се раѓа е исто толку длабока и плодна како Тијамат, дури е и слично мајчинска (може да се подведе под идејата – и митска и филозофска – за враќање во матката, утерусот на самата *physis*). Доколку се задржи аналогијата со примордијалните образци од религиозната космогонија, тогаш



меѓузаемното дејство на примателката (мајка) и татковската интервенција на Демургот се случува во рамките на матриксот.<sup>20</sup> Платоновите матрикс не стриктно е материјален, тој е повеќе рефлексија или заднина на физичкото, а не самото физичко. Платон инсистира на тоа дека нема сопствени квалитети, затоа што не би можел да ги прима квалитетите на нештата кои го полнат, затоа не смее да се именува како „ова“ или „она“, она што во себе ги прима сите родови треба да биде лишено од сите облици. Платон ги споредува трите рода на постоењето: она што прима со мајка, образецот со татко, а посредничката природа со потомок. Овде веќе се јавува разлика со *Енума елиш* и со *Битие*, затоа што нема навестување на видот на матриксот (и не смее да го има, Платон мошне внимава во врска со тоа) – во нив е вода, но во *Тимај* е поапстрактно и лишено од квалитети. Несветата (или несвета во стриктна примордијална смисла) космогонија на Платон веќе не може да има стихијни карактеристики како сумерските и старозаветните концепции. Она што е особено важно е што иако Примателката нема квалитети, таа не е ниту празнина ниту отсуство на место – особено во контекст на идеите на Платоновите опоненти, античките атомисти, потсетува Кејси (Casey 33). Во античкиот атомизам космогенезата се случува преку интеракцијата на материја со празниот простор, што нема предетерминирани патеки, ниту квалитети, но не поседува ниту места или региони. Во потполното отсуство на места, тој може да се определи како „стриктна празнина“ во феноменологијата на место. Примателката, иако нема сопствено место – со тоа што е самиот Простор, кој не се наоѓа во поголем простор отаде или одзади него, не нуди сетилно спознатливи квалитети. Како што иницијалната состојба на нештата во *Енума елиш* овозможува места, како што светиот простор овозможува безбедни места за религиозниот човек, *хора* овозможува место, на тој начин овозможувајќи ситуација за сите нешта што настануваат. Платон пишува дека просторот, третиот род на постоењето, е вечен и непропадлив (*Тимај* 52b), обезбедува место на сето она што се раѓа, сфатлив е врз основа на некакво умствено просудување, но во отсуство на сетилата, што прави едвај да се верува во него. Нужно е

<sup>20</sup> Затоа што *хора* има двојна улога, како што беше претходно споменато.

секое нешто на некој начин да биде на некое место и да зафаќа некаков простор, додека она што не се наоѓа ни на земја ни на небо не претставува ништо (покрај ова, на вистинското битие како поткрепа му доаѓа и тврдењето дека сè додека едното нешто е едно, а другото друго, ниедно од нив не може да се зароди во другото, за истовремено да бидат и едно исто нешто и две различни нешта, 52d). Просторот кај Платон не се создава како збир на истовремено (или sukcesивно) настанувачки квалитети, туку од региони, од примордијални зони. Според космолошкото правило според кое слично се познава со слично, партикуларни квалитети се собираат во примордијални региони, а Примателка е секаде нееднаква и променлива според небалансираните конјугирања на квалитетите што ја конституираат. Регионот не е само формален услов за можноста: *хора* значи полн простор, простор исполнет со нешта. Регионот го вклучува и она што се содржи и она што содржи. „Хоричниот“ регион е супстанцијален без да биде супстанција, не е нешто, туку матрикс за нешта. Така, ако „место“ се однесува на сместеност, а простор на бесконечна екстензија, регионот, *хора*, е повеќе прашање на место отколку на простор, затоа што акцентот е врз полнотијата, а не простирањето. Примателка е сцена за сместување, овозможувач на места, инхерентно регионализирано и регионализирачко, дава простор за групи на слични квалитети. Се чини дека Платон не прави секогаш дистинкција меѓу *khora* и *topos*, но има потреба од оваа дистинкција во дискусијата за примарните тела создадени од Демиургот, затоа што секое тело, создадено онакво какво е од сетилни квалитети и правилни геометриски форми, е нешто кое се раѓа да биде во одредено место, во сопствен *topos*, детерминиран и од формата и од волуменот. Овој може да се смета како лоциран во регион, опфаќачки, но обезграничен дел од „хоричкиот простор“. Во *Енума елиш* создавањето се состои од произведување партикуларни места од веќе постоечки региони. *Хора* му претходи на настанувањето – таа е тоа што Демиургот го среќава во неговата интервенција врз образецот на нештата, таа е нужна. Така и партикуларните *topoi* произлегуваат од создавањето. Создавањето од страна на Демиургот се состои од конфигурација на нешта во партикуларни места во рамки на претходно даден простор веќе

поделен во региони. Онаму каде што *Енума елиш* е ограничена и исторична – создавањето на просторот се корелира со создавањето на храмот, на светиот град (Вавилон), *Тимај* е неконечен, неисториски.<sup>21</sup> Уште подлабока разлика се среќава во преминот од космогонија во космологија,<sup>22</sup> додека создавањето (во смисла на genesis) е постојано проблем на космогониски текст како *Енума елиш*, раѓањето (genesis) е само една од трите дела на постоењето во *Тимај*. Во оваа важна онтолошка смисла филозофското дело на Платон мошне се разликува од светиот мит.

Сепак, колку и да се метафизички важни светите митови од аспект на филозофијата, самите не се филозофија, ниту онтологијата во *Тимај* е света, колку и да е слична на религиските митопоетични шеми. Проблемот на создавањето на места во митологијата и теориите за религијата, и на одржувањето на светите места во десакрализираниот свет останува актуелен во филозофијата на религијата, додека проблемот на *хора* на Платон останува плодно подрачје за плуриперспективни филозофски интерпретации.

---

<sup>21</sup> Кејси ја определува како „исторична“ со што оди во потполна спротивност на теоријата за нехроничноста и неисторичноста на митот во главните теории за светото. Митот не е историчен не во смисла на тоа дека не раскажува за нешто што се случило во минатото (зашто токму тоа го прави), туку времето во митот не тече линеарно-историски. Минатото од митот постојано се „посегашнува“ во реактуализацијата во религиозниот култ, а згора на тоа минатото од светиот мит е единствена важна историја. Профаната историја (значи, историскиот тек на настаните) е помалку важна од митската. Историјата на семејството (предците) на верникот е помалку важна од „историјата“ (повторувачката, циклична светост) на светите предци (или божества). Но, ова би можело да се толкува во смисла на тоа дека *Тимај* е неконечен зашто не завршува со создавањето на фрагментите на светот, градењето град и конструкцијата на храм, туку е поапстрактен, пофилозофски. Ако доследно се следи поентата на светоста на митот, ниту *Енума елиш* ниту кој било свет мит не е конечен, токму поради потребата од негова постојана реактуализација преку раскажувањето во култот, и поради неговата моќ да го повика, да го повтори, светото време од Почетокот.

<sup>22</sup> Според Рикер, во *Енума елиш* космологијата ја потполнува теогонијата, она што може да се каже да светот е резултат на генезата на божественото (Ricoeur 177). Кејси потсетува дека би требало да се додаде дека самото создавање на божественото е од примордијална состојба на елементарни региони, и во оваа смисла теогонијата ја потполнува космогонијата (Casey 350).

## КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Armstrong, Karen. *A Short History of Myth*. Edinburgh: Canongate, 2005.
- Avens, Robert. *Mircea Eliade's Conception of the Polarity Sacred-Profane in Archaic Religions and Christianity, Doctoral thesis*. Fordham: Fordham University, 1971.
- Caputo, John. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Derrida, Jacques. 'Khora' in *On the Name*, trans. D. Wood, J. P. Leavey and I. McLeod. Stanford: Stanford University Press, 1995, 89–127.
- Casey, Edward S. *The Fate of Place – a Philosophical History*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1998.
- Cornford, F. M. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. New York: Harper & Row, 1965.
- Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- Eliade, Mircea. *Trattato di storia delle religioni*, trad. Virginia Vacca. Torino: Boringhieri Editore, 1976.
- Елијаде, Мирча. *Аспекти на митот*. прев. Елена Никодиновска. Скопје: Култура, 1992.
- Елијаде, Мирча. *Митот за вечното враќање*. прев. Маргарита Маленкова. Скопје: Слово, 2002.
- Huffman, Carl A. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters - Interpreting otherness*. London-New York: Routledge, 2003.
- Kearney, Richard. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Kristeva, Julia. 'Le sujet en proces'. *Polylogue*. Paris: Editions du Seuil, 1977, 55-106.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Oliver, Kelly. *Subjectivity without Subjects: From Abject Fathers to Desiring Mothers*. Maryland: Rowan and Littlefield, Maryland, 1999.
- Pettazzoni, Raffaele. *Saggi sulla storia delle religioni e di mitologia*. Roma: Edizioni Italiane, 1946.
- Платон. *Тимај*. прев. Витомир Митевски. Скопје: Аз Буки, 2005.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. trans. E. Buchanon. Boston: Beacon Press, 1967.

- Sanders, N. K. *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*. London: Penguin Classics, 1971.
- Свето Писмо. Скопје: Библиско здружение на Република Македонија, 2003.
- Smith, J. Z. *Map is not Territory*. Leiden: Brill, 1978.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. George W. Anderson, G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Hrsg. von Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1973.
- Wilson, E. Jan. "Holiness" and "Purity" in Mesopotamia. Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1994. Guettel Cole, Susan. *Landscapes, Gender and Ritual Space – the Ancient Greek Experience*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Zeyl, D. J., 2009, "Visualizing Platonic Space." *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Eds. R. Mohr, K. Sanders and B. Sattler. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, 117-130.
- Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject*. London: Verso, 1999.

**Marija Todorovska**

**THE CREATION OF PLACE IN THE COSMOGONY WITH AN  
ACCENT ON *TIMAEUS* AND *ENUMA ELIŠ***

The paper outlines the need for places in the primordial creation of the world, as part of the religious narrative of archaic religions. The importance of sacred spaces in the worldview of homo religiosus is shown through the sacred-profane dichotomy and the necessity to turn chaos (the outer, unknown territory of non-being, or threatening being) into cosmos (a familiar, safe and ordered setting). The Receptacle (khora) in Plato's *Timaeus* is given as an example of preexisting place in a cosmogonic allegory (as, while following some patterns typical of earlier cosmogonies, *Timaeus* is a work of philosophy, and not a sacred myth), along with some contemporary interpretations of its meaning. The places (deities) in *Enuma eliš*, the Babilonyan creation myth, as a typical early cosmogonial system, are briefly analysed under the banner of the theory of the sacred (as sacred places in the beginning of the world), and are presented in comparison with the space (the Receptacle/khora) as matrix in *Timaeus*.