

razumeti mit

aleksandar bošković

Što više mitova čovek susreće, to se više osnovne teme pojačavaju; bez obzira u kom pravcu da se uputi, povučen je unazad i ponovo u ovaj centar gravitacije, oko oluje, baš kao što se Alisi čini da uvek hoda unazad od vrata u Kući ogledala, bez obzira do kog dela magičnog vrta želela da dođe.

Wendy Doniger O'Flaherty

Svakodnevna upotreba reči *mit* često uključuje i određenja kao što su »ono što nije tačno«, »nešto na šta se misli figurativno«, i slična. Međutim, »mitska ličnost« je često sinonimna sa »legendarnom« ili »istorijskom ličnošću«; na poseban način mit se dovodi u vezu sa tradicijom — uostalom, sami mitovi su mnogo doprineli da se pojedine tradicije sačuvaju — ali sa veoma drevnom tradicijom, dakle tradicijom do koje ne dosežu sećanja naših savremenika¹, što naravno ne znači da ne postoje i »živi« mitovi, oni koje svako društvo generiše kao deo ideologije. Već i letimičan pogled na to šta se sve podrazumeva pod mitom otvara čitav niz nedoumica; ako su mitovi »priče o bogovima«, šta ćemo sa Gilgamesom ili Kojotom, koji očigledno nisu bogovi (uostalom, kao ni Rama), a predstavljaju centralne ličnosti čitavog niza mitova? Podeljena su i mišljenja oko odnosa mitova i istorije; raniji istraživači, ne naročito upućeni u mitske priče naroda izvan »Starog sveta« bili su skloni da istoriju sačuvanu u mitovima potcenjuju ili jednostavno ignorišu jer se nije uklapala u njihove već gotove sheme, ali, da uzmemo samo jedan primer, Mezoamerički mitovi i te kako mnogo govore o istoriji ovih civilizacija.

Naučno proučavanje mita je skopčano sa dosta teškoća i rizika; osim teorijskih, tu su i čisto metodološki problemi: kako se baviti nečim što nije čak ni definisano (tj. ne postoji određena definicija koju bi prihvatila većina stručnjaka)? Posebne probleme predstavlja proučavanje ne literarnih ili pred-literarnih zajednica; u kojoj meri se njihova predanja mogu smatrati za autentična, a u kojoj meri su nastala (ili bivala modifikovana) u kontaktu sa zapadnom (ili hrišćanskom, muslimanskom, orijentalnom) kulturom? U slučajevima kad se radi o civilizacijama koje odavno više ne postoje, tu su problemi arheološke interpretacije — poznato je da se na keramici nađenoj u grobovima Majanskih velikodostojnika nalaze mitski prizori silaska u podzemni svet, natprirodnih rituala, itd., koji su činili delove jednog jedinstvenog, »keramičkog kodeksa«; međutim, ostaje pitanje da li su baš svi ti objekti stavljeni u grobnice sa isključivim ciljem da pokojnika »upoznaju« sa iskušenjima koje donosi silazak u podzemni svet, ili su možda neki stavljeni isključivo kao neka vrsta dekoracije? Nažalost, u ovom poslednjem slučaju, odgovor će sigurno još morati da sačeka, pošto ovi predmeti nisu nađeni in situ, pa se o tačnoj funkciji nekih samo nagada.

Veliki nemački filolog (kasnije oxfordski profesor) Fridrich Maks Miler (Fridrich Max Müller) smatrao je da je »mitologija tamna senka koju jezik baca na misao, i koja ne može nestati sve dok se jezik i misao ne budu potpuno poklopili, što se nikada neće desiti.« Za Edit Hamilton (Edith Hamilton) mit »predstavlja objašnjenje nečega u prirodi; na primer kako je sve ili nešto u svemiru postalo«, dok Džejs Bar (James Barr) kaže da je mit »totalitet pre svega zbog toga što mitološko mišljenje teži ka sveobuhvatnom viđenju sveta, ka interpretaciji značenja svega što je bitno«. Mit je još u antici bio različito tumačen, što se može videti i iz Platonovog opusa. U poznatom odeljku iz Fedra Sokrat odgovara na Fedrovo pitanje da li veruje u priču da je Boreja ugrabio Oritiđu: »Ta kad ne bih verovao, kao naši učeni ljudi, to ne bi bilo čudnovato. Tada bih, mudrujući, tvrdio da ju je, kad se igrala sa Farmakijom, Borejino duvanje oborilo sa obližnjih stena, pa kad je na taj način izgubila život, reklo se da ju je Boreja ugrabio (ili s Areopaga, jer se opet

pripoveda da je odande, a ne odavde ugrabljena). Ali ja, Fedre, nalazim da su takva objašnjenja inače lepa, samo iziskuju veliku veštinu i velik napor, i onaj ko ih se laća, nije baš sasvim srećan čovek, bar utoliko ukoliko zatim nužno mora prema razumu objašnjavati i priliku Hipokentaura, pa potom i priliku Himere; i zatim se gomila čitavo mnoštvo sličnih pojava, Gorgona i Pegasa i čudnovata sila drugih neizbrojenih nakaznih stvorenja. Pa ako neko ne veruje u njih, i pregne da svako od njih sveđe na nešto što je prilika istini, tome će u njegovoj nespretnoj učenosti biti za to potrebno mnogo vremena. A ja za taj posao nemam slobodna vremena.«² S druge strane, ima dosta razloga za verovanje da je u svojoj Akadēmiji u predavanjima obilato koristio stara predanja, i to ne iz homerovske tradicije (Homeru će u Državi oštro zameriti što bogove predstavlja u

Nekoliko »predloga za razmišljanje« o mestu, ulozi i funkciji mita pružaju i tekstovi pripremljeni za ovaj ciklus: u sva četiri slučaja radi se o istaknutim autorima — Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strausse) je preko svojih Mitologika i niza tekstova objavljenih u našim časopisima već poznat jugoslovenskoj javnosti, dok su Pol Riker (Paul Ricoeur), profesor filozofije u Čikagu (University of Chicago), i Džefri Kejk (Geoffery S. Kirk), profesor klasičnih nauka u Kembriju (Cambridge University), poznati stručnjacima i studentima koji se bave hermeneutikom, odnosno antičkom

podržavati ovo osećanje čuđenja, ali će i sama njima biti podržavana. Treća funkcija je podržavanje postojećeg društvenog uređenja, i gotovo tri decenije pošto je Pol Redin (Paul Radin) u svojoj knjizi Primitivna religija (Primitive Religion) istakao značaj (često nepravedno potcenjenih) društvenih i ekonomskih činilaca u religiji, Kempbelova analiza, polazeći pre svega od mitova drevnog Sumera i Mesopotamije, ukazuje na suštinsku konzervativnost mitova. Konačno, četvrta funkcija je »uvodenje pojedinca u poredak stvarnosti njegove sopstvene psihe, vodeći ga prema njegovom duhovnom obogaćivanju i ostvarivanju«. U ovom delu svom istraživanju on ostaje pod snažnim uticajem Junga i tzv. »psihanalitičke« analize mita⁵.

Različiti pogledi na mit su umnogome zasnovani na različitim uslovima u kojima su nastajali: Miller je svoje zaključke o međusobnoj uslovljenosti mita i jezika donosio u drugoj polovini prošlog veka, kada su spektakularni rezultati istraživanja orijentalnih mitologija bili uklapani u lingvističke obrasce koji su nudili »rešenje« i »dokaz« zajedničkog porekla verovanja i običaja Indoevropljana. Od tri mislioca

filozofijom i mitom. Tekst Levi-Strosa (objavljen u zborniku radova u čast velikog antropologa Pola Redina (Paul Radin), velikim delom se zasnivaju na proučavanjima kultura američkih indijanaca, čije se poznavanje na našim prostorima još uvek zasniva na nekritičnim pogledima literature, popularnim romanima i vestern filmovima — tako da je ovo i prilika da nam neke kulturne tradicije postanu razumljivije. Jer, razumevajući njih, daleko lakše će nam biti da razumemo i sebe same.

»nepriklonom svetlu«). Iz te stare tradicije potiču i pripovede iz Gozbe, od kojih je ona o čudnovatim androgim bićima koje je Zevs prepolovio jer su kovali zaveru protiv njegovog svevlašća možda najpoznatija. Konačno, alegorija o pećini iz VII i mit o Eru iz X knjige Države predstavljaju i vrhunac njegovog spisateljskog talenta, i sposobnosti kojima mit koristi simbolički da bi predstavio u prvom slučaju tragičan raskorak između saznanog i nesaznanog; a u drugom u neumoljivoj Nužnosti koja upravlja poretkom svemira i (kao sličnim delom tog poretka) sudbinama ljudi.

Pokušaj filozofske interpretacije načina na koji mitska svest saobražava različita poimanja stvarnosti, ali i svoj specifični weltanschauung nalazimo u Kasirerovoj (Ernst Cassirer) Filozofiji simboličkih oblika. Kasirer polazi od kritike načina pristupa mitu: »A izgleda da je mit, kome, čini se, sasvim ne dostaje takav oslonac, (na princip »objektivnog važenja« — prim. A.B.) upravo zato jednom zauvek predat i prepušten ne samo psihologiji, nego i psihologizmu.«³ Već u uvodnom izlaganju primetiće i da »ne određuje istorija mitologiju jednog naroda, već obrnuto, mitologija određuje njegovu istoriju; ili, štaviše, mitologija ne određuje, nego sama jeste sudbina tog naroda, kob koja ga je od početka zadesila⁴« — teza zanimljiva i po tome što je nedokaziva, posebno imajući u vidu da se operiše sa »bogovima kod Indusa, kod Helena i drugih«, a ne sa mitskim kompleksima Srednjeg istoka, Mezoamerike i Severnoameričkih indijanaca, gde istorija i te kako određuje mitove i legende ovih naroda.

Džozef Kempbel (Joseph Campbell) u trećem tomu svog monumentalnog dela Maske Boga »sažima« svoje stavove ističući četiri funkcije mitologije. Prva predstavlja usadivanje osećanja čuđenja (Ali i strahopoštovanja) pred »misterijom postojanja«, osećaj koji sa sobom povlači spoznaju »božanstvenog« karakterističnu za sve religije. Druga je uspostavljanje kosmologije, slike ili predstave svemira koja će

koja su posebno pomenuta u ovom kratkom pregledu. Platonu mitovi služe prevashodno kao oruđe za upućivanje i objašnjavanje. Kasirer mitu pridaje suštinski značajno mesto, međutim izgleda da on veruje da je mit karakterističan za određene stepene razvoja ljudskog duha, i da ga je, sâmmim daljim razvojem, moguće prevazići. Ja ne vidim neke naročite razloge za ovakvo stanovište. Problem je izgleda što je Kasirer raspolagao gradom koja je daleko manja od one koja je dostupna danas, kao i nedovoljnom uvažavanju uloge »božanstvenog« i mogućnosti upotrebe savremenih mitova: umesto »arhetipskih slika« planetarnom kulturom vladaju medijske zvezde, a ne tako davni primeri mitova o nadmoći rase ili društvenog poretka pokazuju od kakvih sve posledica pažljiva manipulacija mitotvorstva može dovesti. Kempbelova ograničenja vezana su pre svega za interpretaciju izuzetno obimne građe koju koristi, ali i za činjenicu da mu je jedan kulturni horizont (Indija) i jedan veliki prethodnik (Jung) bliži od ostalih.

Pri istraživanju mita, svaka analiza mora poći ili od

1. određene definicije; ili
2. spoznaje da se ova reč teško može jasno definisati.

Polazeći od prve pretpostavke, mnogi su književnici, naučnici, filozofi, antropolozi, filozofi i istoričari religija često gradili izuzetno uspešne i celovite teorije — čija su, međutim, ishodišta veoma brzo dolazila u pitanje kad bi se ispostavilo da ovakva teorija polazi od neadekvatnog tumačenja; koje je opet proizilazilo ili iz neznanja jezika (pre svega starogrčkog), ili iz »nategnutih« i »izvedenih« etimologija (naročito su popularne one na relaciji starogrčki — sanskrt) za koje ne postoji jezičko opravdanje.

Drugi pristup krije u sebi opasnost da se u mnogo reči ne kaže ništa, ali i on zahteva nekakvo određenje ove reči i pojma. Jedan od načina je Kerkova (Kirk) opreznosti i neodređe-

nost koja se ogleda u izrazu »ono što većina ljudi podrazumeva pod mitovima.«⁶ Drugi je da se mit sasvim okvirno odredi kao priča (engleski tradicional tale), ona čiji je cilj simbolično objašnjavanje sveta koji nas okružuje i paradoksalne dvosmislenosti ljudske egzistencije. Zatim, ovako shvaćena priča opravdava hijerarhiju i vladajući društveni poredak (među bogovima ili među ljudima, svejedno). Naravno, ovde se ne radi o nekoj vrsti »prednaučnog« ili »proto-naučnog« mišljenja, stvar je u tome da se sve što je značajno objasni kroz mitsko mišljenje kao adekvatni oblik simboličkog izražavanja. Ono isključuje dvovalentnu logiku i još neke relacije na koje smo inače navikli (pre — posle; uzrok — posledica; itd.). Mit kao simbol ovako pruža osnovu za razvijanje i proširivanje sve ljudske kreativne i intelektualne aktivnosti.⁷

Simbolička funkcija mitova ima za cilj da čoveka na specifičan način »uvede« u svet. Takozvane »granične situacije« čine samo najizrazitiji deo onoga što pojedincu ostaje potpuno neshvatljivo. Način da se ovo izbegne (jer u

svetu ipak sve mora imati svoju svrhu) je posredovanje mitova. Jezik mitova nije samo jezik »životnih simbola« (kako ih je nazvala Suzan Langer (Susanne K. Langer)), to je i jezik uspostavljanja ritualnih kodova i obrazaca ponašanja zajednice, kao i čitavog niza duhovnih delatnosti iz kojih će, kroz institucionalizaciju kultura i uspostavljanje svešteničkih rodova i redova, proizaći religije onakve kakve ih danas znamo. »Primitivne religije« je teško, ako ne i sasvim nemoguće odvojiti od mita, međutim u kasnijima je on pre svega sredstvo. Ovakva simbolička funkcija je dovoljno široka

da obuhvati sve čovekove značajne delatnosti i »protumači«, sve značajne trenutke njegovog života (rođenje, odrastanje, punoletstvo i odgovarajuće obrede, snove, ženidbu/udaju, dobijanje dece, smrt, itd.), zbog čega može poslužiti kao odgovor na traženje »radnog modela« za istraživanje mitova. Međutim, ova širina je u isto vreme i izazov za traženje adekvatnijeg modela. Uz nužnu ogradu: veliko je pitanje koliko baš traženje modela i naše zamišljanje adekvatnosti doprinosi predmetu našeg istraživanja, a koliko rasvetljavanju intelektualnih pozicija i polazišta samih istraživača.

¹Upor. definicije mita u: THE PENGUIN ENGLISH DICTIONARY 1985—86; OXFORD ADVANCED LEARNER'S DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH (A. S. HORNBY); EL NUEVO LAROUSSE BÁSICO. O grčkoj reči μῦθος tekst Aledsandra Popovića

²Reč i pojam *Mythos*, VIDICI br. 251-252, str. 7-11, Beograd, 1987.

³Cit. prema prevodu Miloša Đurića u: Platon, LION — GOZBA — FEDAR, Kultura, Beograd, 1970, str. 110

⁴Ernst Kasirer, FILOZOFIJA SIMBOLIČKIH OBLIKOVA; II deo, MITSKO MIŠLJENJE, prevela Olga Kostrešević, Dnevnik i književna zajednica Novog Sada, 1985, str. 19.

⁵Ibid, str. 32.

⁶Joseph Campbell, THE MASKS OF GOD; Volume III, OCCIDENTAL MYTHOLOGY, Penguin, Harmondsworth, 1984 (16. izdanje), str. 519-522.

⁷G. S. Kirk, THE NATURE OF GREEK MYTHS, Penguin, Harmondsworth, 1985 (8. izdanje), str. 30-37.

⁸Aleksandar Bošković, »Značenje majanskih mitova«, POLJA broj 334, Novi Sad, 1986, str. 520.

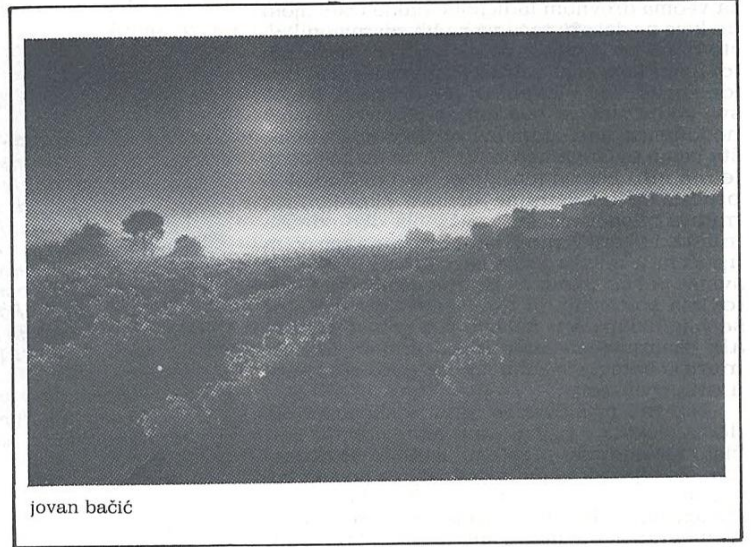
odnos mitova i narodnih priča

džefri kerk

Mitovi su priče, a priče su primarni oblici izražavanja i komunikacije u tradicionalnom društvu. Pa ipak priče koje pričaju pripovedači, ili one izražene na manje formalne načine, nemaju apsolutno fiksiranu zasnovanost u ne-literarnoj kulturi. Centralne teme ostaju uglavnom konstantne, ali se detalji i naglasci menjaju sa interesovanjima pripovedača i slušalaca. Izgleda da se isto dogodilo u drevnoj Grčkoj sa usmenim herojskim pesmama koje su postale osnova Homerovih epova; a slične varijacije mogle su se videti još pre nekoliko godina među *guslarima* ili herojskim pevačima ruralne Jugoslavije, gde je književnost tek nedavno prevagnula nad usmenom tradicijom.

Dokazi za menjanje akcenata u usmeno prenesenim mitovima potiču uglavnom od antropologa, jer su oni najbliže proučavali ne-literarna društva u dejstvu. Jedna od najboljih rasprava fleksibilnosti mitova i priča objavljena je pre šezdesetak godina od strane velikog američkog etnologa Franca Boasa /Franz Boas/ u njegovom monumentalnom delu *Tsimshian Mythology*¹. Tamo je zabeležio mnogo tradicionalnih priča ovog indijanskog plemena sa pacifičke obale Kanade. Njegovi metodi prikupljanja verzija su po savremenim standardima isuviše zasnovani na slučajnim uzorcima, ali obim rada i perceptivnost velikog broja njegovih zaključaka su još uvek impresivni. Njega je naročito zanimao način na koji se teme priča prenose od jedne do druge plemenske grupacije, i otkrio je da postoji postepena unifikacija tema i priča kako se tradicija produžava a kulturni kontakti proširuju. Evropske narodne priče, zaključio je, su daleko srodnije po sadržaju nego one severnoameričkih Indijanaca. Ovo je rezultat etničke i socijalne stabilnosti koju indijanska plemena nisu imala, pošto su bila u stalnim previranjima i migracijama tokom poslednjih hiljadu godina.

Boas je odbio da povuče neku apsolutnu distinkciju između narodnih priča i mitova. Neko drugi bi stvorio znatno čvršće tipološke definicije nego što je on učinio, ali njegov osnovni argument ostaje na snazi: da postoji stalno transformisanje /seepage/ od jedne vrste priče do druge — od onih »ozbiljnih« do »zabavnih«, po naivnoj definiciji, i obrnuto. »Cinjenice«, pisao je, »koje su najjasnije izvučene iz pažljive analize mitova i narodnih priča iz oblasti poput severozapadne obale Amerike, su da je sadržaj narodnih priča i mitova najvećim delom isti, da podaci pokazuju da postoji konstantan protok materijala od mitologije do narodne priče i obrnuto, i da nijedna grupa ne može polagati pravo na prioritet«². Cimšijanci /Tsimshian/ razlikuju i nazivaju različitim imenima istorijske ili istoricističke priče (koje bih radije zvao legendama) i one iz preistorijske ili »mitske« ere kad su životinje i ljudi bili pomešani. Pa ipak čak ni ovde nema potpunog razdvajanja, tako da životinje uspevaju da se nadu u istorijskim pričama, kao što se i legendarni detalji upliću u bezvremeni prostor stvoritelja. Boasov dak Rut Benedikt /Ruth Benedict/ je isto to izrazila malo drugačije, u isto vreme



iovan bačić

dodajući diskutabilno poboljšanje da su mitovi religiozni i povezani sa ritualima: »Priča ulazi i izlazi iz religijskog kompleksa sa lakoćom«, pisala je, »i zaplet koji se na dva kontinenta pripovedaju kao sekularne priče, postaju lokalni mitovi koji objašnjavaju stvaranje ljudi i poreklo običaja, i mogu biti dramatisovani u religijskim ritualima«³.

Boas i Benedikt su imali iznenađujuće mali uticaj na teorijsko proučavanje mitova, uglavnom zbog nove antropološke teorije koju je ranih dvadesetih godina postavio Bronislav Malinovski /Bronislaw Malinowski/. Malinovski je zbog rata bio izolovan na Trobrijanskim Ostrvima kod južistične obale Nove Gvineje, i u miru je mogao da posmatra koliko su blisko tradicionalne priče povezane sa svakim aspektom društvenog života Trobrijandana. Mitovi, zaključio je, nisu refleksije kosmičkih događaja ili misterioznih impulsa u ljudskoj duši, već pre »charter« /charter/ (kako je on to nazvao) za društvene institucije i delovanje, opravdanje tradicionalnih običaja, verovanja i stanovništva⁴. Sve je to bilo vrlo lepo, i osvežavajuća ispravka kabinetskih teorija, međutim ovo je zamagljivalo Boasovu važnu opservaciju da mitovi imaju neki suštinski odnos sa narodnim pričama. Malinovski je razlikovao tri kategorije trobrijanskih priča, svaku po njenom domorodačkom imenu; one grubo odgovaraju ozbiljnim mitovima, istorijskim legendama i pričama za zabavu. Za razliku od Boasa i Benedikt, on nije naglasio da teme slobodno prelaze iz jednog tipa u drugi, da jučerašnja narodna priča sutradan može biti mit. Štaviše, njegova ideja da »ozbiljne« upotrebe mitova nisu ni emocionalne ni reflektivne, već pre povezane sa mehaničkim funkcionisanjem društvenog života, postala je osnova preuveličavajuće teorije poznate kao »funkcionalizam«, koja se razvila u ortodoksiju u krugu A. R. Redklif-Brauna /Radcliffe-Brown/.

Prema ovoj teoriji, kao što smo videli, mitovi kao rituali su deo kompleksnog društvenog mehanizma, i tako se razvijaju isključivo kao odgovor strukturalnim zahtevima organske grupe. U svojoj knjizi *Political Systems of Highland Burma* (1954, preštampano sa ispravkama 1964) E. R. Lič /Leach/, jedan od najistaknutijih učenika Malinovskog, je još mogao da tvrdi: »Mitovi su za mene jedan način opisivanja određenih tipova ljudskog