

nost koja se ogleda u izrazu »ono što većina ljudi podrazumeva pod mitovima.«<sup>6</sup> 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, ovdje 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.<sup>7</sup>

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. Medutim, 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.

<sup>1</sup>Upor. 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

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

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

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

<sup>5</sup>Ibid, str. 32.

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

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

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

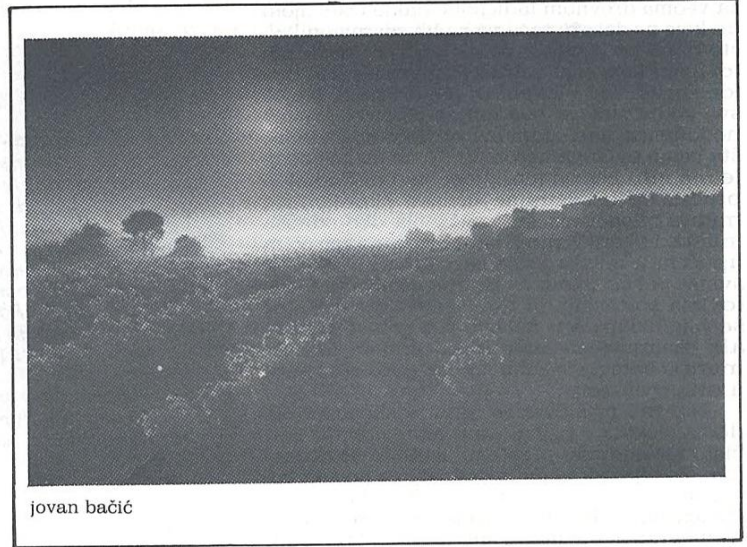
# odnos mitova i narodnih priča

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*<sup>1</sup>. 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. »Činjenice«, 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«<sup>2</sup>. Čimšijanci /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 ovdje nema potpunog razdvajanja, tako da životinje uspevaju da se nađu 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



jovan bačić

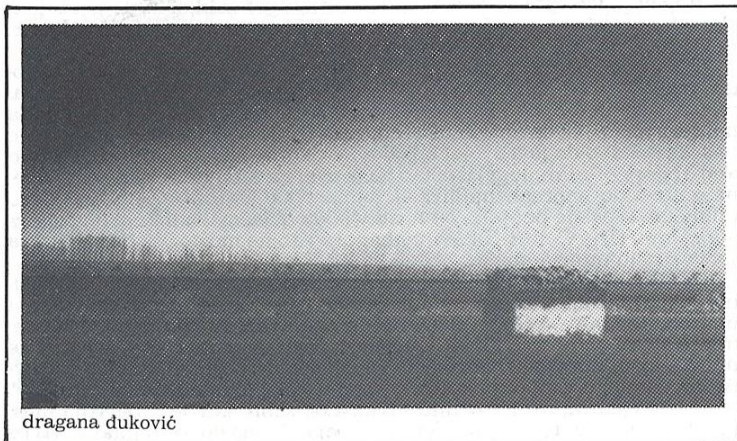
dodajući diskutabilno poboljšanje da su mitovi religiozni i povezani sa ritualima: »Priča ulazi i izlazi iz religijskog kompleksa sa lakoćom«, pisala je, »i zaplet koji se na dva kontinenta pripovedaju kao sekularne priče, postaju lokalni mitovi koji objašnjavaju stvaranje ljudi i poreklo običaja, i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

Boas i Benedikt su imali iznenađujuće mali uticaj na teorijsko proučavanje mitova, uglavnom zbog nove antropološke teorije koju je ranih dvadesetih godina postavio Bronislaw 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 stanovništva<sup>4</sup>. 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

ponašanja. . . ritualna radnja i verovanje slično treba razumeti kao simboličke iskaze o društvenom poretku»<sup>5</sup>. U isto vreme suprotstavio se ortodoksnim funkcionalistima tvrdnjom da je društvo dinamički a ne statički organizam. To se bar slaže sa tvrdnjom da mitovi mogu menjati svoj naglasak, i on je sam to dovoljno jasno pokazao u svojoj studiji Kačinskih /Kachin/ mitova. Pa ipak, suštinski odnos između mita kao društvenog ili religijskog fenomena, i popularne priče kao obrasca komunikacije o više različitih aspekata ljudskog iskustva, potisnut je čitavim ovim grandioznim i u krajnjoj liniji nestvarnim postupkom u sociološko teoretiziranje.

Nešto kasnije su antropolozi, posebno oni koji su radili u Africi, gde je tradicija narodne priče posebno jaka, počeli da vrednuju priču kao stvar po sebi pre nego šraf u društvenoj mašini. E. E. Evans—Pričard /Evans—Pritchard, doajen britanskih socijalnih antropologa, priznao je u knjizi *The Zande Trickster* da su »uopšteno govoreći, antropolozi tokom poslednjih nekoliko decenija ignorisali folklor naroda koje su proučavali. . . I ja sam sâm pravio ovu grešku i ova sveska je čin pokajanja«. Štaviše, ponovio je isto što i Boas napisavši da se »ne može povući naročito jasna distinkcija između mita i narodne priče«<sup>6</sup>. Slična je pozicija i Ruth Finnegan /Ruth Finnegan/ u njenom radu *Limba Stories and Storytelling*; ona odbija da koristi termin »mit« za Limba priče o bogovima i poreklu stvari, jer »sami Limbe ne prave jasnu razliku između ovih priča i drugih; niti je lako ovakvu distinkciju nametnuti im spolja«<sup>7</sup>. Njeno mišljenje o tome šta konstituše mit je možda isuviše simplicitičko (ona misli da je mit »sistematičan«, »povezan sa ritualom« i da se ponavlja u neizmenjenom obliku), ali to ne umanjuje vrednost njenog svedočenja o prelazu između različitih vrsta tradicionalne priče. Štaviše, ona primećuje da su osnovni zapleti priča zajednički mnogim različitim plemenskim grupacijama, ali da ih Limbe menjaju i adaptiraju u skladu sa njihovim »sadašnjim načinom života, trenutnim interesovanjima i literarnim konvencijama«.



dragana duković

Možda je zaključak koji treba izvući iz Boasovog stanovišta, a koji savremeni antropolozi pokušavaju (često gotovo nesvesno) da ožive, da nema čvrste razlike između mitova i narodnih priča. Pa ipak je, verujem, još uvek korisno, čak i u odsustvu jedne jasne linije razgraničenja, identifikovati određene vrste mitova, zapleta i rasprave koje pripadaju tradiciji narodne priče pre nego onome što većina ljudi podrazumeva pod mitovima. Narodne priče su suštinski zaokupljene životom, problemima i težnjama običnih ljudi, naroda. Nisu aristokratske po tonu. S druge strane, grčki mitovi kad nisu o bogovima onda su o »herojima«, aristokratskim likovima rođenjem i kontekstom daleko udaljenim od običnih ljudi. I baš je ovaj aristokratski kolorit grčkih mitova, naročito kad je predstavljen od strane klasno svesnih pesnika poput Pindara, uzrokovao da priče evropskih seljaka, kada su početkom devetnaestog veka počele da pobuđuju interesovanje same po sebi, budu označene kao »narodne priče« ili »kućne (household) priče« pre nego kao mitovi — pod kojima su ljudi tog vremena podrazumevali uzvišena dela Tezeja, Herakla, Zeusa, Atene i ostalih. Narodne priče nisu zaokupljene velikim problemima kao što je neizbežnost smrti ili institucionalnim stvarima kao što je opravdavanje vladavine. Njihova socijalna preokupacija ograničena je na porodicu. Problemi sa maćehama ili ljubomornih sestrama predstavljaju vrhunac narodnih priča, ali brige zbog incesta i granica dozvoljenih seksualnih susreta se u tim pričama ne pominju. Natprirodni elementi u narodnim pričama uključuju divove, monstume, veštice, vilinske kume, magičnu opremu ili čarolije; oni se ne proširuju do bogova u bilo kom punom smislu, do pitanja kako je svet ili društvo stvoreno, ili do religioznih pitanja. Narodne priče nastoje da budu realistične, ali u isto vreme i bezlične; one se dešavaju ne u bezvremenoj prošlosti, što je često slučaj sa mitovima, već u specifičnom mada nepoznatom vremenu i mestu, i njihovim likovi često imaju generička imena. Ove priče su namenjene ljudima, svakodnevnom čoveku, i one se održavaju što je moguće opštijima i univerzalnijima. Lukavost i neočekivani uspeh: ovo su kvalitete koji donose zabavu i uzbuđenje u obične živote, i odnose se na idealne ljude u idealnim predelima jednostavno zato što se ništa slično nikada ne dešava kod kuće.

Konačno, narodne priče teže tome da budu ispričane na poseban način, da budu bogate jednostavnim narativnim izrazima za uvođenje iznenađenja ili klimaksa. Jedan od njihovih zajedničkih predmeta je test ili potraga; heroj mora izvesti nešto teško i opasno da bi preživeo, dobio nagradu ili porazio zlog neprijatelja. Često je potraga trostruka, a svaki stepen je izazovniji od prethodnog. To je maltene kliše ove vrste avanture, i pojavljuje se čak i u grčkim herojskim pričama. Belerofon je proteran zato što se kraljica zaljubljuje u njega i lažno ga optužuje da je pokušao da je zavede; to je univerzalni motiv oštroumlja, »Potifarova žena«, tema koja se takođe pojavljuje i u drugim grčkim mitovima, na primer u pričama o Fedri i Hipolitusu ili Peleju i Akastusovoj ženi. Ona je Belerofon postavljen pred tri zadatka, jedan za drugima: prvo mora da ubije čudovišnu Himeru, onda da porazi surovo plemo Solimljana, i konačno je izložen Amazonkama, opasnim ženama-ratnicima. Drugi tipičan narativni motiv je onaj o »jedinom preživlom«. Kada Tebanci postavljaju klopku Tideju, Diomedovom ocu, on ih ubija sve sem jednog, koji nazad nosi loše vesti; i kada pedeset Danajevih kćeri treba da ubiju svoje rodake-prosce, sve izvršavaju svoj zadatak — sem jedne, Hipermnestre, koja se zaljubljuje u svog rodaka i udaje se za njega.

U stvari Belerofon propušta da ostvari ovaj određeni motiv, jer kad nakon njegovog trostrukog trijumfa Likijski kralj šalje trupe da završe s njim, on odgovara tako što ih ubija sve do jednog: »protiv njega na povratku kralj učini novu izdaju«, pevao je Homer u *Ilijadi* VI, 187 i dalje; »on odabra najbolje ljude iz čitave Likije i posla ih kao zasedu; ali se ovi ljudi ne vratili kućama, jer ih bezgrešni Belerofont pobi sve«. Previd, možda; ali Homer nastavlja sa još jednim obrtom tipičnim za narodnu priču, pa kralj konačno odbacuje svoj gnev i daje Belerofonu princezu za nevestu i, baš kao što bajke govore, »pola svog kraljevstva«. Kako Homer navodi, »dade mu kćer svoju, i pola svoje kraljevske časti takode; i Likijci odmeriše za njega deo zemlje bolji od svih drugih, lepi voćnjak i oranici da je kao svoju obradu«.

Postoji li ovde izvesna nedoslednost? S jedne strane tvrdim da *postoji* upotrebljiva radna distinkcija između narodnih priča i mitova; s druge strane elementi tipa narodne priče izgleda da se pojavljuju čak i u grčkim pričama koje uporno nazivam mitovima. Ali nema prave kontradikcije ako se prihvati stav Boasa i Benedikt o međuprostoru između narodnih priča i mitova, i posebno ako se veruje da u usmenom društvu svaka vrsta priče teži da se promeni sa protokom vremena i okolnosti. Priča o Belerofonu je kompleksan entitet, zgušnjavanje različitih tema i motiva; to je bar slučaj sa Homerovom verzijom. Ona ima elemente narodne priče koji se ne mogu poreći: neobičnu ali poznatu seksualnu situaciju, znak čija je opasna poruka nepoznata njenom glasniku (jer je Belerofon poslat kralju Likije sa »opasnim znacima« koji su kralja naterali da ga uništi), trostruka potraga, kraljevska nagrada. Ali Belerofon je više od lika iz narodne priče. Njegova saradnja sa krilatim konjem Pegazom je više od rutinske magijske pomoći, i on dolazi do patnje na način nepoznat junacima narodnih priča, želeći da se popne na nebo — drugim rečima, da pređe granicu između ljudi i bogova. To je sadržina mitova, kompleksnijih i imaginativnijih priča.

Istina je da su ovi elementi narodne priče deo čitavog pripovedačkog posla; zato oni dolaze čak i do priča koje su odraz dubljih preokupacija, i ne oslanjaju se pre svega zbog svog tradicionalnog statusa na čisto narativni i dramatične vrednosti. To jest, sve priče oslanjaju se u izvesnoj meri na uspešne narativne zamisli i dramatične preokrete događaja. Narodne priče, u kojima su ovi elementi jači nego u intelektualnim ili imaginativnim, su naročito bogate takvim zamislama (što je razlog pozivanja na »motive narodne priče« i slične); ali čak i suptilnije i kompleksnije priče, ili mitovi, ne mogu ih potpuno izbeći. Ponekad, ipak, narativni kvaliteti preuzimaju od drugih u jednom delu mita, kao što se uglavnom događa sa Persejom i u izvesnoj meri sa Belerofonom. Čak i najočigledniji »ozbiljni« grčki mitovi, uključujući i božanske, otkrivaju čest dodir sa narodnim pričama. Hera, lik dostojan poštovanja, je takode tipična čangrizava žena koja upropaćava Zeusov društveni život i tera ga na dovitljivu transformaciju (bik, medved, zlatni pljusak) koje takode poseduju određeni kvalitet narodne priče. Kronosa je izabrala Gea, majka Zemlja, da bude njen junak jer je najmlađi i najhrabriji od njene dece. To je tipična ideja narodne priče, baš kao i sâm konflikt otac-sin; i Kronosovo odsecanje Uranosovih genitalija (nebeskog boga koji nije želeo da prekine da se spaja sa svojom suprugom zemljom) sadrži nešto od kvaliteta domišljatog rešenja koji je takode zajednički tradicionalnim pripovedanjima ljudi.

Sada bi trebalo da bude uglavnom jasno šta podrazumevam pod »narodnom pričom«, »motivom narodne priče«, i tako dalje, čak iako priroda mitova ostaje, kao što i treba, još uglavnom maglovita. Alternativa svom ovom stremljenju ka radnim kategorijama je da se odbace i »mit« i »narodna priča«; da se zaključi da je ono čime se bavimo jednostavno neka vrsta priče, i da se piše samo o »grčkim tradicionalnim pričama«. To bi uvelo sopstvene teškoće i ograničenja i bilo bi, verujem, nepotrebno strogo. Pa ipak dovoljno dobro vidim šta je jedan izuzetan kritičar imao na umu kad je u vezi moje ranije knjige napisao da je »njegov glavni problem onaj koji je zajednički i za mnogo savremenih pisaca, naime »mit« se ne pokazujek kao naročito upotrebljiva analitička kategorija«<sup>8</sup>

preveo Aleksandar Bošković

(Geoffrey S. Kirk, »The Relation of Myths to Folktales«, *The Nature of Greek Myths*, Penguin, Harmondsworth, 1985, str. 31—37, napomene str. 309)

1) F. Boas, *Tsimshian Mythology*, Washington, D. C., 1916.  
2) Ibid, 880.  
3) *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1930—35, II, 179 (s. v. Myth)  
4) *Myth in Primitive Psychology*, 1926; preštampano u B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Garden City, N. Y., 1954.  
5) Op. cit., 14.  
6) E. E. Evans Pritchard, *The Zande Trickster*, Oxford, 1967, 15.  
7) Ruth Finnegan, *Limba Stories and Storytelling*, Oxford, 1967, 34 i dalje.  
8) Jack Goody u *Antiquity* 45, 1971, 159.