

četiri vinebago mita

strukturna skica

klod levi-stros

Među brojnim talentima koji ga čine jednim od najvećih antropologa danas, Pol Redin (Paul Radin) poseduje jedan koji daje specifičnu aromu njegovom radu. On poseduje autentičnu estetsku spretnost, prilično neuobičajenu za našu profesiju. To je ono što mi na francuskom jeziku nazivamo *flair*: dar izabiranja onih činjenica i dokumenata koji sadrže naročito bogato značenje, ponekad na prvi pogled skriveno, ali koje vremenom postaje očigledno kada razmislimo o implikacijama utkanim u materijal. Žetva koju je Pol Redin požnjeo, a nije je sam mleo, uvek će predstavljati trajnu hranu za mnoge generacije studenata.

Upravo iz tog razloga želim da odam počast Polu Redinu dodajući nekoliko misli o četiri mita koje je on izdao pod naslovom *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*¹ (»Vinebago kultura kako su je sami opisali«). Iako je sam Redin istakao sledeće u Predgovoru: »Objavlivanjem ovih tekstova želeo sam postići samo jedan cilj, a to je da studentima stavim na raspolaganje autentičan materijal za proučavanje Vinebago kulture«, i iako je svaki od ova četiri mita dobijen od različitih informanata, izgleda da je, na strukturnom nivou, postojao dobar razlog da svi budu tema jedne publikacije. Duboki sklad povezuje sva četiri, ne uzimajući u obzir činjenicu da se svaki mit, kao što je to Redin pokazao u uvodnom delu i napomenama, izgleda vrlo razlikuje po sadržaju, stilu i strukturi od ostala tri. Svrha ovog rada sastojace se u tome da iznesem analizu strukturne povezanosti ova četiri mita i da ukažem na to da oni mogu da se grupišu ne samo time što predstavljaju deo zbirke etnografskih i lingvističkih podataka koji se odnose na jedno pleme, što je Redin skromno uzeo kao jedini cilj, već zato jer su oni istog žanra, tj. njihovo značenje se logički međusobno dopunjuje.

Naslov prvog mita je »Dva prijatelja koja su se reinkarnaisala: poreklo četvoronožnog bdenja«. Ovo je priča o dva prijatelja (jedan od njih je poglavičin sin), koji odlučuju da žrtvuju život za dobrobit zajednice. Nakon prolaska kroz niz iskušenja u podzemnom svetu, stižu do šatora Tvorca Zemlje koji im dozvoljava da se reinkarnišu i ponovo zadovolje prethodni život među svojim rođacima i prijateljima.

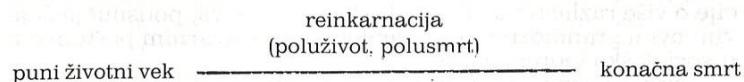
Kako je to Redin objasnio u svojim komentarima², postoji prvobitno učenje koje se ističe u mitu: svaka jedinka poseduje određeni udeo godina života i iskustva. Ako osoba umre pre svog (određenog) vremena, njegovi rođaci mogu od duhova tražiti da im dodeli ono što ta osoba nije iskoristila. Ali postoji nešto više u ovom učenju nego što bi se to na prvi pogled moglo videti. Nepotrošeni životni vek koga se glavni junak odriče, kada dozvoli da ga neprijatelji ubiju u borbi, dodaje se glavnicu života grupe. Pa ipak, njegov čin posvećivanja nije bez ikakvog ličnog profita: time što postaje heroj, pojedinac vrši izbor, on zamenjuje svoj puni životni vek za skraćeni, ali dok je puni životni vek jedinstven, poveren jednom i zauvek, izgleda da skraćeni život postaje neka vrsta večnog ugovora. To jest, time što se odrekao jednog punog života, dobija se beskonačan niz polu-životu. Ali, obzirom da sve neproživljene polovine povećavaju životne od strane običnog naroda, svako dobija tokom vremena: obični ljudi čiji će se životi polakom, ali trajno produžavati iz generacije u generaciju, i ratnici sa skraćenim ali beskonačno obnovljenim životom, pobrinuli su se da podstiču samo-posvećivanje.

Međutim, nije jasno to što Redin opravdava naratora onda kada ovom »sekundarnom interpretacijom«³ obrazlaže činjenicu da je poduhvat preduzet da bi se iskazalo poštovanje njihovih saplemenika. Uveren sam da je ovaj motiv glavnih junaka od primarne važnosti, a to je poduprto činjenicom da tu postoje dve sukobljene grupacije. Prvu sačinjavaju ratnici dok su glavni junaci još uvek adolescentni, pa samim tim nisu u nju ni uključeni niti ista znaju o njoj; oni čuju o grupaciji samo kroz glasine⁴, i odlučuju da joj se pridruže nepozvani. Moramo iz toga zaključiti da junaci nisu uopšte odgovorni za poduhvat kojim će se istaknuti, obzirom da je on podstaknut i vođen od strane drugih. Štaviše, oni nisu odgovorni ni za drugi ratni pohod grupacije tokom koga bivaju ubijeni, obzirom da je neprijatelj ovaj drugi pohod podstakao kao osvetu za prvi.

Osnovna ideja je jasna: dva prijatelja uspevaju u društvu⁵; samim tim, oni se osećaju obavezanim da se oduže svojim saplemenicima koji su prema njima tako dobro postupili.⁶ Kako priča napreduje, oni kreću u divljinu; njih kasnije neprijatelj ubija iz zaseda iz osvete za prethodni poraz. Očigledan zaključak je da su junaci dobrovoljno umrli radi svog naroda. I zato što su za njihovu smrt odgovorni drugi, a ne oni sami, oni će naslediti neutrošene delove njihovih života, dok će samim junacima biti dozvoljeno da se vrate na zemlju i isti proces će se ponavljati. Ova interpretacija je u skladu sa podatkom koji je Redin dao na drugom mestu: tj., da bi prošli kroz iskušenje kod Starice koja oslobađa dušu od svih sećanja koja se odnose na zemaljski život, svaka duša mora biti za brinuta ne za svoju sopstvenu već (za) dobrobit živih članova grupe.

U korenu ovog mita nalazimo — kao što bi fonolozi rekli — dvostruku suprotnost. Prvo, tu je suprotnost između *običnog* i *herojskog* života, s tim što prethodni realizuje potpuni životni vek koji se ne obnavlja, a drugi se kocka životom za dobrobit grupe. Druga suprotnost postoji između dve vrste smrti, jedne »prave« i konačne, uprkos tome što omogućuje jedan tip nezemaljske besmrtnosti u selima mrtvih; i druge koja se »leluja« i balansira između života i smrti. Zaista dolazimo u isku-

šenje da vidimo odraz ove dvostruke sudbine u Vinebago simbolu merdevina života posle smrti kao što to izgleda u Ritualu izlečenja. Jedna strana je »kao krak žabe, izvrnuta i prošarena mrljama svetlosti i živosti. Druga (je) kao crveni kedar, potamnela od česte upotrebe, i vrlo glatka i svetla.«⁷ Da sažmemo značenje mita do sada: ako neko želi puni život(ni vek), dobija konačnu smrt; ako se neko odrekne života i želi smrt, onda produžava životni vek svojih saplemenika i, štaviše, obezbeđuje sebi jedno stanje sastavljeno od beskrajnog niza poluživotu i polusmrti. Tako dobijamo trougaoni sistem:



Drugi mit sa naslovom »Čovek koji je vratio svoju ženu iz zemlje duhova« predstavlja varijaciju na istu temu, iako je evidentna značajna razlika. Ovde se takode pojavljuje glavni junak — muž — koji je spreman da žrtvuje nepotrošeni životni vek; ali ne, kao u prvom mitu, radi grupe, već radi jedne osobe, svoje voljene žene. Zaista, glavni junak nije u početku svestan da će time što je spreman da umre obezbediti zakup za život i za mrtvu ženu i za sebe. Da je toga bio svestan, a to stoji podjednako i za protagoniste prvog mita, osnovni element žrtvovanja ne bi postojao. Rezultat je u oba slučaja sličan: altruistički gubitak života znači nanovo dobijeni život, ne samo za jednu ili više osoba kojima se žrtvovanje upućuje.

Treći mit, »Putovanje utvare u Zemlju duhova prema Ritualu izlečenja« pripada, kao što to naslov sugeriše, religioznoj zajednici. Mit objašnjava kako učesnici Rituala izlečenja posle smrti prolaze (kao i protagonisti ostalih mitova) kroz nekoliko iskušenja u Zemlji duhova i time što im odolevaju dobijaju pravo na reinkarnaciju.

Na prvi pogled ova se situacija, izgleda, razlikuje od drugih, obzirom da niko ne žrtvuje svoj život. Pa ipak, članovi Rituala izlečenja zapravo gube život u simboličnom žrtvovanju. Kako je to Redin pokazao u *Putu života i smrti* i drugde, Ritual izlečenja sledi poznatu shemu gde neko »umire« a onda »oživljava«. Tako se jedini odlazak sastoji u činjenici da su glavne ličnosti i u prvom i drugom mitu spremne da umru (jednom) i time stalno anticipiraju glavne junake iz trećeg mita (učesnike Rituala) kroz ponavljanje, mada su simbolično uvežbavali samožrtvovanje. Oni su se borili protiv potpune smrti odričući se potpunog običnog života koji je zamenjen, po ritualnom običaju, doživotnim smeñivanjem poluživotu i polusmrti. Time možemo zaključiti da je i u tom slučaju mit sačinjen od istih elemenata, iako se ego — a ne neka drugi ili grupa u celini — uzima kao primarni korisnik.

Sada treba da razmotrimo četvrti mit, »Kako je siročce oživelo poglavičinu kćerkicu«, priču kojoj je Redin obratio posebnu pažnju. Ovaj mit se, kaže Redin, ne razlikuje samo od ostale tri, već je njegova radnja neuobičajeno povezana sa ostalom mitologijom Vinebago. Nakon što nas je podsetio da je u svojoj knjizi *Metod i teorija etnologije* (Method and Theory of Ethnology) istakao da je ovaj mit jedna verzija, promenjena gotovo do neprepoznatljivosti, jedne vrste koju je on onda nazvao mitovima seoskog porekla, on nastavlja da objašnjava u knjizi *Kultura Vinebago* (The Culture of Winnebago) zašto ne može više da podržava svoju raniju interpretaciju.

Vredno je izbliza slediti Redinov novi tok razmišljanja. On počinje rekapitulirajući zaplet — tako jednostavan, kaže on, da praktično i ne treba to činiti: »kćerka plemenskog poglavice se zaljubljuje u siročce, umire slomljenog srca i biva vraćena u život uz pomoć siročeta koje se mora izložiti i prevazići određena iskušenja, ne u zemlji duhova već ovde, na zemlji, u istoj onoj kolibi u kojoj je mlada žena umrla.«¹⁰

Ako je ovaj zaplet »jednostavnost po sebi«, gde leže nejasna mesta? Redin navodi tri koje bi svaki Vinebago danas doveo u pitanje: (1) izgleda da se zaplet odnosi na izraženo slojevitou zajednicu; (2) da bi razumeli zaplet, trebalo bi da uvidimo da u ovoj zajednici žene zauzimaju visok položaj i da je poreklo verovtno računato po ženskoj liniji; (3) iskušenja koja se u Vinebago mitologiji dešavaju po pravilu u zemlji duhova, ovoga puta javljaju se na zemlji.

Nakon odbacivanja dva moguća objašnjenja — da se ovde radi o pozajmljenoj evropskoj priči ili da je mit izmislio neki iskonski pripadnik Vinebago plemena — Redin zaključuje da se ovaj mit javlja »vrlo rano u istoriji Vinebago«. On takode napominje da dva određena tipa književne tradicije, s jedne strane božanske i s druge strane ljudske priče, mešali su se dok su se određeni primitivni elementi interpretirali da bi se (ovi tipovi) uklopili.¹¹

Ja naravno neću preispitivati ovu vrlo elegantnu rekonstrukciju podržanu vrlo velikim poznavanjem kulture, jezika i istorije Vinebago. Ova vrsta analize koju ja nameravam da izložim nije nikakva alternativa Redinovo. Ona je na različitom nivou, pre logičnom no istorijskom. Ova analiza uzima kao svoj kontekst tri već izložena mita, a ne kulturu Vinebago, bilo stariju ili noviju. Moja namera se sastoji u tome da razložim strukturnu povezanost — ako uopšte postoji — ovog i ostala tri mita.

Kao prvo, postoji jedan teoretski problem koji bi trebalo da ukratko iznesem. Od Boasove (Boas) knjige *Čimšijanska mitologija* (»Tsimshian Mythology«), antropolozi su često imali jednostavnu pretpostavku o postojanju potpune korelacije između mitova jedne zajednice i njene kulture. Ovo, čini mi se, ide dalje no što je Boas nameravao. U knjizi koju sam upravo naveo, on nije izložio pretpostavku da mitovi automatski odražavaju kulturu, kao što su neki njegovi sledbenici izgleda uvek predviđali. On je pre pokušavao da istraži koliko je toga od kulture zaista prešlo u mitove, ako se to uopšte i desilo, i on je vrlo uvereno izložio i pokazao da je *nešto* prešlo. Iz ovog ne sledi da gde god se u mitu aludira na socijalni kontekst to mora odgovarati nečemu realnom što bi se trebalo pripisati prošlosti ako pažljivim ispitivanjem utvrdimo da sadašnjost ne može da pruži ikakav ekvivalent.

Korespondencija ovde mora postojati (i zaista postoji) između nesvesnog značenja mita — problem koji se pokušava rešiti — i svesnog

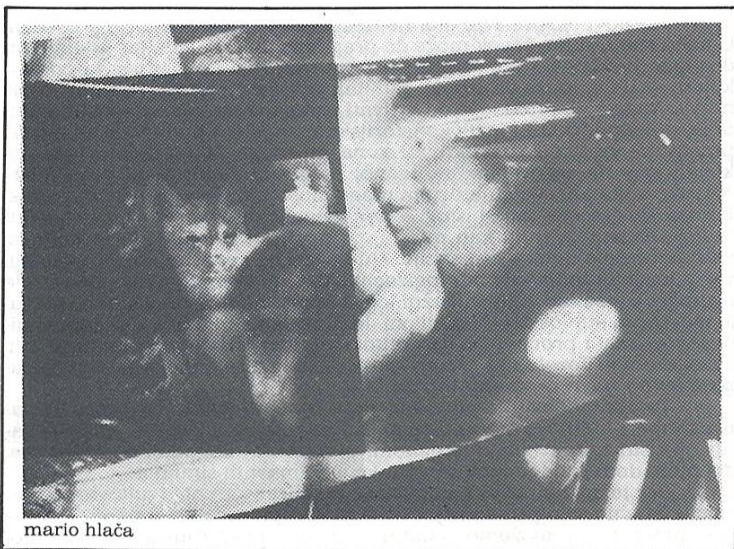
sadržaja kojim se služi da bi se dostigao cilj tj. radnja. Međutim, ovu povezanost ne treba uvek sagledavati kao neku vrstu odraza u ogledalu, već se ona javlja takode kao *transformacija*. Ako je problem postavljen u »ispravnim« uslovima, to jest, na način na koji je društveni život grupacije izražen i kako pokušavaju da ga reše, očigledan sadržaj mita, radnja, može pozajmiti neke elemente iz samog društvenog života. Ali ako bi se problem formulisao »obrnutim redosledom« tj. *ab absurdo*, onda bi se očigledan sadržaj modifikovao u skladu sa tim da se stvori obrnuta slika društvenog oblika koji je prisutan u svesti domorodaca.

Ako je ova hipoteza istinita, otuda sledi da je Redinova pretpostavka neizbežna, a to je da oblik društvenog života koji se pojavljuje u četvrtom mitu mora pripadati (ranij) fazi Vinebago istorije.

Možemo se suočiti sa oblikom nepostojećeg društva nasuprot tradicionalnom obliku Vinebago kulture, samo zato što je struktura tog određenog mita sama po sebi preokrenuta, u odnosu na one mitove koji koriste očigledan sadržaj tradicionalnog oblika. Jednostavno rečeno, ako se prihvati određeno slaganje A i B, i onda ako A zamenimo sa — A, B moramo zameniti sa — B, a da se ne podrazumeva da, obzirom da B odgovara i spoljnom objektu, tu treba da postoji drugi spoljni objekat — B, koji mora postojati negde drugde: ili u nekoj drugoj zajednici (pozajmljeni element) ili u ranijoj fazi iste zajednice (preživeli običaj).

Očigledno je da problem ostaje: zašto imamo tri mita tipa A i jedan tipa —A? Ovo može biti usled toga što je —A starije od A, ali i zato jer je —A jedno od transformacija A koji mi već poznajemo kao tri različite pojave: A₁, A₂, A₃ obzirom da smo videli da tri mita tipa A nisu identična.

Već smo utvrdili da je grupa motiva koje posmatramo zasnovana na osnovnoj suprotnosti: sa jedne strane, život običnih ljudi koji se kreće ka prirodnoj smrti iza koje sledi besmrtnost u jednom od sela duho-



va; i sa druge strane, herojski život, samo—skraćeno, dobitak koji je dodatna kvota životu drugih ali i pojedincu.

Ova prethodna alternativa nije razmatrana u ovoj grupi mitova koja je, kao što smo videli, uglavnom povezana sa sledećim. Pa ipak, tu postoji i sekundarna razlika koja nam dozvoljava da klasifikujemo prva tri mita u skladu sa određenim ciljem pripisanim svakom, posebnim žrtvovanjem. U prvom mitu, korist je namenjena prevashodno grupi, u drugom je namenjena drugom pojedincu (ženi), a u trećem, pojedincu samom.

Kada razmatramo četvrti mit, možemo se složiti sa Redinom da on pokazuje »neuobičajene« karakteristike u odnosu na ostala tri. Pa ipak, razlika je izgleda logična, a ne sociološke ili istorijske prirode. Ona se sastoji u novoj suprotnosti (između »običnog« i »izuzetnog« života). Postoje dva načina na koja se »izuzetni« fenomen može kao takav analizovati; on se može sadržati bilo u *višku* ili *nedostatku*. Dok su sve ličnosti prva tri mita izuzetno obdarene uspehom u zajednici, emocijama ili mudrošću, ličnosti u četvrtom mitu su, ako se tako može reći, »ispod standarda«, barem u jednom pogledu.

Poglavična kćerka zauzima visok društveni status; zapravo toliko visok da je odsečena od grupe i time paralizovana kada treba da izrazi svoja osećanja. Njen uzvišeni položaj čini je defektnim ljudskim bićem kojem nedostaje osnovni atribut života. Mladić je takode defektan, ali društveno, tj. on je siročić i vrlo je siromašan. Možemo li dakle reći da ovaj mit odslikava raslojenu zajednicu? Ovo bi nas moglo nagnati da previdimo značajnu simetriju koja preovladava između dve ličnosti, jer bilo bi pogrešno jednostavno reći da je jedan na visokoj lestevici, a drugi na niskoj; zapravo, svaki je od njih visoko u jednom pogledu, a nisko u drugom, i ovaj par simetričnih struktura, gde su dva uslova preokrenuta u međusobnom odnosu, pripada pre carstvu ideoloških projekcija nego sociološkim sistemima. Upravo smo videli da je devojka »društveno« iznad, a »prirodno« ispod. Mladić je nesumnjivo vrlo nisko na društvenoj lestevici; pa ipak on je čudesni lovac, npr. on ima privilegovan odnos sa svetom prirode, sa životinjama. Ovo se neprestano ističe u mitu.¹²

I tako, možemo li da poričemo da nas ovaj mit zapravo suočava sa jednim polarnim sistemom koji se sastoji od dve osobe, jedne muške i druge ženske, koje su izuzetne tako što su oboje jako nadareni na jedan način (+), a premalo nadareni na drugi (—).

Priroda	kultura
mladić +	—
devojka —	+

Radnja se sastoji u održavanju ove neravnoteže do samog logičkog ekstrema; devojka umire *prirodnom* smrću, mladić ostaje sam, tj. on takode umire, ali u *društvenom* smislu. Dok je u svakodnevnom životu devojka očigledno bila iznad, mladić očigledno ispod, sada kada su postali izdvojeni (ili iz života ili iz zajednice), njihov položaj je obrnut; devojka je ispod (u grobu), mladić je iznad (u kolibi). Ovo se, čini mi se, jasno implicira jednim detaljem koji je narator istakao, a što je izgleda zbnulo Redina: »Na vrhu groba oni su naslagali gomilu prašinate zemlje, razmeštajući je na taj način da ništa ne bi moglo da se slije kroz nju.«¹³ Redin komentariše: »Ne razumem zašto bi gomilanje prašinate zemlje sprečavalo oticanje. Mora postojati još nešto što nije pomenuto.«¹⁴ Dozvolite mi da primetim da se ovaj detalj dovede u vezu sa sličnim detaljem pri gradnji mladićeve kolibe: »... pod je zatrpan gomilom zemlje da bi se toplota na ovaj način zadržala u kolibi.«¹⁵ Ovde je implicirano, čini mi se, ne referenca na skorašnji običaj ili onaj iz prošlosti, već pre na jedan nespretn pokušaj da se istakne da je, u odnosu na površinu zemlje, tj. samu zemlju, mladić sada iznad, a devojka ispod.

Ova nova ravnoteža međutim neće biti trajnija od prve. *Ona koja nije mogla da živi ne može umreti*; njen duh ostaje »na zemlji«. Ona konačno navodi mladića da se bori sa duhovima i vrati je među žive. Sa divnom simetrijom mladić će se susresti, nekoliko godina kasnije, sa sličnom, mada preokrenutom, sudbinom: »Iako još uvek nisam star, reče devojci (sada svojoj ženi), na zemlji sam (živim) što duže mogu...«¹⁶ *Onaj ko pobedi smrt, ne može živeti*. Ova antiteza koja se ponavlja može se većito razvijati, i takva mogućnost je naznačena u tekstu, (sa sinom jedincem koji nadživljava oca, takode kroz jedinca koji je opet precizan lovac), ali je konačno dostignuto drugačije razrešenje. Glavne ličnosti će, podjednako nesposobne da umru ili žive, preuzeti srednji identitet, identitet biće sumraka koja žive ispod zemlje ali takode mogu da se izdignu iznad (nje): oni nisu ni ljudi, ni bogovi, ni vukovi, tj. oni su ambivalentni duhovi sa kombinovanim dobrim i lošim osobinama. Tako se mit i završava.

Ako je gornja analiza tačna, slede dva zaključka: prvo, ovaj mit čini doslednu celinu gde detalji balansiraju i dobro se međusobno uklapaju; drugo, tri problema koje je Redin pokrenuo mogu se analizirati na osnovu samog mita; i nijedna hipotetička faza iz prošlosti Vinebago zajednice ne treba se prizivati.

Pokušaćemo da rešimo ova tri problema, sledeći ovaj oblik analize.

1. Zajednica se u ovom mitu javlja u raslojenom obliku samo zato što se dve glavne ličnosti javljaju kao par suprotnosti, i one su to i sa stanovišta prirode i kulture. Tako, takozvanu raslojenu zajednicu treba interpretirati ne kao društveni ostatak već kao jednu projekciju logičke strukture gde je sve dato i u suprotnosti i povezanosti.

2. Možemo dati isti odgovor na pitanje visokog položaja žena. Ako sam u pravu, naši mitovi iznose tri stava, prvi na osnovu implikacije, drugi je otvoreno naznačen u mitovima 1, 2, i 3, treći otvoreno naznačen u mitu 4.

Ovi stavovi se sastoje u sledećem:

a) Obični ljudi žive (pun život) i umiru (konačnom smrću).

b) Pozitivni izuzetni ljudi umiru (ranije) i žive (duže).

c) Negativni izuzetni ljudi nisu u stanju ni da žive ni da umiru.

Očigledno je da stav c nudi obrnutu demonstraciju istine a i b. Otuda mora da koristi zaplet počev od protagonista (ovde, muškarca i žene) u obrnutim položajima. Ovo nas vodi do tvrdnje da zaplet i njegove sastavne delove ne bi trebalo da interpretiraju ni oni sami niti nešto povezano sa nečim van carstva samog mita, već kao date *supstitucije* i razumljive samo sa upućivanjem na *grupu koja se sastoji od svih mitova istog reda*.

3. Sada se možemo vratiti trećem problemu koji je Redin pokrenuo povodom mita 4, tj. nadmetanju sa duhovima koje se odvija na zemlji umesto u, kao što je to obično bio slučaj, zemlji utvara. Sugerisao bih odgovor u istom duhu kao što su i ostali.

Upravo zato što su naša dva junaka patila od položaja u »zagrobnom životu« (u odnosu i na kulturu i na prirodu), duhovi u ovoj pripovesti postaju jedna vrsta *nad—mrtvih*. Podsetićemo se da se ceo mit razvija i razrešava na srednjem nivou, tamo gde ljudi postaju životinje podzemlja, a duhovi ostaju na zemlji. Mit govori o ljudima koji su, od samog početka, poluživi i polumrtvi dok je u prethodnim mitovima suprotnost između života i smrti jako naglašena na početku i prevaziđena tek na kraju. Tako se integralno značenje ova četiri mita sastoji u tome da, bi se prevazišla, suprotnost između života i smrti mora se prvo usvojiti, ili će se dvosmisleni položaj održati neograničeno dugo.

Nadamo se da sam pokazao da sva četiri posmatrana mita pripadaju istoj grupi (što treba razumeti kao *grupnu teoriju*) i da je Redin čak bio više u pravu nego što je to pretpostavljao štampajući ih zajedno. Na prvom mestu, četiri mita bave se izuzetnom nasuprot običnom sudbinom. Činjenica da obična sudbina koja nije ovde pokazana i time se sagledava kao »prazna« kategorija, nije nigde na drugom mestu prikazana. Na drugom mestu pronalazimo suprotnost između dve vrste izuzetne sudbine, pozitivnu i negativnu. Ova nova dihotomija koja nam dozvoljava da odvojimo mit 4 od mitova 1, 2 i 3 odgovara, na logičkom nivou, diskriminaciji koju Redin čini na psihološkoj, sociološkoj i istorijskoj osnovi. Konačno, mitovi 1, 2 i 3 su klasifikovani na osnovu svrhe žrtvovanja što je tema svakog ponaosob.

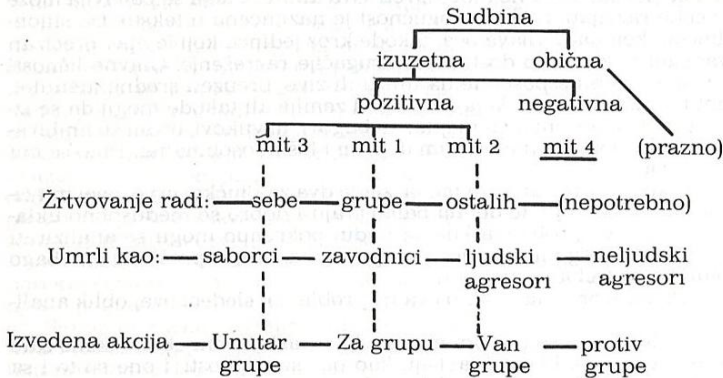
Tako se četiri mita mogu organizovati u jednu dihotomnu strukturu povezanosti i suprotnosti. Ali, možemo ići čak i dalje i da pokušamo da ih uredimo po uobičajenoj lestevici. Ovo je sugerisano pomoću čudnih varijacija koje se mogu uočiti u svakom mitu s obzirom na vrstu prove-re kojoj su duhovi podvrgli glavnog junaka.

U mitu 3 provera uopšte ne postoji, barem što se duhova tiče. Provera se sastoji u savladavanju materijalnih prepreka dok same sablasti figuriraju kao nezainteresovani putnici. U mitu 1 oni prestaju da budu nezainteresovani, ali ne postaju neprijateljski raspoloženi. Nasuprot tome, provere proističu iz njihove preterane blagonaklonosti, pozivajući žene i zabavljače. Tako se od *saputnika* iz mita 3 oni menjaju u *zavodnike* u mitu 1. U mitu 2 oni se još uvek ponašaju kao ljudska bića, ali one se sada ponašaju kao *agresori*, i sebi dozvoljavaju sve vrste oštrih igara. Ovo je čak evidentnije u mitu 4, ali ovdje ljudski element nestaje; tek na kraju saznajemo da su sablasti, a ne gamižučki insekti, odgovorni za presude glavnom junaku. Tako imamo dvostruku progresiju, od *tihog* stava do *agresivnog*, i od *ljudskog* ka *neljudskom* ponašanju.

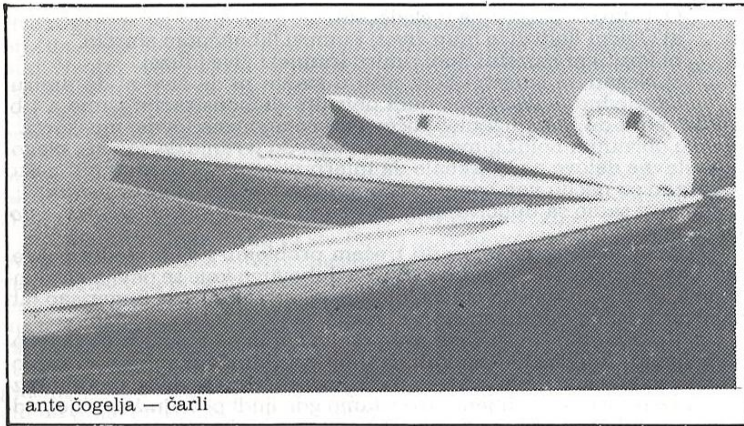
Ova progresija se može povezati sa jednom vrstom odnosa koje junak (ili junaci) svakog mita usvaja prema grupi unutar zajednice. Junak iz mita 3 pripada ritualnom bratstvu: on konačno prihvata svoju (privilegovanu) sudbinu kao član grupe, on dela sa grupom i unutar nje.

Dva junaka iz mita 1 rešavaju da se izdvoje iz grupe, ali u tekstu se neprestano ističe da je usled toga da bi se pronašla mogućnost da se dostigne nešto dobro za njihove saplemenike. Oni tako delaju u korist grupe. Ali u mitu 2 glavni junak je inspirisan isključivo ljubavlju prema svojoj ženi. Ne postoji nikakav odnos prema grupi. Akcija se preduzima nezavisno u korist drugog pojedinca.

Konačno, u mitu 4, negativan stav prema grupi je jasno otkriven; devojka umire zbog svoje »nekomunikativnosti«, ako se to tako može reći. Ona zaista radije umire nego što bi progovorila; smrt je njeno konačno izgnanstvo. Što se tiče mladića, on odbija da sledi seljane kada oni odlučuju da se povuku i napuste grob. Izdvajanje se tako svojevolumno traži na svim stranama; akcija se odvija protiv grupe.



Prateća tabela sažima našu raspravu. Sasvim sam svestan da, da bih bio potpuno ubedljiv, ovaj argument ne bi trebalo da se ograniči na četiri mita koji se ovde razmatraju, već da se uključi veći broj iz vredne Vinebago mitologije koju nam je Redin predstavio. Ali ja se nadam da bi se uključivanjem više materijala osnovna struktura koja je istaknuta



ante čogelja — čarli

postala bogatija i složenija, a ne narušena. Izdvajajući jednu knjigu koju bi njen autor možda smatrao manjim doprinosom, nameravao sam da istaknem, na indirektni način, plodnost metoda koji je Redin sledio i trajnu vrednost problema koje je izneo antropoloziama.

1. Paul Radin, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, specijalna publikacija Bollingen Foundation (takode štampano kao Memoir 2 u *International Journal of American Linguistics*, 1949, str. IV, 11—119).
2. *Ibid.*, str. 41, par. 32
3. *Ibid.*, str. 37, par. 2
4. *Ibid.*, par. 11—14.
5. *Ibid.*, par. 66—70.
6. *Ibid.*, par. 72.
7. *Ibid.*, str. 71, par. 91—93; takode videti Paul Radin, *The Road of Life and Death*, Bollingen Series, Vol. V (New York, 1945), naročito autorovi komentari na str. 63—65.
8. Paul Radin, *Method and Theory of Ethnology* (New York, 1933), str. 238—45.
9. Radin, *The Culture of the Winnebago*, str. 74.
10. *Ibid.*, str. 74.
11. *Ibid.*, str. 74—77.
12. *Ibid.*, videti par. 10—14, 17—18, 59—60, 77—90.
13. *Ibid.*, str. 87, par. 52.
14. *Ibid.*, str. 100.
15. *Ibid.*, str. 87, par. 74.
16. *Ibid.*, str. 94, par. 341.

«Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin».
Edited by Stanley Diamond. — New York: Columbia University Press, 1960.

simbolička funkcija mitova pol riker

1. OD PRIMARNIH SIMBOLA KA MITU

U pokušajima da razmišljajući i saučestvujući u maštivoživimo *iskustvo* greške, postavilo nam se pitanje da li smo tako došli do neke neposredne činjenice pod tim imenom. Naravno da nismo. Ono što je doživljeno kao ljaga, greh, krivica, zahteva posredništvo jednog specifičnog jezika, jezika simbola. Bez njega, to iskustvo (expérience) ostaje nemo, nejasno i zatvoreno u svoje podrazumevane protivrečnosti (tako se ljaga/souillure/ posmatra kao neka vrsta zarazne prljavštine koja spolja dolazi, a greh kao prekinute veze /s bogom/ i neka vrsta moći. . .) Do tih elementarnih simbola došlo se, međutim tek po cenu jednog apstrahovanja koje ih je izvuklo iz bogatog sveta mita. U pokušaju da izvršimo jednu potpuno semantičku egzegezu izraza koji najviše govore o prirodi spoznaje greške (ljaga, sramota, devijacija, pobuna, prestup, zabluda. . .) morali smo da izostavimo drugostepene simbole čija je uloga da posreduju primarne a ovi opet, sa svoje strane posreduju živo iskustvo o sramoti, grehu, krivici.

Taj novi ekspresivni sloj neprestano zbunjuje modernog čoveka. U neku ruku, samo čovek može da prepozna mit kao mit, jer je samo on dostigao tačku na kojoj se mit i istorija razdvajaju; ta kriza, ta odluka kojom se dele, može da označi gubitak mitske dimenzije: budući da se mitsko vreme ne može više određivati prema vremenu istorijskih događaja, u metodoškom i kritičko-istorijskom smislu, i budući da se mitski prostor ne može više usklađivati sa našim geografskim pojmovima, pokušali smo da se prepustimo jednoj potpunoj demitizaciji naše misli. Ali, ukazala nam se jedna druga mogućnost: naime, pošto živimo i mislimo posle rascapa mita i istorije, demitizacija naše istorije može postati naličje shvatanja mita kao mita, i, po prvi put u istoriji naše kulture, nadvladavanje mitske dimenzije. Zato ovdje ne govorimo o demitizaciji, već u krajnjoj liniji o demitologizaciji s tim što je, razumljivo, ono što je izgubljeno, pseudo-znanje i lažni logos mita, kao npr. onaj što se iskazuje njegovom etiološkom funkcijom. Međutim izgubiti mit kao neposredni logos, znači pronaći ga kao mitos /mythos/. Samo okolnim putem, egzegezom i filozofskim razumevanjem, dolazi se do toga da mitos izazove jednu novu promenu logosa.

To nadvladavanje mita kao mita je samo jedan vid prepoznavanja simbola i njihove moći otkrivanja. Razumeti mit kao mit, znači shvatiti ono što mit, svojim vremenom, prostorom, događajima, likovima, dramom dodaje odgonetajućoj funkciji primarnih simbola.

Bez težnji ka nekoj sveobuhvatnoj teoriji simbola i mitova, svesno i sistematično se ograničavajući na onu grupu mitskih simbola koja se tiče ljudskog zla, možemo jasno da izložimo našu radnu hipotezu, kojom treba da se posluži dalja analiza i da je time potvrdi:

1. — Osnovna funkcija mitova o zlu, jeste da u određenju priči *obuhvati* /englobir/ čovečanstvo u celini. Posredstvom vremena koje može da predstavlja bilo koje vreme, »čovek« znači ono »univerzalno konkretno« /univerisel concret/, Adam znači »čovek«. U Adamu smo, kaže sv. Pavle, svi zgrešili. Tako iskustvo izmiče pojedinačnom i pretvara se u sopstveni »arhetip«; kroz likove junaka, predaka, divova, prvobitnog čoveka, polubogova, ono što je doživljeno približava se egzistencijalnim strukturama: već može da se kaže »čovek, ljudsko biće, egzistencija«, jer je u mitu određeni čovek sažet, totalizovan.

2. — Univerzalnost čoveka, izražena mitom, zadržava svoj konkretni karakter *kretanja*, koje je priča unela u ljudsko iskustvo. Pričajući o *Početku* i *Kraju* greške, mit tom iskustvu suprotstavlja jednu težnju, kretanje, napetost. Iskustvo se ne može više sažeti u onom prisutnom doživljenom; to prisutno je samo trenutni presek jednog razvoja od početaka do ostvarenja, od Geneze do Apokalipse. Zahvaljujući mitu, kroz iskustvo prolazi priča o suštini čovekovog gubitka i spasa.

3. — Štaviše, mit treba da odgonetne tajnu čovekovog postojanja, nesklad između suštinskog stanja nevinosti, zakona stvaranja, prvobitnog postojanja i sadašnjeg oblika čovekovog — nečistog, grešnog, krivog. O tom *prelasku*, mit govori pričom. To je odista priča, jer tu nema dedukcije, logičkog prelaska od prvobitne realnosti čovekove do njegovog sadašnjeg postojanja, od ontološkog zakona bića dobrog i predodređenog za sreću i njegovog egzistencijalnog, istorijskog stanja u znaku otuđenja. Mit tako posreduje ontološki raspon: on se usredsređuje na odnos — dakle, istovremeno i skok i prelaz, i rez i šav — suštine čovekovog bića i njegovog istorijskog postojanja.

Tako mit od iskustva greške čini središte jedne celine, jednog sveta — sveta greške.

Već se može naslutiti koliko se tako udaljavamo od jednog čisto alegorijskog tumačenja mita. Alegorija je uvek pogodna da se *prevede* na jedan sam po sebi nerazumljiv jezik; kad se on jednom dešifruje, alegorija se pojavljuje kao nepotreban oklop; ono što ona može skrivati da kaže, može i jedan neposredan jezik koji je zamenjuje. Mit svojom trostrukom funkcijom konkretne opštosti, vremenske orijentacije i ontološkog istraživanja ima mogućnost *otkrivanja* koja se ne može nikako svesti na bilo kakav prevod sa šifrovanog na razumljiv jezik. Kako je Selig /Schelling/ pokazao u *Philosophie de la Mythologie*, mit je samostalno i neposredan; on znači ono što kaže.¹ Treba dakle, nastaviti jedno kritičko rasuđivanje o mitu, koje vodi računa o njegovoj nesvodljivosti na alegoriju.