

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Preddiplomski studij hrvatskog jezika i književnosti i povijesti

Stjepan Pavlović

**Aspekti ženskoga u mitovima o postanku**

Završni rad

Humanističke znanosti, Filologija, Teorija i povijest književnosti

Mentorica: Izv. prof. dr. sc. Kristina Peternai Andrić

Osijek, 2017.

## Sadržaj

|  |    |
|--|----|
| SAŽETAK.....   | 3  |
| 1. UVOD .....  | 2  |
| 2. POJAM MITA.....   | 3  |
| 2.1. Etimologija .....   | 3  |
| 2.2. Definicije .....  | 3  |
| 3. IDENTIFIKACIJA I FUNKCIJA MITOVA .....                        | 5  |
| 4. VELIKA MAJKA BOŽICA .....                                     | 9  |
| 5. ŽENA I PRIRODA NA PRIMJERU MITA O POSTANKU NARODA ČUKČI ..... | 15 |
| 7. ZAKLJUČAK .....   | 19 |
| 8. POPIS LITERATURE .....  | 20 |

## SAŽETAK

Mit je fenomen ljudskog društva koji potječe još iz njegovog agrarijskog razdoblja. Prvi mu kritički pristupaju stari Grci, a temelje suvremenog proučavanja mita postavlja Sigmund Freud prevodeći ga na metajezik znanosti, nakon čega postaje predmetom proučavanja funkcionalista, simbolista, strukturalista te poststrukturalista. Mit izvire i boravi primarno u usmenoj kulturi, proizvod (i objekt potrošnje) je mitske svijesti, a njegova univerzalna prevodivost pripisuje se postojanju mitskog jezika. Mitovi su konstitutivne pripovijesti svake kulture pomoću kojih se one određuju u vremenu i prostoru te objektima unutar njih daju vrijednost i značenje. Središnji mit svake kulture je onaj o postanku, a simbolički odnosi unutar njega često korespondira sa simboličkim odnosima unutar društva i kulture kojemu taj mit pripada, mada tomu ne mora uvijek biti tako. Takav slučaj je i sa slikom žene, čiju degradaciju možemo vidjeti u ostacima Velike Majke Božice - prapovijesnog ženskog božanstva koje postupno gubi na značaju, prevalivši put od središnjeg božanstva do marginalni(ji)h uloga u politeističkim panteonima te gotovo potpunim zatiranjem u monoteističkim religijama. Kako u mitu, tako i u društvenoj zbilji, subordinirani položaj žene vjerojatno je rezultat univerzalnog društvenog iskustva koje dijele žene u svim kulturama, a taj položaj opravdava se biološkim determinizmom - njezino tijelo shvaća se podređenim reprodukciji vrste, kao i njezine društvene uloge i psiha koje iz te *prirodnosti* proizlaze.

KLJUČNE RIJEČI: mit, žena, velika majka božica, identitet, pripovijest

## 1.UVOD

Cilj ovoga rada jest pokušati utvrditi na koji su način kreirani ženski identiteti u mitovima o postanku. Najprije je potrebno utvrditi što su to mitovi, a naročito mitovi o postanku, koji, zbog svoje osobitosti, zahtijevaju nešto drugačiji pristup od, primjerice, suvremenih književnih djela.

U poglavlju *Pojam mita* rad će se fokusirati prvenstveno na strukturu i obilježja mita, mitske svijesti i mitskog jezika te donijeti kratak pregled suvremenih definicija mita i pristupa mitskoj problematici. U poglavlju *Identifikacija i funkcija* slijedi određivanje načina na koji recipijenti mita prepoznaju mit te funkcije mita koje on vrši u ljudskoj zajednici. Poglavlje *Velika Majka Božica* donosi prikaz postupne degradacije prapovijesnog ženskog božanstva i suodnos degradacije s društvenom zbiljom. Posljednje poglavlje, *Žena i priroda na primjeru mita o postanku naroda Čukči*, analizira mit o postanku toga naroda i način na koje on konstruira i oblikuje sliku ženskoga subjekta.

## 2. POJAM MITA

### 2.1. Etimologija

Riječ *mit* dolazi od grčke riječi *mythos*<sup>1</sup>, čija pak etimologija nije do kraja rasvijetljena. Prvo njezino poznato spominjanje je kod Homera u vrlo širokom spektru značenja: riječ, govor, javno održani govor, izgovor, razgovor, činjenica, prijetnja, zapovijed, zadatak, savjet, namjera, priča, pripovijest. Takvo poimanje mita, tj. *mythosa*, bez određivanja u odnosu na njegovu istinitost ili neistinitost, ostaje na snazi sve do trenutka kada mu grčki filozofi suprotstavljaju *logos*, čime dolazi do diferencijacije između *mythosa*, kao lažne i izmišljene priče s jedne strane, i *logosa*, kao onog što je vezano uz razum, razmišljanje i razlog. Spoznaja proizašla iz mita, dakle, okarakterizirana je kao lažna, protuslovna razumu i istinskoj spoznaji. Međutim, Platon po pitanju mita zauzima nešto drugačiji stav - on smatra da mit, iako možda neistinit, može imati odgojnu funkciju. Ono što smatra posebno važnim je to da filozofija ima granice spoznaje te da se onu mogu prekoračiti jedino ako o konačnim istinama govori onako kako to čini mit. (Solar, 1998: 9-10)

### 2.2. Definicije

Definicije mita brojne su, ali nijedna ga ne zahvaća u cijelosti, nego obuhvaća samo neke njegove aspekte. Solar smatra da, ukoliko već postoji potreba za pojednostavljivanjem, bi najkorisnija u tom smislu bila ona definicija folklorista Vladimira Proppa u kojoj kaže da je mit *pripovijetka o bogovima i božanskim bićima u čiju zbiljnost narod vjeruje* u kombinaciji s definicijom Mirceae Eliadea<sup>2</sup> koji mit definira kao svetu priču o porijeklu. (Solar, 1998: 11-12) Za razliku od tradicije alegorizma<sup>3</sup>, Sigmund Freud mit ne shvaća kao refleksiju vanjske stvarnosti,

---

<sup>1</sup> U etimološkome smislu, *mythos* je u gotovo svim svjetskim jezicima osnovica za označavanje pojma mita. (Solar, 1998: 9)

<sup>2</sup>Definicija koja se meni osobno čini najmanje nesavršenom, zato što je najšira, jest sljedeća: mit prepričava svetu priču; odnosi se na događaj koji se dogodio u prvobitnom, čarobnom vremenu *početaka*. Drugim riječima, mit prepričava kako je stvarnost, zahvaljujući pothvatima Nadnaravnih Bića, došla do postojanja, bilo da se radi o potpunoj stvarnosti, Kozmosu, ili tek o njegovom dijelu: jednom otoku, biljnoj vrsti, ljudskom postupku ili instituciji. Riječ je, dakle, uvijek o priči o *stvaranju*: prepričava se kako se nešto stvorilo i počelo bivati. (Eliade, 2004: 6)

<sup>3</sup>Starije teorije mita bile u sklone alegorizmu i/ili euhemerizmu, što će reći shvaćanjima da se u mitovima može pronaći neki *dublji, pravi* smisao, koji se onda pokušavalo tumačiti bilo kao slikovit i maštovit prikaz prirodnih sila, religioznih iskustava ili teoloških spoznaja, bilo pak kao prikaz povijesnih događaja i u povijesti istaknutih osoba. Premda ukorijenjene već u antici (utemeljiteljem alegorizma drži se Teagen, 6. st. prije Krista, a euhemerizma Euhemer, 340 – 260. prije Krista) takve su teorije kasnije s jedne strane vodile prema tumačenjima svih mitova u

nego izraz duboke psihičke stvarnosti, koja nije ništa manje stvarna od vanjske prirode. Ta stvarnost, mitom oblikovana, uspostavlja *svijet kulture*. Freud povlači analogiju između oblikovanja sna i oblikovanja mita te je njihov jezik počeo prevoditi na metajezik psihoanalize. Daljnju razradu Freudova tumačenja mita preuzeo je Carl Jung, a njegovo bavljenje navedenom problematikom rezultiralo je novom teorijom mita. Poznat je po svom pojmu *arhetipa* koji su neka vrsta prauzroka prema kojima se oblikuju slike, odnosi, događaji, a pojavljuju se uvijek na takav način da se temeljni uzorak ipak može razabrati. Ipak, govor mita ne može se prevesti relativno jednostavnom operacijom utvrđivanja značenja simbola jer jezik mita uvijek mora biti bogatiji od jezika na koji ga pokušavamo prevesti, budući da on sadrži kolektivno iskustvo sačuvano na takav način da ga ni jedan jezik, ni u najširem smislu riječi, ne može obuhvatiti. Andre Jolles mit definira kao jednostavni oblik (uz legende, sage, zagonetke, izreke, kasuse, memorabile, bajke i viceve), tj. način na koji jezik spontano stvara prepoznatljive tvorevine osobite strukture. Mit je objašnjenje prvotnog zbivanja koje je presudno za sve što se dalje događa. Tri su tipa mita prema Jollesu: *izvorni mit* (npr. *Knjiga postanka*), *mitos* (npr. priča o vulkanu Etni kao mjestu na kojem je zatočen Pluton koji povremeno riga vatru) te *analogon* ili *posredovani mit* (npr. priča o grahu koji je *pukao od smijeha*, pa mu je krojač zašio rez na leđima. Funkcionalistička teorija mita, čiji je najistaknutiji predstavnik Bronislaw Malinovski, mit povezuje s ritualom te smatra da su upravo u mitu sadržani odgovori na pitanja o temeljnim ljudskim institucijama. To znači da mit sadrži iskustva koja omogućuju zajedništvo i koja se onda neprestano obnavljaju zahvaljujući ritualima, koji izražavaju duboke ljudske potrebe za pripadnosti nekoj zajednici. (Solar, 2003: 23) Budući da funkcionalisti žele objektivno, na podacima utemeljeno, rekonstruirati život određene ljudske zajednice i saznati što pojedini mit govori onome kome je namijenjen, oni se nužno suprotstavljaju Freudu i Jungu u tom smislu što se ne oslanjaju na introspektivni uvid u psihičku stvarnost. (Šimić, 2004: 8-13) Simbolistička teorija mita, čiji je rodonačelnik filozof Ernst Cassirer, ne želi načelno mit izjednačiti s onom i onakvom spoznajom kakva je prisutna u znanosti i filozofiji, tj. ne želi ni filozofski ni znanstveno tumačiti pojedine mitove. U najširem smislu uvijek je riječ o mišljenju kao određenoj misaonoj ili duhovnoj aktivnosti. Međutim, odlučujuće važne razlike uspostavljaju se na razini načina kako se misli te je u tome smislu mitsko mišljenje nešto drugo u odnosu na ono filozofsko. (Solar, 1998: 116-117) Prema Claudeu Levi-Straussu, mit je struktura nadograđena na jezik, ali koja funkcionira kao jezik, pa su mitovi u tom smislu nešto poput sredstava kojima mislimo i govorimo o iskustvima o kojima inače ne bismo mogli ni misliti ni govoriti. (Solar,

---

skladu s kršćanstvom, a s druge su strane vodile u prosvjetiteljsku kritiku mitologije kao nejasne spoznaje koja se služi maštom i osjećajima više nego razumom. (Solar, 2003: 22-23)

2003: 23) Mit se, po njemu, ne smije previše približiti jeziku jer ima dvostruku prirodu – istodobno je u jeziku i izvan njega, a sustav *mitskog mišljenja* razvija se na temeljnim suprotnostima (npr. život – smrt), a da se one transformacijama, permutacijama i uvođenjem medijatora ublažavaju do stupnja na kojem su relativno prihvatljive ljudima koji u mitove vjeruju. (Šimić, 2004: 15-17)

### **3. IDENTIFIKACIJA I FUNKCIJA MITOVA**

Iako različite teorije svaka na svoj način tumače mitove, sve se slažu u jednome, a to je da je izvor mitologije u usmenoj predaji, a samim time su joj temelji u usmenoj kulturi te ona nužno prethodi književnosti u užem smislu riječi. Iz dosadašnjeg proučavanja sakupljača i tumača mitova izlučuju se dvije temeljne zajedničke crte svih svjetskih mitologija – izvedba i tematika. U izvedbi je očito da *se uvijek radi o pričama koje se ponavljaju s varijacijama, uvijek se radi o određenom neprijepornom djelovanju koje odgovara na dosta različite načine shvaćenoj svetosti, i uvijek se radi o nekoj, manje ili više čvrstoj vezi s obredima*. Na razini tematike mitovi se, uvjetno rečeno, bave onim čime se bavi i književnost, a to je *stalnost života i neizbježnost smrti*. Likovi su bića nadmoćna ljudima, bogovi i heroji, polubogovi. U prostorno i vremenski vrlo udaljenim mitologijama pojavljuju se nešto što bismo mogli nazvati temeljnim obzorom ljudske problematike: pitanja rađanja i smrti, ljubavi i mržnje, čežnje za besmrtnošću i odnosa božanskog i ljudskog, veze i odnosi između bogova i ljudi, između junaka i kukavica, između srodnika te između čovjeka i neumitnih sila prirode. (Solar, 2003: 23-24) Međutim, za razliku od drugih književnih vrsta, mit je nemoguće napisati. Moguće je napisati nešto što je mitu nalik, ali nitko to neće smatrati mitom. Priroda mita je takva da je za njega presudan smisao, a taj smisao ne možemo mu dati kao pojedinci. Ono po čemu prepoznamo mit ipak nije oblik, nego alegorija koju u njemu prepoznamo. U izvjesnom smislu mit prepoznamo kao što prepoznamo neki strani jezik - neovisno o tome razumijemo li ga, znamo da se radi o jeziku. Upravo taj *dubinski smisao*, koji se kod mitova odigrava na razini označenoga, a ne označitelja, omogućava nam da mitove prevodimo s jezika na jezik, a da oni uvijek ostanu potpuno razumljivi. (Solar, 1998: 14-15) Razumljivi su, ali na intuitivnoj razini jer ono što izriču zasad nije moguće u potpunosti zahvatiti znanstvenim metajezikom jer mit nije nešto poput zagonetke koju odgonetnemo damo li odgovor koji se traži pitanjem, mit je upravo suprotno, on prvo odgovara, pa tek tada mi postavljamo pitanja. (Solar, 1998: 19-20) O tome piše i Armstrong, ali nešto drugačijim riječima: *Kao što nam je poznato, priča o postanku nikada nije ljudima davala činjenične informacije o počelima života. (...) Njezin cilj nije bio da informira, nego je prije svega bio terapeutske naravi*. (Armstrong, 2005: 72) Mit i njegov jezik, kao guste nakupine kolektivnog iskustva, uvijek su bogatiji i sadržajniiji od iskustva koje čovjek može osvijestiti i jezika na koji ih pokušava prevesti. (Solar, 1998: 90-92)

Bilo na individualnoj ili kolektivnoj razini, ljudi sebe vide kao putnike koji se kreću od početka do kraja puta, a svijest o tome pretvaraju u priče. Ta pretvorba odvija se (polu)svjesno u religiji ili umjetnosti te nesvjesno u snu. Mit je kao takav religijska i umjetnička pripovijest, ali i



kulturalni san<sup>4</sup>. Svaka kultura i njoj pripadajuća mitologija razvijaju se na sebi svojstven način i na mnogim razinama doista čuvaju svoju specifičnost, međutim, usporedbom mitologija različitih kultura uočavamo određene univerzalnosti. Primjerice, usporedbom mita o Isusu i Ozirisu (među ostalima) izlučujemo arhetip uskrsnuća, a *istinitost priče* ne leži u pojedincu koji je uskrsnuo, nego u konceptu uskrsnuća kao takvom. Takvi univerzalni obrasci i zajednički motivi u mitologijama nazivaju se arhetipima prema već spomenutom Jungovom pojmu arhetipa - psiholoških tendencija koje su svojstvene ljudskoj vrsti kao takvoj. Također je važno napomenuti da arhetipi dobivaju funkciju i značenje tek kada bivaju uronjeni u određene kulturne partikularitete. (Leeming, 2010: 18-19) Iako je možda zališno za ustvrditi, najvažnija zajednička crta mitova o postanku upravo je činjenica da progovaraju o postanku. Baš kao što u klasičnoj psihoanalizi pacijent u potrazi za vlastitim identitetom poseže u najdalju moguću prošlost, kroz isti proces prolaze čitave kulture tražeći u mitovima svoj identitet i značenje. Nije važno jesu li te priče istinite, važno je da u njih vjeruju kako bi mogle funkcionirati. Dakle, potreba za pričom postoji, neovisno o tome što nemamo svjedoke stvaranja, pa nužno konstruiramo metaforičke i simboličke pripovijesti od elemenata stvarnog iskustva: očeva, majki, seksualnosti, rođenja, smrti, kratkoće ljudskog vijeka. Naravno, međusobni odnos navedenih elemenata oblikovan je specifičnošću okoliša u kojem je određena kultura obitavala te specifičnošću dominantnih djelatnosti unutar nje (npr. otac-stvoritelj, bog patrijarhalne ratničke kulture stvara na drugačiji način od zemaljske božice poljoprivrednog društva). (Leeming, 2010: 19-20) Peterson pak iznosi da svijet možemo tumačiti kao mjesto djelovanja koje se sastoji od objekata. Svijet kao mjesto djelovanja je mjesto vrijednosti gdje svim objektima dodjeljujemo značenje. To značenje, koje je oblikovano kao posljedica društvene interakcije, iskazuje se kroz umjetnost, ritual, književnost i mitologiju. (Peterson, 2002: 15) Prema svemu navedenom, mit o postanku redovito izražava mjesto i ulogu kulture i njezinog pripadnika vremenu i prostoru. Stvaranje svijeta transformacija je kaosa u kozmos i svaka kultura ima svoj mit o tome. Kada određena kultura oblikuje svoj mit o postanku, ona partikularizira univerzalno. Konačna realnost uzima partikularni oblik u vidu elemenata svijeta koji nam je poznat, bio on selo američkog jugozapada ili selo na obali Nila u drevnom Egiptu. Stvaranje se odvija u centru svijeta, gdje god ga određena kultura stavila, a u beskonačnom svemiru centar je ondje gdje je pojedinac: *Mit o postanku najvažniji je mit jer služi kao model svemu što činimo, za ljudski čin stvaranja bez*

---

<sup>4</sup>Leeming ovdje navodi da u manirima postfrojdovskog razmatranja fenomena sna kao metaforičkog ili simboličkog konstrukta koji sadrži neke istine o sanjaču, pojedinačne mitove možemo promatrati kao odraz kolektivne svijestio određene kulture, a svjetske mitologije u svojoj ukupnosti kao odraz kolektivne svijesti ljudske vrste. (Leeming, 2010: 18)

*obzira u kojem smislu: stvaranje obitelji, uništavanje onoga što nam ne odgovara, gradnju kuće, sijanje poja, stvaranje umjetnosti. (Leeming, 2010: 20)*

## 4. VELIKA MAJKA BOŽICA

Žene u lovačko-sakupljačkim i agrarnim društvima imale su izuzetno visok udio u svim ekonomsko-društvenim djelatnostima, pa u skladu s time nisu ovisile o muškarcu (Miles, 2001: 17-29), a uloge jednih i drugih bile se komplementarne, što je u suprotnosti s općeprihvaćenim mišljenjem o prapovijesnom muškarcu lovcu i ženi koja čeka njegov povratak kući (ili u pećinu) (Tardif, 2001). U skladu s položajem u ranim društvima, položaj žene<sup>5</sup> preslikao se i u pripadajuće mitologije. Relikti tih mitologijskih sustava vidljivi su već u samim počecima pismene kulture, gdje se žene pojavljuju u ulozi božica i to u samom vrhu božanskih hijerarhija, a u prvim zabilježenim (politeističkim) institucionaliziranim religijama obnašaju također daleko uglednije funkcije u odnosu na kasnije (uglavnom monoteističke) religijske institucije. Fenomen Velike Majke Božice, što je zajednički naziv za sve Majke Božice, bio je prisutan u kulturama i narodima diljem prapovijesnog svijeta. (Miles, 2001: 34-36) Njezina pojavnost ukazuje na cijenjenost žene na simboličkoj, a prema tome i na realnoj razini. (Hodder, 2004) Pretpostavlja se da je pozadina obožavanja Majke Božice motivirano ženinom bliskošću i povezanošću s prirodom iz vremena prikupljanja hrane, ženinim *čudesnim* gubitkom krvi i preživljavanjem u vidu menstruacije te samim činom rađanja. Uzrok toj vrsti fasciniranosti ženinim biološkim funkcijama vjerojatno leži u činjenici da još uvijek nije bila osviještena uzročno-posljedična veza između seksualnog čina i začeca<sup>6</sup>, pa je, uzmemo li to u obzir, stavljanje tih funkcija u domenu božanskog sasvim razumljivo te je rezultiralo visokom razinom poštovanja prema ženama u samoj društvenoj zajednici. (Miles, 2001: 37) Pored toga, ono što je nepoznato je uglavnom simbolički predstavljeno kao žensko primarno zbog ženskih genitalija. Zbog svoje skrivenosti, privatnosti, neistraženosti služe kao *vrata k nepoznatom* ili *izvoru stvaranja*, pa u tom smislu služe kao simbol i jednoga i drugoga. Novina i ženskost dijele simbolički identitet, pa iz te perspektive oboje čine svojevrsan prozor u svijet iza, u onostrano. Žena, utoliko što je podložna prirodnim zakonima, nije samo model za prirodu – ona je božanska priroda. Ona utjelovljava matricu biološkog postojanja i kao takva pruža prikladnu figuru za metaforičko modeliranje *temelja svega*. (Peterson, 2002: 129-130)

---

<sup>5</sup>Ako matrijarhat razumijemo kao oblik socijalne organizacije bazirane oko žene, tada možemo govoriti da su u razdoblju do 4000. godina prije Krista i pojave prvih monoteističkih religija postojala društva i civilizacije koje su imale snažne značajke matrijarhata u smislu egalitarnijeg položaja žena u društvu (Miles, 2001: 44)

<sup>6</sup>Mnogi primitivni narodi ne razumiju ulogu oca u stvaranju djece. Djecu smatraju reinkarnacijom pradjedovskih larvi koje lebde oko izvjesnog drveća, stijena, na izvjesnim posvećenim mjestima i prodiru u tijelo žene. (Beauvoir, 1982: 96)

U mitologijama diljem svijeta pronalazimo koncept Božice kao personifikacije zemlje. Ostaci takvog koncepta, kada govorimo o zapadnjačkoj kulturi, evidentni su u liku grčke Gee. Prema mitu, Gea je postala iz kaosa tako što je sama sebe *uplesala* u postojanje u obliku Eurinome. Kao majku svih stvari i najstariju od svih bića slave ju Heziod i homerski pjesnici grčkoga doba. Leeming drži da je od svih nama poznatih i zapisanih verzija Velike Božice, najbliža izvornom konceptu indijska božica Šakti. To se ogleda u daleko većoj konceptualnosti i apstraktnosti u odnosu na antropomorfnost: *...ona je esencija postojanja, energija kozmosa koja daje život vječnosti. Ona jest božanstvenost. Obuhvaćajući sve suprotnosti, ona je Božica svakog postojećeg oblika bez koje ništa što jest ne može biti.* Različite kulture preuzet će Božicu, dodati joj jedinstvene karakteristike i refleksivne projekcije vlastite kulture. Svaka od njih polagat će pravo na nju, ali iza njezinih brojnih maski, zadržat će identitet utjelovljenja esencije zemlje kao nečeg božanstvenog. (Leeming, 1996: 12-16) Velika Majka Božica, za razliku od monoteističke starateljice i njegovateljice birane od strane muškarca, okrutna je i muškarcu nadmoćna, samostalno bira seksualne partnere, a muškarac je ništa više nego izabranik Velike Božice te joj je inferioran u svakom pogledu. Taj motiv pojavljuje se u gotovo jednakom obliku u svim mitovima, a uvijek rezultira smrću Božičinog ljubavnika. (Miles, 2001: 39-41)

Praćenjem razvoja mitologija može se uočiti postupna degradacija<sup>7</sup> Velike Majke Božice u nekoliko sukcesivnih faza:

1) Velika Majka obitava sama i sama stvara svijet, ima mnoštvo djece, a muškarci se pojavljuju u ulozi povremenih ljubavnika. (Miles, 2001: 61) Prema jednom polinezijskom mitu, božica Pele stvorila je svijet erupcijom same sebe, a nakon stvaranja povukla se u brdo Kilauea na Havajima. Kada je nezadovoljna, pojavljuje se u obliku žene u blizini svog brda prebivanja te snažno udara nogom od tlo. Ako ju se odmah ne umiri, eksplodirat će u svom vatrenom bijesu i uništiti sve na svom putu: *Narod ju mora ostaviti da se igra sa zgodnim muškarcem, narod mora poštovati njezine zakone, narod mora koristiti njezinu ohlađenu crnu krv za liječenje, narod ju mora održavati sretnom i zadovoljnom...* (Leeming, 1996: 26) Prema Armstrong, negativni aspekti Božice mogle bi biti produkt projekcije frustracija i tjeskoba (koje je muškarac zasigurno proživljavao u lovu u vremenu Kamenog doba) na ženu konstruiranjem božanstva moćne žene koja zahtijeva beskonačno krvoproliće. To je jedno od naličja Artemide – neumoljive,

---

<sup>7</sup>U muškaraca se javlja zavist na ženine božanske attribute te oni, uvidjevši s vremenom svoju neophodnost u procesu oplodnje, počinju konstruirati novu kulturološku paradigmu s muškarcem u svome središtu. (Miles, 2001: 57-58)

osvetoljubive i zahtjevne božice. (Armstrong, 2005: 42-43) Anat, kći semitskog boga Ela i nemilosrdna ratnica često je prikazivana kako gazi kroz more krvi. (Armstrong, 2005: 49)

2) Velika Majka u pratnji je muškarca (sina, mlađeg brata, nasumičnoga ljubavnika) koji s vremenom postaje njezin bračni partner. (Miles, 2001: 61) Primjer takvog mita je frigijski mit o božici Kibeli koji je do nas došao u djelima klasičnih antičkih autora. Kibela se zaljubila u pastira Atisa koji joj se zakleo na vjernost, ali zavede ga nimfa Sangaritida. Pobješnjela Kibela ubija Sanaritidu, a Atis u naletu ludila i kajanja sam sebe kastrira. (Nikoloska i Vilogorac, 2014: 14-15)

3) Bog-kralj-supružnik vlada ravnopravno s Božicom. (Miles, 2001: 61) U jednom od egipatskih mitova o postanku, Geb i Nut dobili su petero djece, među kojima Ozirisa i Izidu. Njih dvoje dobivaju zadatak brinuti o ljudima, vjenčaju se i pođu, kao kralj i kraljica, vladati ljudima koji su živjeli barbarski. Dali su im zakone i znanja o zemljoradnji. (<http://www.ancient.eu/article/878/>, 10. 5. 2017.) Vrijedi spomenuti i to da je Izida smatrana pramajkom svih faraona. (<http://www.ancient.eu/isis/>, 10. 5. 2017.)

4) Bog-muškarac detronizira Majku Božicu i u potpunosti preuzima vlast. (Miles, 2001: 61) U babilonskom mitu o postanku Tiamat, prije nego postane čudovišni neprijatelj patrijarhalnog boga Marduka, biva majkom svih bogova. U početku su bile i pomiješale se Apsu (slatka voda) i majka božica Tiamat (slana voda), a od njih su nastali svi ostali bogovi. Apsu i Tiamat ljutila je buka mlađih bogova, pa su ih zajedno s Mumuom odlučile napasti. Bog Ea to saznaje i koristi svoju magiju za hvatanje Apsu i Mumu. Tiamat je podigla veliku vojsku bogova protiv Eae i njegovih suradnika. Ea se uplašio borbe, pa njegov sin Marduk prihvati taj zadatak ukoliko mu obećaju vlast nad svim bogovima. Svi bogovi prihvaćaju dogovor te Marduk, naoružan lukom i strijelom, munjama, vjetrom, uraganom te posebnom mrežom, izazove Tiamat. Marduk ju pobjeđuje, a od njenog tijela je stvoren svijet. (Hathaway, 2006: 3-6) Taj mit simbolički opisuje transformaciju mezopotamijskog grada-države koji odbacuje staru, nerazvijenu i tromu ratarsku zajednicu te se etablira uporabom vojne sile. (Armstrong, 2005: 70)

Iz navedenih primjera vidljiv, proces degradacije ženskog božanstva dvojakoga je porijekla. Prvi faktor je već spomenuto prepoznavanje uloge muškarca u činu začeća. Međutim, prijelomnim povijesnim trenutkom kojim je Majka Božica detronizirana drži se velika indoeuropska invazija Europe, Bliskog i Srednjeg Istoka te Indijskog potkontinenta u razdoblju Brončanog doba (3500. – 1000. pr. Kr.). O Indoeuroljanima ne znamo mnogo, donijeli su sa sobom praindоеuropski jezik iz kojeg su se razvili današnji europski jezici. Pored jezika, donijeli

su sa sobom puno agresivniju ratničku kulturu, a njihovim panteonom nije vladala Velika Božica<sup>8</sup>, nego ratnik Bog Otac - bog munje i groma. On je kozmički vojskovođa koji Veliku Majku detronizira subverzivno i konspirativno - kao njezin sin i ljubavnik, katkada ju asimilira u svoju religiju, a katkada ju naprosto savladava svojom superiornošću. Božičina povezanost s mračnim misterijima zemlje sada je dovedena u vezu s tamom<sup>9</sup> i zlom, što pak dolazi u opreku sa svjetlom muškog boga gromovnika:

Tama je odvojena od svjetla, smrt je postala suprotnost životu, a ne ostala njegovim dijelom. Ženska moć, kako je predstavljena u svjetlu novog svjetonazora u figurama 'femme fatale' – sirene, harpije, vještice – bila je predmet straha i morala je biti stavljena pod kontrolu. Kult djevičanstva nastaje kao sredstvo osiguravanja muškog vlasništva i postaje važan faktor u rušenju matrilinearnog ekonomskog sustava neolitskih kultura. (Leeming, 1996: 87-88)

Patrijarhalne kulture potenciraju vjerovanje da bi otac prirodno trebao biti glava obitelji, klana ili nacije. U skladu s navedenim, a uzevši u obzir da većina kultura metaforu za stvaranje vidi upravo u prokreaciji, česta je metafora oca kao neba, koji je katalizator ili oprašivač, dok je zemlja, metafora majke, ta koja porađa. Ukoliko se pojavljuje u mitologijama matrijarhalnih ili matrilinearnih kultura, uloga oca biva potisnuta. (Leeming, 2010: 330-332) Ljudi odgojeni u tradiciji judeokršćanskih religija upoznati su s konceptom žene kao izvora zla nakon stvaranja čovjeka, a moguće je da je ovaj mit imao velikog utjecaja na tretman žene u istoimenim kulturama, a slični mitovi pojavljuju se i u drugim mitologijama patrijarhalnih kultura. (Leeming, 2010: 360-361) Galić smatra da su mit o Pandori i biblijski mit o Adamu i Evi dva najvažnija zapadna arhetipa kroz čiju prizmu se promatra žena. (Galić, 2002: 234) Iz poslanice svetog Pavla upućene Korinćanima možemo vidjeti upravo takvo djelovanje simboličkih odnosa između Adama i Eve u kršćanskom mitu o postanku, koji kao takav utječe na reprodukciju takvog odnosa u daljnjem razvoju sustava vjerovanja: *(1 Kor 11.7-10) Čovjek ne treba da pokriva glavu, jer je slika i odsjev Božji, a žena je odsjev čovjekov, budući da nije čovjek od žene, nego žena od čovjeka, i budući da*

---

<sup>8</sup> Jedna od autohtono indoeuropskih božica s obilježjima Velike Majke bila je Mokoš (Leeming, 1996: 18). *Ona je u praslavenskom jeziku svetoga pjesništva i 'mati syra zeml'a'. Zemlja vlažna i plodna od koje su ljudi zavisni kao djeca. Upravo svojom vlagom zemlja je majka. Spržena od sunca i potpuno suha ne može radati ništa.* (Katičić, 2012: 12)

<sup>9</sup> *Although it appears that the Earth was represented as 'mother' in most IE traditions, it is not generally represented as the spouse of 'father sky'. (...) The standard epithets of earth is 'dark'.* (Matasović, 2016)

*čovjek nije stvoren radi žene, nego žena radi čovjeka.* (Biblija, 1968, NZ: 146) Muškarac je stvoren od Boga i to prvi, a tek naknadno žena iz njegovog rebra. To je ujedno i mit o uvođenju spolnih odnosa, koje prvo uvodi žena prevarena zmijom, a tek zatim racionalniji Adam, od Eve nagovoren. Iako su oboje izgnani, kazna nije jednaka, Adamov život bit će mukotrpan rad u *znoju lica svoga* (Post 3,19), a Evina kazna glasi: *U mukama ćeš rađati djecu. Žudnja će te mužu tjerati, a on će gospodariti nad tobom* (Post 3,19). (Galić, 2002: 234) Dodjela muškarcu radnih muka, a ženi porođajnih nije nimalo slučajna. U jednoj od ranih interpretacija tog mita Homilije govori o *muškom duhu* i *ženskoj duši*, duhu kao razumu, a duši kao nagonskom i osjećajnom. Početnu ulogu u grijehu imala je duša, a zatim to duh potvrđuje. (Chevalier, 2007: 168) Tu je zapravo riječ o simboličkom poistovjećivanju žene s prirodom, a muškarca s kulturom: *Velika Majka, priroda, božanstvo nepoznatoga, kreativna i destruktivna; Veliki Otac, kultura, božanstvo poznatoga, tiranin i zaštitnik* (Peterson, 2002: 80). Jasno je da se karakteristike koje se ženi pripisuju smatraju i prirodnima, zapise od *prirodnosti* ženine podređenosti nalazimo već kod Aristotela:

Muškarac je aktivan, pun pokreta, kreativan u politici, poslu i kulturi. Muškarci stvaraju i oblikuju i društvo i svijet. Žena, u drugu ruku, je pasivna. Ona ostaje u kući, baš kakva joj je i priroda. Ona je tvar koja čeka da bude oblikovana od strane aktivnog muškarca. Naravno, aktivni elementi su uvijek viši na bilo kojoj skali, te znatno božanstveniji. (Miles, 2001:66).

No ne odaju svi mitovi, barem ne površinski, simboličke odnose kakve repliciraju na zbilju. U taozimu nalazimo *yin* i *yang*, muški i ženski princip, koji su nominalno od jednake važnosti, a u zbilji nalazimo patrilinarno društvo u kojem otac ima apsolutni autoritet. (Owens, 2002: 61) Indijansko pleme Crow iz SAD-a generacijama prenosi mit o postanku prema kojem je svijet stvorio Stari Kojot. Uz pomoć dviju patki izranja blato s dna nedefinirane vodene mase i od njega pravi svijet, a od gline pravi ljude. Nije bio zadovoljan jer je stvorio samo muškarce, pa zatim stvori i žene. (Leeming, 2010: 91-92) Iz mita je vidljivo primarno stvaranje muškarca, a zatim žene, međutim, društveno uređenje spomenutog plemena je matrilinarno. Iako je status žena u plemenu znatno viši, što je vidljivo iz uloga koje su im dane u obrednim svečanostima, i dalje postoji degradacija temeljena na negativnom određivanju prema njihovim biološkim funkcijama. Primjerice, za vrijeme trajanja menstruacije smiju jahati samo manje konje, ne smiju se približavati

ranjenom čovjeku i sl. Postavlja se pitanje gdje je onda korijen univerzalnosti simboličke subordinacije žene, *prirodnosti* njezinog položaja i njezinog poistovjećivanja s prirodom? Dva su temeljna argumenta kojima se navedeno opravdava, jedan proizlazi iz doslovnog tumačenja mita koji onda kao takav ima konstitucionalnu ulogu u određenoj kulturi, tj. služi joj kao ideološka matrica. Drugi argument je argument svojevrsnog biološkog determinizma, prema njemu postoji nešto u genetskom smislu inherentno ženama što ih čini inferiornijima, a one tu inferiornost u skladu s time i prihvaćaju. Kritika potonjeg argumenta nije ta da izvjesne razlike ne postoje, nego da dobivaju ili gube na značaju tek u okviru kulture koja ima ovakav ili onakav značaj pridaje. Prema tome, pitanje koje proizlazi iz toga je što je to strukturno ugrađeno u kulture i mitove diljem svijeta što ženi pridaje manju vrijednost. Ortner smatra da žena nije poistovjećena s prirodom, nego da se smatra puno bližom prirodi, a budući da je opreka prirodi kultura, čiji simbol je muškarac, tada i žena mora biti kontrolirana od strane muškarca, kao što je priroda kontrolirana od strane kulture. Takvo viđenje žene proizlazi iz specifičnog poimanja njezinih prokreacijskih funkcija, koje pripadaju samo ženi, a više se vezuju uz opstanak vrste, za razliku od muških, koje se projiciraju na kulturu i poistovjećuju s njom. Poimanje ženskih funkcija manje vrijednim proizvodi i određenu psihološku strukturu koja se također smatra bližom prirodi. U takvom hijerarhijskom odnosu žena je *na pola puta*, kao nekakav posrednik između prirode i kulture. (Ortner, 1974: 70-74)



## 5. ŽENA I PRIRODA NA PRIMJERU MITA O POSTANKU NARODA ČUKČI

Čukči su mali narod koji obitava na sjeveroistoku Sibira. Položaj žena inferiorniji je u odnosu na muškarca, a nešto se poboljšao zbog sovjetskih političkih praksi koje su nalogale egalitarnost, pa mnoge žene rade u administraciji, kao učiteljice ili liječnice. Podjela rada je i dalje tradicionalna: muškarci love i obavljaju fizičke poslove izvan kuće, a žene brinu o kućanskim poslovima te se smatra neprikladnim da muškarac radi ženske poslove. (<http://www.everyculture.com/wc/Norway-to-Russia/Chukchi.html>, 11. 5. 2017.) Paradigma simboličkih odnosa koji ženinu ulogu legitimiraju kao prirodnu može se iščitati iz mita o postanku svijeta toga naroda:

U početku živio je samostvoreni Gavran sa svojom ženom u skućenom prostoru. Ženi je dodijalo samotno postojanje, pa je zamolila Gavrana da stvori Zemlju.

- Ali ne mogu. - rekao je Gavran.

- Dobro onda, - reče žena - ja ću stvoriti barem nešto.

Usnula je, a Gavran je bdio nad njom. U snu je počela gubiti perje i debljati se, a onda, bez da se probudila, ispustila je dvoje blizanaca iz svoga tijela. Poput majke, ni oni nisu imali perje. Gavran je bio užasnut, a blizanci, kada su ga primijetili, probudili su majku i upitali ju:

-Što je to?

Ona odgovori:

- To je vaš otac.

Djeca su se smijala njegovu perju, ali majka im kaže da prestanu i oni su prestali. Gavran je osjećao da i on mora nešto stvoriti, budući da je njegova žena stvorila ljude s takvom lakoćom. Prvo je odletio Dobronamjernima – Zori, Suncu, Večeri i drugima po savjet, ali oni ga nisu imali. Zatim odleti na mjesto gdje su sjedila čudna bića, koja su bila sjeme, kako su rekla, novih ljudi, ali trebala su Zemlju. Je li ju

Gavran mogao stvoriti? Rekao je da će pokušati te su on i jedan čovjek-sjeme odletjeli zajedno. U letu je Gavran praznio crijeva i urinirao, a fekalije i urin postali su planine, doline, rijeke, oceani i jezera. Čovjek-sjeme upita ga što će ljudi jesti, a Gavran na to stvori biljke i životinje. Od prvog sjemenja nastadoše mnogi muškarci, ali žena nije bilo dok se nije pojavila mala žena-pauk i stvorila žene. Muškarci nisu znali ništa o ženama, pa je Gavran s velikim zadovoljstvom demonstrirao snošaj, a muškarci su sa zadovoljstvom slijedili njegov primjer. (Leeming, 2010: 88-89)

Počnimo sa specifičnostima ženske fiziologije koje muškarac ne posjeduje, a koje se smatraju *bližima prirodi*. Te funkcije ne služe zdravlju ili dobrobiti žene kao individue, nego su izvor neugode, boli i opasnosti po nju samu: dojke služe isključivo hranjenu pomlatka, ovarijski ciklus podređen je jajašcu te je nelagodan, bolan i često povezan s negativnim emocijama uslijed hormonalnih oscilacija, što dovodi do društvene stigmatizacije, porođaj je bolan itd. Žena je u većoj mjeri rob vlastite vrste te njezina *animalnost* dolazi do većeg izražaja - veći dio njezinog tijela i životnog ciklusa podređen je opstanku vrste. S druge strane, muškarac, u nedostatku takvih bioloških funkcija, može i mora svoju kreativnost usmjeriti *prema van*, prema proizvodnji simbola i tehnologije – sinonima kulture. Ortner pretpostavlja da je to razlog univerzalnog i nesvjesnog asociranja muškarca s kulturom, a žene s prirodom. (Ortner, 1974: 74-75) Ortner (1974) navedeno ilustrira citatom Simone de Beauvoir u kojem se najbolje sublimira rečeno:

Ako stvari gledamo s biološkog aspekta, jedna vrsta održava se jedino novim stvaranjem koje je samo ponavljanje istog života u raznim oblicima. Pretpostavljajući egzistenciju životu čovjek osigurava ponavljanje života. Tim nadvladavanjem on stvara vrijednosti koje čistom ponavljanju poriču svaku vrijednost. Bezrazložne i raznovrsne aktivnosti životinja-mužjaka ostaju uzaludne jer nisu ispunjene nikakvim ciljem. Aktivnost ne znači ništa ako ne služi vrsti. Čovjek-mužjak, služeći vrsti, izgrađuje lice sveta, stvara nova oruđa, pronalazi, kuje budućnost. Postavljajući se suvereno, on u ženi sreće suučesnika. Ona je isto tako biće koje postoji, ona živi kroz transcendenciju i njen cilj nije ponavljanje već nadvladavanje sebe prema jednoj drukčijoj budućnosti. U srži svoga bića žena nalazi potvrdu muških htijenja. Pridružuje se muškarcima za vrijeme svečanosti povodom muških uspjeha i pobjeda. Njena je nesreća što je biološki predodređena da ponavlja život,

dok za nju sam život ne sadrži razloge svog postojanja, a oni su značajniji od samog života.  
(Beauvoir, 1982: 92-93)

To je ona vrsta pristanka i suradnje o kojoj Bourdieu govori kada tvrdi da *svaka simbolička dominacija pretpostavlja neku vrstu sudioništva onih koji su joj podvrgnuti* (Bourdieu 1992: 31).

Gavranova žena odlučuje stvoriti nešto, ali njezina kreativnost može se ostvariti samo u okvirima njezine biološke predodređenosti da rađa, a Gavran je taj koji uistinu stvara nešto novo, nešto *prema van*. Također, spontanim začecem i rađanjem u snu zaobilaze se svi neugodni aspekti trudnoće i poroda. Smatranje *nečistima* ženinih seksualnih funkcija opća je karakteristika patrijarhalnih društava sve do danas (Galić, 2002: 233).

*Prirodnost* ženine društvene uloge proizlazi iz tumačenja njezinih fizioloških specifičnosti - ženina socijalna mobilnost bila je ograničena pa je bila vezana za društvene kontekste koji su je opet vezivali uz nešto što je *bliže prirodi*. Budući da ima sposobnost laktacije, koja je uvijek posljedica trudnoće, hranidbena veza koju stvara s djetetom smatra se prirodnom. Na osnovi toga se i djeca većeg uzrasta od dojenčadi, a koja još uvijek nisu sposobna za participaciju u složenijim društvenim interakcijama i fizičkim poslovima, smatraju ženinom brigom. Dodatno, baš zbog svoje nezrelosti (nisu socijalizirana, ne hodaju uspravno, ne govore, nestašna su) djeca su slična životinjama - *bliža prirodi*, baš kao i žena, koja brine o njima i njihovom prvom odgoju. (Ortner, 1974: 76-78) Ruganje blizanaca očevu perju i neprepoznavanje simbol su nekultiviranosti, a majčina opaska da s ruganjem prestanu i upoznavanje s ocem simbolički je čin odgoja i privođenja kulturi.

Univerzalnost iskustva socijalizacije koju dijele žene diljem kultura proizvode nešto što bismo mogli nazvati *ženskom psihom*, a obilježja te *psihe* drže se prirodnima; praktičnost, pragmatičnost, relativna apstrakcija u mišljenju, osjećajnost, afektivnost, relativna subjektivnost. (Ortner 1974: 81) Tako je žena ta kojoj je dosadno, a ne Gavran. Također, ona njega moli da stvori Zemlju, jer je ona pasivna i nesposobna takvo što učiniti, granice njezine sposobnosti kreacije biološki su determinirane.

Svaka oblik socijalizacije koju neka ideologija vrši ima za cilj dobrovoljnim pristankom, konsenzusom ili silom uspostaviti njoj odgovarajuće identitete. U ovom slučaju patrijarhalni temperament pretpostavlja njegovanje kategorija agresije, inteligencije, snage i

efikasnosti u muškaraca, a pasivnosti, neznanja, poslušnosti, kreposti i nesposobnosti u žena.  
(Galić, 2002: 228)

## 7. ZAKLJUČAK

Već prilikom površne usporedbe mitova o postanku, analiza ukazuje na visoku međusobnu podudarnost u njihovoj strukturi, a dubljom i u znanstvenom smislu kompleksnijom analizom utvrđujemo postojanje mitske svijesti i mitskog jezika, koji su u izvjesnom smislu djelatni do današnjih dana. Iako je znanje o mitu i njegovo opisivanje u posljednjih stotinjak godina doseglo veoma visok stupanj razrađenosti, mit i njegovo funkcioniranje nisu do kraja razjašnjeni, a znanost još uvijek nema usustavljenu i zaokruženu teoriju kojom bi mit u cijelosti obuhvatila - osuđeni smo pristupati mu interdisciplinarno. Mitska svijest i mitski jezik proizveli su nepregledne mitološke sustave u kulturama diljem svijeta, svaki s njihovim razvojnim osobitostima, a time dali i temelj razvoju književnosti u užem smislu.

Mit samo po sebi nije samo oblik protoznanosti, odnosno primitivni pokušaj objašnjavanja porijekla svijeta i čovjeka, nego svojevrsni naputak i vodič recipijentima mita koji ih usmjerava kako i što činiti u društvu, prostoru i vremenu. Usporedivši simboličke odnose unutar mitova o postanku, jasno razaznajemo, a dijelom i pretpostavljamo, prisutnost analognih simboličkih i realnih odnosa unutar društvenih zajednica koje određeni mit proizvode i konzumiraju. Budući da je mit o postanku prvi i najstariji, proizvodnja mitova koji se na njega nadograđuju podrazumijeva repliciranje i reprodukciju zakonitosti utkanih u njega. Ukoliko postoji svjesna ili nesvjesna tendencija da se realni ili simbolički odnosi promijene, ona je uvijek usmjerena na simboličku preobrazbu mita o postanku. Mit i njegovi elementi mogu biti u potpunosti izmijenjeni, ali također je moguća izmjena njegove interpretacije, a kanonski oblik može ostati netaknut, kako je to, primjerice, u kršćanstvu. Potpunu simboličku preobrazbu vidimo prateći višetisućljetni put Velike Majke Božice, koja od najvažnijeg ili središnjeg božanstva neolitskih zemljoradničkih kultura postupno gubi na značaju i biva revalorizirana i preoblikovana kroz prizmu nadolazećih mitoloških sustava patrijarhalnih kultura, a taj proces u potpunosti je dovršen u mitologijama monoteističkih religija.

U mitu o postanku naroda Čukči vidljive su univerzalni identitetski simbolički obrasci koji se ženi dodjeljuju. Opravdanje tih obrazaca, iako konstrukta, legitimaciju traži u biološkom determinizmu - njezino tijelo podređeno je reprodukciji kao i njezine društvene uloge koje iz te *prirodnosti* proizlaze.

## 8. POPIS LITERATURE

1. Armstrong, Karen. 2005. Kratka povijest mita [prev. Nikola Đuretić], Zagreb: Vuković & Runjić, 157 str.
2. Biblija - Stari i Novi Zavjet. 1968. Zagreb: Stvarnost, HKD Sv. Ćirila i Metoda, 1302 str.
3. Bourdieu, Pierre. 1992. Što znači govoriti? : Ekonomija jezičnih razmjena [prev. Alka i Mladen Škiljan], Zagreb: Naprijed, 211 str.
4. Chevalier, Jean. 2007. Rječnik simbola : mitovi, snovi, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi razmjena [prev. Danijel Bučan], Zagreb: Kulturno-informativni centar, Naklada Jesenski i Turk
5. Eliade, Mircea. 2004. Aspekti mita [prev. Nataša Pejović], Zagreb: Demetra, 241 str.
6. Galić, Branka. 2002. Moć i rod, Revija za sociologiju, Vol. XXXIII, No. 3-4, str. 225-238
7. Hathaway, Nancy. 2006. Vodič kroz mitologiju : priručnik za bolje upoznavanje čudesnog svijeta bogova, božica, čudovišta i heroja [prev. Jelena Berić], Zagreb: Mozaik knjiga, str. 359
8. Hodder, Ian. 2004. Theory and Practice in Archaeology, New York: Routledge, str. 298
9. Katičić, Radoslav. 2012. Gospa međugorska i mokra Mokoš, Ethnologica Dalmatica, Vol. 19, No. 1, str. 9-20
10. Leeming, David Adams. 2010. Creation Myths of the World, Santa Barbara: ABC-CLIO, str. 553
11. Leeming, David Adams i Page, Jake. 1996. Goddess : Myths of the Female Divine, New York: Oxford University Press, str. 189
12. Mark, Joshua J. 2016. Isis, [URL:http://www.ancient.eu/isis/](http://www.ancient.eu/isis/), (10. 5. 2017.)
13. Mark, Joshua J. 2016. The Lamentations of Isis and Nephthys, [URL: http://www.ancient.eu/article/878/](http://www.ancient.eu/article/878/), (10. 5. 2017.)
14. Matasović, Ranko. 2016. A reader in comparative Indo-European religion, [URL:http://mudrac.ffzg.unizg.hr/~rmatasov/PIE%20Religion.pdf](http://mudrac.ffzg.unizg.hr/~rmatasov/PIE%20Religion.pdf), (12. 5. 2017.)
15. Miles, Rosalind. 2001. Who Cooked the Last Supper? : The Women`s History of the World, New York: Three Rivers Press, str. 352
16. Nikolovska, Aleksandra i Vilogorac Brčić, Inga. 2014. Frigijska Kibela – planinska Majka, Radovi, Vol. 46, No. 1, str. 51-61

17. Ortner, Sherry Beth. 1974. Is Female to Male as Nature Is to Culture?, *Woman, culture, and society* [ur. Michelle Zimbalist Rosaldo i Louise Lamphere], Stanford, CA: Stanford University Press, str. 68-67
18. Owens, Richard. 2002. The Mythological Role of Gender Ideologies : A cross-cultural sample of traditional cultures, *Nebraska Anthropologist*, Lincoln: University of Nebraska, str. 57-71
19. Peterson, Jordan Bernt. 1999. *Maps of Meaning : The Architecture of Belief*, London; New York: Routledge, str. 541
20. Solar, Milivoj. 1998. Edipova braća i sinovi, Zagreb: Naprijed, str. 246
21. Solar, Milivoj. 2003. *Povijest svjetske književnosti : kratki pregled*, Zagreb: Golden marketing, str. 350
22. Šimić, Krešimir. 2004. Mit kao antropološka konstanta, *Bogoslovska smotra*, Vol. 73 No. 4, str. 685-711
23. Tardif, Suzette D. 2001. The Evolution of Women : Biology, Culture, and Androcentrism, *Reviews in Anthropology*, Vol. 30, No. 3, str. 243-256
24. [URL:http://www.everyculture.com/wc/Norway-to-Russia/Chukchi.html](http://www.everyculture.com/wc/Norway-to-Russia/Chukchi.html), (12. 5. 2017.)