

## Назустріч іншій міфології. Витвір темряви: доньки та внуки Йокаста \*

Іван Лозиця

УДК 82-344+398.43

The aim of the article is to write an essay about the personal vision of the state and tendencies of the mythological researches in Croatian science, using a wide theoretical base, without any claims to complete it or to give the universal confession. The article highlights author's personal opinions and comments on the mentioned subject.

**Keywords:** myth, mythology, space, topography of myth, literary anthropology.

Namjera mi je iz šireg teorijskog rakursa skicirati vlastito viđenje stanja i tendencija mitoloških istraživanja u hrvatskoj znanosti, dakako bez pretenzija na potpunost ili univerzalno prihvaćanje. Riječ je o osobnoj prosudbi, o radnome komentaru.

**Osnovne riječi:** mit, mitologija, kosmos, mitska topografija književna antropologija.

*Усе почалося з припущення (певно, перебільшеного),  
що Боги не вміють розмовляти.  
Борхес [5, s. 80]*

Використаний підзаголовок є хорватським автентичним парафразом назви книги М. Солара «Edipova braća i sinovi» («Брати та сини Едіпа») [28]. Якщо братами та синами Едіпа були Етеокл та Полінік, то його сестри і дочки – це Антігона та Ісмена. Отже, Едіп для них – батько і брат одночасно, а Йокаста – матір і бабуся. Йокаста – справжня мати всієї міфологічної родини середземноморського регіону. До того ж вона чотири рази ставала бабусяю – для всіх дітей, окрім свого найстаршого сина та чоловіка – бездольного короля Едіпа. Трагедія Антігони полягає не лише в тому, що вона вирішує поховати брата всупереч рішенню влади, а можливо, і в тому, що вона єдина, хто розуміє батька та брата – сліпого Едіпа; вона одночасно є і сестрою, і тіткою, і племінницею, і небогою; разом з тілом Полініка вона ховає як брата, так і племінника, як дядька, так і небожа. Конфлікт Етеокла та Полініка – це не лише балканська братовбивча війна, але й багатозначна боротьба, де беруть участь брати, племінники, небожі та дядьки. З погляду театру, у цьому агоні два актори мають (принаймні) вісім актантів. Спробуємо перекласти це згідно зі словником міфології: якщо *ало-персонажі* [11, s. 6] – це персонажі, які виступають під різними іменами і функціонують як знаки одного елемента структури, то Етеокл та Полінік – *ізоперсонажі*: за іменем – тотожні персонажі, які одночасно функціонують як знаки різних елементів чи семантичні пласти структури.

Зазначу, що ця публікація не є спробою проаналізувати давньогрецький міф з ракурсу етнології спорідненості (або етнології родини), це не спроба актантного аналізу в дусі перформативної антропології або антропології театру, також це не перехід до гендерного аналізу, який переосмислив би едіпів комплекс, замінивши його на йокастин. Так само, як М. Солар у своїй книзі не розповідає нічого конкретного про Едіпа, Етеокла й Полініка, так і я не вважаю за потрібне говорити про Йокасту, Антігону та Ісмену. Будь-яке ототожнення грецьких міфічних персонажів з

реальними людьми в нашому житті є цілковитою випадковістю. Складні стосунки в родині Едіпа – це не лише узагальнена метафора різноманітних тенденцій у міфологічних дослідженнях, але й нагадування про забутих, знехтуваних, так би мовити, «нижчих» створінь міфічних переказів. Ці створіння – живі у фольклорному процесі, вони з'являються серед персонажів повсякденних переказів, і саме тим істотно відрізняються від мертвих язичницьких богів і героїв, але переваги їх дивовижної славновісності все-таки залишають у тіні реконструкцію біандрійського трикутника праслов'янської священної родини.

Мета моєї роботи – представити своє бачення стану та тенденцій міфологічних досліджень у хорватській науці, використовуючи ґрунтовну теоретичну базу, звичайно, без жодних претензій на повне або універсальне визнання. Ідеться про власну думку, робочий коментар.

### Міф і логос

Почну з відмінностей між поняттями *mythos* та *logos*, що були введені першим грецьким філософом, оскільки це питання не можна залишити поза увагою. Розповідь, слово або промова поділяються на дві протилежності – нероздільну (*міф*) та роздільну (*логос*). Перші філософи разом з Гераклітом та Ксенофаном виступали за пізнання, засноване на логосі й натомість засуджували пізнання, засноване на міфі. Отже, міф певною мірою ототожнювався з безпідставними чутками, проте Платон та Арістотель знову надають міфу певних пізнавальних (виховних та мистецьких) ознак. Таким чином, маємо дві розповіді (вигадану та дійсну), і, попри все, два типи пізнання зі своїми численними трансформаціями, тлумаченнями та процесами розвитку співіснують і досі. Ідеться про історію співвідношення теології і філософії, релігії і науки, мистецтва і науки, почуття і розуму, підсвідомості і свідомості, етики і гносеології, аксіології і логіки, інтуїції і дискурсивного мислення тощо. Паралельна екзистенція двох пізнавальних сфер дає

\* Текст надруковано 2007 року в слов'янському журналі «Studia mythologica Slavica» (N 10, s. 137–153) та 2010 року в «Mitskom zborniku» («Збірці міфів») – виданні Інституту етнології та фольклористики й Хорватського етнологічного товариства [прим. редактора].

зрозуміти неможливість визначення міфів за допомогою логічного апарату: розумом ніколи сповна не збагнути *почуттів*, *логосом* неможливо повністю опанувати міф. Отже, незважаючи на контрверсійність його розуміння, міф належить до надприродної, позасвідомої сфери: «Міф – оповідання про події з життя богів» [2, s. 16]; «оповідання про богів та божественні створіння, в існування яких вірить народ» [23, s. 47]; «у міфах зображуються різноманітні, подекуди драматичні спалахи святого (або «надприродного») у світі» [9, s. 9–10]. Загалом, в архаїчних суспільствах міф означав сакральну оповідь про створення світу та природні явища, або ж перекази про надприродні створіння та про їх священну силу.

Однак протиставлення *міфа* і *логосу* не вичерпується лише протиставленням віри та знання, воно (принаймні з нашої оповідної перспективи) означає протиставлення безладу і порядку, хаосу і космосу (інколи всередині самої релігійної сфери). У тіні сумнозвісного протистояння *міфу* *логосу* ховається цікаве та недостатньо досліджене питання щодо взаємозв'язку між міфом та вірою в античному контексті. В. Белай про це пише так:

*«Але ж елліністичні мудреці навіть не намагалися дати теологічні пояснення своїм міфам. Грецькій інтелігенції, що тлумачила міфи, вони не були цікаві як релігійні свідчення. Міфи, що входять до епосів Гомера та багатьох грецьких драм, не мають на меті навчати людей знанням про богів, а лише розповідають за допомогою образів стародавніх міфів про долі звичайних людей»* [2, s. 15].

Подібна мистецька свобода використання (або трансформації) священних текстів викликає здивування. Так було в античній Греції. А як це було в будь-якому іншому місці? Те, що міфи вважалися вигаданими, неправдивими історіями в ранній європейській філософії, свідчить про толерантність, слабкість або навіть відсутність систематичності в поганських релігійних уявленнях та інституціях (звісно, у порівнянні з християнством та іншими світовими релігіями нової історії). Це треба враховувати при реконструкції дохристиянських релігій. Християнізація та християнська інтерпретація не просто замінює сороміцькі та етично-амбівалентні поганські божества добрими християнськими святими, але й дає лад за допомогою більш стрункої, зручної монотеїстичної системи. Язичницька контрверсійна та багатозначна сутність приховується в систематизованій християнській. Поганський *міф* протиставляється християнському *логосу*, а поганська віра ототожнюється з міфологією, на відміну від вірослужіння, яке має статус релігії. Десь між релігією та міфом поговоримо про культ у язичництві: культ – це позасвідоме вшанування божеств, що безпосередньо не передбачає розробленої релігійної системи. Таким чином, міф зміцнює свою буденну репутацію вигаданої, неправдивої історії – історії, у яку ми більше не віримо.

### **Міф і реальність: минуле та сьогодення, діяхронія та синхронія міфу**

Який взаємозв'язок поєднує міф та реальність? Це порівняння вказує на відмінність понять *міф/логос*. Труднощі у визначеннях міфу і реальності спонукають

нас звернутися до відомої праці М. Еліаде під назвою «*Aspekti mita*» («Аспекти міфу»). На початку книги автор ознайомлює нас із сутністю проблеми:

*«Західні науковці вже понад півстоліття вивчають міф з точки зору, яка істотно відрізняється від міркувань XIX ст. На відміну від попередників, для яких міф у звичному значенні – це “оповідання”, “інвенція”, “фікція”, вони визнали міф таким, яким його сприймали в архаїчному суспільстві, коли (навіпаки) він означав “правдиву історію”, цінність якої визначалася ступенем посвяченості та зразковості, а не самим змістом. Та це нове семантичне значення, яке надається слову “міф”, робить його застосування в щоденному мовленні двозначним»* [9, s. 5].

Повсякденне використання слова «міф» у мовленні є не лише дво- або багатозначним, воно є суперечливим. Таку апорію можемо пояснити історичними змінами в розумінні міфу (як це робить М. Еліаде): в архаїчному суспільстві міф був священною історією, натомість у сучасному суспільстві історія залишилась у вигляді фікції. Чи це історичне забуття святості міфу? Якщо це справді так, тоді як пояснити трактування міфу як вигаданої історії (або навіть погалосу) вже на початку європейської філософії? Гадаю, що Стародавня Греція, можливо, і є сучасним суспільством, початком історичного світу західної цивілізації, яка нібито існує досі, це верхівка айсберга доісторії людства, але чому тоді антиномія міфу залишається в щоденному вжитку. М. Еліаде пояснює цей процес науковим переворотом XX ст.: дослідження ролі *живого* міфу у так званому архаїчному суспільстві відновлює священність міфу. М. Еліаде висуває ще одне міркування, яке варто прокоментувати: ідея порівняльного існування міфології та релігії засвідчує можливість їх відмінностей усередині одного соціально-історичного контексту. Усі значні релігії середземноморського регіону й Азії мають свою міфологію, але вона достатньо систематизована, оформлена, оброблена та підготовлена. З іншого боку, міфологічні традиції в архаїчному суспільстві не передавалися на письмі. Незважаючи на це, міфи змінювали так звані «обмежених» людей та збагачували їхню мову. М. Еліаде вважає (та й не тільки він), що міфи потрібно досліджувати саме в архаїчному та традиційному соціумі, оскільки там вони нібито існують досі в автентичному, соціально-релігійному контексті, зі збереженням первісного стану [9, s. 8–9]. Подібну аргументацію з позицій сучасної теорії дуже складно відстоювати. Первісного стану просто не існує, а західне зведення заморських наративних форм до греко-римської жанрової моделі міфу має явно європоцентричний характер. У постколоніальний період маємо, зрештою, визнати колоніальну сутність двадцятирічних антропологічних досліджень у країнах, далеких від міфів, показати етичне та політичне тло фатальних теорій соціокультурної еволюції, поставити питання про збереження «міфу про доброго дикуна», що століттями терапевтично є для нас як своєрідна соціальна машина часу. Варто лише згадати морлаків з твору А. Фортіса: уже у XVIII ст. мандрівні письменники зображали життя нібито примітивного суспільства з метою віднайти сліди античної культури та досягнути минуле в її дослідженні та розумінні минулого через історію формування сучасної нації [10].

Однак навіть найпримітивніші уявлення про минуле й сьогодення, про діахронію та синхронію міфу суперечать його винятковості. Незважаючи на те, що міф розповідає про дуже давні часи або позачасові події, ніщо не перешкоджає досліджувати лише найдавніший міфологічний пласт. Інтерес до питання походження міфу (і до питання походження людей або нації) є виправданим. Простежити за міфом на всіх історичних етапах аж до сьогодення – найлогічніший спосіб контролю за проектуванням власної конструкції ідентичності.

Порівняльна міфологія М. Еліаде, безумовно, за своїм задумом і науковим внеском перевершує колоніальні уявлення про міф, а також дослідження живого міфу; це дійсно ефективний засіб для припинення апатичного міфотворення. Проте живий язичницький міф не завжди є підґрунтям для історико-міфологічних досліджень: хорвати першими серед слов'ян прийняли християнську релігійну систему й пишаються цим донині. Завдання хорватської етнології та фольклористики як національних дисциплін – фактично провести культурну експертизу-реконструкцію частини архаїчного язичницького міфу на основі вже відомих фрагментів з фольклорного каркаса.

Важко погодитися з невіглаством, варварством власних предків. Набагато краще було б відчувати нашу належність або хоча б близькість античній цивілізації Середземномор'я. Але якщо ми не в змозі ділити Олімп разом з греками та латинянами, то в конструкції історичної ідентифікації нації нам допоможе стародавня праіндоевропейська спільнота. Не заперечую, що йдеться про головне, про цілком законний, науковий інтерес до історії власної культури та про актуальні соціальні (і політичні) потреби в ідентифікації всередині нової європейської спільноти. Нічого нового в цьому немає: саме історичний інтерес ніколи й ніде не був передумовою дослідження міфів. Міф про вичерпну наукову об'єктивність – це вигадана історія, де усунення суб'єкта означає смерть науковця. Головне – зрозуміти це та внести до методологічного апарату, ретельно описати в тексті. Інтуїтивна або прихована мотивація дослідників – надбання сучасності, що може легко проектуватися в минуле. Маємо це збагнути та визнати, адже вона завжди буде існувати. Якщо ми це не зафіксуємо, то можемо необачно полишити *логос* і мимоволі самі опинитися в міфі, діахронічно стати причетними до реконструйованої картини минулої синхронії, долучитися до міфотворців та учасників міфу, стати обізнаними свідками Теофанії. Радість та збудження, що їх іноді відчуває міфолог, відкриваючи міфічний світ давнини, перевищує будь-яке задоволення науковця від інтелектуального пізнання. До певної міри це атаківистичні емоції посвяченої спільноти, емоції, що нас виокремлюють з історичного плину часу; вони близькі стародавній міфологічній радості ритуального наслідування божественних дій, обрядовому трансу учасників та сучасників створення світу.

#### Теогонія, космогонія, соціогонія та питання ідентичності

Міф та міфологія намагаються досягнути початок створення реальності. Це безпосередньо стосується і міфоло-

гічної науки та предмета її дослідження. Міфологія як наука розглядає питання про взаємозв'язок міфу та реальності з раціональної, інтелектуально-пізнавальної позиції, однак з недостатньою участю *логосу*. Нам залишається розумове усвідомлення, яке не може відповісти на питання про взаємозв'язок *логосу* міфологічної науки та реальності. Розумовому усвідомленню не можна ставити питання, воно відразу радісно визначає міф.

Вивчати питання первозданності – священна місія, гідна богів, оскільки перші та останні ланки світового ланцюга причинно-наслідкових зв'язків недосяжні для смертних, вони мають перевагу над розумовими, логічними, інтелектуальними та історичними знаннями. Дозвольте пожартувати: міфологія – небезпечна робота, бо, коли дослідник наближається до потаємного, він може втратити розум і в божественному збудженні власти в священне божевілля. Тому міфологи часто захищають себе міждисциплінарністю, звертаючись до, так би мовити, тверезіших, більш стриманих наук, таких, як філологія, семіотика чи математика, сподіваючись, що безкарно зможуть долучитися до священного.

Якщо теогонія – це історія про походження богів, космогонія – історія походження космосу, то історії про походження людини, роду або інших спільнот ми можемо назвати соціогонією. У літописах та в інших літературних пам'ятках можна знайти перекази про події давньої історії, але складно визначити, що саме в них історично достовірне, а що належить літературній та усній традиції [6, s. 80]. Оповідання про діяльність родоначальників або про заснування міфічних міст не прив'язані до реального часу. Історики й філологи мають чимало клопоту, працюючи з подібними текстами. Виникають розбіжності в наукових висновках та сумніви в достовірності відомостей, учені натрапляють на багато апокрифічних творів, на підробки, створені в новітній час, на фантастичні літературні обробки. Чимало вигаданих дохристиянських богів – породження християнського пера, деякі із цих божеств дотепер мають більший культурний вплив, аніж правдані забуті боги. Я запитую в себе, чи той вигаданий бог, про якого ми протягом століть говоримо та пишемо, з культурологічного погляду є більш справжнім, ніж забутий, який більше не існує в нашому культурологічному контексті. Що це нам дає? Про що йдеться? Тяжіння до міфу притаманне не лише архаїчному суспільству. Свідомо чи підсвідомо міфотворення продовжується, створення художніх та наукових текстів на міфологічну тематику невпинно триває, і особливо воно розквітає в кризові, переломні для суспільства часи. Ми прагнемо показати, що не вчора народилися, що міфологія – це свідчення споконвічності роду та нації, своєрідний родовід громадян, який замінює феодальні герби та статути як підтвердження високого походження та належності громаді.

Переїняти чужий міф – означає автоматично переїняти чужу ідентичність. З розвитком глобалізації та сучасної системи ЗМК міфи та релігії світу стають колективною власністю, однак водночас ми намагаємося зберегти національну, регіональну та місцеву культуру.

Отже, ми підійшли до основного питання про роль міфології у формуванні національної та культурної ідентичності.

Про що нам здатна розповісти історія дослідження міфу в Хорватії? Чи існують хорватські міфи та що є хорватською міфологією? Тут ми стикаємося з багатьма проблемами.

Насамперед слід з'ясувати питання національної належності міфу. Якщо говорити про найдавніший пласт стародавньої хорватської міфології, можна було б спроектувати ідею щодо існування окремої хорватської культури кілька століть тому; але можемо припустити, що міфологія перших хорватів істотно відрізняється від міфів наших сусідів та інших народів. Мовиться про те, що наша сучасна національна самобутність успадкувала деякі риси, сформовані в сиву давнину. Чи збережемо ми актуальні або історичні кордони? Можливо, трапиться так, що в дослідженнях ми зуміємо охопити лише певну частину історичної єдності (скажімо, (пра) південнослов'янської, праслов'янської чи праіндоевропейської), а можливо, буде навпаки – деякі місцеві та регіональні характеристики властиві всій території та всьому народу Хорватії. Маємо враховувати й міграційні процеси серед хорватського населення, його численні контакти з іншими культурами і постійний брак відомостей щодо наслідків цих явищ. Ідеться і про одвічну традицію формування громадськими дослідниками міфологічних сюжетів науково-політичного або політико-наукового типу, які поширювалися в різних державних союзах та культурологічних контекстах одного терену. Національне або наднаціональне? Винести остаточне рішення мали б іноземці, які займалися дослідженням нашої міфології. Наприклад, Е. Шневайс на початку ХХ ст. писав про релігію та звичаї «сербо-хорватів» як одного народу з трьома релігіями [26]. Така модель сербохорватського народу/нації внаслідок консолідації тодішніх нових відносин влади впродовж та після Першої світової війни об'єднує сербів, хорватів, чорногорців і босняків/боснійців; в основу моделі покладено мову (визначену як спільну). Усі відмінності, знайдені Е. Шневайсом, слід трактувати, зважаючи на три періоди впливу античної культури, на християнізацію та ісламізацію, а також на експансію культур сусідніх народів упродовж історії. Інакше кажучи, національна та культурна ідентичність (ре)конструйованої міфології – це конструкція ідентичності самого дослідника з проекцією в давноминулі часи. Міфологічна література (насамперед найдавніша), що стала доступною, функціонує як своєрідний історичний конгломерат, варіації на тему ідентичності. Однак вибір між наднаціональним та національним у міфології вже давно не є цілком довільним: навіть при поверхневому прочитанні передмови до книги В. Белая «Hod kroz godinu» («Хід крізь роки») [2, s. 31–44] можна побачити, що першоджерела зображають слов'ян як єдине ціле, існує лише грубий поділ на східне та західне слов'янство, між іншим, помітна велика різниця в описах богів та їхніх функцій. Можливо, це й стало причиною пізнішого розвитку окремих релігійних систем [2, s. 38]. У нас не збереглося жодного праслов'янського міфологічного тексту, натомість ми маємо багатомілове

міфотворення, здійснюване вченими людьми, які слов'янізують греко-римську міфологію, спостерігаємо взаємні контакти слов'янських учених у ХІХ ст., а також гостру критику В. Ягичем порівняльних фольклористичних досліджень слов'янського язичництва, формування еволюційного підходу до праслов'янської релігії Ф. Легера, Л. Нідерле та Б. Рібакова. У другій половині ХХ ст. з'являються праці Б. Успенського, Ц. Тодорова та В. вано-ва, що також мають вплив на міфологічні дослідження у всіх слов'янських країнах. В. Белай констатує існування лише двох нових спроб з'ясування міфічної проекції хорватської ідентичності, але інтерес до цієї проблеми, безумовно, не згасає в слов'янському світі. Стаття М. Шуффляя в часописі «Obzor» («Огляд») 1928 року та дослідження І. Пілара «Про дуалізм у віруваннях прадавніх слов'ян, походження та значення» [30, s. 19] з'явилися як відгук на припущення чеського історика Я. Пейскера щодо місця культових ритуалів у зороастризмі. Ці праці згодом були використані, щоб довести іранське походження хорватів [2, s. 42]. Усе це свідчить про те, що сьогодні серйозному науковцеві буде або досить складно писати щось конкретне про хорватську міфологію, або доведеться сухо викладати історію хорватських міфологічних досліджень, тому В. Белай свій історичний огляд досліджень поєднав із загальним оглядом інформативних джерел на хорватському ґрунті, обравши для цього дедуктивний метод [2, s. 30–44]. Філолог Р. Катичич спробував здійснити реконструкцію праслов'янського міфу, використовуючи великий південнослов'янський матеріал та індоевропейські й античні паралелі [2, s. 362–363]. М. Єжич діє аналогічно: він порівнює праслов'янський та праіндоевропейський міф [12].

Ранній пласт хорватської міфології може бути відтворений лише компаративним шляхом. Якщо ми вбачаємо у міфі священне сказання, сталий текст, який не можна істотно змінювати, тоді зможемо зрозуміти як просодично зв'язані одиниці *слово* і *обрядова пісня*. Нас обмежує мова. Наприклад, якщо ми цікавимось не лише «давніми східноєвропейськими степовими вершинами» – першими носіями хорватських імен, тоді мова нам дозволяє взяти тільки праслов'янський та праіндоевропейський контекст [2, s. 30–31]. З іншого боку, якщо враховувати відмінність між міфологією та релігією, або ж своєрідну градацію вірувань та ступенів святості – непохитність міфічного тексту знов-таки буде під питанням. Міф, безумовно, – це священна оповідь, яка здатна варіюватися при виконанні, переробленні та опрацюванні тексту, як відомо з прикладу Греції. На відміну від міфічного тексту, релігійний (літургійний) є канонізованим і не припускає варіювання. Співвідношення фрагментів обрядових пісень у сучасному фольклорі слов'янських країн, можливо, приверне нашу увагу до праслов'янського священного обрядового тексту; проте цей текст, зважаючи на його тисячолітню непохитність, у сучасному сенсі – швидше літургійний аніж міфічний. Що ми мали б робити, якби у праслов'янському світі не існувало релігії так званого «вищого» типу? Релігія «вищого» типу – поняття сумнівне, навіть якщо вона існувала в елліністичному світі, елліни не мали жодного уявлення про неї і говорили про

«божественні речі» (*ta theia*). Відомі нам дванадцять олімпійських богів – продукт новітньої наукової культури. Чи можливо в третьому тисячолітті звести на престол трикутник Перун–Велес–Мокош, на чому наголошує Олімп панславізму від Владивостока до Відня? Кому це потрібно? Чи це (бодай почасти) новий перехідний міф під назвою «наука», антиглобалістична відповідь мовою міфів на політичне падіння Берлінського муру? Чи не є ретрадіціоналізація та реміфологізація в постсоціалістичних країнах духовною (священною) втіхою, новою ідентифікацією, якою весь слов'янський Схід захищається від ударів неолібералізму Заходу? Упевнений, що хорватські та словенські міфологи обачливі, що ними керує науковий інтерес, проте їм варто продемонструвати актуальні результати їхньої наукової роботи в галузі міфології на повсякденній культурі та пояснити особисту мотивацію звернення до міфів. Поєднуючи нечисленні уніфіковані та кодифіковані фрагменти обрядового тексту, що збереглися, ми не відтворюємо дійсної єдності забутого міфу, а навпаки, вибудовуємо релігійну систему язичництва, яка ніколи не існувала. Порівняння виявляє як схожість, так і відмінність. Передумовою пошуку або тексту міфу, або схожості мов є праслов'янський та праіндоєвропейський контекст. Однак, чи ми зацікавлені лише в тексті? Міф залишається священною оповіддю тільки в межах ритуалу, він синергетично та синкретично змішаний з обрядовою дією та мисленням. У стислому курсі обрядової антропології В. Белай посилається на В. Топорова (1988), констатує універсальність обрядового світогляду (протиставлення порядку та безладу) і представивши загальні ритуальні схеми [2, s. 21]. Таким чином (як на мене, передчасно) через генералізацію вилучених шляхом порівняння спільних невербальних складових ритуалу сформовано слов'янський контекст дистрибуції міфу. Обрядова дія (*dromenon*) фактично включає в себе всі теперішні театральні коди: танок/рух, жестикуляцію та міміку, шум/музику, маски/макіяж, а також ляльок, декорації, костюми й реквізити, освітлення. Вона містить також такі аспекти тілесності, які театр відкидає: їжу та напої, сексуальність та насильство, і насамперед жертву як ключовий елемент обряду. Ідеться про другий план; домінація слова є показником ослаблення обрядової функції вистави [30, s. 57; 14, s. 241–245], священна розповідь створюється (і передається) найчастіше мовою тіла, яка не обумовлена самою мовою. Що було спершу: думка, слово чи дія? Якщо обрядова дія передує міфу, якщо міф, відповідно до обряду – другорядний та молодший [2, с. 29], тоді обряд не є справжнім інсценуванням міфічної оповіді. Обряд невербально створює священну розповідь. Мовний бар'єр може бути подоланий. Винятковість праслов'янського контексту нам нав'язали *post festum*. Маю погодитись, що праслов'янський та праіндоєвропейський контекст – незамінний у пошуках реліктової (найдавнішої та найповнішої) версії священної оповіді на нашій прабатьківщині. Проте такий пошук є спробою виокремити предмет досліджень з історичного процесу. Яким був первісний світогляд? Тут мовиться про неможливість його відтворення за непохитними позачасовими фактами та сучасною ірреальною моделлю [14, s. 225].

Чи здатні ми при перенесенні російської моделі творення праслов'янського міфу на наші мелодійні омоніми, топоніми та гідроніми відтворити прахорватський міф або вірування перших хорватських поселенців? А можливо, таким чином ми хочемо привласнити стрижень забутого міфу – чи все ж таки багатівковий духовний рух на шляху від Закавказзя до Адріатики триватиме? Навіть, якщо ми змогли б відтворити світогляд прадавніх предків до оселення їх на території Хорватії, то що відбувалося потім зі священними переказами на новій батьківщині, що діється з ними тепер?! Чому такою важливою є ця забута розповідь з прабатьківщини, яку ми колись покинули? Чи переселялися ми після того, чи хотіли б ми знову повернутися і спроектувати та (ре)конструювати легендарно-могутню Славію як апропеїчний історичний аргумент в європейських інтеграціях? Частину цього тисячолітнього сну ми вже бачили в ХІХ ст.

Слід зважати на гегемонію перехідного наукового міфу, який південнослов'янських *алоперсонажів* та *ізоперсонажів* без вагань замінює на східнослов'янських, київських, володимирських богів.

#### Міфологічна топографія та літературна антропологія

Інтерес до вивчення дохристиянської міфології знову з'явився в Хорватії. Можливо, це відгомін чергових пертурбацій у політичному та культурному контекстах. І справді, науковий інтерес іноді передує цим змінам, він відобразився у віденських лекціях та німецьких текстах Р. Катичича, якого надихнули семіотико-філологічні відкриття російських дослідників – Б. Успенського, Ц. Тодорова та В. Іванова. Р. Катичич кілька десятиліть досліджує питання праслов'янського міфу. Внесок В. Іванова та Ц. Тодорова полягає в порівнянні структури переказів і подальшому лінгвістичному аналізі однотипних структур. Вони встановили етимологічну подібність імен богів, центральних понять та цілих фраз; (ре)конструювали елементи праслов'янських переказів про космічне протистояння порядку та безладу, про Громовержця та Змія/Дракона (Перуна та Велеса), а також пов'язали міф про праслов'янського бога родючості з героями «основоположного» індоєвропейського міфу про двобій богів. Ключ до розуміння міфу – стабільність структури: структура незмінна, але слова в оповідній частині можуть замінятися іншими, тотожними за значенням. Ідеться про *алоперсонажів* та *алореквізити* – про осіб та реквізити, які змінюються (залежно від різних культурно-історичних чинників) як знаки певного елементу структури.

Р. Катичич у подальшому аналізі зазначив парадигматичні особливості праслов'янського міфу про героя родючості; книга В. Белая «Hod kroz godinu» [1] по слідах Р. Катичича відновлює понівечену культурно-історичну орієнтацію, повертає гідність хорватській етнології та наближає її до сучасних світових досягнень у міфологічній сфері. Відповідно до тези про те, що в основі слов'янського календаря – етапи дозрівання пшениці, В. Белай вирішує працювати з міфологією родючості. Він протиставляє філологічні інтерпретації реконструйованих міфічних фрагментів та етнологічні реконструкції обрядової (звн-

чаєвої) дії (на основі новітніх звичаїв), перетворюючи парадигму протистоянь на синтагматичну річну послідовність міфічної розповіді про життя божественного героя (бога плодючості). У книзі «Hod kroz godinu» сміливо пропонується праслов'янський міф про інцестну ієрогамію як прототип «усіх людських весіль».

Скорочений виклад цієї священної розповіді в післямові виглядає так:

*«Він народився на Новий Рік (Великоніч) від вищого небесного божества, від бога Неба (праслов'янського Громовержця) та його дружини – Сонця, як Молодий бог (Молодий король, Божиц); того ж дня ним завладіли слуги бога Підземного світу та відвели у світ мертвих, звідки він повертається в подобі коня Юрая на день Юрія та, будучи невпізнаним, розшукує свою сестру; з нею одружується на день Івана під іменем Івана; він зраджуватиме їй (у смислі, що буде мінливим, немов місяць), а наприкінці вона його вб'є. Убивство сина найвищого бога було сприйняте як жертвоприношення заради відродження всеосяжного Всесвіту. Його сестра – молода, цнотлива діва Мара – після смерті брата/коханця перетвориться на жорстоку Морену, яку спіткає подібна доля. З відродженням часового циклу, на Новий рік, вся історія починається знову [1, s. 349].*

Автор книги «Hod kroz godinu» в післямові визнає, що реконструйована картина є надто приблизною, щоб відповідати остаточній науковій істині [1, s. 352]. Хотілося б додати, що остаточних істин в гуманітарній науці, на щастя, не існує, та, вочевидь, міф не може звестися до синтагматичної відповідності єдиної простої розповіді при здоровому глузді. Наявність парадигматичних нашарувань, яку визнають В. Іванов та Ц. Тодоров, – це, безсумнівно, «структуралістичний борг» К. Леві-Стросу; їхні алоперсонажі та аloreквізити значною мірою відповідають його міфам та окремим літературним мотивам: зв'язки, побудовані на парадигматичній відповідності, можна визначити в синтагматичній послідовності лише однієї розповіді, але така розповідь – це ідеальна, типова (ре)конструкція, логічне стягнення, нова робоча гіпотеза, яка вже не належить міфічному світові, де міфічне повідомлення багаторазово повторюється у вигляді неповних, різноманітних версій. Упевнений, що саме в цьому полягає важлива відмінність між міфологією та релігією: у міфології відсутня ересь, а релігія дозволяє існування лише однієї цілісної та канонізованої історії.

В. Белай у своїх найновіших працях звертається до просторового прочитання міфу Я. Пейскера, але такий метод він розробляє та застосовує до реконструйованого праслов'янського міфу. Таким чином, ідучи по слідах російських учених та Р. Катичича й використовуючи відкриття трикомпонентних структур у просторі [20; 21], В. Белай виявляє зв'язок між структурою реконструйованих текстів та розподілом топонімів у пейзажах. Його також цікавить питання щодо можливої функції просторових структур як своєрідного (священного) писання, язичницького посвячення простору за часів опанування нових земель слов'янами [2]. Подібні дослідження проводить також Т. Віншчак.

Семіотична етнолінгвістична співпраця при реконструкції праслов'янської міфології – це важливий внесок у міфологію як науку (у методологічному сенсі та у вже одержаних результатах), однак будь-який прорив ставить нові питання, що вимагають відповідних уточнень. Якість отриманих результатів доводить, що перевірки здійснюються ретельно, висновки перевіряються полідисциплінарно.

Однак моє завдання – продемонструвати основні тенденції хорватських міфологічних досліджень. Тому дозвольте навести кілька принципових міркувань, що жодним чином не є і не можуть бути оскарженням зазначеного методу, який перевершує мої задуми й компетенцію. Просто хочу звернути увагу на існування інших підходів у дослідженні міфології.

Система, запроваджена В. Івановим та Ц. Тодоровим, надає можливість звести різноманітні джерела до єдиного рівня їхньої структури. Мені здається, що рівень спільної структури – досить смілива генералізація, яка дає ілюзію математичної точності, доповненої лінгвістичною вимогливістю, проте вона може виявитися й небезпечною, якщо буде визнана некритично як вичерпний доказ існування двох головних праслов'янських богів (а саме східних богів Перуна та Велеса) та біандрійської інцестної родини як антропоморфних священних образів у всьому праслов'янському ареалі. Сонце структуралізму вже давно згасло, віра у всемогутність структури тьмяніє. У нас є справжня парадигматична схема взаємозв'язку в конфлікті порядку та безладу. Як це зазвичай буває у структуралізмі, складність криється в переході з одиничного до загального і навпаки. Спочатку ми маємо забути, що запропонували походження структури як власну гіпотезу з-поміж багатьох інших. Потім визначимо цю загальну структуру як добірну формулу, застосуємо її до ідентичних або схожих одиниць та радітимемо, що формула працює. Вибачте мені таке зухвале спростування, проте все-таки в ньому є хоча б трохи правди. Повторюю, я не оскаржую того, що недвозначно досягнуто, лише застерігаю. Парадигматична структура космічного суперництва дає можливість її тлумачити й на інших рівнях інтерпретації міфу, наприклад, як архетип (у сенсі М. Еліаде або К. Юнга), як первинну структуру священного або як структуру колективно-підсвідомого. В обох випадках ця структура передує будь-якому міфу – праїндоевропейському чи праслов'янському. Якщо це дійсно так, порівняльна лінгвістика не зуміє довести зв'язок між двома міфологіями, а ми лише зможемо підтвердити універсальність людської природи та мовну подібність. Хто не вірить у поширеність фольклорних та літературних міфів, нехай перегляне шість томів Показчика фольклорних мотивів С. Томпсона [31] або принаймні класифікатор казок Аарне-Томпсона-Утера [33]. Якщо при зведенні різних джерел до одного структурного рівня ми не отримали структури праслов'янського міфу, а навпаки, – позачасову структуру, притаманну людству взагалі, тоді ми втратили необхідний критерій для порівняння різнорідних фольклорних та писемних відомостей. Можливо, ми ще матимемо нагоду конструювати загальнолюдську, переконливу, вигадану історію і нас настигне та вразить безсмертна стріла В. Ягича.

Так, існують інші аспекти міфологічних досліджень. Я буду використовувати лекції М. Солара [28, s. 53–65] як джерело стислого перегляду та класифікації міфологічних теорій.

У XIX ст. наука про міфи характеризувалась ідеями еволюції та компаративістики, виділенням інваріантних форм та зв'язків, відстеженням їхнього розвитку як прогресу мислення, мови та вірувань, від «нижчих» ступенів до «вищих», від міфу до науки, або від магії через релігію до науки, як стверджують Е.-Б. Тайлор й Дж.-Г. Фразер. Це спільний момент для багатьох міфологічних теорій (наприклад, Ф. Мюллер, який веде пошуки подібності імен богів, та Дж.-Г. Фразер, котрий займається дослідженням подібності в ритуальних, обрядових зв'язках). Ф. Дюркгейм порівнює єдність міфу й обряду та (на противагу школі міфології природи) спостерігає в міфах алегорію суспільних сил, проте й надалі в міфічній свідомості чи в мові міфів убачає ступінь донаукової свідомості; міф ще й досі сприймається як дитинство науки. Лише Л. Леві-Брул протиставляв міфічну свідомість науковій як цілковито відмінну, іншу форму мислення. Він упродовжує термін «примітивний менталітет», який має колоніальне забарвлення, однак цей поширений термін означає і духовну сферу, у якій збережені категорії історичності та сьогодення. Це викликає потребу тлумачити міф по-іншому, за допомогою позанаукового менталітету. Як на мене, позиція Л. Леві-Брула в розумінні міфічної свідомості певною мірою збігається зі змінами в розумінні традиційної культури в хорватській фольклористиці та етнології другої половини XX ст.: традиційна культура ще й досі істотно віддалена від наукової, проте вона є сучасною складовою культури і вже не трактується як пережитки минулого.

Міфологи XIX ст. в основному використовували компаративне вивчення міфів як засіб у трактуванні релігії або історико-суспільних процесів. У середині XIX ст. вивчення міфів оформлюється в окрему науку, а М. Солар зауважив, що методи, за допомогою яких досліджувалися міфи, з розширенням предметного ареалу піддавалися абсолютизації та своєрідній міфологізації: «Міфічна оповідь «взяла в лапки» те, що в принципі ніколи не могло бути в «лапках» [28, s. 63]. Можливо, щось подібне трапляється і в сучасній теорії – спостерігаються вагомі та значні зрушення від предметного до робочого поля у XX ст.; методологія найчастіше аналізує предмет, залишаючи поза увагою окремі наукові ділянки. Провідні теорії міфу, дійсно, є міждисциплінарними та вимагають обґрунтованого підходу, тому М. Солар пропонує класифікувати їх таким чином: *функціональна* (головний представник Б. Малиновський), *символістська* (П. Кассисер) та *структуралістична* (К. Леві-Строс) теорії, з урахуванням ідей З. Фрейда та К. Юнга [28, s. 64–65].

Відповідно до стислого огляду міфологічних учень, здійсненого М. Соларом, з легкістю можна зробити висновок, що сучасна філолого-етнологічна та етнолінгвістична реконструкція праслов'янського міфу методологічно спирається на семіотичне опрацювання структуралістських теорій, проте знаходить у семіотичному методі опору та аргументацію для продовження

історико-культурних та філологічних досліджень праслов'янської поганської релігії. Семіотичні зрушення на робочому полі застосовують до старого предметного ареалу, але мета не виправдовує засобів. Чи варто ж продовжувати вивчати питання генезису?

Два десятиліття тому, на презентації перекладу сербською мовою книги Ф. Легера, я поділив міфологічні дослідження на два головні напрямки:

«Один напрямок – історичний, він тяжіє до реконструкції дохристиянської релігії та міфічних уявлень слов'ян. Із самого початку тут використовуються методи історіографічні, філологічні та археологічні. Другий можливий напрямок – фольклористичний, що базується на дослідженнях вірувань та міфічних переказів наших сучасників. Плутанина цих двох типів міфологічних досліджень може мати небезпечні наслідки – або ми шукаємо в сучасному фольклорі відголоси стародавніх релігій, або надаємо явищам не властивого їм значення. Так само, якщо із змісту сучасного фольклору робити висновки щодо дохристиянської релігії, легко може трапитися, що ми канонізуємо власну гіпотезу. Отже, свідомо чи підсвідомо, міфотворення також є цікавим предметом для фольклористичних досліджень» [13, s. 275].

Я міг би сприйняти цю цитату й тепер як анотацію, але обставини істотно змінилися. Обидва напрями міфологічних досліджень свого часу були чітко розмежовані, у професійному колі точилася боротьба навколо цього поділу. Зміна наукової парадигми відбулася в Хорватії в 70-х роках XX ст. Протест проти пасатизму в питанні генезису розпочався насамперед у фольклористиці, яка тоді ще вважала, що міфічні перекази – жанр літератури, інакше кажучи – вигадані перекази. Теоретичний прорив був здійснений, починаючи із заміни назви «народна література» на «усна література», що означала «усне спілкування». Це був поворот від діахронії до синхронії, від історичного до сучасного (під неоднозначним впливом структуралізму). У 70–80-х роках XX ст. фольклористи та етнологи займалися не лише збиранням та визначенням історичного рівня, але й продовжували спостерігати й теоретично осмислювати сучасну ситуацію в суспільстві на прикладі фольклору – спочатку у формі трансформації традиційної культури та фольклору, а потім, найімовірніше, як легітимний процес.

Дослідження культури побуту, дитячого фольклору, забутих вербальних жанрів, життєвих розповідей, сценічних елементів звичаїв тощо наблизили наших науковців до світових течій, мода на які зберігається в 1990-х роках і надалі (наприклад, дослідження політичних плакатів та політичних ритуалів, різноманітних музичних практик та їхніх меж і подібних тем). Дев'яності роки принесли нам такі зміни: у загребському Інституті етнології та фольклористики з'явилася воєнна етнографія як форма опору, ми також були свідками відкритого постмодерністського сходження теоретичних концепцій та становлення нової наукової парадигми (міждисциплінарної, гуманістичної), що прагне дихотомію (та дуалізм) фольклористики та етнології замінити постмодерністською етнографією. Фольклористи дедалі менше цікавляться фольклором як мистецтвом, починають

працювати в напрямку складної інтеракції фольклорних процесів із життям окремих людей та суспільства. Міфічні перекази у фольклористиці вже не розглядаються як усний фольклорний жанр, дедалі більше уваги приділяється віруванням та їхнім живим носіям, а особливо питанню співвідношення людського та надлюдського в гібридних міфічних образах (відьмах, мавках, чаклунах, домовиках) [8; 17; 18; 15; 29]. Відбувається часткове повернення до семантичної інтерпретації у світлі літературної антропології, яка наближає фольклористичні роботи до антропологічного дослідження культурних цінностей відповідно до зміщення світового інтересу від естетичного до етичного та освітнього, що означає формування іншого підходу до оцінювання старих етнологічних, фольклористичних і міфологічних засад. Наприклад, С. Мар'янич у дисертації та інших працях [16] детально розглядає недооцінену омографію Ноділа.

Антропологізація цієї наукової галузі ще більше зміцнила гуманістичну та міждисциплінарну співпрацю. Це помітно в змінах навчальної програми курсу «етнологія та культурна антропологія». У Загребі в 2004 році осучаснено історико-культурну етнологічну парадигму за допомогою структурно-етнолінгвістичного підходу в дослідженні праслов'янського міфу, а також поновлено дослідження фольклористами міфологічної та діахронічної (історичної) проблематики. Чи ж ми залишимо поза увагою вузько профільні знання, адже обидві науки вивчають людей та їхню культуру, а дисциплінарна відмінність стає дедалі меншою.

У чому ж тоді різниця між цими двома напрямками досліджень хорватської міфології?

Зрозуміло, уже не існує протистояння між фольклористами та етнологами щодо питання, чи перекази про відьом, мавок, морен та подібних надприродних створінь – це «усна література» чи розповіді про вірування людей. Адже вони не заперечують, а радше взаємодоповнюють одне одного: міфічні перекази дають уявлення про вірування, а вірування живуть у літературному жанрі міфічного переказу. Амбівалентність – складова міфічної природи таких переказів; ми впевнилися, що міф одночасно є вигаданою та священною розповіддю. Подібною є ситуація і з обрядовими піснями, у яких збереглися фрагменти стародавнього міфу; вони є одночасно літературно-фольклорним і музичним жанром, елементом звичаю чи фольклорної сценічної постановки. Обидва напрями відкривають існування в сучасному хорватському фольклорі слідів язичницької спадщини і визнають, що ми маємо зважати як на історичний, так і на сучасний діапазон досліджуваних явищ.

Відмінність між двома основними напрямками хорватських міфологічних досліджень все-таки існує. Вона базується на різних формулюваннях головної мети дослідження або ж на різних рівнях сприйняття традицій.

Перший з напрямів продовжує міждисциплінарно, на основі всіх доступних джерел, реконструювати праслов'янську міфологію (тобто дохристиянську систему вірувань), таким чином відкриваючи шлях дослідженням первинного пласту хорватської міфології (та дохристиянської релігії).

Другий – намагається простежити роль традицій у побуті, досліджує вірування та міфічні перекази наших сучасників, а також попередні записи. Мета – якомога ширше тлумачення культури як процесу, насамперед – стабільності та мінливості звичаїв і фольклорних явищ, відкриття ж дохристиянських та міфічних слідів тут не є завданням, оскільки це лише один із засобів їхнього тлумачення.

### Інша міфологія

Отже, я визначив значення першого напрямку. Дав оцінку й другому, але залишається більш детально описати цей напрям хорватських міфологічних досліджень. Незважаючи на те що я – його прихильник, розумію всю складність поставленого завдання. Легше за все було б, здригаючись, визнати те, у що я не вірю, а саме, що тут взагалі не йдеться про міфологічні дослідження і що живого цілісного міфу як язичницької священної розповіді в сучасному побуті хорватів не існує. Міфологія могла б стати наукою про міф, та з'ясується, що «інша» міфологія, про яку йде мова, лише поверхово згадує міф; там міф не є ані основним предметом, ані метою. Навіть дослідження живих вірувань або міфічних переказів не задовольняються лише міфологічним трактуванням.

Попри те, що я не бажаю досліджувати міфи про Океанію та про праїндоевропейські союзи, доводиться писати про іншу міфологію, оскільки лише вона розповідає про *живий* міф у сучасній хорватській культурі. Це вже давно не є забутою священно-язичницькою розповіддю, щодо якої ми висуваємо певні припущення або продовжуємо її реконструювати, щоб ще раз пересвідчитися, що це – наша спадщина. Це – наше творення міфів, наше розуміння їх, а інколи й нагадування про забуті міфи. Інша міфологія не реконструює первинної священної розповіді, її цікавить історичне та сучасне конструювання священних переказів, вона передбачає психологічний, соціологічний та культурологічний аналіз нашого стрибка в міфічне минуле, смуток за міфом та використання конструкції міфів як терапевтичної просторово-часової транспозиції або метафори ідеалізованого протистояння актуальному культурному контексту та його чинним правилам. Вона також означає освячення механізму бінарного протистояння, яке спонукає нас до привласнення, безваріантного визнання *логосу*, яке підсумовує проєкції міфів. Ця міфологія включає також критику розуміння міфів як виключно доісторичної пранауки. Складається вона з філософської дискусії про два пізнання (свідоме та розумове), теоретичного осягнення феноменів міфічної свідомості, міфічного мислення та міфічної мови. Інша міфологія розглядає проблему нашого уявлення про міфи та їх тлумачення, оскільки міф позиціонується як Інший. Стає зрозуміло, що міфологія не вичерпується предметним полем, реконструкціями праслов'янського чи прахорватського міфу. Найґрунтовніші дослідження хорватських міфів представлені поза етнологічною/фольклористичною спеціальністю – у компаративістських працях М. Солара про міфи, у міфічній свідомості та в мові міфів. М. Солар звертає увагу на «зловісну силу» міфічної мови, яка ще й досі на «руїнах»

науки, мистецтва та формалізованого побутового мистецтва порівнює ілюзію знання із цілковитою визначеністю [28, s. 227]. Уважаю, що сказане стосується не лише «страхливих» текстів недосвідчених поціновувачів, про яких згадує В. Белай [1, s. 8], а й найкращих світових міфологів. Праці М. Солара опубліковані в книзі «Edipova braća i sinovi» («Брати та сини Едіпа») [28] як своєрідний псалтир іншої міфології, що допомагає при повторному аналізі теоретичних засад міфологічних досліджень.

Ми маємо з'ясувати приховану відмінність між міфологією та релігією, віруваннями та вірою, визначити, чому відкинуті, подолані й чужі релігії називають міфологіями. Отже, маємо об'єднати актуальну реміфологізацію в сучасній культурі та науці з процесом ретрадиціоналізації в суспільстві. «Собаки гавкають, а караван іде» – ми залишаємось у чистилищі існуючого порядку та проектуємо уявний порядок.

Можливо, хтось закидатиме мені, що я зобразив іншу міфологію як уявний порядок, перелік бажань та завдань, маніфест ще нерозпочатого дослідження. Визнаю, що це справді так, але хочу додати, що посиленнями на певні праці та їхні наслідки можна занадто обтяжити цей нарис. Тому я зроблю лише натяк на попередні здобутки в хорватській міфології. У своїй люблянській дисертації, а згодом і в книзі «Struktura tradicijskog mišljenja» («Структура традиційного мислення») Д. Ріхтман-Аугуштин спробувала на основі тези К. Леві-Строса про уявний та наведений порядок – як розрив між структурою мислення та реальності – реконструювати (відповідно до монографії із циклу «Життя та звичаї народу») модель людського життя у вигляді уявного порядку та протиставити її дійсному порядку в культурі [24]. У книзі «Etnologija i etnopolje» («Етнологія та етно-міф») [25] вона продовжує мову про внесок хорватської етнології в реконструкцію міфу. У книзі Л. Склевіцкі «Konji, žene, ratovi» («Коні, жінки, війни») [27] є свідчення, які говорять про вигадування традицій та політичних ритуалів. У книзі І. Пріці «Mala europska etnologija» («Мала європейська етнологія») [22] та в багатьох подальших її роботах натрапляємо на огляд праць, що продовжують демістифікувати уявний порядок та прокласти шлях новим дослідженням. Немає сенсу перераховувати далі хорватських авторів, які критичний підхід в етнології поєднують з антропологічними віяннями, досліджуючи також міфічне гно конструції ідентичності в сучасному культурному контексті.

Хочу згадати і свої книги: вони ставлять під питання простолінійну еволюцію театру з міфу, обряду та гри, розповідають про стабільність існування звичаїв, бойових танців, маскування та про міфічні образи в усних переказах, убачають у них символи, відкриті значення, які виконують первинні та історичні функції. Традиція інтерпретується досить динамічно, як процес надання нових значень старим символам.

Насамперед хочу повернутися до дочок та онуків Йокости, що на правах живих міфічних персонажів, *ізоперсонажів* тисячоліттями чинять надлюдський (міфічний) опір *логосу* наукової культури, величним мертвим язичницьким богам та християнізації.

Ми вже впевнилися, що *алоперсонажі* здатні звести до спільного рівня структури різноманітні джерела, а *ізоперсонажі* утруднюють упізнання різних елементів структури, прихованих у них. Питання *ізоперсонажа* не може бути зведене лише до багатшаровості структури всередині персонажа. Складніша проблема полягає в тому, що однойменні персонажі часто означають різні елементи структури, навіть тоді, коли вони перебувають в одному культурному контексті й на синхронічному рівні; трапляється, що ті ж самі структурні елементи належать різнойменним персонажам. Тут не йдеться про синонімію, коли під різними іменами криється один персонаж, мова йде про переплетіння різних персонажів, взаємне присвоєння характеристик, ізотропну мімікрію. Подібні явища характерні для міфічних створінь в усних переказах. Демони, примари, фантастичні істоти, люди, що відзначаються надприродною силою або цілком звичайні люди (які схильні до такого семантичного проміскуїтету) давно забуті й остаточно християнізовані. Це верховні язичницькі божества, імена яких нам давно відомі, наприклад, як топоніми, ороніми, гідроніми або ті, що запозичені з рідкісних стародавніх документів. Флюїдність міфічних створінь є відчутно більшою в усному переказі, ніж у письмових джерелах, оскільки збирачі намагаються уніфікувати, раціоналізувати контраверсійні оповіді носія фольклору. На кшталт інквізиторів, які ставлять підступні питання при розмові з ворогом, збирачі шукають, занотовують і вважають важливим лише те, що відповідає заздалегідь підготовленому шаблону кожного окремого божества, відкидаючи все інше, як некомпетентне марення неосвіченої жертви. Старше покоління фольклористів та етнологів інколи тлумачить різноманітні переплетіння персонажів як культурний вплив та контамінацію, так би мовити, як додаткове затьмарення віднедавня чіткої картини, як результат розмитого спогаду живих про напівзабуті вірування предків. З іншого боку, вітальність та значна кількість нинішніх усних переказів не дає нам права ними нехтувати та наповнювати їх хибним змістом з додатковими (ре)конструкціями. Якщо персонажі в живих усних переказах на сьогодні вперто модифікуються, тоді це важлива риса їхньої природи, що має бути досліджена. Необхідно поставити питання, чи так само було в минулому, чи міфічні створіння усних переказів та вірувань споконвіку були флюїдними та багатозначними.

Якщо це справді так, то наші спроби реконструювати стародавні системи вірувань є лише безглуздом світським продовженням християнізації, заміною приборканого *міфу* на *логос*, просвітницьким наведенням порядку в споконвіку безладних міфічних утвореннях, де є міфологізація шляхом систематизації, (ре)конструкція у формі реміфологізації, нове міфотворення чи навіть наукова конструкція ніколи не існуючої релігійної системи, нав'язування нами уявного порядку в язичницькому (проте актуальному) безладі вірувань.

Зрозумійте мене правильно. Розум без глузду – неможливий. Які ж переваги поєднання цих різних міфологічних типів дослідження? Вони доповнюють одне одного, і обидва нам, хай там як, потрібні. Я лише намагався їх стисло окреслити. Не я створив цей світ, я лише живу в ньому.

## Література

1. *Belaj V.* Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. – Zagreb : Golden marketing, 1988.
2. *Belaj V.* Mituprostoru // Mošćenički zbornik. – Zagreb, 2006. – N 3. – S. 5.
3. *Bonifačić Rožin N.* Pust kod istarskih Hrvata // Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije. – Zagreb : Savez udruženja folklorista Jugoslavije, Društvo folklorista Hrvatske, 1972. – S. 53–59.
4. *Bonifačić Rožin N.* Građa o dramskom folkloru u djelu Ivana Lovrića // Zbornik Cetinske krajine. – 1979. – Knj. I. – S. 341–350.
5. *Borges Jorge L.* Ragnarök // Pjesme i druga istraživanja. – Zagreb : Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1976. – S. 79–80.
6. *Bošković-Stulli M.* Usmena književnost // Usmena i pučka književnost. Povijest hrvatske književnosti u sedam knjiga. – Zagreb, 1978. – S. 347–353, 641–651.
7. *Bošković-Stulli M.* Tragom krsnika i benandantea // Čovjek/prostor/vrijeme. Književno-antropološke studije iz hrvatske književnosti. – Zagreb : Disput, 2006. – S. 33–55.
8. *Čiča Z.* Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretrkršanskog kulta u doba progona vještica. – Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, 2002.
9. *Eliade M.* Mit i zbilja. – Zagreb : Matica hrvatska, 1970.
10. *Fortis A.* Put po Dalmaciji. – Zagreb : Globus, 1984.
11. *Ivanov V. V., Toporov V. N.* Ispitivanja u oblasti slavjanskih drevnostej // Leksičke i frazeološke voprosy rekonstrukcii tekstov. – Moskva : Nauka, 1974.
12. *Ježić M.* Indoeuropska pozadina Perunova kulta // Mošćenički zbornik, 2006. – N 3. – S. 53–62.
13. *Lozica I.* Luj Leže, Slovenska mitologija // Narodna umjetnost. – Zagreb, 1987. – N 32. – S. 274–275.
14. *Lozica I.* Izvan teatra. Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj. – Zagreb : Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa, 1990.
15. *Lozica I.* Poganska baština. – Zagreb : Golden marketing, 2002.
16. *Marjanić S.* Goddess and Duotheism in Nodilo's. The Old Faith of Serbs and Croats // Studia mythologica Slavica, 2003. – N 6. – P. 183–205.
17. *Marjanić S.* Životinjsko u vilinskom // Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije. – Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, 2004. – S. 231–256.
18. *Marks L.* Vekivečni Zagreb. – Zagreb : AGM, 1994.
19. *Pilar I.* O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, 1931. – N 28. – S. 1–86.
20. *Pleterski A.* Strukture tridelne ideologije pri Slovanih // Zgodovinski časopis. – 1996. – N 56. – S. 163–185.
21. *Pleterski A.* Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov // Zgodovinski časopis. – 1996. – N 50. – S. 481–534.
22. *Prica I.* Mala europska etnologija. – Zagreb : Golden marketing, 2001.
23. *Propp V. J.* Historijski korijeni bajke. – Sarajevo : Svjetlost, 1990.
24. *Rihtman-Auguštin D.* Struktura tradicijskog mišljenja. – Zagreb : Školska knjiga, 1984.
25. *Rihtman-Auguštin D.* Etnologija i etnomit. – Zagreb : ABS, 2001.
26. *Schneeweis E.* Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata. – Zagreb : Golden marketing, Tehnička knjiga, 2005.
27. *Sklevicky L.* Konji, žene, ratovi / prir. D. Rihtman-Auguštin. – Zagreb : Ženska infoteka, 1996.
28. *Solar M.* Edipova braća i sinovi. Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku. – Zagreb : Naprijed, 1998.
29. *Šešo L.* Vjerovanja u bića koja se pretvaraju u životinje // Kulturni bestijarij / ur. S. Marjanić i A. Zaradija-Kiš. – Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, 2007. – S. 253–275.
30. *Šufflay M.* Otkriće velike tajne slavenskog poganstva. Znamenita studija profesora Jana Peiskera // Obzor. – 1928. – 11 rujna.
31. *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. – Bloomington : Indiana University Press, 1955–1958.
32. *Toporov V. N.* O rituale. Vvedenie v problematiku // Arhaičeskij ritual v fol'klornyh i ranneliteraturnyh pamjatnikah. – Moskva, 1988. – S. 7–60.
33. *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Parts I–III. Folklore Fellows' Communications. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 2004. – P. 284–286.
34. *Vinšćak T.* Perun i Trebišća nad Mošćenicama, recentna etnološka istraživanja // Mošćenički zbornik. – 2006. – N 3. – S. 129–138.

Переклад з хорватської Тетяни Федосєєвої