Марија ТОДОРОВСКА **УДК: 113**

СТАТУСОТ И СВЕТОСТА НА МИТОТ – НЕКОЛКУ ПЕРСПЕКТИВИ

Кратка содржина

Митот е сказна за Почетокот на светот, за космогонијата, за дејствата на божествени прасуштества или на светите предци. За верникот, односно за оној што верува во него, митот е вистинита, света сказна, која покрај тоа што е стварна, е и супериорна, затоа што се однесува на Почетокот, на состојба што е онтолошки и аксиолошки супериорна над вообичаената, профана стварност. Текстот дава краток преглед на статусот и функцијата на митот за примордијалниот верник, преку моќта на митот да ја реактуализира иницијалната светост на светот во религиозен контекст, на тој начин одржувајќи ги безбедноста и идентитетот на верниците од примордијалните заедници. Потоа, понудена е куса скица на теорискиот интерес за митот од мета-аспект и низ неколку перспективи, забележувајќи и неколку позиции од ритуалистичката линија, според која примарен е ритуалот. Внимание е обрнато на светоста на митот кај неколку автори кои го разгледуваат како супериорна, парадигматична и перформативна сказна.

***Клучни зборови**: МИТ, СВЕТ, ВЕРНИК, РИТУАЛ, РЕАКТУАЛИЗАЦИЈА*

Значењето на митот за примордијалниот верник

Митот е традиционална приказна што вообичаено се однесува на времето на Почетокот, времето на создавањето на светот, или на некои негови делови. Протагонистите во митот најчесто се натприродни суштества – специфични божествени суштества или светите предци. Во првобитните заедници митовите се сметаат за вистинити сказни, се верува дека тие раскажуваат за стварност што не само што е вистинита туку е и супериорна, затоа што се однесува на време, на простор, на суштества и на настани што се онтолошки и аксиолошки супериорни. Митовите имаат парадигматична, света, перформативна, понекогаш интерпретативна и антиципативна функција. Со тоа што го опишуваат времето на Почетокот, времето кога настанало примарното манифестирање на светоста, тие имаат моќ преку нивното раскажување во специфични околности да го реактуализираат тоа свето време, повторно да предизвикаат екстериоризација на таа иницијална светост. Митовите се однесуваат и на интервенциите во светот од страна на божествените суштества, кои направиле значајни промени во природата и во континуитетот на

настаните. Понатаму, митовите се обидуваат да му дадат смисла на постоењето, со истакнувањето на иницијалната светост и на врската која луѓето ја имаат со божественото; тие воведуваат начини на однесување кон стварноста, практики, ритуали и односи. Со митовите се прави промена во реалноста. Со нив, заедно со ритуалите што им одговараат, се прави обнова на светот и обнова на луѓето – а без таквата обнова, се верува, не би бил загрозен само опстанокот на религиозните заедници, туку и на растенијата, на животните и на појавите што се дел од нивниот свет. Митовите ја објаснуваат цикличноста на постоењето: со нив се реактуализира почетокот на светот, но и се антиципира неговиот крај, преку нив се потсетува на есхатолошките и сотериолошките можности на верникот.

Терминот „митологија" е повеќезначен, може да се однесува на збир на митови на определена цивилизација, и во таа смисла се зборува за египетска, сумерска, или грчка митологија, на пример. Ако се следи етимологијата на зборот, се забележува дека покрај „мит-" е присутна и наставката „-логија", според тоа под „митологија", како наука за митот, не се смета само каталогизацијата и дескрипцијата на митовите, туку и нивното научно и продлабочено толкување. Во оваа втора смисла, митологијата не е сосема современа на митовите на кои се однесува, туку толкува митови што биле собирани низ долги временски периоди. Се работи, всушност, за развој на митовите: може да се смета дека тие се отпрвин „спонтани", а потоа почнуваат да се запрашуваат за нивниот предмет и стануваат пософистицирани, давајќи ѝ го зачетокот на митологијата како собирачка, но и како толкувачка наука. Во оваа смисла, може да се зборува за митологија што ги собира и класифицира митовите, и за митологија што размислува за нив, претставувајќи на некој начин филозофија или метатеорија на „собирачката" митологија.[1] Или, може да се каже дека „...митологијата ја претставува хипертрофијата и проширувањето на митовите во време во кое самиот мит почнал да предизвикува сомнежи и забелешки".[2] Долг период митовите биле свети скзани, парадигми, вистинска реалност, извори на вредности и на правила на однесување. Но, со текот на времето светоста на митовите почнала да опаѓа, нивната важност веќе не била суштинска за функционирањето на заедниците. Светоста на митот опаднала, но не исчезнала, затоа што митот не бил напуштен, туку се трансформирал. Истражувачите кои се посветиле на продолжувањето на митските традиции низ алегориите, или во рамките на доминантните монотеистички религии, исто така, може да се вбројат во теоретичари на митот.

Митовите раскажуваат за преминот на светот од хаос во космос, за начинот и структурата на космогонијата, за првите постапки на божествените суштества и на светите предци кои живееле на почетокот на светот. Со тоа што раскажуваат за однесувањето на светите суштества, митовите го стипулираат соодветното

[1] J. Pepin, *Mythe et Allegorie, les origines grecques et les contestants judeo-chretiennes*, Paris, Aubier-Editions Montaigne, 1958, p. 33.

[2] G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phenomenologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, p. 404.

однесување на луѓето кои веруваат во нив и кои го организираат преку нив своето постоење (припадникот на примордијалната религиозна заедница мора да постапува така како што постапувале неговите свети предци).

Сепак, иако теориите што го третираат митот како свет, како онтолошки супериорна стварност и како сказна со парадигматична и перформативна моќ се доминантни од 20 век, не може да се тврди дека огромен број теоретичари на митот го разгледувале како света сказна, како основа на религиозниот култ и на културата. Во религиологијата постојат, всушност, две главни линии во врска со прашањето за примарноста на митот. Според едната линија, митот е примарен, а ритуалот што го придружува е секундарен (и хронолошки како појава и според значењето). Според другата линија, која примарноста ја дава на ритуалот, ритуалот е суштински и примарно свет, а митот е раскажување, или објаснување за 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, надградува и функционира преку заедничкото, митско-ритуално (или ритуално-митско) дејство.

Теорискиот интерес за митот – куса историска скица

Почетокот на теорискиот интерес за митот може да се лоцира во опсервациите на Ксенофан, во Платоновата филозофија и во теоријата на Евхемер. Кај нив третманот на митот е во рамките на обидите да се објасни неговото значење и во обидите да се дискредитира потребата од митски претстави. Платон, иако ја критикувал традиционалната митологија како груба, некултурна, нееудкативна, корумпирачка, варварска, се чини дека бил свесен дека конзистентниот идеализам не може сосема да ја отфрли. Неговиот сопствен креативен митопоезис во алегориските метафори што ги употребува за поткрепување на своите теории е особено значаен за општата слика на неговата филозофија. Алексеј Ф. Лосев (Алексей Ф. Лосев) има прилично јак став за положбата на митот, односно алегоријата, во Платоновиот опус. Според него, учењето за универзалното битие на Платон е трансцендентално-дијалектичка основа на севкупната митологија. Лосев смета дека категоријата на живото во себе, самото живо, живото кое зависи од самото себе, апсолутното живо битие кај Платон, елаборирана во изложувањето на космогонијата во *Тимај*, иако не е наречена *мит*, ја содржи во себе сета божествено-космичка дејствителност, претставувајќи со тоа токму митолошка концентрација на сиот божествен и космички свет.[3]

---

[3] Така, според Лосев, колку и Платон да ја критикувал традиционалната форма и колку и да сакал трансцендентално-дијалектички одново да конструира, во ова учење се работи „...за дефинитивно и бесповратно утврдување на митологијата како слика на апсолутното битие и како неопходен услов за можноста да се мислат и сите смртни суштества“, А. Ф. Лосев, *История античной эстетики*, том II, Москва, Искусство, 1969, стр. 8-11. Според Лосев, на прашањето за тоа што би требало да се нарече *митологија* кај Платон, треба да се одговори

Во делото *Поетика* Аристотел го изложува ставот за митот како заплет, фабула. Тој го употребува *mythos* како *заплет*, првиот од шесте елементи на трагедијата што ги обработува. По Аристотел почнало да преовладува алегориското толкување: кај стоиците, кои гледале во боговите персонификација на конкретни животни функции;[4] кај Епикурејците, кои ги третирале митовите како еден вид логистичка или методолошка поддршка за владетелите или религиските дејци, како што се жреците,[5] во неоплатонизмот, кој им пристапил логички; кај Евхемер, кој ја инаугурирал теоријата за митските ликови како дамнешни важни историски личности итн.

Значаен е сериозниот обид за развивање филозофија на митот на Џанбатиста Вико (Gianbattista Vico) во 18 век. Пред Вико, значајни се забелешките на Жозеф Лафито (Joseph Lafitau) и на Бернар ле Бовие де Фонтенел (Bernard le Bovier de Fontenelle). Обајцата, и Лафито и Фонтенел, ги изучувале народите од минатото за да ги дефинираат принципите на човековиот дух; да го објаснат современиот паганизам за подобро да го разберат паганизмот на античките народи; и да ја разјаснат природата на христијанството.[6] Според Вико, може да се развие метод за

тргнувајќи од спојувањето на материјата и идејата. Имено, само во митологијата, и тоа во секој одделен бог, демон или херој, се гледа апсолутната слеаност на идеалното и материјалното. Ако геометриската фигура се разгледува сама по себе, тогаш таа не е материја, туку, според Платон, нешто идеално, апстрактно. Но, објаснува Лосев, кога геометриската фигура ќе се воплоти во материја, ќе добие материјално тело и ќе стане живо суштество, тогаш таа престанува да биде предмет на геометријата и станува мит (А. Ф. Лосев, op. cit., p. 3).

[4] Митовите биле symbolon на физичките факти – опширно во M. C. Nussbaum, Poetry and the passions: two Stoic views, in M C. Nussbaum, Jacques Brunschwig, eds., *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 132-136.

[5] Познат е ставот на Епикур, од *Основни мисли*, 12 според кој е невозможно да се расчистат стравовите за важните нешта без знаење на природата на вселената, а со верување во митовите (без изучување на природата не може да има уживање во чисто задоволство), Epicurus, *Principal Doctrines*, trans. Robert Drew Hicks, http://classics.mit.edu/Epicurus/princdoc.html). Кон традиционалната ритуална религија Епикур имал комплексен однос – додека ги почитувал активностите посветени на божествата, како и контемплацијата на божествата, не сметал дека има значајна врска меѓу нив и луѓето, и секако не е врска на исполнување желби и казна за грешките (D. Konstan „Epicurus on the gods" in J. Fish, K. R. Sanders, eds., *Epicurus and the Epicurean Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 53-72).

[6] Лафито сакал да го дискредитира целокупното религиозно верување, сметајќи дека е интринсично поврзано со митот, што не е рационално плаузибилен. Фонтенел, како скептичен рационалист, Картезијанец и директен претходник на просветителството, сакал да ги преиспита установените догми и да го дискредитира религиското верување покажувајќи дека неговата основа е интринсично поврзана со митот во *L'origine des fables*. Историјата на митовите и на сказните е историја на грешките на човековиот ум, според него. Ставот на Фонтенел е дека колку и да сме навикнати на приказните на старите Грци, кога ќе се отргнеме од навиката, не може да не се забележи дека целата античка историја е само збир на химери, на фанатазии и на апсурдност (B. le Bovier de Fontenelle, *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 4, Paris 1825, pp. 294-310, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454793h.image.f293.langFR>).

третирање на човековото искуство, со што би се добила формата на историјата на општеството низ војната, мирот, правото, социјалниот поредок, видовите владеење, начините на тргување и слично. Идејата на Вико во делото *Новата наука* (*La scienza nuova*, 1730) е таа нова наука да биде истовремено историја на идеите, обичаите и делата на човештвото, од кои би се извеле принципите на историјата на човековата природа, како принципи на општата историја. Во обидот за откривање на потеклото на нациите, повикувајќи се на рани писмени извори, Вико се фокусира на две карактеристики на човековата природа – првата е претставена со времето на боговите и на хероите и резултира од меморијата и креативната фантазија; а втората е претставена во времето на луѓето, во кое способностите за размислување се развиваат. Во оваа смисла тој разликува два вида мудрост – поетска мудрост, карактеристична за делата на теолошките поети, и филозофска мудрост, претставена во делата на филозофите. Според Вико, на почетокот нациите се поетски, а нивното потекло и насока можат да бидат откриени со рекреирање и помнење на поетската, или метафизичка вистина што им подлежи. Ова е очигледно кај сказните, митовите, структурата на раните јазици, како и во создавањето на политеистичката религија. Системот на верување на раните општества е карактеризиран од поетска метафизика што не бара докази во надворешниот свет, туку во модификациите на умот на оној што мисли, заедно со поетска логика, преку која се означуваат достигнувањата на метафизиката.[7]

Просветителството воопшто немало наклонет став кон митот, а преодот од просветителскиот кон романтичарскиот поглед кон митот е претставен од Јохан Готфрид Хердер (Johann Gottfried Herder), според кого митовите изобилуваат со природност, емоционалност, поетичност, национална особеност. Фридрих Вилхелм Шелинг (Friedrich Wilhelm Schelling), во својата широкоопфатна филозофија на митот, го поставува како парадигма на секоја уметност и како праелемент на поезијата. Митологијата, според него, е најполн збир на претстави за чудесноста, светоста и божественоста во светот. Шелинг ги дели филозофските позиции што се однесуваат на митологијата на три групи: оние што ја одбиваат вредноста на вистината на оваа манифестација на човечкиот ум; оние што ѝ придаваат индиректна и надворешна вредност; и оние што ѝ придаваат интринсична и директна вредност.[8]

Детално во J. Boch, L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau, *Tangence*, No. 72, Été 2003, pp. 75-91, <http://id.erudit.org/iderudit/009093ar>).

[7] Книга III, поглавја III-VII, XVII, XX-XXVI. Користено е изданието G. Vico, *The First New Science*, trans. Leon Pompa, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Филозофијата на митот на Вико е значајна и затоа што во неа синкретично се содржат назнаки на многу различни подоцнежни насоки во проучувањето на митот, како што се романтичарската поетизација на митологијата и на фолклорот, анализата на врската меѓу митот и поетскиот јазик, англиската антрополошка ориентација на откривање на остатоците од минатото и предлогизмот на Леви-Брил (Е. М. Мелетинский, *Поэтика* мифа, Москва, Наука, 1976, стр. 13-14).

[8] F. W. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, vol. 1, trans. S. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1945, pp. 258-9.

Тој остро ги критикува концепциите што ја сметаат митологијата за резултат на опаѓање на една првобитна совршена состојба.[9] Критики упатува и на концепциите што ја сметаат митологијата за резултат на лингвистички недоразбирања, политички поделби и слично. Според концепцијата за митологијата како парафраза, односно плагијат на еврејските свети списи, примордијалната состојба на религијата не е политеизам, туку монотеизам што не можел да се задржи во оригиналната чистота, се деформирал и дури се заборавил, давајќи му на плурализмот на богови чист пат за развивање. Шелинг ги наведува ставовите дека примитивната религија не била сосема класичен монотеизам, туку теизам со мошне нејасна и раширена содржина, и дека првобитниот Бог, единствен, морал да се подели на повеќе аспекти претставени во различни божества. Критиката на Шелинг на позицијата што ја смета митологијата за резултат на опаѓање на една иницијална совршена состојба се базира на тоа што тој ја смета религијата за врвна активност на свеста, што никако не може да биде изградена врз грешки и несовршености. За теоријата за трансформацијата на почетниот монотеизам, која Шелинг ја нарекува „еманатизам", смета дека е невалидна затоа што е невозможно религијата да е базирана на „ништост". Замислен како биолошка еволуција, овој развој би требало да почне од една единица која во себе ги содржи скриени сите карактеристики на подоцнежните типови организација. Ако сето совршенство е сконцентрирано на почетокот, според ова, сè понатаму е опаѓање на тоа совршенство – со тоа еволуцијата е регресивна, а историјата декадентна.[10] Идејата за иницијалната светост на светот, која потоа опаднала, и инсистирањето на носталгијата по потеклото на Мирча Елијаде (Mircea Eliade), еден од водечките теоретичари на светото и на митот како света сказна, се потполно спротивни на ова. Според Елијаде, од онтолошка супериорност на изворот на времето во Почетокот (во самата космогонија), вредноста на постоењето градуално опаѓа и мора да биде обновувана низ циклични религиозни посветувања: верникот, преку религиозните дејства се грижи за обновувањето и за одржувањето на светото, за светото да може да го одржува безбеден и сигурен светот на верникот (се работи за двојна спрега на грижа и посветеност на религиозниот објект и субјект).

Според натуралистичката теорија на Макс Милер (Max Müller) и на Адалберт Кун (Adalbert Kuhn), како и на лингвистичките забелешки на Хердер и Вилхелм Хумболт (Wilhelm Humboldt), митовите се резултат на болеста на јазикот. Првите луѓе, во недостаток на богат речник, ги нарекувале апстрактните појави со конкретни термини, употребувајќи многу метафорични епитети и други стилски фигури. Со поминувањето на времето и губењето на првобитното значење, се

---

[9] F. W. Schelling, op. cit., p. 96.

[10] Во таа смисла, Шелинг го критикува и Плотин како зачетник на идејата за еманирање на совршенството низ степени од повисоко кон пониско, следејќи ја онтолошката концепција на Платон. Според Шелинг, „...кога веќе човештвото имало добиено идеја за вистината за Бога, не било возможно да ја изгуби таа идеја", а покрај тоа, не може да се мисли дека од монотеизмот се родил политеизмот, кога како основна поставка на монотеизмот е дефиницијата за единственост на Бога, што спречува мултиплицирање на божественоста (F. Schelling, op. cit., p. 96).

случувале семантички поместувања и никнувал митот како објаснување на одредени појави. Така, на почетокот луѓето елабориралe вредни научни концепции, но, поради недостатокот на технички термини со кои би ги изразувале причините и последиците и општите принципи, морале да користат лични имиња за да изразуваат апстрактни поими, со што научните принципи почнале да наликуваат на личности, релациите на релации меѓу тие личности, а научните теории добиле конкретен и драматичен изглед. Научните концепти полека почнале да се скриваат маскирани во историски приказни и учесниците во оваа „драма" почнале да станувaат многу поважни од теориите од кои настанале. Отпрвин интензивно се употребувале глаголи, потоа се преминало на интензивна употреба на глаголски именки, а дури потоа на именки. Употребата на глаголите придонела во персонифицирањето на појавите. Од името на нештата се добиле имиња на личности, лични имиња и уживањето на престижот кои личностите го давале од нивното научно потекло.[11]

Припадниците на ритуалистичката теорија на митот, беше споменато, сметаат дека ритуалот, а не митот, има хронолошка и вредносна примарност, а дека митот е негово објаснување. Од нив најпознати се Лорд Раглан (Lord Raglan), за кого сите митови, всушност, се ритуални текстови, а митот оттргнат од ритуалните обележја е обична сказна или легенда; и Стенли Едгар Хајман (Stanley Edgar Hyman) 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.

Рускиот формалист Владимир Проп ја објаснува ритуалистичката хипотеза низ обичната сказна, поврзувајќи го одржувањето на ритуалот и на митот во сказните кои, иако не се свети како митот, ниту се наполно очигледни објаснувања на одредени ритуали, сепак, се одличен показател за еволуцијата на митското и на ритуалното во

---

[11] Интересна е споредбата на примордијалните научни чекори со современата наука: принципот на неопределеност на Хајзенберг (Heisenberg) тврди дека во најмалите делчиња на атомите материјата не му се покорува на класичниот детерминизам, и во определени околности не може да се определи со сигурност непосредната иднина на овие конститутивни делови. Но, на физичарите им недостасувале соодветни термини со кои би ги дефинирале карактеристиките на движењето на материјата и морале да употребуваат термини од психологијата и да зборуваат за автономија, однесување, слободен избор, случаен избор и слично. Кога би се случила голема промена во културата и кога би се заборавиле намерите на физичарите и нивните антропоморфни описи, би можело да се случи описите да се земат буквално и да се создаде митологија за авантурите на Молекулата и Атомот, или Бранот и Честичката. Натуралистичката теорија, т.е. теоријата за лингвистичките недоразбирања го припишува потеклото на митологијата на феномени од овој тип. Романтичката филозофија смета дека не може да се најде потеклото на митологијата во лингвистичките појави, затоа што јазикот е оној што произлегува од митологијата. Боговите се пресложена и грандиозна замисла и не може да се резултат на погрешни смисли, како што религијата е превеличествена за да биде само игра на зборови (J. Pépin, op. cit., p. 40).

културата со постепено опаѓачка светост. Во делото *Историски корени на сказната*, Владимир Проп ја презема ритуалистичката хипотеза, препознавајќи во народните сказни тотемски ритуали на иницијација. Сказната е појава на надградување – настанувањето на сказната треба да се бара во минатото и низ нејзиниот развој таа треба да се споредува со историската стварност на минатото и треба да се бараат во неа нејзините корени. За Проп, така, значајно е поврзувањето на сказната со ритуалот: сказните имаат сочувано траги од многу ритуали и обичаи. Голем број мотиви во сказните можат да се објаснат само со споредба со одредени ритуали. Проп се осврнува и на митот: тој и сказната не се разликуваат по нивната форма, туку по нивната социјална функција. Секако, и митовите варираат според степенот на развој на народот кај кој се јавиле, а со тоа и според социјалната функција што ја вршат.[12]

Светоста на митот

Бронисуав Малиновски (Bronisław Malinowski) смета дека натуралистичките и астро-метеоролошките теории за митот се можеби најпретераните гледишта кога било изнесени од антрополозите на митот.[13] Врз основа на сопствените проучувања на живите митови, Малиновски смета дека чисто уметничкото или научното интересирање за природата е мошне ограничено – во идеите и приказните има многу малку место за симболизам. Митот не е стерилна рапсодија, ниту бесцелно излевање фантазии, туку е културна сила, екстремно вредна и значајна. На овој вид теории што го сметаат митот за натуралистичен, симболичен и сликовит, Малиновски им ги спротивставува теориите што го сметаат митот за света приказна на вистински историски момент. Но, Малиновски смета дека во нив се наоѓа само дел од вистината. Имено, иако не може да се негира дека историјата, како и природната средина, оставила големи обележја на сите културни достигнувања, не може да се смета ниту дека сета митологија, всушност, е хроника, бидејќи тоа би било еднакво како да се смета дека митот е празна фантазија. Малиновски ја истакнува и важната социјална и перформативна улога на митовите. Митологијата е свето знаење на племето, таа е силно средство што му помага на човекот во функционирањето во неговото културно наследство. Митот нема фиктивна природа како современите литературни дела, тој е жива стварност за која се верува дека се случила во дамнешно време и постојано влијае на човековиот свет и на човековата судбина.[14] Митовите настануваат кога

---

[12] В. Я. Пропп, *Исторические корни Волшебной Сказки*, Москва, Лабиринт, 1998, стр. 123.

[13] B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Glencoe, The Free Press, 1948, p. 75.

[14] Кога митот се проучува како жив, тој не е симболичен, туку е директен израз на своите содржини, тој е „...негативно воскреснување на исконската стварност која се раскажува за да се задоволат длабоката религиска потреба, моралните желби, социјалното потчинување и потврдување, дури и практични барања“ и „...во примитивната култура митот врши нужна функција: тој го изразува, зајакнува и озаконува верувањето; тој го чува и наметнува моралот; ја гарантира делотворноста на ритуалите и содржи практични упатства“ (B. Malinowski, op.

ритуалот, церемонијата или социјалното, односно моралното правило бараат оправдување, потврда во минатото. Ако сказните се раскажуваат за забава, легендите за да се дадат сериозни изјави и да се задоволат социјалните амбиции, митовите се вистинити и свети, а со тоа вредни за почит. Митовите опишуваат преседан кој претставува идеал и оправдување за однесувањето и дава практични упатства за обновување на ритуалите и ситуациите. Митот во примитивните заедници нема теориско, туку практично значење, затоа што светото има функционална важност, светото и создава и уредува.

Идејата за митот како света сказна е експлицитно дадена од Лусиен Леви-Брил (Lucien Levy-Bruhl), кој сметал дека за примордијалниот човек, исто како и за нас, вистинита приказна е онаа што раскажува за настани кои навистина се случиле. Според тој критериум, митот е, секако, вистинита сказна. Она што е потешко да се утврди е како се има случено тоа за кое се раскажува. Митот е вистинита сказна, но не во смисла на проверена и потврдена реалност на која е навикнат современиот човек[15]. Меѓутоа, митот и не треба да соодветствува со перцепцијата на стварноста на современиот човек. Тој се однесува на реалност соодветна за примитивниот менталитет (опширно анализиран, заедно со примитивната психологија, низ опусот на Леви-Брил) и оперира со временско-просторен контекст различен од оној на реалноста во современиот свет. Настаните од митот не се на исто ниво со настаните од обичниот живот, како што и дејствувањата на светите предци немаат иста природа со она што се случува во кој било ден од секојдневниот живот. Митовите се однесуваат на настаните раскажани во света сказна, тие се светата историја на примитивните општества. Вистинитоста на таа света сказна не се утврдува историски и фактографски, туку преку можноста таа да биде откриена и проживеана. Примитивниот менталитет нема идеја за невозможното и ги смета за вистинити и стварни митовите што нам ни се чинат најчудни и најтешки за верување. Примитивните племиња и нивните митови и ритуали имаат наполна индиферентност кон противречностите. Но, Леви-Брил не мисли дека се работи за огромна разлика меѓу примитивниот и современиот менталитет. Напротив, тој тврди дека основната структура на човековиот дух е насекаде еднаква. Затоа, кога примитивните луѓе се соочуваат со јасно и живо чувство на некаква противречност, тие се загрозени од тоа чувство и ја одбиваат противречноста со иста енергија како и современиот човек. Една од определувачките црти на нивниот менталитет е во тоа што не ги сметаат за противречни оние нешта кои современиот човек би ги сметал за противречни. Таквите нешта нив не ги скандализираат, туку ги оставаат

cit., pp. 78-79).

[15] Голем број автори, преку анализа на етнолошките податоци, ја нагласуваат светата сериозност на митот. Ретки се податоците од теренот за митот разбран не како света сказна, туку како несериозна игра (како во W. E. H. Stanner, On Aboriginal Religion, *Sacramentalisam, Rite and Myth, Oceania*, 30, 1960, p. 265, на пример „...нарацијата на митот е некогаш придружена од смеа меѓу слушателите и некогаш се чини со сардоничен тон").

рамнодушни. Според тоа, изгледа дека се приспособуваат на противречноста и дека се прелогични суштества.[16]

Ернст Касирер (Ernst Cassirer) го третира митот како еден дел од културата, на еднакво рамниште со јазикот, уметноста, религијата и науката. Колку и да е претпазлив во определувањето на примарноста на кој било од наведените елементи на културата, може да се каже дека митот го смета за еден вид примарна одредба на културата. Тој смета дека од непосредното и неподелено единство на митската свест потекнале другите културни форми, иако ниедна од нив не била строго одделена од другите, ниту имала самостојно суштествување. Касирер смета дека митот не може да се разгледува како исконската глупавост (Urdummheit) на човештвото, затоа што е присутен во сите големи култури, а не е можно тие да се само неиспитувачка наивност, лишени од вредност и значење.[17] Од сите нешта на светот, митот е

[16] L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922, Les classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 2002, p. xi. Но, фактот што тие се приспособуваат на она што на нас ни се чини противречно не значи дека тие не реагираат на она кое ним им се чини противречно или збунувачко, туку само значи дека ние не сме во состојба да го разбереме од овој аспект. Ова е тесно врзано со мистичката ориентираност на нивниот дух, која не придава големо значење на физичките или логичките околности на можноста за постоење на нештата. Критиката која му се упатува на Леви-Брил е дека доколку неговата теорија е точна, никаква анализа на митската мисла не би била можна, затоа што анализата е обид да се сфати митот, сведувајќи го на познати психолошки факти или логички принципи. Но, доколку ги нема тие факти или принципи, доколку меѓу прелогичкиот ум на примитивниот и рационалниот ум на современиот човек има толку длабок јаз, тогаш се работи за несомерливи идеи и не може да се надева дека кога било ќе биде сфатен митскиот свет, а сепак очигледно е дека самиот Леви-Брил се обидува да го сфати (Е. М. Мелетинский, op. cit. p. 45, E. Cassirer, *Myth of the State*, New Haven, Yale University Press,1946, pp. 12-14).

Идеите на Леви-Брил за мистичната партиципација во светот и предлогичниот менталитет му одговараат на Елијаде. И самиот определува специфичен менталитет на луѓето од архаичните општества во контекстот на неговите теории за светото и религијата општо. Елијде споменува како хипотезата за предлогичниот менталитет имала голем успех и се одржала и покрај критиките од многу етнолози, провоцирајќи дебати во подрачјата на филозофијата и психологијата. Елијаде споменува како Јунг (кој обилно ги користи анализите на Леви-Брил) сметал дека во сфаќањето предлогичен менталитет има дел од доказот за колективното несвесно. Сепак, Леви-Брил ја преиспитал оваа идеја, речиси сосема отфрлајќи ја, за жал, немајќи можност да елаборира, додава Елијаде (M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1979, p. 39).

[17] Во неговата критичка анализа на теориите за митот, ги разгледува Џејмс Џорџ Фрејзер (James George Frazer) и Едуард Барнет Тајлор (Edward Burnett Tylor), сметајќи дека не треба да се пренагласува сличноста на примордијалниот и модерниот човек со бришење на разликите, затоа што во тој случај се работи за доведување до крајни граници на правилото на истородност и се сведува на тоа дека примитивниот човек е научник или филозоф. 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 (E. Cassirer, *Myth of the State*, pp. 12-14).

најнелогичната и најпротивречната творба, мошне радикално го определува Касирер, затоа што митот однадвор изгледа како замрсена мрежа исплетена од најразлични нишки, бидејќи 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.[18] Според Касирер, светото е митски релевантно, митот е, над сè, територија на светото, а опозицијата свето/профано помага во артикулацијата на средствата за објективизација на просторот и времето. Оригиналното митско чувство и моќта на светото не се ограничени на партикуларна сфера на реалност или вредност. Нивното значење е втиснато на директниот конкретен тоталитет на постоењето и настаните. Диференцијацијата на светот во просторни сфери во светото е квалитативна.[19]

Според структуралистот Клод Леви-Строс (Claude Levi-Strauss),[20] не е точно дека митовите и ритуалите се плод на „функцијата на измислување", што, како што често се тврдело, ѝ се спротивставува на стварноста. Главната вредност на митовите е во тоа што ги имаат пренесено до наше време, во фрагментарна форма, начините на посматрање и на размислување што биле (и сè уште се) наполно приспособени за правење откритија од одреден тип. Тој признава дека таквото знаење за конкретното не ни можело да дојде до исти резултати до кои дошле егзактните и природните науки, но тоа не го прави ниту помалку научно ниту треба да се тврди дека неговите резултати биле помалку стварни, затоа што тие, постигнати десет илјади

---

[18] 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.

[19] Митскиот простор и време не соодветствуваат со геометрискиот простор и обичното време, но нивната конструкција по форма е аналогна. Секој правец и насока во митскиот простор имаат специфична карактеристика од која зависи разликувањето на светото и профаното. Интуицијата за просторот во митот, кој е есенцијално свет, доаѓа директно од дихотомијата свето/профано. Сите односи на митскиот простор се поставени на овој оригинален идентитет, тие не се враќаат кон сличност или ефикасност, ниту кон динамички закони, туку кон оригинален идентитет на суштината (E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, pp. 79-80).

[20] За значаен истражувач во областа на структуралните анализи се смета и Жорж Димезил (Georges Dumézil), чија теорија за хиерархиската подреденост и функционирање се однесува на структурниот модел во општеството. Димезил го определува општеството како поделено на три функции, хиерархиски подредени. Оваа трифункционална хипотеза (подоцна нарекувана и *теорија на функции*) се однесува на идејата за постоечка трипартитивна идеологија во преисториските индоевропски општества, рефлектирана во постоењето фиксни класи: владетелско свештенство, воини и производители, кои кореспондираат со трите функции: на светоста, на воинственото и на економското. Во митологијата се забележува слична поделба: секоја социјална група има свој сопствен бог-заштитник, или група богови кои ја претставуваат, а функцијата на богот кој ја претставува групата и самата функција на групата соодветствуваат. Светоста има хиерархиска организација (G. Dumezil, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, Bruxelles, Latommus, 1958, p. 56, како и p. 262 et passim). Елијаде нагласува дека истражувањето на Димезил го поттикнало и него на дополнителни истражувања (M. Eliade, "Avant-propos a l'edition francaise", *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 9-10).

години пред егзактните, научните, остануваат подлога на нашата цивилизација.[21] Особеноста на митската мисла е во тоа што нејзиниот репертоар е хетероклитен и иако доста широк, сепак, ограничен. Но, таа мора да се служи со него, каква и да е задачата која си ја има поставено, затоа што тоа е единственото со кое располага, со што прилега на еден вид интелектуално домашно мајсторисување (bricolage). Како и секое мајсторисување на технички план, митската мисла на интелектуален план може да постигне сјајни и неочекувани резултати. Митската логика со скршнување по заобиколни патишта, служејќи се со материјали што не биле наменети за таа цел, доаѓа до своите цели.

Според Елијаде, хиерофанијата (екстериоризацијата на светото) е манифестација на реалност што не е од обичниот свет, низ предмети што се дел од природниот, профаниот свет. За верникот, светото време е во опозиција на профаното време: првото е доживувано во религиозните празници, а второто во секојдневниот, обичен живот. 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. Потребата од реактуализирања на космогониските настани се должи на потребата обичното време да се потврди како копија на парадигмите воведени во митското време. Дословното имитирање на митските модели ја гарантира врската со светата реалност. Реактуализацијата на светото време редовно, преку ритуали за Обновување на светот (во празнувањата на Нова година, на пример), како потврда на дејствата на Предците, била повод за оптимизам поради очекуваното осигурување на заштитата на светоста, а со тоа и на светот, смета Елијаде. Животот на религиозниот човек бил толку потопен во задржувањето и подражавањето на иницијалната светост што секој аспект од секојдневниот живот, дури и најосновните физиолошки функции, имале религизно значење. Митот, како најстар вид смислен говор што ги поврзува потеклото на нештата и на суштествата, има божествено потекло. Примордијалните општества кај кои митот сè уште е жив се најблиску до иницијалниот двигател и создател на светот, најблиску до битието (со тоа што го одржуваат во животот на заедницата).[22]

---

[21] 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.

[22] Репетитивната природа на експозицијата на Елијаде дозволува овие ставови да бидат резимирани на овој начин. Опширно и со многубројни повторувања на формулации на неговите теории за митот како света сказна, како архетипален модел, како очигледен показател на носталгијата по Потеклото, односно Почетокот, за митот како приказ на цикличноста на историјата и како парадигма за сето однесување на примордијалниот верник, за онтологијата на „она време" и за митот како основа на религијата и на обичајното право, покрај во веќе наведените дела опширно и во: M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucuresti, Vremea, 1937; M. Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour: archetypes et repetition*, Paris, Gallimard, 1949 (кај нас достапно и како М. Елијаде, *Митот за вечното враќање*, прев. Маргарита Маленкова, Скопје, Слово, 2002); M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957; особено во *Myth and Reality*, New Jork and Evanston, Harper and Row, 1966 (кај нас достапно и како М.

Митот е света сказна затоа што е поврзан со иницијалната светост, затоа што преку него, со помош на ритуалите, се реактуализира супериорната стварност од времето на Почетокот, и затоа што ја потврдува иманентната светост и парцијалната божественост на потеклото на луѓето. Митовите се приказни низ кои светите Предци им се обраќаат на своите потомци, поучувајќи ги, насочувајќи ги, потврдувајќи го нивниот идентитет и заштитувајќи ги. За оној што верува, митот ја изразува апсолутната вистина, затоа што раскажува света приказна, натчовечко откровение кое се случило во зората на Големото Време, т.е. свето време на Почетокот – in illo tempore.[23] Со тоа што е реален и свет, митот е архетипален пример, парадигма со последици што се повторуваа, тој функционира како модел и оправдување за сето човеково дејствување.[24] Која било одговорна активност во традиционалните општества е подражавање митски модел и со тоа партиципира во светото време. Работата, занаетите, војувањето, љубовта, тоа се свети нешта. Егзистенцијата е сакрализирана на тој начин што ја рекреира и потполнува сакрализацијата на космосот. За примитивниот човек е особено важно да ги памети настаните ab origine и затоа периодично ги повикува суштинските случувања што му ја смениле позицијата од „рајски" во „паднат" човек. Важноста што ја дава на точното сеќавање на митските настани не значи и вреднување на историјата или на племенската меморија по себе, затоа што го интересира само Почетокот, слученото in illo tempore, а не тоа што се му случило на него или на неговите блиски во поблиското или подалечното минато. Затоа постои остра разлика меѓу времето на Почетокот и подоцнежното време. Постојат две категории случувања што се припишуваат на два вида време квалитативно несведливи – од една страна, се важните, свети, митски случувања од кои настанал светот, човекот, институциите, културните обележја и слично и тие мора да бидат паметени; а од друга страна, се настаните што немаат таков директен примерен модел (затоа што индиректно модел, секако, е митската конструкција), односно фактите што само се случиле, без некакви големи импликации.

Космогонијата, значи, е модел за сите подоцнежни настанувања, како што првите појави на што било потоа се подражаваат, токму затоа што светиот предок бил инволвиран во нив на определен начин. Митовите за потеклото, во лекувањето болести и рани, или за воведувањето на новороденото дете во светиот свет и заедницата ја црпат нивната моќ од фактот што ги содржат основните начела на космогонијата. Меѓутоа, познавањето на почетокот не е доволно, нужно е моментот на создавањето нешто повторно да се вметне во него, што се постигнува со враќање

Елијаде, *Аспекти на митот*, прев. Елена Никодиновска, Скопје, Култура, 1992).

[23] Елијаде го нарекува „тоа време" (illud tempus), односно „во тоа време" (in illo tempore"), затоа што се работи за време пред времето. Ова време се враќа повторно во религиозниот ритуал: во профаното, обично време се прави прекин, за да дојде светото време (што е повеќе недостаток на време отколку време, односно не е време како траење). Една од главните карактеристики на религиозниот култ е хетерогеноста на времето и на просторот: меѓу профаното време и светото време постои остар раб, односно јаз, како што постои и меѓу профаниот простор и светиот простор.

[24] M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, trad. Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi, 1990, p. 17 passim.

кон првичното свето време и реактуализацијата на настанувањето. Повторното постигнување на светото време го гарантира севкупното обновување на Космосот.[25] Обновувањето на светот е соодветно да се почне на Нова година, затоа што тоа е чиста граница на нов временски циклус и секоја Нова година се повторува космогонијата. Периодичните церемонии можат да се класифицираат во две големи групи: а) на годишно изгонување на духовите, болестите и гревовите, како познатото изгонување на жртвениот јарец, кој во пустината ги носи сите гревови на членовите на племето, на пример, или, пак, потопувањето во вода на гревовите и лошите минати работи; и б) ритуалите што се совпаѓаат со Нова година, што се одвиваат пред или по неа. Митовите на настанувањето на деловите на светот (етиолошките митови), исто така, годишно се повторуваат. Животните и растенијата, создадени од Натприродните суштества in illo tempore, повторно се создаваат. Во ритуалите на обвновувањето се врши репродукција на дејствата на бесмртните предци, се врши нивна инкарнација, тие се враќаат назад за да го сакрализираат времето.

Интересот за митот останува интензивен, особено поради различните начини на кои сè повеќе пролиферира во современата популарна култура и во уметноста. Иако опадната, светоста на митот не е исчезната и митот и понатаму останува да го потсетува оној што во него верува како во вистинита, света сказна, на неговото сопствено свето или божествено потекло и на моќта како религиозен човек да го реактуализира светото, моќно, изворно време на светот.

---

[25] М. Елијаде, *Аспекти на митот*, стр. 51-52, 53; М. Елијаде, *Митот за вечното враќање*, стр. 26-35; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 193-194.

Литература

Boch, J., L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau, *Tangence,* No. 72, Été 2003, pp. 75-91.

Cassirer, E., *Myth of the State*, New Haven, Yale University Press,1946.

Cassirer, E., *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955.

Dumezil, G., *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens*, Bruxelles, Latommus, 1958.

Eliade, M., "Avant-propos a l'edition francaise", *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

Eliade, M., *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucuresti, Vremea, 1937.

Eliade, M., *Le Mythe de l'eternel retour: archetypes et repetition*, Paris, Gallimard, 1949.

Eliade, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

Eliade, M., *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris,1962.

Eliade, M., *Myth and Reality,* New Jork and Evanston, Harper and Row, 1966.

Eliade, M., *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1979.

Eliade, M., *Miti, sogni e misteri*, trad. Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi, 1990.

Елијаде, М., *Аспекти на митот*, прев. Елена Никодиновска, Скопје, Култура, 1992.

Елијаде, М., *Митот за вечното враќање*, прев. Маргарита Маленкова, Скопје, Слово, 2002.

Epicurus, *Principal Doctrines*, trans. Robert Drew Hicks, <http://classics.mit.edu/Epicurus/princdoc.html>.

Konstan, D., „Epicurus on the gods" in Fish, J., K. R. Sanders, eds., *Epicurus and the Epicurean Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 53-72.

Le Bovier de Fontenelle, B., *Oeuvres de Fontenelle*, Vol. 4, Paris 1825, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454793h.image.f293.langFR>.

Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Lévi-Strauss, C., *Myth and Meaning*, London-New York, Routledge, , 2005.

Levy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922, "Les classiques des sciences sociales», Université du Québec à Chicoutimi, 2002.

Лосев, А. Ф., *История античной эстетики*, том II, Москва, Искусство, 1969.

Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*, Glencoe, The Free Press,1948.

Мелетинский, Е. М., *Поэтика* мифа, Москва, Наука, 1976.

Nussbaum, M. C., "Poetry and the passions: two Stoic views", in Nussbaum, M C., J. Brunschwig, eds., *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum),* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 97-149.

Pepin, J., *Mythe et Allegorie, les origines grecques et les contestants judeo-chretiennes*, Paris, Aubier-Editions Montaigne, 1958.

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

Schelling, F. W., *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, vol. 1, trans. S. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1945.

Stanner, W. E. H., On Aboriginal Religion, *Sacramentalisam, Rite and Myth, Oceania*, 30, 1960, pp. 108-127.

Vico, G., *The First New Science*, trans. Leon Pompa, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Van der Leeuw, G., *La religion dans son essence et ses manifestations, Phenomenologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

Marija TODOROVSKA

STATUS AND SANCTITY OF MYTH - SEVERAL PERSPECTIVES

Summary

Myths are tales about the Beginning of the world, the cosmogony, the activities of the divine pre-creatures and/or of the sacred ancestors. For the believer, for the religious man who believes in myths, they are true, sacred tales. They are not only real, but also superior to the usual, quotidian, profane reality, because they refer to the Beginning, a condition ontologically and axiologically superior to it. The paper gives a brief outline of the status and the function of myths in the world of the primordial believer, through myths' powers to reactualise the initial sacredness of the world in a religious context, thereby guaranteeing the safety and ensuring the identity of the believers in the archaic communities. A short sketch of the theoretical interest in myth is offered, from a meta-level and through several perspectives, noting also a few stances in the ritualistic line, according to which rituals precede myths. Attention is paid to the sacredness of myths in several authors who treat myths as superior, paradigmatic and performative tales.

***Key words**: MYTH, SACRED, BELIEVER, RITUAL, REACTUALISATION*