



Tekst © anti-copyright 2006, Aleksandar Bošković.

Aleksandar Bošković

MIT, POLITIKA, IDEOLOGIJA

Ogledi iz komparativne antropologije



Institut društvenih nauka
Beograd, 2006.

mojim roditeljima

- 9 Uvodna napomena
- 13 Mit, politika i ideologija

Antropologija i mit

- 23 Razumeti mit
- 33 Antropološki pristupi proučavanju mita

Politika predstavljanja

- 73 Grčka religija
- 84 L'Afrique fantôme: Mišel Leris
i antropologija jednog kontinenta

Mezoamerički mitovi i ideologije

- 97 Značenje majanskih mitova
- 115 „Velike boginje“ kod Asteka: Njihovo
značenje i funkcije
- 121 Kecalkoatl/„Pernata zmija“
- 129 Komentar Burbonskog Kodeksa,
starog meksičkog manuskripta
- 139 Kamen Paskal. Kontinuitet i sinkretizam
na visoravnima Gvatemala

Dodaci

- 149 Mit i religija Lepenskog Vira
- 150 Religija i politika Vinče

Bibliografija i rezime

- 155 Izvori
- 156 Bibliografija
- 180 Registar imena
- 182 Registar pojmovra
- 185 Summary

Uvodna napomena

Najveći deo ove knjige čini izbor tekstova na temu religija i mitova koje sam napisao u proteklih dvadeset godina, a od kojih su neki ovde znatno dopunjeni i prerađeni. Na primer, „Značenje majanskih mitova” nema – osim naslova – baš mnogo toga zajedničkog sa verzijama objavljenim 1986. i 1989, a i teorijski tekst o mitu je bitno proširen. Za ovo je bilo neophodno izvršiti i reviziju prilično obimne literature koja je poslednjih godina objavljena na ove teme. Uvodno poglavlje, poglavlje o grčkoj religiji i kraći komentari o Lepenskom Viru i Vinči su napisani specijalno za ovu knjigu, a komentar „Burbonskog kodeksa” (upravo završeni) tekst o „Kamenu Paskalu” se ovde objavljuju po prvi put. Do izvesnog preklapanja je, na žalost, moralо da dođe (pre svega kada se radilo o teorijskim razmatranjima mesta, uloge i značaja mitova), ali nastojao sam da ga svedem na najmanju moguću meru.

Što se tiče upućivanja na knjige koje već postoje u srpskohrvatskom prevodu (npr. Dirkem, Malinovski, Mos – sve u izdanju Biblioteke „XX vek“ Ivana Čolovića), s obzirom da su mnogi od ovih tekstova svojevremeno pisani za objavlјivanje na engleskom jeziku, i reference na određene knjige i tekstove se, na žalost, odnose na izdanja dostupna na engleskom. Pošto nisam sačuvao originalne tekstove, kao ni beleške na osnovu kojih su ti izvorni tekstovi pisani, bilo mi je, jednostavno, isuviše komplikovano da ponovo tragam za brojevima strana u domaćim izdanjima.

Mada su poglavlja napisana tako da se mogu čitati izdvojeno ili bilo kojim redosledom, mislim da je ipak najjednostavnije čitati ih po redosledu u kojem se ovde nalaze, jer u prvim poglavljima dajem radne definicije i obrazlažem pojmove koji se u kasnijem tekstu pominju pod pretpostavkom da su čitaoci već upoznati sa njima.

U ove ogledi su uključeni i neki elementi sa predavanja i kurseva koje sam držao za postdiplomce na Univerzitetu Sent Endrjus u Škotskoj (University of St Andrews) 1994, kao i na Univerzitetu u Braziliji u Brazilu (Universidade de Brasília), tokom 1999. i 2000, zbog čega sam zahvalan mojim studentima – pre svega onima u Brazilu.

Tekst „Antropološki pristupi proučavanju mita” je u znatno kraćoj verziji prvo bitno pročitan na Vilijem Robertson Smit Kongresu (William Robertson Smith Congress) u Aberdinu (Aberdeen) u Škotskoj, 5. aprila 1994. Put u Aberdeen je svojevremeno finansirao Univerzitet u Sent Endrjusu, a smeštaj obezbedio moj prijatelj i čovek koji me je naučio svemu što znam o škotskom viskiju, Alister Henderson (Alastair Henderson). Ovaj tekst je kasnije prerađen za objavljivanje pre svega na nagovor mog prijatelja Enja Bareta (Henyo T. Barreto Filho) iz Brazilije. Tokom rada na ranijoj verziji, zahvaljujući izuzetnom gostoprivrstvu koje su mi u Pittsburghu (SAD) pružili Milan i Svetlana Vukomanović (1991. i 1992.), imao sam priliku da provedem sate i dane u biblioteci protestantskog Teološkog seminara u Pittsburghu (Pittsburgh Theological Seminary), što mi je omogućilo pristup različitim verzijama Smitovih knjiga i tekstova, kao i raznim izdanjima *Enciklopedije Britanike*.

Kada je reč o „mezoameričkom” delu knjige, koji ovde predstavlja najčešće „studije slučaja”, tokom proteklih godina sam imao retku čast da mi mentor na magisterskim studijama na Tulejnu (Tulane University) u Nju Orleansu bude izuzetan stručnjak i čovek kakav je bio Manro Edmonson (Munro S. Edmonson, 1924–2002), kao i da slušam predavanja i seminare o istoriji umetnosti i meksičkim kodeksima kod briljantne Meri Elizabeth Smit (Mary Elizabeth Smith). Terenska istraživanja na osnovu kojih su nastali neki delovi ove knjige omogućena su zahvaljujući Matilda Gedings Grej stipendiji (Matilda Gedding Gray Fellowship) koju sam 1991. dobio od Centra za Latinoameričke Studije Univerziteta Tulejn. Moj prijatelj Edvard Fišer (Edward F. Fischer, Vanderbilt University) odlučujuće je uticao na moje interesovanje za savremene majanske zajednice, kroz jedan neplanirani put u Tekpan. Ljubaznošću Artura Demaresta (Arthur Demarest), tokom avgusta 1991. besplatno sam boravio u Antigvi (Gvatemala), u kući koju je zakupio njegov Projekt Petešbatun. Među kolegama koji su mi pružali podršku tokom mojih putovanja fascinantnim labyrinima Mezoamerike, posebnu zahvalnost dugujem profesorima Džojs Markus (Joyce Marcus, Museum of Anthropology, University of Michigan – koja mi je poslala nekoliko svojih tekstova specijalno za ovu knjigu), Ričardu Adamsu (Richard E. W. Adams, University of Texas at San Antonio), Klodu Bodezu (Claude F. Baudez, CNRS, Paris), Didijkeu Bormansu (Di-

dier Boremanse, Universidad del Valle de Guatemala) i Ivonu Voutu (Evon Z. Vogt, Harvard University).

Kada sam oktobra 1993. počeo doktorske studije na Univerzitetu Sent Endrjus u Škotskoj, takođe sam imao neverovatnu sreću (nešto što ponekad volim da nazivam svojom „početničkom srećom”) da mi mentor bude Ladislav Holi (Ladislav Holy, 1933–1997), brilljantan antropolog i neka vrsta hodajuće enciklopedije antropološke teorije i metodologije. Kada je Holi otisao na godinu dana u Norvešku, mentor mi je postao takođe vrstan stručnjak, Najdžel Raport (Nigel J. Rapport, sada na University of Concordia).

Izuzetno sam zahvalan svom prijatelju prof. Nenadu Tasiću (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu) na pomoći u nabavljanju podataka o Vinči, kao i na ustupljenim ilustracijama sa ovog lokaliteta. Miloš Milenković (takođe Filozofski fakultet) mi je izuzetno mnogo pomogao u nekoliko pretraga za biografskim podacima o nekim manje poznatim autorima, dok su Lidija Taranović i Željko Sinobad Ljubazno ustupili pravo na korišćenje svojih radova kao ilustracija za ovu knjigu. Sâma knjiga je nastala kao posledica jednog razgovora sa direktorkom Instituta društvenih nauka u Beogradu prof. dr Mirjanom Rašević, koja je i inače odgovorna što sam nakon mnogih lutanja u ovom Institutu našao pogodnu sredinu za rad.

Samo se po sebi razume da kolege i prijatelji koje ovde pominjem nisu odgovorni za bilo kakve eventualne propuste u ovoj knjizi – sve eventualne omaške, vrednosni sudovi i esencijalistički zaključci su isključivo moje delo i moja odgovornost.

Beleška o transkripciji majanskih i meksičkih reči

Transkripcija majanskih reči u ovoj knjizi je navedena prema uputstvima Akademije majanskih jezika (*Academia de Lenguas Mayas*) iz Gvatemale. Transkripcija je ovde nešto promenjena i usklađena, kako u odnosu na moje prethodno objavljene radove, tako i kada se radi o ranijim radovima drugih autora. Tako, na primer, mada je Tompson (Thompson 1970: 206) navodio *zac* i *Ix Chel*, ovde sam pisao *sak* i *Ixchel*. Naravno, nisam menjao naslove tekstova i knjiga, pa sam tako, na primer, ostavio Karmakovu klasičnu *The Quiché Maya of Utatlán* (Carmack 1981), mada bi danas to bilo *The Ki'che Maya of Utatlán*.

Transkripcija meksičkih reči je nešto jednostavnija, pre svega zbog dugog perioda kulturne komunikacije i upotrebe španskog jezika paralelno sa nauaškim (Prem 1992).

Srpskohrvatski je inače (kao i drugi južnoslovenski jezici) zbog svog fonetskog pravopisa veoma pogodan za transkripciju reči iz srednjeameričkih jezika. Jedini problem nastaje kod glotalizovanih suglasnika, jer, na primer, kod Maja sa visoravnji Gvatemale postoje tri potpuno različita glasa koja odgovaraju našem *k*. Ovaj problem sam ostavio za neke buduće generacije, sklonije lingvističkim problemima, u nastojanju da ovaj tekst načinim što je moguće čitljivijim i razumljivijim.

Grahamstown (Južna Afrika) i Beograd (Srbija), decembra 2005.

Mit, politika i ideologija

UVOD: MIT I IDEOLOGIJA

Kada se pomene reč „mit”, prvo na šta većina ljudi pomisli jeste neka izmišljena, fantastična i bajkovita priča, nešto što verovatno nema baš puno (ili uopšte) veze sa „istinom” ili „stvarnošću”. Naravno, filozofi su u poslednjih dve i po hiljade godina proveli dosta vremena i napisali puno knjiga da objasne da je prilično teško doći do „istine” – a čitave nauke (kao što je, na primer, savremena socijalna i kulturna antropologija) su se razvile baš iz uviđanja nemogućnosti da se do nečeg ovako definitivnog i konačnog uopšte dode. Čak i u takozvanim „egzaktnim” naukama, kako je na primeru fizike svojevremeno pokazao sjajni Feyerabend (Paul Feyerabend, 1924–1994), „istina” je prilično varljiva stvar, a naučne teorije (koje nama uverljivo treba da objasne „stvarnost”) su često prihvatanе samo zato što su njihovi zastupnici bili *ubedljiviji* u odnosu na „zdrav razum” većine stanovništva – naučna ili stručna argumentacija je tu najčešće bila potpuno sporedna (Feyerabend 1987, 1993).

Ova knjiga nastala je kao posledica dve decenije bavljenja mitom i politikom. Namerno ih ovde pominjem zajedno, jer se politika ne može ni zamisliti bez upotrebe mitova (mit o izabranom poreklu, mit o hrabroj naciji, mit o postanku, eshatološki mit o svetloj budućnosti, mit o ujedinjenoj Evropi, da pomenem samo neke – za neke druge veoma upečatljive primere u vezi sa nacionalnim mitovima, upor. na primer Holy 1996, odnosno Popović 1998) – jezik dnevne politike je toliko povezan i u toj meri isprepletan sa mitskim da ga je, bez ovog „natprirodног”, odnosno „iracionalног” elementa, gotovo nemoguće razumeti. Još za vreme Drugog svetskog rata, veliki nemački filozof Kasirer (Ernst Cassirer, 1874–1945) je ukazao

na opasnosti koje dolaze od državne (institucionalne, odnosno zvanične) manipulacije mitovima – nacizam je, između ostalog, izgrađen i na mitu o superiornosti „arijevske rase”, kao i na mitu o večitoj žrtvi nemačkog naroda (Cassirer 1946b). Posledice ovog mita Nemačka je (kao i čitava Evropa, uostalom) osećala još puno decenija posle rata. S druge strane, neke naizgled „iracionalne” poglеде jednog od najuticajnijih proučavalaca mita i religije XX veka, Mirče Elijadea (Mircea Eliade, 1907–1986), lakše je razumeti kada se posmatra *politički kontekst* u kojem su neki od ovih stavova nastajali (pre svega Elijadeova bezrezervna podrška fašistima i antisemitima od 1930-ih, pa sve do kraja Drugog svetskog rata – za jedan važan aspekt njegovog rada, v. na primer, Grottanelli 2005; takođe, Lincoln 1998).

U izvesnom smislu, lako je složiti se sa Levi-Strosom (Claude Lévi-Strauss) kada on kaže da mitovi sâmi po sebi ne saopštavaju nikakve velike niti „večite” istine, ali da nam, s druge strane, puno govore o društima u kojima su nastali i o njihovom načinu funkcionisanja (1981: 639). Mit, zato, ovde posmatram pre svega kao oblik *ideologije*. Ideologiju, pak, smatram, u najopštijem smislu (sledeći briljantnog francuskog sociologa Rejmona Arona [Raymond Aron, 1905–1983]), za *sistem ideja*¹ – ideja koje sâme po sebi nisu nužno ni dobre ni loše, već koje zavise pre svega od toga kako se i u kom kontekstu *upotrebljavaju*. Naravno, pošto je materijal koji mitovi sadrže toliko višeslojan, višezaoran i često višesmislen, najbolje bi bilo (u nekom idealnom svetu) mitove držati podalje od politike, ali mi ne živimo u idealnom svetu, a i pitanje je da li bi bez upotrebe (odnosno manipulacije) mitova politika kakvu danas pozajemo uopšte postojala. Ideologija kao *sistem ideja* pomaže ljudima da shvate i racionalizuju svet oko sebe. Međutim, ona je u isto vreme i moćno oružje vladajućih elita, koje kroz direktnu političku kontrolu ili (u nešto suptilnijim aspektima) indirektni uticaj na sredstva komunikacije (pre svega masovne medije) nastoje da svim ostalim delovima društva nametnu svoju *partikularnu sliku sveta* kao jedinu moguću.

(1) Aron je ideologiju definisao kao „pseudosistematsku formulaciju jedne totalne vizije istorijskog sveta” (1967: 144). On je još 1943. pisao da je ideologija „sekularna religija”. Upor. takođe sledeću definiciju: „Ideologija je manje ili više sistematska interpretacija društva i istorije, koju oni koji je podržavaju smatraju za najvišu istinu” (1968: 194). Aron se suprotstavljao onome što je nazivao „totalnim ideologijama” (a što bismo danas zvali *totalitarnim*), ali nije odričao vrednost i važnost posedovanja određenih sistema *ideja* kao vodilja ljudskog razvoja (koje je on nazivao „kohezionim faktorima”).

Ova precizno određena *slika sveta* nametnuta „odozgo” zasnovana je na mitskim obrascima koji uključuju (između ostalog) elemente kao što su moralna čistota i vrednoća, herojstvo, patnja, žrtvovanje, kao i nužnost dostizanja „obećane zemlje” negde na kraju puta. Ona je karakteristična kako za današnje moćne i razvijene države, tako i za zemlje „u razvoju” i države takozvanog „Trećeg sveta”. Doduše, obrasci nametanja specifičnog pogleda na svet su vrlo različiti – obično je njihova brutalnost direktno proporcionalna stepenu tehnološke, političke i kulturne razvijenosti određenog društva, gde su najrazvijenije države najčešće najbenignije u odnosu na svoje stanovnike, dok „zemlje u razvoju” često ne prezazu od daleko direktnijih i brutalnijih načina ubedivanja.²

Naravno, i moja vlastita specifična profesionalna, odnosno teorijska perspektiva (diploma iz filozofije, magisterski iz antropologije, doktorat iz socijalne antropologije – sve u različitim državama i na različitim kontinentima...) takođe utiče na oblik u kojem su ovi argumenti izloženi, kao i na metodologiju mojih istraživanja. U tom smislu, ova knjiga bi se mogla posmatrati i kao pokušaj predstavljanja jedne alternativne *političke antropologije*. Politička antropologija kakva me zanima (a na liniji istraživanja Vinsentove i Gledhila [Vincent 1990, Gledhill 2000]) bavi se odnosima moći i manipulacije ne samo u sferi političkog (odnosno javnih diskursa), već i u oblasti naučnih istraživanja (i kulture). U tom smislu, svaki oblik prezentacije antropoloških (ili istorijskih, socioloških, matematičkih, itd.) podataka i rezultata istraživanja proizilazi iz određene sfere moći – a nadam se da će kroz ovu knjigu postati jasno da moć sâma po sebi nikada nije nešto benigno, niti nešto što se može ignorisati.

UPOTREBA MITOVA I RELIGIJA

Kao što su mitovi sastavni deo ideooloških obrazaca koji se konstruišu sa ciljem usađivanja osećanja odanosti naciji (takozvana „sociološka” funkcija mitologije koju pominje Kembel [Joseph Campbell, 1904-1987] – v. poglavje „Razumeti mit”), tako se oni lako inkorporišu i u vladajuće ili „zvanične” religije. Vrlo malo (razvijenih) država će, naravno, priznati da ima neku „zvaničnu” religiju (nešto što ipak deluje poprilično anahrono u doba savremenog multikulturalizma i globalnog kapitala), ali u praksi velikog broja država neke religije su jednostavno „jednakije od

(2) Ovo je, naravno, ipak generalizacija, jer ponekad se i razvijenim zemljama „omaknu” slučajevi neverovatne brutalnosti. Uporedi takođe ironičan komentar Arona (1988: 125).

drugih".³ Ovo ima kao direktnu posledicu netolerantnost i upotrebu nasilja, koji se onda opravdavaju religijskim ili doktrinarnim razlozima (upor. odličnu analizu religijski inspirisanog nasilja koju daje Diez de Velasco 2005; u nešto širem kontekstu takođe Faubion 2003).

Na Balkanu (pre svega kada je reč o bivšoj Jugoslaviji) ovi mehanizmi su već dosta dobro istraženi i nekoliko autora je jasno pokazalo u kojoj meri su religije bile instrumenti zvanične politike (Iveković 2002, Perica 2002), sa svim razornim posledicama koje je to preklapanje religijskog i političkog donelo. Najprimitivnije moguće uplitanje religije u svakodnevni život nakon ratova iz 1990-ih takođe je već istraženo (Gredelj 2002). U tom smislu, uloga religija (opet ovde shvaćenih u vrlo uopštenom smislu kao *sistema ideja*) je veoma slična ulozi mitova (posebno onakvoj na kakvu je upozorio Kasirer). S druge strane, s obzirom da je uticaj religija na svakodnevni život ljudi mnogo jači (za razliku od verovanja u mitove, koje retko poprima oblik *sistematskog ili obaveznog verovanja*, mnogi ljudi sasvim ubedeno tvrde da veruju u religiozne doktrine, odnosno da su na neki način religiozni), politička funkcija religija je daleko očiglednija.⁴

Ovo može imati dalekosežne posledice – na primer, u aktuelnim pregovorima Evropske unije sa Turskom, neke članice EU (pre svega Austrija, ali u nešto manjoj meri i Francuska i Holandija) su izrazile ozbiljne rezerve u odnosu na muslimansko nasleđe Turske, bez obzira što se radi o potpuno sekularnoj državi. Ovdje se implicitno (ali sveprisutno) hrišćansko religijsko nasleđe zapadnoevropskih država i kultura shvata kao uslov njihovog opstanka, a spas od procesa globalizacije se traži u pomalo primitivnom udovoljavanju najnižim strastima najslabije obrazovanih i najsirošnjih pripadnika glasačkog tela. S druge strane, autori poput slovenačkog sociologa Mastnaka su već ukazali na suštinsku konzervativnost i anti-islamizam koji se nalaze u osnovi čitave ideje „ujedinjene Evrope“ (Mastnak 1998, 2002). Kako kaže Mastnak, od kraja XV veka, osnova ove ideje jeste ideja „Evrope“ kao granice, odnosno barijere koja treba da spreči prodor ili

(3) Za Japan, upor. Kitagawa 1988. Za odličnu diskusiju religije, politike i ideologije u budizmu, v. Kapferer 1988. Ovdje se namerno ne bavim takozvanim „religijama oslobođenja“ u Aziji, ali mislim da je u načelu veoma zabrinjavajuće kada jedna religija postane deo *vladajuće državne ideologije* – ma koliko se ona ponekad činila „oslobađajućom“ (za šta dobre primere pruža višedecenijski građanski rat u Šri Lanki, na primer).

(4) Za socioološke, strukovno-političke i aspekte u vezi sa ljudskim pravima, upor. tekstove koje su poslednjih godina objavili Bellah 2001, 2005, Bajor 2001 i McCutcheon 2004.

uticaj bilo čega drugog i drugačijeg. Naravno, paradoksalnost ove situacije je u tome što uopšte ne bi bilo nikakve „Evrope” bez spoljašnjih uticaja – poljoprivreda, pismo, politička organizacija, prve države, prvi kultovi i organizovane religije – uostalom, sve što je bilo značajno za ustrojstvo nečega što se danas smatra „evropskom civilizacijom” je, u stvari, došlo iz Azije (i to uglavnom baš preko Turske – upor. npr. Goody 2003)... Ovo su samo neki elementi na koje sam, između ostalog, pokušao da ukažem i u poglavlju „Grčka religija”.

Kad je u pitanju nauka u Srbiji, upotreba mitova i njihova politizacija se može videti i na primeru takozvanog „vinčanskog pisma”, navodno prisutnog u jednoj od najuticajnijih i najzanimljivijih neolitskih kultura Evrope. Ništa tu ne pomaže što su svi vrhunski stručnjaci i arheolozi (uključujući tu i akademike Milutina Garašanina i Dragoslava Srejovića – ali i druge njihove kolege iz SANU) godinama detaljno i vrlo precizno ukazivali da se radi o zabludi, bez ikakvih naučnih osnova – popularnost ove fantazije je neverovatno zavodljiva. Ovde se neću baviti detaljnim izlaganjem ovog popularnog mita, jer pre svega smatram da su njegovi zagovornici (kao i oni koji veruju u „vinčansko pismo”) daleko zanimljiviji kao potencijalni predmet proučavanja psihiatrije – dakle, nešto što ipak prevaziđa okvire ove knjige.

Kad se radi o drugim primerima upotrebe mitova u političke svrhe, ovde dajem uglavnom primere koji se odnose na Mezoameriku (kao specifične „studije slučaja”), pre svega antropološka proučavanja (za vezu između socijalne antropologije i istorije religija, v. na primer, Thorbjørnsrud 2001). Međutim, u prvom delu knjige, tu je i tekst o grčkoj religiji, kao i primer konstrukcije jednog geografsko-političkog mita, ideje „Afrike” – onako kako je ova ideja konstituisana u imaginaciji filozofa, istraživača i književnika u poslednjih vek i po. Naravno, svaka velika geografska odrednica (kao na primer „Balkan”, „Latinska Amerika” ili „Orijent”) je u isto vreme i politička konstrukcija – ali ovde neću ulaziti u te detalje.⁵

(5) Ipak, za konstrukciju „Balkana”, v. na primer, Crampton 2001. i Jezernik 2004; za konstrukciju „Latinske Amerike”, v. Morse 1988; dok je za „Orijent”, neprevaziđen Said 1996. (1978). Zanimljivo je napomenuti da je Morsova (Robert Morse) knjiga, sa ukazivanjem presudne uloge i uticaja zapadnoevropskih sila (pre svega Velike Britanije i Francuske) na konstrukciju „Latinske Amerike”, u toj meri „politički nekorektna”, da do danas uopšte nije objavljena na engleskom – jeziku na kojem je inače napisana!

POLITIKA I IDEOLOGIJA U SAVREMENOJ TEORIJI

S obzirom da su mezoameričke kulture (pre svega one od pre XVI veka n.e., odnosno pre epohe evropskih osvajanja) u ovoj knjizi date kao najčešći primeri preplitanja mita, politike i ideologije, važno je naglasiti da su ovde pomenuti obrasci zastupljeni i u drugim i vrlo drugaćijim društвima. Takođe je važno napomenuti da postoji čitav niz naizgled vrednosno neutralnih sudova, ali koji su u suštini potpuno obojeni specifičnim političkim i ideološkim pretpostavkama.

Jedan od primera koji je posebno zanimljiv jeste neadekvatnost čitave naše terminologije kada je reč o takozvanim „božanstvima“ stare Mezoamerike. To svakako nisu bila „božanstva“ u onom smislu u kojem ovaj izraz ima značenje u današnjem svakodnevnom govoru, ali, s druge strane, to nisu bile ni nekakve proste „prirodne sile“, a ni otelotvoreni vladari. Značenje *svetog* u bilo kojoj kulturi nije nešto fiksirano, već ono varira u odnosu na to što oni koji upotrebljavaju mehanizme *svetog* žele da postignu, kao i u odnosu na to što im njihova „publika“ (zajednica u kojoj deluju, odnosno za koju se određeni rituali izvode) dopušta. Da bi se razumeo kompleks verovanja, nužno je razumeti i praktičan dnevno-politički kontekst u kojem su se ova verovanja ispoljavala. Problem za moguće tumačenje nastaje zato što u većini slučajeva jednostavno ne znamo o kakvom kontekstu se radilo, pa smo „osuđeni“ na razne pokušaje interpretacija, sa svim praktičnim i političkim posledicama koje oni nose sa sobom (kao što je to, na primer, metodološki sukob između predstavnika „direktног istoriјског“ i „intrinsičног“ pristupa – v. na primer, poglavje „Značenje majanskih mitova“).

Još jedan značajan aspekt koji pokušavam da naglasim u svojim istraživanjima jeste i sveprisutnost *političkog* u teoriji. Nikada nije svejedno koja će teorija biti izabrana i javno predstavljena, niti sa kakvom će argumentacijom biti branjena. U mezoameričkim studijama, tu je zanimljiv konflikt oko različite interpretacije pisanih izvora, ali su razmimoilaženja prisutna i kada se radi o međusobnim uticajima različitih kultura. Tako su pre nekoliko godina Kent Flaneri i Džojs Markus (2000) ukazali na neodrživost popularne ideje da su takozvani „Olmeci“ civilizacija iz koje su se kasnije razvile sve druge kulture u ovom delu sveta.⁶ Markus je takođe svojevremeno

(6) Naravno, i sâma reč *Olmek* je daleko kasnija konstrukcija, ona potiče od nauaške *olmeca, uixtotin*, „ljudi iz zemљe kaučuka, oni koji žive na obali slane vode“ – termin kojim su u XVI veku nazivani stanovnici današnjih saveznih država Verakrus i Tabasko sa obala Meksičkog

pisala o veoma konkretnim *ideološkim* i političkim aspektima povezanim sa pismenošću, koja je korišćena kao sredstvo učvršćivanja vladajućih elita (Marcus 1976, 1992) – i u tom smislu upotreba javnih spomenika sa pisanim (isklesanim) tekstovima je u mnogo čemu slična upotrebi masovnih medija u savremenim društvima, jer su i jedni i drugi u funkciji propagande vladajućih elita.

Međutim, problem uplitanja politike u nauku je daleko širi – ovi različiti oblici *ideologije* se prepliću u svim kulturama, društvima i istorijskim periodima. Ukazujući ovde na samo neke od njih, nadam se da će čitaoce navesti na razmišljanje o tome šta oni kao pojedinci mogu da učine da se ovi mehanizmi za početak bar učine *transparentnim*. Ovo bi kasnije možda moglo da dovede i do njihovog kritičkog preispitivanja.

Moje ubedjenje da politika treba da bude što je moguće dalje od naučnih istraživanja nije, svakako, nešto što bih želeo da nametnem drugima – radi se samo o tome da moja vera u značaj nezavisnog i nepristrasnog razmišljanja (pomalo anahrona pohvala „nezavisnim intelektualcima” – ukoliko taj izraz na Balkanu još ima bilo kakvu moralnu težinu i vrednost) predstavlja rezultat dosadašnjeg bavljenja strukom (upor. Feyerabend 1999: 265–268). Alternativno shvanjanje nauke i naučnog rada je, naravno, sasvim moguće, ali uveren sam da rezultati konkretnih istraživanja ukazuju kako na profesionalnu, tako i na etičku i supstancijalnu inferiornost proučavanja zasnovanih na dnevнополitičkim idejama i totalitarnim ideologijama.⁷ U tom smislu, ova knjiga predstavlja doprinos proučavanju isprepletanosti mita, politike i ideologije – ali pre svega sa ciljem da se njihovi medusobni odnosi razjasne. Mit je, kao i politika, oblik ideologije (shvaćene u najširem mogućem smislu, kao *sistematskog načina objašnjenja društva i istorije*), ali oni su oblici ideologije koji mogu i treba da budu razmatrani odvojeno, uz puno razumevanje njihove konkretne istorijske uloge i važnosti.

zaliva, gde su pronađene monumentalne „olmečke” skulpture. Ali, upotrebu ove reči je nemoguće izbeći.

Još jedna neizbežna konstrukcija jeste okvirna podela na „klasični” i „postklasični” period u Mezoamerici (upor. Willey 1962). Danas se ona ne uzima toliko ozbiljno kao pre dvadeset ili trideset godina, ali ja sam je ovde zadržao da ne bih ulazio u komplikovane i isuviše strukovne (arheološke) diskusije koje se tiču chronologije.

(7) Zato je, na primer, prilično teško naći „mislioce” sa ovih prostora koji su od 1987. bili potpuno podređeni vladajućoj politici, među autorima stručnih tekstova ili knjiga na bilo koji način bitnih u nauci – njihova provincialnost dovoljno govori o njihovoj inferiornosti. (A njihova verbalna agresivnost dovoljno o svakoj drugoj neadekvatnosti.)

ANTROPOLOGIJA MITA

Razumeti mit

UVOD: NEKI METODOLOŠKI PROBLEMI

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 unatraške od vrata u Kući ogledala, bez obzira do kog dela magičnog vrta želela da dođe.
(O'Flaherty 1975: 12)

Svakodnevna upotreba reči „mit“ često uključuje i određenja kao što su „ono što nije tačno“, „nešto na šta se misli figurativno“ i slično. Međutim, „mitska ličnost“ je često sinonimna sa „legendarnom“ ili „istorijskom ličnošću“; mit se na poseban način dovodi u vezu sa tradicijom – uostalom, sâmi mitovi su mnogo doprineli da se pojedine tradicije sačuvaju – ali sa veoma drevnom tradicijom, dakle, tradicijom do koje ne dopiru sećanja naših savremenika. Ovo, naravno, ne znači da ne postoje i „živi“ mitovi, oni koje svako društvo generiše kao deo ideologije (Geertz 1971, Ricœur 1987). Već i letimičan pogled na to šta se sve podrazumeva pod mitom otvara čitav niz nedoumica: na primer, ako su mitovi „priče o božanstvima“, šta ćemo sa sumerskim Gilgamešom, indijskim Ramom, eskimskom Sednom ili severnoameričkim Kojotom – koji očigledno nisu božanstva, a predstavljaju centralne ličnosti čitavog niza (odnosno ciklusa) mitova? Podeljena su mišljenja i 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 jedno prilično naivno linearно (postprosvetiteljsko) shvatanje istorije – međutim, poslednjih decenija svedoci smo istraživanja koja i te kako upućuju na upotrebljivost mitova u rekonstruisanju istorijskih događaja (na primer, Pritchard 1991, Baines 1991).

Naučno proučavanje mita skopčano je sa dosta teškoća i rizika – osim teorijskih, tu su i čisto metodološki problemi: kako se baviti nečim što nije čak ni definisano (to jest, ne postoji definicija koju bi prihvatala većina stručnjaka)? Posebne probleme predstavlja proučavanje kultura koje nemaju pisanih izvora – u kojoj meri se njihova predanja mogu smatrati za „autentična”, a u kojoj meri su nastala (i postepeno bivala modifikovana) u kontaktu sa zapadnom (ili hrišćanskom, muslimanskom, orientalnom, itd.) tradicijom? U slučajevima kada se radi o civilizacijama koje odavno više ne postoje, tu su i problemi interpretacije arheoloških nalaza. Na primer, dugo se smatralo da keramika ostavljana u grobovima velikodostojnika kod drevnih Maja sadrži isključivo ilustracije scena iz zagrobnog života i uputstva za pokojnike. Međutim, sa dešifrovanjem majanskih hijeroglifa, pokazalo se da su, kako scene, tako i zapisi na keramici često imali čisto praktičnu funkciju: na primer, ako se u posudi nalazio kakao, na obodu posude se nalazio neki recept za pravljenje čokoladnog napitka (Stuart 1988)! Takođe, u mnogim slučajevima, ispostavilo se da su „mitske scene” u stvari prizori istorijskih događaja, kao što su, na primer, sklapanje brakova, krunisanje, diplomatski susreti i tome slično (koji se svih najčešće mogu potvrditi i iz drugih izvora).

U ovom poglavlju, moj cilj je da predstavim neke osnovne koncepte četiri izuzetno uticajna teoretičara mita u prošlom veku – Frojda, Kasirera, Kembela i Elijadea. Naravno, u jednom kratkom tekstu ne pretendujem na *iscrpnost* niti na *potpunost* – čitaocima koji žele da bolje upoznaju fascinantne teorije koje su ovde naznačene preporučujem da sâmi potraže njihove knjige ili tekstove. Međutim, za potrebe ove knjige, ovde sam se ograničio pre svega na jedan vrlo *opšti pregled* – nadam se da će za eventualna dalja istraživanja zainteresovanim biti od koristi bibliografske reference na kraju knjige.

ČETIRI TEORETIČARA MITA: FROJD, KASIRER, KEMBEL I ELIJADE

Pošto o antropološkim teorijama mita više govorim u narednom poglavlju, ovde ću se usredsrediti na nekoliko autora koji nisu bili antropolozi – mada su imali i još uvek imaju veoma veliki uticaj na antropološka (kao i na sociološka, filozofska i razna druga) istraživanja.

Osnivač psihanalize, Austrijanac Zigmund Frojd (Siegmund Freud, 1856–1939) je mitove smatrao za izraz kolektivnog nesvesnog, izraz koji je bio povezan sa frustracijama i zapletima oko odnosa sa autoritetom (kao, na primer, ubistva oca u mitu o Edipu). Frojd je bio pod velikim uticajem Vilijema Robertsona Smita i drugih evolucionistički orijentisanih teoretičara s kraja XIX veka, a izgleda da je bio izuzetno fasciniran (kao i Dirkem [Émile Durkheim, 1858–1917], uostalom) takozvanim „totemističkim sistemom” australijskih Aboridžina, za koje je verovao da predstavljaju savremeno otelotvorene primalnog instinktivnog ponašanja „horde”. Naravno, Frojd je u svojim radovima koristio sve teorije prisutne u literaturi njegovog vremena – uključujući tu, osim Smita i Dirkema, Etkinsona, Frezera, i mnoge druge – tako da njegov rad predstavlja i veoma iscrpan pregled teorija o totemizmu početka XX veka.

Kad se radi o Frojdovom proučavanju mitova (koje je i te kako uticalo na funkcionalistički orijentisane antropologe poput Malinovskog [Bronislaw Malinowski, 1884–1942] – makar i samo utoliko da iskažu neslaganje sa njim), ono je neodvojivo od njegovog shvatanja religije kao oblika „infantilne opsessivne neuroze”, shvatanja koje je izrazio u nekoliko kratkih ali vrlo uticajnih tekstova krajem svog života (kao što su *Budućnost jedne iluzije*, ili *Mojsije i monoteizam*). Religijska verovanja su „iluzije, ispunjenja najstarijih, najjačih i najizraženijih želja čovečanstva” (Freud 1989a: 30). A bog je ništa drugo do samo projekcija ideje oca na jednu višu ravan (2001: 139 i d.).¹ Prema tome, mitovi, kako ih Frojd predstavlja u svom klasičnom delu *Totem i tabu*, jesu „imaginarna ostvarenja potisnute [edipovske – A.B.] želje”. Australijski Aboridžini su razvili čitav sistem rituala koji je trebalo da im omoguće prevladavanje užasa zbog prvobitnog oceubistva oca horde. Mitovi pružaju zaštitu od svemogućeg Oca, ali su u isto vreme i refleksija prvobitnog edipovskog konflikta. Iz ovoga logično proizilazi da su mitovi i religije (kao i drugi oblici kolektivnog opsessivnog-kompulzivnog ponašanja – kao što je to, na primer, nacionalizam) izrazi nezrelosti i nespremnosti da se ljudi suoče sa realnošću.² Zato su mitovi pre svega karakteristični za neurotike – razumevanje mitova može pomoći u lečenju neuroza.

Naravno, ove i slične ideje nisu ga učinile naročito popularnim – posebno zato što oni koji su krenuli da ga kritikuju nisu preterano brinuli o tome

(1) Što nije nimalo iznenadujuće ako se uzme u obzir makar i deo materijala na koji upućuje Smit (Smith 1886: 135, 1892: 281, 1912a: 463, 1914: 91–92, itd.).

(2) Upor. takođe Aronovo shvatanje ideologije kao „sekularne religije”, koje pominjem u uvodnom poglavlju.

da razumeju *šta je i o čemu* Frojd u stvari pisao. U kombinaciji sa narastajućim antisemitizmom (uključujući tu i otvoreni antagonizam nekih njegovih ranijih sledbenika, poput Junga [Carl Gustav Jung, 1875–1961]), ovo je doprinelo nepravednom zapostavljanju Frojdovih ideja o mitu i religiji. S druge strane, razorna (i vrlo precizna) kritika starojevrejske mitske predstave o ocu u monografiji o Mojsiju (1983/1939) doprinela je da ni kod velikog broja jevrejskih naučnika Frojd nije bio preterano omiljen. Doduše, Elijade razmatra njegove ideje u svom detaljnem i vrlo informativnom pregledu teorija mita u XIX i XX veku (1973–1974: 313). Međutim, poslednjih godina ponovo raste interesovanje za Frojdova dela iz ove oblasti – na primer, samo od 1998. čak su tri različita izdavača objavila *Totem i tabu* na engleskom!

Filozofski pokušaji da se razume mit nalaze svoj najpotpuniji izraz u radovima nemačkog filozofa Ernsta Kasirera. U drugom tomu svoje monumentalne *Filozofije simboličkih oblika* (1985/1925), on je mit video kao jedan od bitnih stepena u procesu „humanizacije”, iz koje treba da se razvije „filozofija ljudske kulture” (upor. takođe Cassirer 1922). Kasirer je pošao od kritike načina pristupanja mitu (i tu mu je jedna od meta izgleda baš Frojd i psihoanalitičari poput Ranka i Abrahama): „A izgleda da je mit, kome, čini se, sasvim nedostaje takav oslonac [na princip „objektivnog važenja” – A.B.] upravo zato jednom zauvek predat i prepušten ne samo psihologiji, nego i psihologizmu” (1985, II: 19). 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 sâma jeste sudbina tog naroda, kôb koja ga je od početka zadesila” (1985, II: 32). Ova teza je zanimljiva i po tome što ju je nemoguće dokazati, posebno imajući u vidu to da se u Kasirerovim primerima barata sa „bogovima kod Indusa, kod Helena i drugih”, a ne sa bitno drugačijim mitskim kompleksima Srednjeg istoka, ili američkih Indijanaca, gde je istorija i te kako odredivala (i ponekad još uvek određuje) mitove i legende ovih naroda.

Kasirer u svojoj raspravi takođe polazi od jedne opšte evolucionističke sheme razvoja (upor. na primer ideju progrusa koju zastupa u Cassirer 1951). Mit se tako nalazi na nešto nižem nivou nego filozofija ili nauka, s obzirom da ne pravi distinkciju između subjekta i objektivnog sveta (Skidelsky 2003), ali stupanj „mitskog mišljenja” ima u sebi (u hegelovskom smislu) klice razvojnih stupnjeva koji tek treba da dođu. Mada „niži” ili „primitivan”, on je u isto vreme apsolutno neophodan stepen u ljudskom razvoju – i bilo koji kasniji (odnosno „napredniji”) stepen je bez njega potpuno nezamisliv. Štaviše, čitav Kasirerov opus moguće je razumeti kao postupno razvijanje ideje da sva ljudska kreativna aktivnost posedu-

je određenu unutrašnju strukturalnu logiku, pa filozofija kao najsveobuhvatnija ljudska delatnost u stvari predstavlja jednu vrlo određenu *teoriju kulture* (kako tvrdi Thomas Kuhn, citiran u Kassab 2002: 65; kao i Van-denbergh 2001).

Mit je u stvari deo jednog mnogo šireg koncepta, integralni deo već pomenuće *filozofije ljudske kulture*, gde je Kasirer ubrojao još i jezik, umetnost, religiju, etiku, nauku, tehnologiju, kao i razne druge kulturne fenomene (Kassab 2002: 58). Kroz ono što je on nazvao „analizom delovanja”, Kasirera su zanimali pre svega procesi kroz koje ljudski um oblikuje sopstveno saznanje:

Ono za čim ovde tragamo jeste, na primer, karakter te „svesti o simbolima” koja se otelotvoruje kroz činove ljudskog govora; istražujemo način i orientaciju građenja predstava, osećanja, fantazija i verovanja kroz koje *postoje* umetnost, mit i religija.

(Cassirer 1961: 174)

Što se tiče metodologije, Kasirer je radio gotovo isključivo sa sekundarnim izvorima, uglavnom sakupljenim u biblioteci Varburg Instituta (upor. Krois 1987: 22). Njegova prva kritička (i veoma kratka) studija o mitu je objavljena 1922, baš za vreme njegove bliske saradnje sa ovim Institutom i njegovim direktorom Abijem Varburgom (Aby Warburg), koji mu je inače bio blizak prijatelj. Međutim, antropološki izvori na kojima je zasnovao svoje zaključke danas izgledaju poprilično anahroni – i ovo je očigledno svakome ko danas čita njegove radove o mitu (npr. Cassirer 1922, 1953). S druge strane, ne može se poreći da je Kasirer jasno uočio važnost proučavanja mita kao simbola, fantastične i zastrašujuće mogućnosti manipulacije političkim mitovima (Cassirer 1946b, Wisner 1997), odnos između jezika i mita (Cassirer 1953), kao i značaj jezika uopšte u ljudskom razumevanju (1942, 1946a). Ovaj poslednji aspekt je za mene posebno zanimljiv, i vratiću mu se nešto kasnije, u raspravi o „narativnom zaokretu” u poglavljju o antropološkim pristupima proučavanju mita.

Kada je reč o opštepopularnom pristupu i prisutnosti u medijima, „psihološki” pristupi proučavanju mita kulminirali su u popularnom opusu američkog profesora književnosti Džozefa Kembela. Kembel je posvetio mnoštvo knjiga fenomenu mita (a pred kraj života i nekoliko veoma popularnih – bar u SAD – televizijskih serija i emisija), počevši od njegove obrade „mita o rođenju heroja”. Međutim, za temu ovog poglavlja najzanimljivije je mesto gde on pokušava da predstavi *četiri osnovne funkcije mitologije*, i to u trećem tomu svog monumentalnog dela *Maske Boga*

(Campbell 1959–1970, t. 3: 519–522). Prva funkcija jeste usadživanje osećaja strahopštovanja i čuđenja pred nečim što Kembel zove „misterija postojanja” (engl. *mystery of existence*), osećanje koje uključuje spoznaju postojanja nečeg božanskog – što je nešto karakteristično za sve religije. Druga osnovna funkcija je ustanavljanje određene kosmologije, odnosno slike sveta i svemira – tačnije, univerzalnog kosmičkog poretka koji onda treba da bude replikovan od strane ljudi. Treća funkcija je usko povezana sa prethodnom, a to je podrška postojećem društvenom poretku, jer su svi mitovi u suštini duboko konzervativni i pre svega teže očuvanju postojećeg društvenog sistema i postojećih društvenih odnosa (upor. takođe Houston i Stuart 1996: 290–291). Konačno, četvrta osnovna funkcija je, prema Kembelu, uvođenje pojedinca u poredak realnosti njegove sopstvene psihe (Frojd bi rekao: spoznaja postojanja i značaja nesvesnog), što onda vodi do individualne duhovne samorealizacije.

Naravno, Kembelov uticaj je između ostalog i posledica popularnosti psiholoških pristupa, za koji su i te kako zaslužni američki antropolozi koji su se bavili „kulutrom i ličnošću” (upor. npr. Hallowell 1947).³ Verovatno nije preterano tvrditi da današnja popularnost knjiga o mitu veoma mnogo duguje baš Kembelovim radovima, i pored određenih metodoloških problema.

Naime, i pored njegovog enormnog doprinosa popularizaciji mita, Kembel nema neku naročitu teorijsku osnovu (izuzev veoma snažnog uticaja Junga, a u ranijim spisima i Frojda). On je daleko najviše prostora posvetio samo jednoj vrsti mita – mitu o rođenju heroja. U Kembelovoj analizi, mitovi nastaju samo na jednom mestu i onda se jednostavno postepeno prenose u udaljene krajeve sveta. Ovakav prilično naivni *difuzionizam* deluje prilično anahrono – posebno kad se imaju u vidu razorne kritike antropologa još od 1920-ih. S druge strane, malo je zabrinjavajuće da je neko pišući pre samo dvadeset ili trideset godina bio još uvek veoma impresioniran (takođe odavno potpuno metodološki i stručno diskreditovanim) evolucionističkim teorijama, kao i da je bio pod uticajem „naučnih mitova” o lovцима i sakupljačima („*hunters and gatherers*”), koje su arheolozi još početkom 1970-ih stavili „ad akta” (upor. Eliade 1971: 234–235). Još jedan veliki problem sa njegovim radom proizilazi iz činjenice da mu je jedan specifičan kulturni horizont (Indija) daleko bliži od svih drugih – ovo čini prilično teškim (ako ne i potpuno nemogućim) *poređenje značaja mitova*.

(3) Hajms i Vaserman (1953) su pre više od pola veka ukazali na nedrživost nekih kritika ovog pristupa u američkoj antropologiji, kao i na opšti značaj proučavanja mita.

u različitim i često veoma udaljenim (kako prostorno, tako i vremenski) kulturama (pošto o drugim kulturama on jednostavno nema informacija...), što je nešto čemu je Kembel težio tokom skoro četiri decenije.

Još jedna vrlo uticajna (i relativno skorašnja) teorija mita povezana je sa više nego impresivnim opusom istoričara religije Mirče Elijadea. Elijade je rođen u Rumuniji, kao mladić boravio u Indiji (1928–1930), a za vreme Drugog svetskog rata bio rumunski ataše u ambasadama u Engleskoj (do 1941) i Portugalu (do 1945). Posle rata otisao je prvo u Francusku, izdržavao se držeći gostujuća predavanja po različitim univerzitetima i pišući knjige, a 1956. je na katedri za istoriju religija na Univerzitetu u Čikagu (SAD) nasledio Joakima Vaha (Joachim Wach, 1898–1955), nemačkog istoričara religija koji je pred nacistima pobegao u SAD. Zanimljivo je da Elijadeov antisemitizam i simpatije za naciste tokom 1930-ih (zbog čega je čak bio i u zatvoru tokom 1938, a zabranjeno mu je da predaje na Univerzitetu u Bukureštu između 1938. i 1940!), kao i verno služenje Antoaneskuovom režimu u Rumuniji tokom Drugog svetskog rata, nisu uopšte uticali na recepciju njegovog opusa posle rata – nekako je uspeo da potpuno „odstrani“, odnosno apstrahuje taj neprijatni aspekt svoje prošlosti, i da krajem svog života bude verovatno najpoznatiji i najuticajniji proučavalac mita i religije.⁴ Zato nije nimalo slučajno što je baš Elijade bio glavni urednik monumentalnog projekta *Enciklopedije religije* u šesnaest tomova (Eliade 1987).

Tokom rata je (1943) u Lisabonu na portugalskom objavljena jedna njegova knjižica o „nacionalnom karakteru“ Rumuna (Grottanelli 2005: 129). U ovoj maloj knjizi, *Rumuni*, napisanoj pre svega u propagandne svrhe osnaživanja odnosa između dva diktatorska režima (portugalskog i rumunskog), Elijade je koristio dva mita o žrtvovanju kao ilustracije da bi pokazao vrednost rumunskog „nacionalnog bića“. Posebno je zanimljiv mit o „majstoru Manoleu“ (*Master Manole*), graditelju jedne fantastične srednjovekovne katedrale. Prema predanju, sve što bi Manole i njegovi građevinari uradili tokom dana, nestalo bi tokom noći. Zato je on dao zavet da će

(4) Sličan paradoks predstavlja i visoko uvažavanje koje je Levi-Stros (inače, francuski Jevrejin koji je 1940. morao da beži pred nacistima!) uvek imao za Žorža Dimezila (Georges Dumézil, 1898–1986) – francuskog istoričara religija koji je otvoreno podržavao fašiste i fašističku ideologiju, a imao je puno simpatija i za Hitlera. Dobar pregled Dimezilovih ideoloških i političkih simpatija daje Linkoln (1998). Ima nečeg pomalo morbidnog i teško razumljivog u tome što su mnogi autori bliski psihološkim pristupima (ali i oni koji su pisali o „Indoevropljanima“, kao Dimezil) bili izrazito antisemitski i pronacistički orijentisani – najpoznatiji primjeri su baš Jung i Kembel.

živu zazidati u katedralu prvu osobu koja sutradan dođe do mesta gde su radili. Narednog jutra, majstor Manole je zapanjeno gledao kako se mestu gde je radio približava njegova supruga koja mu je nosila doručak, a sa sobom je nosila i njihovog malog sina. Užasnuti Manole se molio Bogu da pošalje pljusak, Bog je uslišio njegovu molitvu, ali i pored olujne kiše koja se spustila, njegova žena se nije vratila, nastavila je putem prema gradilištu, uporna u nameri da mužu odnese hranu... Tako je potpuno skrhani majstor bio primoran da u katedralu zazida svoju ženu i sina, i od tog trenutka izgradnja je išla bez problema (Grottanelli, ibid.).

Elijade napominje da ova legenda nije karakteristična samo za Rumune, već i za druge narode jugoistočne Evrope (upor. na primer, srpsku epsku pesmu „Zidanje Skadra na Bojani“!). Međutim, ova verzija je najpotpunija, najlepša i najbogatija duhovnim vrednostima – pa zato puno govorи o karakteru rumunskog naroda (Grottanelli 2005: 130). Ideološka osnova ovakve interpretacije više je nego očigledna.

Posle Drugog svetskog rata, Elijade se posvetio malo ozbilnjem komparativnom proučavanju čitavog niza religijskih fenomena – na primer, bio je jedan od prvih autora koji su argumentovano ukazivali na vrednost *istorijskih izvora* za istraživanje mita i religije (Eliade 1969). Naravno, mitovi funkcionišu sa bitno drugačijom logikom, logikom koja pravi suštinsku razliku između sećanja i prisećanja. Sećanje na stvarne događaje moguće je samo kroz mitove – ako njih nema, najviše do čega ljudi mogu da dođu je puko prisećanje. Još u staroj Grčkoj, verovalo se da ljudi rade (odnosno ponavljaju) sve ono što se već dogodilo u prošlosti (Eliade 1963: 336). Kroz mnoštvo uporednog materijala, Elijade pokazuje povezanost između različitih načina da se spozna smisao postojanja. Ovde izuzetno važnu ulogu ima istoriografija, koja, još od antičkih vremena, pomaže ljudima da uspostave analogije između mikrokosmosa i makrokosmosa (1963: 343–344). Sve ono što se dešava u životima „običnih ljudi“ je preneto iz sveta prirodnog, sveta bogova. Događaji iz ovog drugog sveta zato pružaju model i obrazac ponašanja ljudi u ovom svetu (Eliade 1968a).

Za Elijadea su mitovi pre svega svete priče koje se odnose na događaje iz ovog pradavnog mitskog vremena, doba koje je usledilo nakon stvaranja sveta, ali daleko pre dolaska istorijskog i takozvanog racionalnog pogleda na svet (1974: § 159). Ovo mitsko vreme, latinski *illud tempus*, Elijade je konstruisao po analogiji sa „Vremenom snova“ (engleski *Dreamtime*) Aranda, Aboridžina iz zapadnog dela centralne Australije, koji ovaj koncept nazivaju *alčeringa* (*altjeringa*). Ovo vreme je od našeg, modernog vremena, udaljeno neizrecivim i nepremostivim ponorom, pa su mitovi jedini pre-

ostali način da se sazna šta se u ovo daleko vreme događalo.

Za razliku od Kembela, Elijade nije dozvolio da njegovo sjajno poznavanje Indije (hindu religije, joge, itd.) utiče na pravac i rezultate istraživanja. S druge strane, mada je tvrdio da ga zanimaju kako stari tako i savremeni mitovi, u praksi je akcenat stavljao samo na proučavanje starih (Eliade 1979, Masuzawa 1989: 321).

Veliki problem sa ovim pristupom je u tome što on, i pored potpuno opravdanog stavljanja težišta na fenomenološko razumevanje mitova⁵ (kao i religije – jer za Elijadea su ovi pojmovi neraskidivo povezani) u okviru tradicije iz koje potiču, podrazumeva neku vrstu empatije, odnosno psihološkog i emocionalnog uživljavanja. Veoma je teško videti kako bi se i pod kojim uslovima ova teorija mogla razmatrati manje subjektivno – i ovo predstavlja ozbiljnu prepreku za bilo koje stručno istraživanje. Jer, ukoliko se složimo sa Elijadeom da je prostor koji nas razdvaja od mitskog vremena nepremostiv, zašto onda pokušavati da se taj prostor uopšte premosti? Ako se o nečemu ne može ni govoriti (zbog sâme njegove prirode), kakvog smisla onda ima to uopšte pokušavati? Elijadeov stil i pristup su takođe veoma popularni, mada daleko više naučni i prijemčivi za stručnjake nego Kembelovi, ali mislim da pružaju vrlo malo prostora za razumevanje i proučavanje mitova.

ZAKLJUČAK: MOGUĆNOSTI INTERPRETACIJE

Pri istraživanju mita, svaka analiza mora poći ili od

1. određene definicije; ili pak od
2. spoznaje da je ovaj pojam izuzetno teško definisati.

Polazeći od prve prepostavke, mnogi književnici, naučnici, filozofi, antropolozi, filolozi i istoričari religija su često sastavljali na prvi pogled veoma uspešne i celovite teorije – čije su osnove, međutim, veoma brzo dolazile

(5) Ovde koristim pridev „fenomenološko” u skladu sa Huserlovom (Edmund Husserl) prvobitnom upotrebotm ovog pojma: model objašnjenja koji potiče iz sâmih fenomena, interpretacija koja je u suštini transsubjektivna. U konkretnom slučaju, to znači pokušati razumeti mitove onako kako ih razumeju oni koji ih upotrebljavaju. Što bi rekao američki antropolog Kliford Gerc (Clifford Geertz): „from the native's point of view”. Elijade je mnogo više voleo (i koristio) izraz „morfologija”.

u pitanje kad bi se ispostavilo da one potiču od neadekvatnog tumačenja. Ono je, pak, često proizilazilo ili iz nepoznavanja jezika (pre svega starogrčkog), ili iz vrlo „nategnuth“ i „izvedenih“ etimologija (posebno su bile popularne one na relaciji sanskrit – starogrčki) za koje ne postoji lingvističko (a ni kulturološko, istorijsko, itd.) opravdanje.

Drugi pristup sadrži u sebi opasnost da se u mnogo reči ne kaže ništa, ali i on zahteva nekakvo određenje ove reči i pojma. Jedna od mogućnosti je Kirkova opreznost i namerna neodređenost koja se ogleda u izrazu „ono što većina ljudi podrazumeva pod mitovima“ (upor. Kirk 1974: 30–37).⁶ Druga je da se mit sasvim okvirno odredi kao priča (*traditional tale*) čiji je cilj simboličko objašnjavanje sveta i pradoksalne dvostrislenosti ljudske egzistencije (upor. takođe Segal 2004: 4). Ovako shvaćena *priča* će u isto vreme opravdavati postojeću hijerarhiju i društveni poredak (među božanstvima ili ljudima, svejedno).

Ovako shvaćena simbolička funkcija mitova ima za cilj da pojedinca na specifičan način „uveđe“ u svet. Tako zvane „granične“ situacije čine samo najizrazitiji deo onoga što pojedincima ostaje potpuno neshvatljivo. Način da se ovo izbegne (jer u svetu ipak sve mora imati nekakvu razumljivu svrhu) jeste posredovanje mitova. Jezik mitova nije samo jezik „životnih simbola“ (kako ih je svojevremeno nazvala američka filozofkinja Langer [Susanne K. Langer]), to je i jezik uspostavljanja ritualnih kôdova i obrazaca ponašanja cele zajednice, kao i čitavog niza intelektualnih i duhovnih delatnosti iz kojih će nastati religije kakvima ih danas znamo. Ovakva simbolička funkcija je dovoljno sveobuhvatna da uključi sve bitne ljudske delatnosti i „protumači“ sve značajne trenutke u životu (rođenje, odraštanje, punoletstvo i odgovarajuće obrede, snove, udaju/ženidbu, dobijanje dece, smrt, itd.), zbog čega može da posluži kao adekvatan „radni model“ za istraživanje mitova. Međutim, ova širina je u isto vreme i izazov za traženje primerenijeg modela. Uz nužnu ogragu: veliko je pitanje koliko baš traganje za modelima i naše predstave o (ne)adekvatnosti doprinose predmetu proučavanja, a koliko rasvetljavanju intelektualnih i psiholoških pozicija i polazišta sâmih istraživača.

(6) On se tu poziva na istraživanja Boasa (Franz Boas) i Benediktovе (Ruth F. Benedict, 1887–1948), za koje je postao izvestan međuprostor „između narodnih priča i mitova“ (Kirk 1988: 411). Njegov omiljeni primer iz grčke mitologije je priča o Belerofonu, ali Kirk помиње i mnoštvo mitova o Heri i Zevsu (kao njegove transformacije u bika, medveda, zlatni pljusak, itd. – Kirk, isto). Na Kirkovu analizu mita upućuje i Vukomanović u odličnom skorašnjem pregledu teorija i metodologija u proučavanju religije (2004: 68–69).

Antropološki pristupi proučavanju mita*

UVOD

U ovom poglavlju bavim se antropološkim tumačenjima mita. Mitovi su oduvek fascinirali stručnjake iz različitih oblasti, ali i obične ljude. Po moću mitova je beležena i objašnjavana istorija (Herodot), obrazlagane su filozofske ideje i moralne vrednosti (Teagen, Heraklit, Platon, Aristotel, Sofokle, Eshil, Euhemer), kroz mitove se dolazilo do obrazaca za objašnjavanje jezika (Miler [F. Max Müller]), psihologije i podsvesnog (Frojd, Rank, Jung), kao i strukture mišljenja (Levi-Stros, Gremas [A. J. Greimas]). Jedan od najzagotonitijih problema u svim ovim istraživanjima bila je prividna nespojivost između „mita” i „stvarnosti”. Kako je moguće da nešto što na prvi pogled deluje tako uopšteno ili fantastično kao što je mit bude smatrano za „stvarno”? U isto vreme, baš se kroz istraživanja antropologa (kao što je to, na primer, bio Malinovski) tokom prošlog veka došlo do alternativnih modela razumevanja drugih ljudi, drugaćijih kultura i različitih mitova.

Naravno, sve je moralo da počne iz neke tačke, a za mene je ključna osoba za razumevanje antropoloških proučavanja mita devetnaestovековни

(*) Ovo je znatno proširena i potpuno prerađena verzija teksta koji je pročitan na Vilijem Robertson Smit Kongresu, na Kings Koledžu (King's College) Univerziteta u Aberdinu, 8. aprila 1994. (Bošković 1995). Veoma sam zahvalan profesoru Vilijamu Džonstonu (William Johnstone, University of Aberdeen) na nekim pojašnjenjima u vezi biografije V. R. Smita, kao i profesorki Marizi Peirano (Universidade de Brasilia) na nekim bitnim sugestijama (kao što je to npr. tekst koji su napisali Šeli i Tagard). Konačno, zahvalan sam i dr Miloradu Belančiću, koji je najzaslužniji za moje (priznajem, kasno) „otkriće” Rikera sredinom 1980-ih.

škotski semitista i proučavalac Biblije, Vilijem Robertson Smit (1846–1894). U tekstu koji sledi pokazaću uticaj Smitovog koncepta mita i rituala na antropologiju. Smit je bio prvi stručnjak koji se ozbiljno pozabavio odnosom mita i rituala – i kroz to je uticao na čitave generacije antropologa (ali i sociologa). Međutim, njegov uticaj nije uvek bio očigledan ni direktn. Na primer, njegova ideja da ritual ima primat u odnosu na mit je izvedena iz koncepta *religije kao društvene činjenice*, ideje koja je uticala na Dirkema. Ovaj koncept je dalje razvijan tek kroz Dirkemov uticaj (i pozivanje na njega), a Smit je jednostavno zaboravljen. Moj cilj je da ovde ukažem na to u kojoj meri su Smitove ideje bile prisutne u radovima nekih veoma poznatih antropologa (a kroz njih su našle put i do filozofskih teorija kod Kasirera i Langerove). Pomalo je paradoksalno da je mitu pridavan daleko veći značaj u radovima ranih antropologa poput Edvarda Tajlora (Sir Edward B. Tylor, 1832–1917), a da je nakon toga postepeno gubio na važnosti. Verujem da Smit snosi znatan deo krivice za ovo postepeno gubljenje na značaju.

Moj izbor stručnjaka čije će teorije nešto detaljnije razmatrati je naravno potpuno subjektivan i kao takav podložan kritici, mada verujem da bi se većina ljudi složila da je Fridrih Maks Miler reprezentativan za filološke pristupe proučavanju mita, a da su izuzetan uticaj imali i Lang (Andrew Lang, 1844–1912) i Frejzer (Sir James George Frazer, 1854–1941). Isto se može reći za uticaj Franca Boasa (1858–1942), Bronislava Malinovskog, Klajda Klakhona (Clyde Cluckhohn, 1905–1960), Edmundu Liču (Sir Edmund R. Leach, 1910–1989) i Kloda Levi-Strosa (r. 1908) u antropologiji. Mislim da su njihov uticaj i ukupan značaj njihovih proučavanja u istoriji i teoriji antropologije nešto što je izvan svake sumnje.

Za Vilijema Robertsona Smita se ponekad kaže da je osnivač „Škole mita i rituala“ (engl. *Myth and Ritual School*) – mada je ovaj pristup u stvari postao uticajan tek sa Frejzerovom *Zlatnom granom* (upor. Segal 1999: 37–41, Bolle 1987, Ackerman 1973, 1991). Ovaj pristup je još uvek prisutan u nekim (mada retkim) antropološkim istraživanjima. Mit-ritualistički pristup ponekad pruža neke zanimljive uvide, ali takođe ima i veoma ozbiljna ograničenja (njima se bavim u poglavlju „Grčka religija“). Ovde me pre svega interesuje ispitivanje mogućnosti za prevaziđenje ovih ograničenja, kao i ispitivanje načina na koje su antropolozi tretirali mit. Polazeći od toga da su mitovi „tradicionalne priče“ (Kirk 1970, 1974, Segal 2004: 4), mislim da analiza mitova kao *naracija* pruža neke bitne elemente za njihovo razumevanje. Međutim, pre nego što krenem sa predstavljanjem Smitovih radova, ukratko ću izložiti značenje i pojam koncepta „mit“,¹ kao i neke uticajne teorije o njegovim mogućim značenjima izvan antropologije. Posle kratkog pregleda Smitovog života, predstaviću njegove najznačaj-

nije radove, kao i različite pravce u kojima se antropološko proučavanje mita kretalo tokom sto šesnaest godina od objavlјivanja prvog izdanja *Predavanja o religijama Semita* (u 1889).

Antropolozi su proučavali mitove od sâmih početaka svoje discipline („mitologija” je deo naslova Tajlorovog klasičnog dela iz 1871, upor. takođe Rapport i Overing 2000: 274–275). Međutim, u najvećem broju slučajeva, antropolozi nisu želeli da posvete čitave knjige isključivo mitu (među značajnim izuzecima od ovog pravila su Boas i Levi-Stros), već su ga umesto toga radije uključivali među „običaje” ili „verovanja” ljudi koje su proučavali. Džoana Overing (Joanna Overing) je tako primetila da je, pre svega u britanskoj antropologiji, vrednost sadržaja mitova konstantno umanjivana ili ignorisana (Rapport i Overing 2000: 276). Akcenat koji ovde stavljam na autore i ideje sa kraja XIX i početka XX veka treba da pokaže stepen kontinuiteta između različitih teorija i metodologija – tako, na primer, postoje velike sličnosti u komparativnim pristupima koje su zastupali Frejzer i Levi-Stros – što je podatak koji veliki broj stručnjaka ne zna ili jednostavno previđa.

Ključni pojам koji su antropolozi uveli u proučavanje mita jeste pojma rituala, i ovde je važno razumeti radove Vilijema Robertsona Smita. Mada je poštovan i proučavan,² Smit još uvek nema značaj kakav zaslужuje u istoriji socijalne i kulturne antropologije.³ Ovo je delimično posledica

(1) U ovom kratkom uvodu u proučavanje vrlo kompleksnog pojma baviću se samo objašnjenjima „zapadnih” stručnjaka, iako su neki autori koji se ovde pominju bili pod snažnim uticajem „istočnih” religija, odnosno objavili značajne radove koji se base specifičnim istočnjačkim (azijskim) religijama (Ó Flaherty 1975). Mislim da se ovakva limitacija može opravdati činjenicom da je reč „mit” sa svim svojim značenjima nešto što je tipično pre svega za zapadnu kulturnu tradiciju. S druge strane, pregled nezападних koncepcata i ideja o mitu bi bio više nego dobrodošao. Još uvek je dobar pregled različitih teorija koji daje Meletinski (1982). Za relativno skorašnje pregledе proučavanja mita, v. Segal 1999, 2004, Lincoln 2001. Još uvek je izuzetno koristan Eliade 1973–1974. O ritualu, Rappaport 1999.

(2) Pre svega Brown 1964, Beidelman 1974, Nelson 1969 i 1973, Bailey 1970. Odličnu kritiku Smitovih stavova o religiji je dala Varburg (Warburg 1989).

(3) Ovo je pre svega slučaj sa američkom antropološkom tradicijom. Smit je u stvari jedini devetnaestovekovni antropolog koga britanski socijalni antropolozi veoma uvažavaju (Sharpe 1986: 81). Osim Bajdelmana, niko od gorepomenutih autora nije antropolog.

nerazumevanja njegovog uticaja na ljude poput Frezera (izuzeci su Jones 1984, te Ackerman 1973 i 1991), Dirkema (1968 [1912]), Mosa (Marcel Mauss, 1950), Malinovskog (1961 [1922]), kao i na njihove sledbenike. Među važnim izuzecima je i Meri Daglas (Mary Douglas), koja je u knjizi *Čisto i opasno* (London, 1966, str. 24; citirao Sharpe 1986: 81) napisala sledeće: „Dok je Tajlora zanimalo šta nam bledi relikti mogu reći o prošlosti, Robertson Smita su interesovali zajednički elementi [koji se nalaze] u modernom i primitivnom iskustvu. Tajlor je osnivač folkloristike; dok je Robertson Smit osnivač socijalne antropologije”.⁴

REČ MIT, NJENO ZNAČENJE I POKUŠAJI OBJAŠNJENJA

Slovenska reč mit (engleski *myth*, portugalski i španski *mito*, francuski *mythe*, itd.) potiče od starogrčke reči *μυθος* (*μυθος*), koja je još od antičkih vremena povezivana sa mnoštvom značenja i različitih koncepata.⁵ Prema Hofmanu (Hoffman, *Etymologisches Wörterbuch Des Griechischen*, München, 1949; citira ga Popović 1987: 7), ona potiče od indoevropskog korena *mau/mou* i srodnja je litvanskoj reči *mausti* (koja znači „žudeti za nečim”, odnosno „želeti nešto”), ali i srpskohrvatskoj i slovenačkoj „misao” i makedonskoj „misla”. Prema jednoj drugoj teoriji (Chantraine 1968–1980, t. 3: 718–719), reč *mit* je izvedena iz starogrčkog onomatopejskog *μύει* (*μύει*), kao, na primer, u glagolu *mudzo* (*μυδζό*) – „mrmljati”, odnosno „žaliti se”.

Danas se smatra da je do distinkcije između reči *μυθος* i *λογος* došlo tek u poznoj antici (Ramnoux 1990: 1039, Detienne 1990, Wach 1951: 70 i d.), mada naša savremena upotreba reči mit vodi korene od distinkcije koju su stari jonski filozofi počeli da prave još od VI veka p.n.e. Reč *μυθος* je po prvi put zabeležena u Homerovim spevovima *Ilijada* i *Odiseja* (nastalim oko 750–650. g. p.n.e.), gde ima čitav niz značenja, mada se čini da je osnovno „reč” ili „govor”. Međutim, u *Odiseji* takođe znači i „javni govor”, „izgovor”, „konverzaciju”, „činjenicu”, „pretnju”, „razum” ili „priču”. U ovom poslednjem značenju, još nema distinkcije da li se radi o istinitoj ili fiktivnoj priči (Popović 1987: 7). Među značenjima iz *Ilijade* su i „naređenje”, „cilj”, „savet” i „namera” ili „zadatak”.

(4) Šarp je odmah dodao da „Tajlor, naravno, nije osnovao folkloristiku”. Tajlor je tvrdio da je nova naučna oblast o kojoj je pisao *etnografija* (1871, t. 1: 1).

(5) Ovaj prikaz reči i etimologije su dati prema Popović 1987.

Drugi grčki autori su reč μυθος koristili za „izreku” (Aeschylus, *Choephoroi* 314), „trač” (Sophocles, *Ajax* 226), odnosno „izveštaj” ili „poruku” (Sophocles, *Trachiniae* 67). Sa počecima jonske filozofije u VI veku p.n.e., μυθος se postepeno upotrebljava da označi „fiktivnu priču”, nešto što je izmišljeno (Pindar, *Ol.* I, 29, Platon, *Fedon* 61b), odnosno „legendu” (Herodot, *Histories* II, 45). Ovaj skup značenja je približan savremenim prevodima reči „mit”. Kako je to svojevremeno napisao najveći savremeni poznavalač starogrčke religije, Valter Burkert (Walter Burkert), do velike promene dolazi u doba klasične Atine u V veku p.n.e.: „Mit je napušten. Reč *mythos*, gotovo nepoznata u Atici, sada je redefinisana i njena vrednost umanjena, kao priča kakvu su nekada pričali stari pesnici, ili kakvu stare žene kazuju deci” (1985: 312).

Iz ovog perioda potiče i razlikovanje „realnog” i „mitskog”, kao što pokazuje i poznati deo iz Platonovog dijaloga *Fedar* (229b–230b):

Fedar: Kaži mi, Sokrate, nije li ovde negde mesto gde kažu da je Boreja⁶ ugrabio Oritiju sa reke?

Sokrat: Da, tako kažu.

Fedar: Je li ovo to mesto? Voda stvarno izgleda prekrasno čista i bistra; izgleda baš kao mesto gde bi se devojke mogle igrati pored potoka.

Sokrat: Ne, mislim da je to nešto niže, gde se pređe proročište Agre; mislim da je tamo blizu i oltar posvećen Boreji.

Fedar: Nisam ranije to primetio, no kaži mi, Sokrate, veruješ li da je ta priča istinita?

Sokrat: Ne bi bilo neobično da ne verujem, poput ljudi od nauke. Mogao bih pokušati da dam naučno objašnjenje kako je devojku, dok se igrala sa Farmakijom, udar Boreje oborio sa stene, te da je tako poginula, a da se kaže da ju je Boreja ugrabio, mada se to možda desilo kod Areopaga, po drugoj verziji priče. Što se mene tiče, Fedre, takva objašnjenja mi izgledaju nesumnjivo privlačna, ali kao izumi pametnih, vrednih ljudi kojima ne treba zavideti, jer onda oni moraju nastaviti i reći nam istinu o pojavama kentaura i Himera, da ne pominjem puno drugih spodoba, Gorgona i Pegaza i bezbrojnih drugih izuzetnih monstruma koji nastanjuju mnoge legende. Ako neki naš skeptik, sa svojom pomalo prostom naukom, želi da svakod od ovih bića svede na meru njihovog pojavlivanja, trebaće mu za to dosta vremena. Ja

(6) Severni vетар у старогрчкој митологији.

jednostavno za to nemam vremena, a reći ču ti i zašto, prijatelju. Još nisam u stanju ni da „samog sebe spoznam”, kako kaže prorocište u Delfima, a sve dok takvo neznanje postoji, čini mi se besmislenim da se bavim spoljašnjim stvarima. Prema tome, ne razmišljam o takvим stvarima, već prihvatom ono što se trenutno o tome veruje, a svoja ispitivanja radije upućujem ka себи, ne bih li otkrio jesam li zaista složenje stvorene i sa ponosom većim od Tifona, ili jednostavnije, nežnije biće koje je priroda obdarila tihom, ne-tifonskom prirodom. Uzgred, nije li ovo drvo do kojeg je trebalo da stignemo?⁷

Naravno, treba dodati da čak i u ovo staro grčko „doba razuma”, isti autor (Platon) koristi mitove da objasni sopstvene filozofske teorije – na primer, mit o Prometeju i Epimeteju iz *Protagore* (320d–322e), ili alegorija o pećini iz sedme i mit o Eru iz desete knjige *Države*, itd.⁸ Ali kocka je bačena, i novi horizonti su otvoreni.⁹ Još jedan dobar primer ovih novih horizonata dolazi iz Herodotove poznate diskusije o razlozima poplava Nila, gde je koristio deduktivno zaključivanje da dođe do objašnjenja jednog prirodnog fenomena (*Historiae* II, 23–25).

U izvanrednoj studiji starogrčkih stavova o mitu, francuski istoričar Pol Vejn (Paul Veyne) je tvrdio daje „u Grčkoj postojao jedan određeni domen, natprirodno, gde se sve moglo naučiti od ljudi koji su znali. Ovaj domen

(7) Moj prevod je prema engleskom prevodu R. Hakforta (R. Hackforth, Plato 1963). Ovo je isti deo kojim Maks Miler započinje svoju diskusiju komparativne mitologije (Müller 1909), a baš ovim delom i Kasirer počinje svoj sjajan ogled o jeziku i mitu (1953: 1–2).

(8) Upor. Riker: „U ovom pokušaju [razlikovanja mita i saznanja] veliko ohrabrenje nam pruža primer Platona. Platon uključuje mitove u svoju filozofiju; on ih prihvata kao mitove, tako reći u njihovom prirodnom stanju, bez pokušaja da ih preruši u objašnjenja; eno ih u njegovom diskursu, prepunom enigm; tamo se nalaze kao mitovi, bez ikakve mogućnosti da neko prepostavi da oni predstavljaju saznanje“ (Riceour 1969: 165).

Zanimljivo je pomenuti i da Herodot u V veku p.n.e. nije pravio razliku između kultova posvećenih bogovima i kultova posvećenih mrtvim herojima (Herodotus 1972; upor. takođe Gordon 2003: 266).

(9) O ranim pogledima na prirodu mitova i njihov odnos prema nauci, pisao je Fajjerabend (Feyerabend 1981: 1–5, 8–9).

(10) Što je potpuno suprotno od onoga što tvrdi O’Flaerti (O’Flaherty 1988: 25–27), koja kaže da suprotstavljanje mita i istine potiče od Platona. Upor. i Furley 1973–1974: 48.

se sastojao od događaja, a ne od apstraktnih istina kojima bi slušalac mogao da suprotstavi sopstveni razum..." (1988: 24).¹⁰ Vejn daje i definiciju koja se zasniva na onome kako je mit shvatan u antici, sve negde do VI veka n.e.:

Mit je informacija. Postoje informisani ljudi koji su spoznali, ne neko otkriće, već jednostavno neku uopštenu informaciju na koju su nabasali. Ukoliko su oni pesnici, biće to Muze, one koje su postavljene za informante, koje će im reći šta se zna i šta se kaže. Za sve to, mit nije nekakvo otkrovenje koje dolazi odozgo, niti tajno znanje. Muze im samo ponavljaju ono što se već zna – ono što je, poput nekakvog prirodnog dobra, dostupno svima koji ga traže. (Veyne 1988: 23)

Tek posle uspostavljanja radikalno drugačijeg sistema znanja negde tokom Srednjeg veka, ova predstava počinje da se menja. Međutim, diskusije iz Antike se na mnogo načina ponovo odvijaju u savremenim proučavanjima. A jedan od paradoksa proučavanja mita je to da interesovanje za ovu oblast izgleda kulminira u XX veku, u doba velikih tehnoloških otkrića i očajničkog ljudskog traganja za smislom.

TEORETIČARI MITA U XIX VEKU

Sâma reč „mit” (*myth*) se ustaljuje u engleskom jeziku tek posle 1850. Na primer, nemački filolog Fridrik Maks Miler (1823–1900) je pisao „*mythe*”, a neki autori su pisali čak i „*meith*” (Müller 1909: 4n). Međutim, Miler, koji je od sredine XIX veka predavao komparativnu filologiju na Univerzitetu u Oksfordu, je bio jedan od prvih naučnika koji je pokušao *racionalnu analizu* mita. Za Milera, jezik je predstavljao potpuno autonomnu ljudsku sposobnost.

Miler je smatrao da su jezici kao što su sanskrit, starogrčki, latinski, gotski, keltski i drugi, svi potekli sa zajedničkog stabla, a koje se može rekonstruisati korišćenjem sličnih reči u jezicima koje znamo (npr. Dyaus – Zeus – Dies Pater – Iupiter). U praksi, on je koristio sanskrit kao primordijalni, izvorni jezik (a Vede kao primarne pisane izvore), iz koga su onda potekli svi ostali. Sanskrit je, prema Mileru, bio prvobitni ili „originalni jezik”, jezik takozvanih „Arijevaca”, prvobitne rase, „istinskih primitivaca”, ljudi koji su bili „plemeniti i čisti”, „drevni pesnici jezika”. Za Milera, moć jezika je absolutna. Kad se radi o kulturi, jezik predstavlja veran odraz stvarnosti. Sve ljudske aktivnosti potiču iz jezika, a jezik

istovremeno utiče na njih. Štaviše, i karakter jednog naroda se može izvući iz jezika kojim oni govore. Kroz Vede se tako moglo videti kako je ljudski duh, u početnim fazama svoga razvoja, nepogrešivo vođen silom prvobitnog jezika, čije reči predstavljaju korene naših (savremenih) reči. Sanskrit, jezik Veda, je kroz poetske metafore pružio briljantan opis prirodnih fenomena. Za Milera, božanstva primitivne religije personifikuju prirodne fenomene. Sve ljudsko saznanje se zasniva na metaforama i simbolima koji su inspirisani prirodom. Ove metafore i simboli su onda personifikovani i obožavani kao boginje i bogovi. Na taj način, jezik se pretvara u posredničko sredstvo za organizovanje izražavanja religijskih osećanja, koja se onda postepeno uzdižu na nivo predstavljanja. Iz ovoga se može videti da je Milera zanimalo istraživanje porekla božanstava uopšte, i to pre svega kroz analizu etimologija njihovih imena. Svako božanstvo potiče od neke pojedinačne sile koja se može uočiti u prirodi.

Milerova analiza je bila zasnovana na jeziku i dovela ga je do zaključka da su mitovi neka vrsta „bolesti jezika”. Do bolesti dolazi zato što ljudi nisu u stanju da pomire svoje emocije kada žele da govore o prirodi i prirodnim silama sa osećanjem da je jezik kojim govore neadekvatan. Zbog toga je nužno pribegavanje metaforičnom načinu izražavanja. Kako je pisao Miler, „stvaranje svake nove reči je prvobitno bila pesma koja se razvila iz jedne sjajne i svršishodne metafore”. Tako su i mitovi nastali iz metafora, iz pokušaja da se objasne stvari koje su okruživale prvobitne ljude.

Da bi neki mit nastao, nepohodno je da ljudi ne razumeju poetsku metaforu o nekom prirodnom fenomenu, kao i da veruju da objašnjenje koje daju pruža zadovoljavajuće objašnjenje. Iz nerazumevanja metafore nastaje verbalni sadržaj mita, dok je ovaj drugi proces daleko složeniji, pošto on uključuje sekularizaciju i racionalizaciju „božanskog” i prvobitnog znanja, do kojih je moguće doći samo kroz evoluciju čovečanstva, i kroz razvoj koji nazivamo filozofijom i naukom.

Mitologija (koja je za njega istovremeno značila i korpus mitova, ali i „na-učni” pokušaj da se oni objasne) je bila posledica prvobitnog osećaja divljenja u odnosu na prirodne fenomene i prirodne sile.¹¹ „Mitologija je neizbežna”, pisao je Miler, „ona je prirodna, inherentna nužnost jezika, ukoliko u jeziku prepoznamo spoljašnji oblik i manifestaciju misli; ona je u stvari tamna senka koju jezik baca na misao, i koja ne može nestati sve dok jezik ne

(11) Koen i Sigal u svojim radovima koriste veliki broj antropoloških izvora (Cohen 1969, Segal 1980b).

postane potpuno saobrazan misli, a što se nikada neće desiti” (*Introduction to the Science of Mythology*, London, 1873, citira ga Cassirer 1953: 5).

Kritika Milerove teorije predstavlja početke antropološkog proučavanja mita (Lang 1884, 1911). Miler je i sâm bio svestan limita svog pristupa, i ograničio se samo na područja o kojima je bio lingvistički kompetentan (indoevropski jezici) – za razliku od svojih sledbenika. Međutim, i pored njegovih junačkih npora (koji su uključivali i odličnu ranu kritiku evo-lucionizma u antropologiji), većina Milerovih lingvističkih analogija danas izgleda ekstremno naivno. Mada ljudi uvidaju vezu između prirodnih feno-mena i imena božanstava, nikome danas ne bi palo na pamet da zasnuje čitavu jednu teoriju na ovim vezama (upor. diskusiju u Burkert 1985).

Škotski folklorista Endrju Lang je koristio komparativni etnografski metod da objasni starogrčke mitove. Njegov cilj je bio da uporedi naizgled „besmi-slene običaje” takozvanih „civilizovanih” naroda sa običajima koji su zabeleženi kod takozvanih „primitivnih naroda”. Kao posledica upotrebe ovog metoda, došao je do (zapanjujuće naprednog za svoje vreme) zaključka da ljudski um u stvari operiše na istovetan način. Zato je za Langa razumevanje tradicija američkih Indijanaca, australijskih Aboridžina, Bušmana i Eskima pružalo ključ za razumevanje mentaliteta starih Grka. Ovaj istoricizam je krajem XIX veka poslužio kao osnova za obraćun sa „filološkim teorijama mita”.

Naravno, Lang je već bio pod uticajem antropoloških teorija svoga vremena, pre svega Edvarda Tajlora, koji je smatrao da do konfuzije u proučavanju mita dolazi najpre zbog toga što istraživači ne znaju ništa o takozvanim „savremenim primitivcima”, tradicionalnim društvima u kojima se mogu posmatrati stvaranje, funkcija i razvoj mitova. „Mit je nastao u divljim uslovima koji su vladali u davna vremena među svim narodima” i ostao je kao način razmišljanja relativno nepromenjen među „savremenim primitivcima” (Tylor 1871, t. I: 284). Međutim, čak su i „više rase” zadržale neke oblike ovog mišljenja kroz takozvane „ostatke” (*survivals*). Mitsko mišljenje je karakteristično „za ljudski intelekt kada se on nalazi u svom ranom stadijumu, nalik na um deteta” (I: 287). Ovaj iskaz je (mada bez pominjanja imena) bio direktno uperen protiv Milerovog insistiranja na arhaizmu vedske kulture (Eliade 1973–1974: 309).

Tajlor je takođe bio pristalica upotrebe istorijskog metoda, uz korišćenje svih izvora koji stoje na raspolaganju. Po njegovom mišljenju, „primitivni narodi” su preživeli, ne menjajući se, od nastanka čovečanstva. Zato se kroz njihova verovanja mogu razumeti drevne mitologije naroda koji su

u međuvremenu nestali, jer su Bantui, Bušmani, „crvenokošci” i Pigmeji isto tako savremeni kao što su nekada bili stari Grci i Arijevci (Tylor 1871, t. I: 6–7, 12). Za Tajlora, mit je predstavljao pre svega *kauzalno objašnjenje* nekih događaja. Sâma mitska priča (naracija) može imati različite oblike, ali ona ne menja činjenicu da se nešto zaista dogodilo u prošlosti, i da su „primitivni narodi” pokušavali da to *racionalno objasne*. U tom smislu, mitovi predstavljaju neku vrstu „primitivne nauke”, štaviše, Tajlor je verovao da kada ljudi dosegnu određeni stepen naučnog saznanja, mitovi postaju potpuno nepotrebni (1871, I: 368–369).

Da bih objasnio kako su kasniji antropolozi proučavali mit, mislim da je vreme da se vratim viktorijanskoj Britaniji i osnovama antropologije kao naučne discipline kakvom je danas razumemo. Otprilike u isto vreme dok je Fridrih Maks Miler predavao u Oksfordu, još jedna sjajna zvezda bljesnula je na horizontu devetnaestovekovne britanske antropologije i onoga što danas uopšteno zovemo „naukama o čoveku”, Vilijem Robertson Smit.

ŽIVOT VILIJEMA ROBERTSONA SMITA



Vilijem Robertson Smit rođen je 8. novembra 1846. u dolini Don, u zaseoku Keig, u okolini Aberdina u Škotskoj.¹² Njegov otac, Piri Smit (Pirie Smith) je bio sveštenik u lokalnoj Škotskoj slobodnoj crkvi, koja se 1843. odvojila od Škotske crkve. Njegova majka je bila „žena izuzetno snažnog karaktera, koja je sve do smrti u sedamdeset šestoj godini [1900] očuvala svoj duh i inteligenciju” (Bryce 1903: 312). Zahvaljujući svojoj izvanrednoj erudiciji, Piri Smit je svoju decu podučavao kod kuće, sve dok nisu stasali za univerzitet. Između ostalog, učio ih je latinski, grčki, matematiku i „racionalu konverzaciju”. Prema njegovim biografima, Bleku i Kristalu, Smit je naučio hebrejsku azbuku i mogao da čita hebrejske reči pre nego što je napunio šest godina (Black i Chrystal 1912a: 11–12).

(12) Ovaj pregled je dat prema Black i Chrystal 1912a, sa nekim dodatnim informacijama iz Bryce 1903, Brown 1964, Beidelman 1974, i Muilenberg u Smith 1969. Kompletan spisak Smitovih radova je objavio Braun (Brown 1964, Appendix B). Bibliografiju publikacija u vezi sudjenja navodi Bajdelman (Beidelman 1974: 85–92).

Smit se upisao na Univerzitet u Aberdinu 1861. i diplomirao 1865, dobivši kao jedan od najboljih studenata u svojoj generaciji i Medalju Gradskog saveta. Godine 1866. odlazi na Nju Koledž (New Colledge) u Edinburgu, gde studira kod A. B. Dejvidsona (A. B. Davidson), profesora hebrejskog i starozavetne egzegeze, koji je izuzetno uticao na njega i verovatno ga usmerio u pravcu semitskih studija. Međutim, u to vreme Smita su više zanimala fizika i „prirodna filozofija”, a prvo predavačko iskustvo je stekao kao asistent P. G. Tejta (P. G. Tait), profesora fizike na Univerzitetu u Edinburgu, tokom 1868/1869. Između 1865. i 1869. nekoliko puta je putovao u Nemačku (u Bon i Getingen), gde je nastavio sa studijama fizike i matematike, ali je postepeno postao zainteresovan za radeove stručnjaka za Stari Zavet u tradiciji „više kritike”,¹³ Ričla (Albrecht Ritschl, 1822–1889), Kinena (Abraham Kuenen, 1828–1891), kasnije i Velhauzena (Julius Wellhausen, 1844–1918). Ovi naučnici su na njega ostavili trajan uticaj.



Vilijem Robertson Smit, 1893.

Uz podršku Dejvidsona, Smit je 1870. izabran za šefa katedre orijentalnih jezika i starotavetne egezeze na Koledžu Slobodne crkve u Aberdinu. Tamo je predavao sve do 1876, kada ga je kontroverza oko nekoliko tekstova koje je napisao za deveto izdanje *Enciklopedije Britanike* (posebno odrednice „Biblij“, objavljene 1875)¹⁴ nateralala da prestane da predaje. Optužen je za jeres i suđeno mu je na crkvenom sudu, ali uspeo je da se odbrani, pa je Crkva odustala od formalnih optužbi.¹⁵ Ova kontroverza je obnovljena nakon što je objavio tekst „Obožavanje životinja i životinjska plemena među Arapima i u Starom zavetu“ u časopisu *Journal of Philology*, juna 1880, nakon čega je definitivno morao da prestane da predaje. Međutim, i pored ovoga, Smit je ostao sveštenik Škotske slobodne crkve.

Publicitet oko suđenja mu je doneo izuzetnu podršku, i to ne samo od vodećih evropskih stručnjaka kakvi su bili Kinen i Velhauzen, već i od mlađeg sveštenstva i mnogih njegovih zemljaka. Ova instant popularnost je doprinela da Smit bude pozvan da održi serije predavanja u Edinburgu i Glazgovu. Ova predavanja su bila izvanredno uspešna, pa su 1881. objavljena pod naslovom *Star i jevrejskoj crkvi*. Drugu seriju predavanja Smit je dao naredne zime, i ona su 1882. objavljena kao *Proroci Izraela i njihovo mesto u istoriji krajem osmog veka p.n.e.* Godine 1881. Smit postaje pomoćnik glavnog urednika, a 1883. glavni urednik devetog izdanja *En-*

(13) Škola mišljenja asocirana sa kritičkim pristupima Bibliji, pristupima u koje su spadali i komparativna lingvistika i metodologija bazirana na istoriji. U Evropi je postala popularna posle studija koje su objavili filozofi Kant (1724–1804) i Hegel (1770–1831), mada je tokom XIX veka snažan uticaj na ovu školu izvršio i etnolog Bastijan (Adolf Bastian, 1826–1905). Najpoznatiji Britanci koji su usvojili ovaj pristup bili su Dejvidson i Čejn (T. K. Cheyne). Za odnos pristalica ovog pristupa i Smita, v. Brown 1964. i Bailey 1970.

(14) Lep pregled ove kontroverze daje Brajs:

Pretpostavke koje je naveo o poreklu delova Starog zaveta, pre svega Petoknjižja, izazvale su uzbudnje i uz nemirenost u Škotskoj, gde je malo ljudi bilo svesno zaključaka do kojih su došli proučavaoci Biblije u kontinentalnoj Evropi. Tekst je bio kompetentan, jasan i neustrašiv – očigledno napisan od strane vrsnog stručnjaka. Stavovi koje je zastupao su najvećim delom poticali iz Smitovih sopstvenih istraživanja, ali do njih se moglo doći i u delima drugih učenih ljudi. Danas se čak ne bi smatralo ni da su bili ekstremni; u stvari, danas ih prihvata puno veoma ortodoksnih autora u Britaniji i (možda nešto manji broj) u SAD. (Bryce 1903: 313)

(15) Za detaljnije podatke o ovom suđenju i svim okolnostima oko njega, v. poglavља VI–IX, Black i Chrystal 1912a. Nešto širi kontekst daju Glover (1954) i Riesen (1985).

ciklopedije Britanika, položaj na kome je bio sve do zaključivanja ovog izdanja 1889. Deveto izdanje je bilo izuzetno važno u uspostavljanju visokih naučnih standarda za godine i izdanja koja su sledila, i po prvi put je okupilo fascinantni broj veoma kompetentnih stručnjaka – za šta je i Smit bio zaslužan, s obzirom na širinu sopstvenog znanja. On je sâm napisao preko 200 odrednica.

Smit je bio urednik u vreme kada je Endrju Lang objavio tekst „Mitologija“ u 17. tomu (objavljenom 1884), tekst koji se definitivno založio protiv filološkog i za antropološki pristup mitu. U ovom periodu, Smit je (1884) upoznao još jednog izuzetnog Škotlandjanina, Džejmsa Frejzera, i angažovao ga dve godine kasnije da napiše odrednice „Totem“ i „Tabu“ za *Enciklopediju*. Smit je već ranije pisao da je totem „životinja (ređe biljka); srodnici potiču od iste vrste kao i totem; a ubiti ili pojesti svetu životinju je podjednako neprihvatljivo kao i ubiti ili pojesti saplemenika“ (1886: 135; upor. takođe 1914: 124 i d, Cook 1902). Međutim, želeo je da baš Frejzer piše za *Enciklopediju*.¹⁶ U jednom pismu izdavačima, napisao je sledeće:

Nadam se da gospoda Blek jasno razumeju da je Totemizam predmet rastućeg interesovanja, koji se svakodnevno pominje u časopisima i novinama, ali o kome nigde nema dobrog pregleda – upravo jedan od onih slučajeva gde imamo priliku da preduhitrimo sve i da steknemo izvesnu reputaciju. Nema nijednog teksta u ovom tomu za koji nisam više zainteresovan. Lično sam se puno založio, pažljivo vodeći Frejzera u njegovom tretmanu teme, a on je uložio sedam meseci mukotrpнog rada da bi napisao standardni tekst na ovu temu. (Black i Chrystal 1912a: 494)

Tokom ovog perioda su objavljeni i Smitovi najpoznatiji radovi, *Srodstvo i brak u ranoj Arabiji* (1885), napisan pod snažnim uticajem njegovog prijatelja Meklenana (John Ferguson McLennan, 1827–1881), kao i *Predavanja o religiji Semita* (prvo izdanje 1889). Između ove dve knjige, izuzetno uticajna odrednica „Žrtva“ objavljena je u *Enciklopediji* 1886.

Predavanja su bila prva u seriji od tri ciklusa, koja je dao 1887, na poziv Univerziteta u Aberdinu da predaje o „primitivnim religijama semitskih

(16) Frejzer je prvo pod Smitovim uticajem razvio svoju ideju značaja žrtvovanja božanskih kraljeva.

naroda, kako u odnosu na druge drevne religije, tako i u odnosu na duhovnu religiju Starog zaveta i hrišćanstva". Prve dve serije predavanja bile su „posvećene mitološkim stvarima i glavnim odlikama semitskog politeizma, a treća semitskim pogledima na stvaranje i upravljanje svetom" (Black i Chrystal 1912a: 535). Drugi ciklus je održan marta 1890, ali o njemu se jako malo znalo – sve dok Džon Dej (John Day) nije početkom 1990-ih otkrio originalni manuskript u biblioteci u Kembridžu (Day 1995). Osnovna tema treće i poslednje serije, održane u Maršal Koledžu (Marischal College) u Aberdinu, 10, 12. i 14. decembra 1891, bila je „priroda i poreklo bogova semitske vere, njihovi međusobni odnosi, mitovi koji ih okružuju, i čitav predmet religijskih verovanja, u onoj meri u kojoj se ne odnosi direktno na svakodnevni religijski život" (Black i Chrystal, isto; upor. Smith 1914, Predgovor prvom izdanju). Na žalost, bolest ga je sprecila da ova druga dva ciklusa pripremi za štampanje. Samo dve nedelje pred smrti, Smit je završio reviziju prvobitnog rukopisa *Predavanja*, koji je onda predao svom prijatelju Dž. Saterlend Bleku (J. Sutherland Black) (Smith 1914: xi).

Godine 1883. Smit je prihvatio mesto višeg predavača (*Lord Almoner's Readership in Arabic*) na Univerzitetu u Kembridžu i postao član Triniti Koledža (Trinity College). Član Hristovog Koledža (Christ's College – isti koledž na kome su pre njega bili Džon Milton [John Milton] i Čarls Darwin [Charles Darwin]) postaje 1885, a godinu dana kasnije, univerzitetски bibliotekar. Šef katedre i profesor arapskog postao je 1889. – i na ovom položaju je ostao sve do smrti, 31. marta 1894.

Povodom njegove smrti, Skupština Slobodne škotske crkve (iste one institucije koja mu je sudila kao jeretiku za života!) je usvojila zvaničnu rezoluciju, u kojoj se, između ostalog, kaže: „Njegova intelektualna energija i vrednoća, sposobnost brzog shvatanja, njegovo neprikosnoveno vladanje ogromnim znanjem koje je posedovao, zajedno sa retkom moći da se izražava jasno i precizno, svrstali su ga među najizuzetnije ljude njegovog vremena" (Black i Chrystal 1912a: 560).

ANTROPOLOGIJA, RELIGIJA I MIT

Za razliku od mnogih svojih savremenika, koji su puno pisali o narodima i kulturama koje nikada nisu videli, Smit je više puta putovao u područje kojim se bavio. Tokom zime 1878/1879, putovao je u Kairo i u Palestinu. Pošto je bio relativno tamne puti, rado nosio lokalnu odeću i perfektno govorio arapski, bilo mu je lako da se druži sa različitim ljudima i da stiče prijatelje. Na Bliski istok se vratio 1880, kada je puno putovao širom Arabijskog poluostrva, sve do Sueca. Tokom ovog putovanja, Smit je proveo dva meseca u Džedi, a posetio je i Palestinu, Siriju i Tunis (Smith 1912b). Ponovo je putovao na Bliski istok tokom 1889. i 1890.

Detalji i opservacije sa putovanja iz 1880. sačuvani su u 11 pisama koja je između februara i juna 1880. objavio škotski dnevni list *Scotsman*. U ovim etnografskim minijaturama, Smit je pokazao visok stepen poznавanja zemalja kroz koje je putovao, kao i običaja ljudi koji su u njima živeli. Na žalost, u isto vreme je ostao i zarobljenik predrasuda svog vremena, veoma srećan što je Britanac (ibid: 493, 500), i poprilično negativan u odnosu na islam (str. 511). Smitovi kulturni i vrednosni stavovi u odnosu na većinsko arapsko stanovništvo bi se najpreciznije mogli opisati kao rasistički – njima je suprotstavljaо plemenitu i uzvišenu „prirodnost“ Beduina, koji su projektivali ideal „plemenitih divljaka“, nepokorenih ljudi slobodnog duha koji žive u skladu sa prirodnom. Kada se radi o distribuciji hrišćanskih knjiga na Bliskom istoku, Smit je primetio da „u interesu civilizacije i progrusa, koji su ozbiljno ugroženi muslimanskim shvatanjem da je njihova suva i dosadna literatura najsavršenija moguća, valja od svega srca poželeti da se otvore vrata za cirkulisanje hrišćanske literature“ (str. 566–567). Ovo, između ostalog i zato što je verovao da „Koran predstavlja osnovni izvor svih predrasuda i društvene zaostalosti na Istoku“ (str. 568).

Smit dolazi u antropologiju nakon publikacije Tajlorove *Primitivne kulture*, i on je u mnogo čemu delio evolucionističku perspektivu¹⁷ prisutnu kod većine antropologa između 1870. i 1890. (upor. Smith 1914: 2, Jones 1984: 50–51).¹⁸

(17) Sledеći redovi iz *Predavanja* predstavljaju dobar primer za ovo: „Kao što znamo, divljaci su ne samo nesposobni da razdvoje fenomenalnu i noumenalnu egzistenciju, već takođe obično ignoriru distinkcije, koje su za nas očigledne, između organske i neorganske prirode, ili unutar prvonavedenog područja, između životinja i biljaka“ (1914: 85–86).

(18) Osim možda Langa, koji je, mada se u ranijim svojim radovima puno pozivao i na Tajlora i na Frejzera (Lang 1885, 1887), vrlo kritičan u odnosu na oboje i u svojim knjigama *Stvaranje religije* (1898: 175 i d.) i *Magija, nauka i religija* (1901).

On je čvrsto verovao da je hrišćanstvo (posebno u verziji škotskog prezbiterijanizma) najviši mogući oblik religije, mada je odao priznanje i drevnim semitskim narodima (pre svega Jevrejima) što su bili na dobrom putu. Arapi i Jevreji su predstavljali primere religijske prakse kroz koje je hrišćanstvo moralio da prođe u prošlosti, pa je zato bilo veoma važno proučavati njihove religije (kao i druge, „primitivne”, koje su se sa njima onda mogle poreediti) da bi se potpuno razumelo hrišćanstvo.

„Komparativni metod” za koji se Smit zalagao zasnivao se na konceptu „ostataka”, čiji je veliki popularizator bio Tajlor. Ovi „ostaci” su bili tragovi starih verovanja i običaja koji su očuvani u savremenim društvima, iako je njihovo prvobitno značenje izgubljeno ili zaboravljen. Kroz proučavanje ostataka među „necivilizovanim” narodima, Tajlor se nudio da će pokazati poreklo modernih pojmoveva i običaja, kao i pravce budućeg razvoja. Kako je svojevremeno u svojoj kritici pokazala Margit Warburg (Margit Warburg), glavni problem sa ovim metodom je u tome što se „odlučiti da li je nešto ostatak ili ne, mora zasnovati na *a priori* prepostavkama o pravcima i karakteru istorijskog razvoja. Posledica ovoga je da ovaj metod lako dovodi do tautologija i/ili ga podržavaju predrasude” (Warburg 1989: 45).

U odrednici „Žrtva” za *Enciklopediju Britanika*, Smit razlikuje „prirodne” i „pozitivne” religije (1886: 132). Ove prve (koje zove i „prirodne religije civilizovanih rasa iz starina”) su definisane kao

religije koje su bile pre svega radosnog karaktera, i u kojima odnos čoveka sa bogovima nije bio opterećen bilo kakvim habitualnim ili opresivnim osećanjem ljudske krivice, jer je božanski standard čovekovih dužnosti otprilike odgovarao prihvaćenim normama pristojnjog ponašanja, pa prema tome, iako bi bog mogao da se naljuti na svoj narod izvesno vreme, ili čak da se potpuno zavadi sa pojedincima, bilo je potpuno nezamislivo da bi se mogao za stalno otuditi od svih svojih sledbenika, to jest, od svih koji učestvuju u nekom lokalnom (plemenskom ili nacionalnom) kultu. (Smith 1886: 134; upor. takođe Smith 1914: 285)

S druge strane, takozvane „pozitivne” religije su religije stanovnika drevnog Bliskog istoka, odnosno, kako je Smit pisao, „judaizam, hrišćanstvo i islam su pozitivne religije”, jer „svoje poreklo vode od učenja velikih religijskih inovatora, koji su govorili kao predstavnici božanskog otkrovenja i namerno odstupili od tradicija prošlosti” (1914: 1). Smit je takođe smatrao i da su ove religije „plemenske ili nacionalne” (1892: 281), koncept kojim je

uveo veoma važnu sociološku komponentu u proučavanje religije.

Bog je, kako izgleda, često smatran za fizičkog progenitora ili praoца svog naroda.¹⁹ U svakom slučaju, bog i njegovi vernici predstavljali su prirodno jedinstvo, koje je takođe povezivano sa teritorijom na kojoj su boravili... Rastakanje nacije razara nacionalnu religiju i skida sa pijedestala nacionalno božanstvo.
Bog ne može postojati bez svog naroda kao što ni narod ne može postojati bez svog boga [podvukao A.B.].²⁰ (Smith 1892: 281)

Vrhovno božanstvo je ovde direktno asocirano sa pojmom vladara ili kralja (1886: 133).²¹ U ovoj perspektivi, bog je posrednik između ljudi i različitih aspekata njihove okoline (odnosno „prirode”), tako da su oni koji veruju u stalnom savezu sa izabranim aspektima prirodnog života (1914: 124). Počeci savremene sociologije religije mogu se nazreti u sledećim redovima:

Mi smo do te mere navikli da religiju posmatramo kao nešto između pojedinaca i Boga da teško možemo da zamislimo ideju religije u kojoj se čitav narod u svojoj nacionalnoj organizaciji pojavljuje kao religijska jedinica – u kojoj treba da se bavimo ne verom i poslušnošću pojedinačnih osoba, već verom i poslušnošću nacije, izraženih u funkcijama nacionalnog života. (Smith 1902: 20)

(19) Što se tiče pojma božanstva kao oca („progenitora i gospodara”), v. Smith 1886: 135.

(20) Upor. Smith 1912a: 463: „Nema ničeg iznenađujućeg u ideji da su vernici sinovi svog boga”. O „srodstvu između bogova i ljudi”, v. takođe Smith 1914: 87–88. „Uopšteno govorеći, božja zemlja odgovara zemlji njegovih vernika; Kanaan je zemlja Jehovina, a Izrael je narod „Jehovin”, isto onako kao što „zemlja Asirija (Asshur) je tako nazvana po bogu Asshuru” (1914: 92). Smit je pokušao i da objasni pojam svetog (1914: 91 i d.), i tu je napravio distinkciju između *svetog* i *profanog*. Kao i mnogi drugi aspekti njegovog rada, i ova distinkcija je u antropologiju stigla preko Dirkema. (Upor. takođe popularan tretman ove teme u Eliade 1968b)

(21) Ovo odgovara podacima do kojih se došlo kroz istraživanje pisanih izvora drevnih bliskoistočnih gradova, jer izgleda da su svi oni imali jedno glavno božanstvo, koje je onda imalo svog para (Pritchard 1991: 68). Stari grčki tekstovi, počevši od *Ilrijade* i *Odisije*, ukazuju na sličan obrazac.

Ovaj *socijalni koncept religije* je obrazložen pre Dirkema. Štaviše, Dirkem je jasno stavio do znanja koliko duguje Smitu (Durkheim 1968: 61, 109n, 455; upor. takođe Beidelman 1974: 58).²²

Poput većine svojih savremenika (sa izuzetkom Milera i njegovih sledbenika), Smit je verovao da je religiju najbolje proučavati u njenom najprimitivnijem obliku. Kada se radi o semitskim narodima, ovaj oblik je očuvan u životu i običajima Beduina – argument koji je već koristio u knjizi *Srodstvo i brak u ranoj Arabiji*. Njegov akcenat na socijalnoj komponenti religije doveo ga je do toga da zaključi da su *specifične aktivnosti* daleko važnije od *verovanja*. Prema tome, ritual mora da dođe pre mita. Odeljak u kome se Smit zalaže za primat rituala nad mitom je jedan od najuticajnijih devetnaestovekovnih argumenata u istoriji antropologije, pa će ga ovde citirati gotovo u celini:

U svim starim religijama, mitologija zauzima mesto dogme; to jest, sveta predanja sveštenika i naroda, u onoj meri u kojoj se ne sastoje samo od pravila za izvođenje religijskih činova, uzimaju oblik priča o bogovima; i ove priče pružaju jedino objašnjenje u vezi onoga što zahteva religija i pravila koja nalaže ritual. Međutim, striktno govoreći, ova mitologija nikada nije bila suštinski deo drevne religije, jer nije posedovala mogućnost kažnjavanja, niti moć koja bi obavezivala vernike. Mitovi u vezi određenih svetilišta i ceremonija bili su samo deo aparata verovanja; oni su služili da raspale maštu i održe interesovanje vernika; ali verniku su se često nudile potpuno različite verzije iste stvari i, ukoliko je izvršio ritualne radnje onako kako se to od njega zahtevalo, nikog nije bilo briga da li on veruje u poreklo rituala ili ne. Verovanje u određene cikluse mitova nije bilo obavezno kao deo istinske religije, niti se smatralo da čovek, ako veruje u njih, doseže prosvetljenje i posebnu naklonost bogova. Ono što je bilo obavezno, ili šta se zahtevalo, bilo je precizno izvođenje određenih radnji koje zahteva religijska tradicija. Pošto je to tako, onda sledi da mitologija ne sme da zauzme tako važno mesto kakvo joj

(22) „Emil Dirkem je ukazao na to da je Smitu dugovao svoje zaključke u vezi bliskog odnosa između toga kako ljudi percipiraju prirodu i njihovog iskustva u društvu, u vezi periodičnih rituала koji treba da osnaže društvena verovanja i vrednosti, kao i u vezi njegovog metoda objašnjavanja religije kroz pojmove najjednostavnijih elemenata koji se pokazuju u njenom najprimitivnijem stadijumu” (Beidelman 1987: 366).

se često pridaje u naučnom proučavanju drevnih verovanja. U onoj meri u kojoj se mitovi sastoje od objašnjenja rituala, njihovo značenje je potpuno sekundarno, i sa sigurnošću može da se kaže da je u gotovo svakom slučaju mit izведен iz rituala, a ne ritual iz mita; jer ritual je bio fiksiran, a mit promenljiv, ritual je bio obavezan, a svakom pojedincu je ostavljeno da izabere da li će verovati u mit ili ne. (...) Po pravilu, mit ne predstavlja objašnjenje za poreklo rituala za bilo koga ko ne veruje da on predstavlja naraciju nečega što se zaista dogodilo, a čak ni najuporniji mitolog neće u to verovati. Ali ako to nije tako, sâm mit mora da se objasni, i svaki princip filozofije i zdravog razuma zahteva da se ovo objašnjenje traži ne u arbitarnim alegorijskim kategorijama, već u istinskim činjenicama rituala ili religijskog običaja uz koji je mit pridodat. Zaključak je da u izučavanju starih religija moramo početi ne od mita, već od rituala i tradicionalne prakse. (Smith 1914: 17–18, *passim*)

Smit je verovao da ritual treba proučavati pre mita ne samo zato što je važniji (i tu je predstavljao izuzetak u odnosu na većinu stručnjaka svog vremena), već i zbog toga što *ritual doslovno prethodi mitu u temporalnom smislu* (Beidelman 1974: 64). Prvo dolaze određene ljudske aktivnosti, a tek posle pokušaji da se one objasne i racionalizuju.²³ Gornji citat se može razumeti i kao reakcija na uopštavanja u smislu nekakve „primitivne nauke divljaka”, kako su to tvrdili Tajlor (1871) i Lang (1884, 1887, 1911). Smit je očigledno verovao da se u njegovo vreme isuviše pažnje pridaje verovanjima i „pričama o bogovima” – a da sve to ide na štetu rituala. Proučavanje rituala bi moralo da predstavlja osnovu bilo kakvog ozbiljnog bavljenja „primitivnom religijom”, jer su oni u suštini društveni, budući da afirmišu mesto i ulogu prosečnog ljudskog bića unutar njene ili njegove zajednice (etničke grupe, plemena, naroda). Ono u šta su pojedini ljudi *verovali* (ili nisu verovali) bila je posledica njihovog ličnog izbora. Ono šta su *radili* ili u čemu su *učestvovali* nije imalo nikakve veze sa ličnim izborom. Prema tome, važnost mitova se zasnivala na njihovoj važnosti u

(23) Sličnog mišljenja je početkom 1940-ih bila i Suzan Langer (1971: 126 i d.), koja je primetila da „Uopšte nije nemoguće da *ritual*, ozbiljan i važan, prethodi evoluciji jezika” (1971: 128). Kasirer je takođe verovao (u skladu sa uticajnim antropološkim teorijama svoga vremena) da ritual dolazi pre mita (upor. Krois 1987: 85–99). Savremena brazilska antropološkinja Mariza Peirano je bliska ovom stavu iz nešto drugačije perspektive (Peirano 2003: 33 i d.).

društvu – još jedan aspekt Smitovog rada koji je postao daleko poznatiji preko Dirkema.

U komentaru trećem izdanju *Predavanja*, Stenli Kuk (Stanley A. Cook, 1873–1949) je primetio da mitovi zavise od „ličnog interesovanja, ali, uopšteno govoreći, oni imaju različita značenja za različite umove u normalnim izmešanim zajednicama“ (Smith 1969: 502). Pojam „ličnog interesovanja“ je ovde vrlo zanimljiv, kad se uzme u obzir Smitov naglasak na društvenu komponentu svih religija. Naravno, pošto su „pozitivne religije“ daleko razvijenije i „naprednije“, ova komponenta će u njima biti izraženija. Možda su mitovi imali važniju ulogu u manje civilizovanim kulturama, ali u judaizmu, hrišćanstvu i islamu oni imaju sekundarnu ulogu, više kao ostatak i podsetnik manje razvijenih stepena kroz koje su čak i ove religije morale da prođu.

U svom komentaru, Kuk je napravio razliku između „primarnih“ i „sekundarnih“ mitova (Smith 1969: 500–503). „Primarni“ se odnose na sistem verovanja i naročiti pogled na svet, i oni su pre svega povezani sa ritualnim delovanjem. S druge strane, „sekundarni“ su manje važni i manje vredni. „Oni su zasnovani na nerazumevanjima (na primer, slika, reči, imena); oni predstavljaju objašnjenja objašnjenja, ključ za staru tradiciju koja je izgubljena“ (Smith 1969: 501). Naravno, moguće je da ovi mitovi budu „očišćeni“ i prerađeni u „ugodne priče“, ali u svim slučajevima ovi mitovi su veoma daleko od koncepata asociiranih sa njima u „primitivnim“ kulturama. Mada je prihvatio veći značaj ritualnog delovanja, Kuk je primetio i da postoji „rizik da se ode u drugu krajnost i da se distinkcija između mita i rituala napravi kao isuviše absolutna“ (*ibid.*).

Iako je Smitova teorija bila veoma hvaljena od nekih vodećih stručnjaka početkom XX veka (upor. Reinach 1911: 437–438), ona se već nalazila u potpunoj suprotnosti sa stavovima o složenosti materijala od kojih su se mitovi sastojali (Tylor 1871, Lang 1884, 1911, Frazer 1996/1922).

Ideja da je mit potpuno podređen ritualu je već dovedena u pitanje u tekstovima objavljenim u još jednom monumentalnom delu objavljenom u prvim decenijama XX veka, *Enciklopediji religije i etike* (npr. Fallaize 1924). U istom projektu, Aleksander (Hartley Burr Alexander) je primetio da „značenje ne završava sa pojmom delovanja, ono u isto vreme predstavlja i stav“ (Alexander 1924: 752). Stav je pod uticajem verovanja, koje je pod uticajem sposobnosti, itd. Objašnjenje ritualnog delovanja je izuzetno složeno, i ako pokušamo da razumemo mitove samo kao nešto što je podređeno ritualu, nećemo daleko stići. Implikacije Smitovog stanovišta na

proučavanje totemizma je već kritikovao Kuk (1902),²⁴ ignorisao Frejzer (1996), a potpuno su ga odbacili Dirkem i Mos. Zato nije nikakvo čudo da Smitovo gledanje na mit i ritual gotovo da i nije imalo uticaja na istoriju religija, sociologiju religije i sroдne discipline. Međutim, antropologija je bila nešto sasvim drugo.

ANTROPOLOŠKO PROUČAVANJE MITOVA

Vilijem Robertson Smit je prvi pokušao da definiše odnos između mita i rituala. Kao što se može videti, prednost je dao ritualu. Ovo je do te mere uticalo na docnije antropologe, da su gotovo svi odreda bili zainteresovani pre svega za *društvene* (ili sociološke) aspekte kultura i društava koje su proučavali. Tako su i mitovi smatrani za važne jedino u onoj mjeri u kojoj su mogli nešto da nam kažu o društvenoj organizaciji, srodstvu, braku, običajima i tome slično.

Značaj mitova je jasno prepoznat od početaka antropologije kao naučne discipline u kasnim osamdesetim godinama XIX veka. Poglavlja o „verovanjima“ ili „ritualima“ postala su standardna za sve bitne etnografije iz tog perioda. Osnivač američke antropologije, Nemac Franc Boas je krajem XIX veka smatrao da su običaji i rituali „primitivnih naroda“ (pre svega američkih Indijanaca) brzo nestajali u sudaru sa enormnim tehnološkim napretkom i munjevitom kolonijalnom ekspanzijom. Ovo je dovelo do opasnosti da se izgubi nešto za šta je Boas s pravom smatrao da predstavlja važno nasleđe čitavog čovečanstva. Njegov odgovor je bio da treba zabeležiti i tako sačuvati što je moguće više priča, legendi, folklora, opisa ceremonija – svega što se moglo posmatrati u takozvanom „tradicionalnom“ kontekstu.

Naravno, danas znamo da su se društva severnoameričkih Indijanaca u najvećem broju slučajeva menjala i adaptirala novim uslovima, a ne nestajala, ali ova pogrešna procena Boasa i njegovih učenika dovela je do toga da je krajem XIX i početkom XX veka sakupljeno i objavljeno (pre svega kroz publikacije Biroa za američku etnologiju) na desetine izvanrednih monografija i studija o običajima i kulturama čitavog niza indijanskih društava (ili „plemena“, kako oni i sâmi sebe ponekad vole da zovu). *Cimšijanska mitologija*, objavljena 1916, stoji kao jedan od najupečatljivijih primera antropološkog proučavanja mitova iz ovog perioda.

(24) Kuk je, u stvari, primetio da bi Smit, da je još bio živ, verovatno revidirao svoj stav (Cook 1902: 447).

U ovom spisu (koji, striktno govoreći, nije knjiga, već samo jedan veoma dugačak esej), Boas je pokušao da predstavi kulturu i običaje Indijanaca Cimšijan iz kanadske pokrajine Britanska Kolumbija. Njegova studija se zasnivala na materijalu koji mu je između 1903. i 1913. slao lokalni Cimšijanac (i metodistički sveštenik) Henri Tejt (Henry W. Tate). U svom komentaru, Boas je pokušao da napravi distinkciju između mitova i „običnih“ priča (1916: 31), ali bez mnogo uspeha, jer ni sâmi Cimšijanci nisu pravili ovu razliku – bar ne takvu kakvu bi mogao da uoči posmatrač sa strane. Konačno, Boas se opredelio za kompromis, opisavši predmet ove publikacije kao „niz priča, koje Cimšijanci sve smatraju za mitove“ (1916: 595).

Problem razlikovanja mitova i „običnih“ ili „narodnih“ priča je mučio antropologe još od vremena Endrju Langa. Ovaj problem su jasno uočili funkcionalisti, počevši sa Bronislavom Malinovskim.

Malinovski je svoja terenska istraživanja, po kojima je kasnije postao poznat, obavio na Trobrijanskim ostrvima, kod severoistočne obale Papue Nove Gvineje, za vreme Prvog svetskog rata (u dva navrata, između 1915. i 1918). Mada po rođenju Poljak, u vreme izbjivanja rata nalazio se u Australiji, a kao državljanin Austro-Ugarske bio je zvanično neprijateljski podanik (engl. *enemy alien*). Zato Malinovski nije mogao da se vrati u Evropu, ali je ipak naišao na razumevanje kolonijalnih vlasti (i svojih kolega) i nekako došao do Trobrijanđana...

Njegova iskustva i zapažanja sa ovog rada na terenu kasnije su objavljena u nizu monografija koje su promenile istoriju antropologije. Prva od njih, *Argonauti zapadnog Pacifika*, objavljena je 1922. godine (Malinowski 1961/1922). Delovi ove studije odnose se na mitove i rituale povezane sa obredima ritualne razmene poznatim kao *kula*. Malinovski je smatrao da mitovi predstavljaju pragmatičnu osnovu, skup pravila ponašanja koja omogućavaju funkcionisanje bilo koje kulture. „Mit dolazi do izražaja kada obred, ceremonija, ili društveno odnosno moralno pravilo zahtevaju opravdanje, potvrdu da su stari, stvarni i sveti“ (1926: 28).

Kao i Boas pre njega, Malinovski je pokušao da napravi razliku između tri vrste priča koje je zabeležio na Trobrijanskim ostrvima. Za razliku od bajki i legendi, koje ljudi pričaju „da bi se zabavili“ ili kao „društveni iskaz“ namenjen „zadovoljavanju društvene ambicije“ (Malinowski 1926: 28), mit je „stvarnost koja se živi“ (1926: 18), on „ne predstavlja simbolički, već direktni izraz onoga o čemu govori; ne predstavlja objašnjenje koje treba da zadovolji naučno interesovanje, već narativno ponovno oživljavanje prvobitne stvarnosti“ (1926: 19).

Ovo je, naravno, potpuno različito od onoga što je govorio Smit, jer, za Malinovskog, mitovi pružaju opravданje za verovanje. Oni su tesno povezani sa ritualima (za mitologiju *kule*, v. Malinowski 1961: 299 i d.), ali u obrnutoj proporciji značaja. Čak i ako rituali dolaze prvi, mitovi su neophodni da bi se shvatilo njihovo značenje i prava funkcija. Ukoliko obredi i rituali predstavljaju oblik ponovnog predstavljanja događaja za koje se smatra da su se dogodili u nekoj drugačijoj i davnoj prošlosti,²⁵ mitovi su svejedno neophodni da bi se pojedinci (ali i čitavo društvo ili kultura) stavili u kontekst te davno zaboravljene prošlosti.

U *Argonautima* Malinovski razlikuje nekoliko vrsta mitova (1961: 304–305). „Najstariji mitovi“ opisuju događaje koji su se desili u vreme kada je zemlja bila nastanjena bićima iz podzemnog sveta, i oni govore o poreklu prvih ljudi, njihovih klanova i sela, kao i o odnosu tog sveta i svih svetova koji su mu sledili. Takozvani „kulturni mitovi“ (*kultur myths* kod Malinovskog) govore o ogrima i kanibalima, kao i o ljudskim bićima koja su ustanovala određene običaje i ceremonije. Oni se odnose na vreme u koje ljudi već žive na zemlji, i kad su odredeni društveni običaji već uspostavljeni. Priče o trobrijanskem kulturnom heroju Tudavi spadaju u ove mitove. Konačno, treću grupu priča čine „mitovi u kojima se pojavljuju samo obična ljudska bića“. Ovi ljudi doduše imaju određene čudesne moći (pre svega magiju, koja je, za Malinovskog, usko povezana sa religijom), i priče o njima opisuju poreklo vratžbine, načine pravljenja ljubavnih napitaka, načine sklapanja letećih kanua, a uključuju i neke mitove o kuli (Malinowski 1961: 311–316).

Problem je, naravno, u tome što mnogi mitovi spadaju u dve ili čak sve tri navedene kategorije (1961: 305), pa ni razlike između njih nisu baš uvek sasvim jasne. Glavna sila koja određuje život Trobrijandana jeste „ineracija običaja“ (1961: 326). Kako oni posvećuju toliko mnogo pažnje običajima, Malinovski je zaključio da je to znak da je „prošlost važnija od sadašnjosti“ (1961: 327). Priče iz prošlosti u sebi uključuju i određeni aspekt univerzalnosti (jer svi ih znaju i svi mogu da ih komentarišu), pa ovo doprinosi normativnoj funkciji mitova.

Naglasak na normativne i društvene/socijalne aspekte jasno razlikuje antropologiju od drugih naučnih disciplina koje se bave mitovima, kao što su filozofija (Ricœur 1990), istorija (Ricœur 1987), ili istorija religija (Boon 1987). Još jedna bitna razlika je insistiranje antropologa i etnologa posle Smita na

(25) Koja je, svejedno, u podjednakoj meri stvarna kao i svet u kome živimo.

sâmoj ritualnoj aktivnosti. Što se tiče antropologa i etnologa, ovo insistiranje se najčešće uzimalo zdravo za gotovo, mitovi i rituali su proučavani zajedno, bez nekog naročitog pokušaja da se objasni njihov međusobni odnos. Jedan od prvih koji je pokušao da ovo razjasni bio je američki antropolog Klajd Klakhon.

U svom briljantnom tekstu „Mitovi i rituali: jedna opšta teorija”, prvobitno predstavljenom 1939,²⁶ Klakhon se bavio „vezom između obreda i mita”, za koju kaže da su je već jasno bili uočili psihoanalitičari poput Rajka i Frojda, koji su se „verbalno složili sa predlogom Robertsona Smita da mitologija pre svega predstavlja opis rituala” (1942: 45–46). Ovo pozivanje na psihoanalitička tumačenja nije slučajno, jer su Klakhona veoma zanimala različita psihološka objašnjenja (1942: 50–52), za koja je smatrao da su bila nepravedno zapostavljena u dotadašnjim antropološkim istraživanjima. Takođe je ukazao i na probleme pravljenja distinkcija između mitova, legendi i bajki (1942: 46–47) – za razliku od Malinovskog pre njega, koji je smatrao da je ovo razlikovanje ipak moguće.²⁷ Klakhon je doduše pokušao da definiše mit kao „svetu priču” (str. 47),²⁸ ali je našao da je ovo objašnjenje ipak nezadovoljavajuće, jer ne govori ništa o ritualu.²⁹ Jer, mada postoje kulture koje uspostavljaju čvrstu vezu između mitova i rituala (tu je Klakhon dao primer hrišćanske mise), to nije slučaj sa kulturama Pueblo i Navaho Indijanaca sa jugozapada SAD (i tu je Klakhon koristio svoje bogato iskustvo rada na terenu baš na jugozapadu SAD). Ovo ga je sve dovelo do zaključka da je „čitavo pitanje o tome da li je primarna ceremonija ili mitologija podjednako besmisleno kao i pitanje tipa ‘šta je bilo prvo, kokoška ili jaje’” (1942: 54).

Ono što je bitno jeste da se shvati „suštinska međuzavisnost mita (koji je jedan od oblika ideologije) sa ritualom i mnogim drugim oblicima po-

(26) Nekoliko godina pre ovog teksta, zanimljiva (mada vrlo kratka) diskusija o vrednosti pristupa zasnovanog na „mitu i ritualu” objavljena je u brojevima časopisa *Man* za septembar i novembar. Na jednoj strani se nalazio najveći zastupnik ovog pristupa među antropologima, Hokart (A. M. Hocart, 1883–1939), a na drugoj, poznati klasičar Rouz (H. J. Rose). Rouzovo odlično poznavanje jednog određenog područja (drevne Grčke) je na kraju odnело prevagu nad Hokartovom preterano uopštenom argumentacijom.

(27) Kirk je jasno pokazao nemogućnost ove distinkcije na primeru materijala iz Grčke (Kirk 1974: 31–37; 1988).

(28) Međutim, postoji bar jedno mesto u tekstu (1942: 59) gde i sâm koristi ovu definiciju.

(29) U ovom tekstu, Klakhon koristi reči ritual, obred i ceremonija kao sinonime.

našanja” (ibid.). Ovde je Klakhon priznao veliki doprinos Malinovskog (Malinowski 1926), iako je sâm otišao mnogo dalje, ukazajući na potencijalnu apsurdnost još jednog problema tipa „kokoška ili jaje”. Zajedno sa Boasom i njegovom učenicom Rut Benedikt, Klakhon se protivio bilo kakvim velikim uopštavanjima ili „simplicističkim iskazima” kada se radi o mitovima i ritualima. Ne postoji praktičan način da se ustanovi šta je primarno, već istraživač mora nastojati da uoči „opštu tendenciju” koja postoji unutar svake kulture. Ova tendencija će zavisiti od velikog broja specifičnih kulturnih karakteristika, kao i od toga kako pojedinci odgovaraju na ove karakteristike (1942: 70). Na kraju, Klakhon je ostao blizak teorijama pod uticajem psihologije, pošto je zaključio da „mitovi i rituali u podjednakoj meri olakšavaju prilagođavanje pojedinca njegovom društvu” (str. 74). Oni imaju „zajedničku psihološku osnovu” (str. 78), i na neki način su „supraindividualni”. Kako mitovi, tako su i rituali „kulturni proizvodi, deo nasleđa jednog društva” (str. 79).

Ideju da su i mitovi i rituali kulturni proizvodi dalje je razvio engleski antropolog Edmund Lič. Slično Malinovskom, i Liča je rat (u njegovom slučaju, Drugi svetski rat) zatekao dok je boravio na terenu, u Burmi (danasa Mijanmar). Nekoliko godina pre toga (1938), pokušao je da istražuje u Kurdistanu, ali je zbog političkog zaoštrevanja (izazvanog Minhenskom deklaracijom) morao da odustane, pa izgleda da zaista nije imao sreće. Za vreme rata, Lič je izgubio najveći deo svojih beležaka sa terena (neke su uništene, neke je pronašao tokom rata, za vreme koga je napredovao do čina majora u burmanskoj vojsci, pa ih je opet izgubio...), ali je posle rata uspeo da ih rekonstruiše, uz mukotrpni rad po arhivima i uz iskustvo koje su mu donele ratne godine provedene između ostalog i po Kačin brdima Burme – gde je i započeo svoj rad na terenu 1939. Konačan rezultat bila je njegova briljantna i vrlo neobična knjiga (započeta u najboljoj tradiciji funkcionalizma, a završena kao jedan od ključnih argumenata upravo protiv funkcionalizma), *Politički sistemi sa visoravnji Burme*, prvobitno objavljena 1954.

Baš kao i kod Smita, Ličova diskusija mita i rituala je vrlo kratka, na manje od sedam stranica Uvoda. Za razliku od njegovih slavnih prethodnika, Lič nije pokušao da definiše ritual, i iz njegove perspektive bilo koja pojedinačna definicija (osim neke koja bi bila toliko uopštena, kao, na primer, „sistem simboličke komunikacije” [upor. Ajmer 1987: 7]) nema nikakvog smisla. U svom pristupu, Lič je pokušao da pomiri potpuno različita stanovišta koja su imali Dirkem, Mos i Malinovski pre njega. Rešenje je bilo da se *ritual* posmatra kao nešto što stoji u odnosu na *tehniku* isto onako kao što se i *sveto* odnosi na *profano*. Oni „ne označavaju tipove delovanja, već aspekte

gotovo ma koje vrste delovanja". Ritual je „simbolički iskaz koji ‘govori’ nešto o pojedincima koji su uključeni u delovanje” (Leach 1970: 13).

„Mit, u mojoj terminologiji, predstavlja protivtežu ritualu; mit implicira ritual, ritual implicira mit, oni su jedno te isto” (ibid.). Time je Lič svesno odstupio od onoga što je smatrao „klasičnom doktrinom u engleskoj socijalnoj antropologiji”,



Statue srednjovekovnih francuskih vladara XII–XIV vek (Muzej srednjeg veka, Pariz).

prema kojoj su mit i ritual konceptualno [jasno] odvojeni entiteti koji utiču jedan na drugi kroz funkcionalnu međuzavisnost – obred predstavlja dramatizaciju mita, mit sankciju ili opravdavanje obreda. „(...) Kako ja to vidim, mit koji se posmatra kao iskaz u rečima ‘govori’ nam istu stvar kao i ritual koji se posmatra kao iskaz kroz delovanje. Postavljati pitanja o sadržaju verovanja koja nisu [u isto vreme] sadržana i u sadržaju rituala je glupo.” (1970: 13–14)

Ovde dolazi do radikalnog raskida sa funkcionalizmom i važnog koraka ka strukturalnom tumačenju mitova.³⁰ Za Liča, mitovi su „samo jedan način

(30) Levi-Strossov rad postaje poznatiji na engleskom govornom području posle 1955. Međutim, uzimajući u obzir i njegove ranije tekstove na engleskom, razumno je pretpostaviti da je Lič verovatno znao za njegov rad od ranije.

da se opiše ljudsko ponašanje” (str. 14). Štaviše, „kako ritualno delovanje, tako i verovanje treba shvatiti kao oblike simboličkih iskaza o društvenom poretku” (*ibid.*). Ovo je moguće zato što su rituali u kulturnim kontekstima u kojima postoji uvek obrasci simbola, i oni imaju u suštini istu strukturu kao i drugi obrasci simbola, pošto se sastoje od fraza i tehničkih termina koje antropolozi smišljaju da bi ih protumačili (1970: 15).



Statue srednjovekovnih francuskih vladara XII–XIV vek (Muzej srednjeg veka, Pariz).

Ova struktura je „sistem društveno prihvaćenih ‘ispravnih’ odnosa između pojedinaca i grupa” (*ibid.*). Iako ovaj sistem nije uvek prepoznat u praksi, „da bi se izbegla anarhija”, kako kaže Lič, pripadnici društva uvek se moraju podsećati na osnovnu strukturu koja predstavlja okvir za sve njihove društvene delatnosti. „Ritualni performansi imaju ovu funkciju za grupu koja u njima učestvuje u celini; oni trenutno čine eksplisitnim ono što je inače fikcija” (str. 16).

Nešto kasnije je, tokom eksperimenata sa pokušajima tumačenja biblijskih mitova, Lič smatrao i da su mitovi informacija (1969: 8; upor. i gore citirano Vejna), u mnogo čemu nalik na bitove u savremenim informatičkim sistemima. Zanimljivo je i da je njegov tretman judeo-hrišćanskih mitova baš kao i bilo kojih drugih, „primitivnih”, ukazao na sveprisutnost određenih obrazaca mišljenja. Tako se Lič upustio u analizu specifične „mito-logike” i sopstvene kulture, što ga je dovelo do jedne verzije strukturalizma. Međutim, kasnije je odbacio ovo stanovište, kao i strukturalistički koncept

univerzalnih procesa ljudskog uma, kao neku vrstu „metafizike”. Prema njegovom mišljenju, mora postojati nekakva empirijska osnova za strukturalistička uopštavanja. Zato je Lič odbacio Levi-Strosovo insistiranje na univerzalnim sposobnostima ljudskog uma i insistirao na tome da sličnosti obrazaca ponašanja u različitim kulturama moraju biti shvaćene u etnografskom kontekstu u kome se nalaze. Njegov negativan stav prema velikim uopštavanjima čini Liča jednim od važnih prethodnika „narativnog pristupa”.

Objavljanje teksta „Strukturalno proučavanje mita” je 1955. označilo dolazak strukturalizma u antropološke studije mita. U ovom lucidnom tekstu, francuski antropolog Klod Levi-Stros se založio da se u proučavanju mita mora krenuti od kontradikcija za koje se čini da su sadržane u mitovima (Lévi-Strauss 1963: 208). Otprilike u isto vreme kao i Lič, ali mnogo jasnije i eksplisitnije (kao i iz bitno drugačijeg kulturno-istorijskog miljea), Levi-Stros je mitovima pristupio kao informacijama. Štaviše, postoji direktna veza između mita i jezika, jer se mitovi uvek izražavaju isključivo kroz jezik. Kao takvi, oni su podložni i određenim pravilima (slično pravilima gramatike u jeziku). Sledеći smer istraživanja koji je početkom XX veka započeo veliki švajcarski lingvista i osnivač semiologije Ferdinand de Sosir (Ferdinand de Saussure, 1857–1913), kao i kasniji lingvisti poput Trubeckoga, Jakobsona i Hjelmsleva,³¹ Levi-Stros je razvio svoju koncepciju interpretacije mitova kao sistema znakova. Pošto se mit, baš kao i jezik, sastoji od konstitutivnih delova, ovi delovi „prepostavljaju konstitutivne činioce koji su prisutni u jeziku kada se on analizira na drugim nivoima – naime, fonemi, morfemi i sememini – ali oni se svejedno razlikuju od ovih pomenutih na isti način kao što se pomenuti [fonemi, morfemi i sememini] razlikuju među sobom; oni pripadaju [jednom] višem i složenijem poretku” (1963: 210–211). Osnovne elemente od kojih se sastoji svaki mit Levi-Stros je nazvao *mitemama*. Značenje mita moguće je razumeti tek kroz analizu različitih *mitema* (čija se struktura nalazi u nesvesnom). Tako da se može reći, koristeći sosirovsku terminologiju, da mit služi kao alohroničko sredstvo za premošćivanje jaza između sinhroničke i dijahroničke perspektive.

Levi-Stros je počeo da predaje „mitologiju” američkih Indijanaca 1952/53, i u pregledu svog prvog kursa predstavio je tri načina na koje je moguće analizirati mit:

(31) Za praktične i teorijske aspekte njihovog rada, v. opšte napomene koje daje Nöth 1990. V. takođe poglavje o mitu (gotovo isključivo posvećeno strukturalističkoj analizi) u istoj knjizi (1990: 374–377).

1. „u odnosu na reverzibilni ili ireverzibilni karakter sekvenci koje se u njemu nalaze”;
2. „u odnosu na ‘testove komutabilnosti’”; i konačno,
3. „mit, posmatran kao *misaoni ritual*, je usmeren u pravcu koji je na neki način prirođan i izražanja iz analize rituala koji se smatra za *izvedeni mit*. Ovaj treći metod pruža važnu mogućnost verifikacije rezultata do kojih se došlo korišćenjem prethodna dva” (1987: 200–201).

Stav o odnosu između mita i rituala je malo više elaboriran u predavanjima za školsku 1954/55. godinu. Za razliku od drugih antropologa, pre svega Liča, Levi-Stros je ukazao na to da u mnogim slučajevima (tada je još uvek radio pre svega sa materijalima sakupljenim kod severnoameričkih Indijanaca, uglavnom Pueblo i Poni) jednostavno nema nikakvog dokaza za vezu između mita i rituala.

Ne postoji mit koji bi se nalazio u osnovi rituala u celini, a i kada postoje mitovi o nastanku sveta, oni se uglavnom bave detaljima rituala koji izgledaju sekundarni ili potpuno suvišni. Međutim, iako mit i ritual ne odslikavaju jedan drugog, oni se često recipročno upotpunjavaju, i samo kroz njihovo poređenje mogu se formulisati hipoteze o prirodi određenih intelektualnih strategija karakterističnih za kulturu koja se proučava.
(Lévi-Strauss 1987: 204)

Na neki način, ovo nas dovodi do punog kruga u razmatranju odnosa između mita i rituala. Za Levi-Strosa, isto kao i za Smita, mada iz potpuno drugačijih razloga, ovaj odnos nije preterano važan. Teorijski posmatrano, bilo koji mit je moguće izvesti i sâmim činom njegovog izgovaranja ili recitovanja (odnosno zapisivanja, itd.). Kad se radi o značenju mitova i njihovom tumačenju, rituali su potpuno nebitni.

Mit, međutim, zauzima posebno mesto u Levi-Strosovom opusu. Pošto su mitovi univerzalni, oni nam mogu pružiti važne uvide u to kako funkcioniše ljudski um. Takođe, pošto se u svim slučajevima verzija pojedinih mitova radi o elementarnim kognitivnim procesima, sve verzije određenog mita su podjednako vredne – tako je, na primer, Frojdova interpretacija mita o Edipu isto toliko važna za proučavanje ovog mita, kao i bila koja druga. Mada nam mitovi ne govore puno (ili uopšte – upor. Lévi-Strauss 1981) o stvarnosti koju navodno pokušavaju da opišu, oni su odraz duboko usadenih, podsvetnih modela razmišljanja pomoću kojih ljudi pokušavaju da razumeju i osmisle svet u kome se nalaze. Mitovi su način da se napravi

„red“ iz „haosa“, predstave određenih osnovnih struktura bez kojih ljudska društva uopšte ne bi mogla da postoje.

Baš kao i Frejzer mnogo pre njega, Levi-Stros se zalagao za *simboličko* i *komparativno* proučavanje mitova. Naravno, za razliku od Frejzera, za Levi-Strosa ne postoje nikakvi „primitivci“ – sva tradicionalna i predindustrijska društva su kada se radi o kognitivnim procesima isto onoliko složena kao i bilo koje visokorazvijeno društvo.

I pored enormnog uticaja u antropologiji (Nutini 1971, Mandelbaum 1987, Désveaux 1991), Levi-Strosova teorija je žestoko kritikovana (Kirk 1970, Cohen 1969: 345–347).³² Neke od njegovih osnovnih teoretskih pretpostavki dovodili su u pitanje autori poput Gerca (Geertz 1973, 1988b) i Rikera (Ricoeur 1981, 1987, 1990). Mada je priznao značaj njegove teorije, Riker je kritikovao strukturalnu analizu zbog „dechronologizacije“ naracije, jer „strukturalna analiza teži da redukuje ulogu zapleta na sekundarnu funkciju figuracije u odnosu na osnovne logičke strukture i transformaciju ovih struktura“ (1981: 280). Bart (Roland Barthes) je, s druge strane, kritikovao ideju binarnih suprotnosti koje čine važnu odliku Levi-Strosovog teoretskog modela:

Binarizam predstavlja zavodljivu logičku hipotezu: znamo za njegov uspeh u fonologiji, kibernetici, čak i u fiziologiji. Pa ipak, granice se već naziru, i određeni kompromisi su nužni; Martine odbija da prizna univerzalni status binarizmu fonoloških suprotnosti, a Jakobson je upotpunio shemu binarnih opozicija (*a/b*) dodavanjem dva izvedena termina, jednog neutralnog (ni *a*, ni *b*), drugog mešanog (i *a*, i *b*); i sâm Levi-Stros je često priznao važnost neutralnog termina ili nultog stepena. (Barthes 1988: 170)³³

Takođe bi se moglo tvrditi da je, preuzimajući strukturalistički metod iz Sosirove semiologije, Levi-Stros pokušao da rastegne upotrebljivost ovog metoda daleko više nego što je to bilo moguće. Pošto je to učinio, morao je da bitno modifikuje metod (a što inače nije učinio) da bi uspeo. Međutim, strukturalističko insistiranje na jeziku (Sosirovi *langue* i *parole*, fon Humboltovi *ergon* i *energia*), kao i upotreba znakova i simbola u objašnjenju

(32) Za odgovor Kirku (kao i Meri Daglas), v. Lévi-Strauss 1987: 96–101.

(33) Na primer, v. njegov Uvod u Mosovu knjigu (Mauss 1950). Na ovo je u fusnoti u svome radu ukazao i Bart.

mitova, predstavljali su važan doprinos antropološkim teorijama mita. Štaviše, jedna autorka je relativno nedavno pokazala upotrebljivost strukturalističke analize za proučavanje drevnih egipatskih mitova (Goëbs 2002) – a uticaj Levi-Strosa na proučavanje mitova i verovanja južnoameričkih Indijanaca takođe je još uvek veoma snažan (Viveiros de Castro 1992).

KA NARATIVNOJ INTERPRETACIJI MITOVA

U dosadašnjem tekstu ovog poglavlja ukazao sam na zanimljive paralele između Smitovih ideja o odnosu mita i rituala i shvatanja kasnijih antropologa. Naravno, spisak antropologa čiji su radovi ovde predstavljeni uopšte nije konačan – mada verujem da sam pomenuo one koji su najviše uticali na proučavanje mita u XX veku. Sada želim da ukažem na neke novije pristupe, kao i na mogućnosti koje otvara istraživanje mitova.

Vrlo je verovatno da ćemo, ako nekoga upitamo zašto ona/on upražnjava određeni ritual, dobiti odgovor, „Zato što u to verujem”. Ovakav način ispitivanja, mada pruža sigurnu vezu između mita i rituala, dovodi do zaključaka koji su u suštini tautološki i neinformativni. Ljudi se najčešće oblače više kada je vreme hladnije, ali to nema nikakve veze sa time da li oni *veruju* da treba da se više obuku. Mnoge aktivnosti (čak i one koje se ponavljaju, poput političkih i drugih javnih rituala) su zasnovane u socijalnim i psihološkim aspektima različitih društava, ne u mitovima ili verovanjima.

Strukturalistički pristup je izuzetno važan zato što je pomerio fokus metodologije istraživanja mitova na jezik (u smislu kazivanja, transkripcije, recitovanja, ponovnog izvođenja, zapisivanja, prisećanja, itd.). Taj pristup je imao izuzetno zapaženu ulogu u opusu brilljantnog južnoafričkog antropologa Hemond-Tuka (za analizu Zulu mitova, v. Hammond-Tooke 1977, 1988). Akcenat na strukturu u širem smislu karakterističan je i za neke relativno skorašnje antropologe, kao što su Viveiros de Castro (1992) i Overing (1995), koji strukturalizam koriste u opštijem smislu, da bi pokazali značenja i vrednosti koje narodi iskazuju kroz svoje mitove. S druge strane, i savremeni teoretičari poput Linkolna (Lincoln 2001) ukazuju na upotrebljivost ovog pristupa.

Kao što sam već pomenuo, veoma različiti autori u različitim istorijskim epohama, kao O'Flaerti, Homer, Pindar, Platon, Elijade, Kuk, Boas, Malinovski i Klakhon, su u suštini smatrali da je mit priča. Isto se može reći i za Fontenrouza (Fontenrose 1966) i Kirka (1970, 1974). Ma koliko

bila uopštена Kirkova formulacija „ono što većina ljudi smatra da su mitovi”, ona bar jasno uzima u obzir činjenicu da društvena grupa može ili ne može prihvati nešto kao „mit”, „priču”, „svetu priču”, „istorijsku naraciju” i tome slično. Nešto što antropološkinji ili etnologu može izgledati kao mit, članovi određene zajednice mogu smatrati za naraciju o podelama u društvu, ili uputstvo o tome kako treba obrađivati zemlju. U predgovoru za jednu svoju knjigu (O’Flaherty 1988), Vendi Doniger je primetila za nju neočekivanu reakciju Indijaca na njen raniji rad o hindu mitovima: već sâm naslov njene knjige (*Hindu Myths*) oni su smatrali izuzetno uvredljivim!

Kako kaže Koen, „činjenica da su mitovi naracije *jeste* od primarnog značaja” (Cohen 1969: 349). Za njega je ovo povezano sa ustanovljavanjem odnosa između sadašnjosti i prošlosti. Argument koji on iznosi se razlikuje od Elijadeovog (Eliade 1963, 1968a), koji je tvrdio da se prošlost stalno re-kreira u sadašnjosti – možda sa određenim manjim izmenama, ali sa osnovnom strukturu koja ostaje nepromenljiva. Međutim, Koenova argumentacija se zasniva na iskustvu takozvane „klasične” zapadne tradicije,³⁴ pa je zato odnos prošlosti i budućnosti tu pomalo jednostran. Analiza drugih tipova tradicija, kao, na primer, onih iz Mezoamerike (Kubler 1984, Edmonson 1986, Bošković 1990, 1992), pokazala bi nešto drukčije rezultate – sa primerima prošlosti na koje treba da upute budući događaji, kao i sa primerima sadašnjih događaja koji svoje utemeljenje očekuju tek u budućnosti. Nema jednostavnih rešenja, pa što više različitih kultura i društava proučavamo, to će se i odgovori na naša istraživačka pitanja više razlikovati.

Da bi se razumeli mitovi u nekom određenom društvu, nužno je načiniti „lingvistički” ili „narativni” zaokret. To znači da mitove treba posmatrati pre svega kao naracije (naravno, karakteristične za pojedine kulture), te da u analizi mitova treba upotrebljavati elemente analize naracija. Ovaj pristup je već pokušao švedski antropolog Ajmer, za koga je mit „ritual transportovan u verbalnu sferu života, gde se dalje može razviti kao fikcija i drama”. Prema tome, „ako želimo da razumemo mit i ono o čemu se radi u mitu (...) moramo mit tretirati kao ritual” (1987: 21–22). Po-

(34) Potpuno sam svestan potencijalnih kritika koje može da izazove moja upotreba ovog opšteg termina (i guranje u isti koš toliko potpuno različitih kulturnih tradicija kao „Zapad”), ali ovaj izraz koristim samo zato da bih lakše objasnio o čemu govorim.

slednja rečenica ovog teksta umnogome podseća na Liča: „Priroda mita je priroda rituala, a priroda rituala je kulturološko istraživanje mogućih svetova” (1987: 22). Dakle, i pored hvale vrednog napora da se ponovo uspostavi veza između mita i rituala, opet nam je ostavljeno nešto toliko uopšteno kao izraz „kulturološko istraživanje mogućih svetova”.

Vidal je (1993: 1395) ukazao na razliku između „narativnog” i „simboličkog” nivoa čitanja mita. U praksi, antropolozi su se gotovo isključivo posvećivali samo ovom drugom. Mitovi su priče (engl. *traditional tales*) koje dele mnoštvo karakteristika sa drugim tipovima priča (Todorov 1981: 48–53). Mit kao priča je uvek zabeležen na tačno određen način, kao naracija, i kasnije uključen u širi skup kulturnih „tekstova”. Ovaj proces uključivanja je izuzetno važan, jer on istovremeno znači i „prevodenje” mitova u drugi kôd ili obrazac (drugačiji medij, ili jezik). Ono ne može da se izbegne, ali zato uvek moramo biti svesni uloge koju imaju antropološkinje, odnosno etnografi.

Mitove je moguće analizirati i podeliti na manje jedinice (odnosno motive, ono što je Levi-Stros zvao *mitemama*), a kasnije proučavati međusoban odnos ovih konstitutivnih motiva. Narativna funkcija mitova se može proučavati i u odnosu na druge naracije (Barthes 1988: 98 i d.). Ali, postoji li bilo koji segment koji mitovi poseduju, a drugi tipovi naracija ne?

Odgovor na ovo pitanje može zvučati iznenađujuće: ne postoji. Nema ničega što mitovi imaju a drugi tipovi naracija, priča, nemaju, pa da bismo kada nešto čujemo (odnosno pročitamo, ugledamo) po prvi put mogli da tu priču odmah pozitivno identifikujemo kao mit. Ono što je bitno je kombinacija različitih segmenata (ili motiva), kao i pravila koja važe za pojedinačne kulture. Na primer, veliki ruski formalista Vladimir Prop (1895–1970) pisao je i izvršio snažan uticaj na strukturaliste, analitičare diskursa, kulturologe i mnoge druge naučnike, o „morfologiji bajke” (Propp 1958/1928, 1972, 1984, 1986). Međutim, da je on kojim slučajem bio Hopi Indijanac i da je radio istu stvar, njegovo delo bi verovatno bilo smatrano za „morfologiju mita”. Rusi svoje bajke ne smatraju za mitove (možda i zbog snažnog uticaja ruskog pravoslavnog hrišćanstva), ali bi za pripadnike nekih drugih kultura ove priče delovale baš kao mitovi! Čitav vek pre Propa, nemački lingvisti braća Grim su sakupljali priče centralnoevropskih seljaka kao *mitove* – mada ih danas većina ljudi smatra, i zna za njih kao *bajke*. Ukoliko bi neko napravio eksperiment tokom koga bi uporedo čitao cimšijanske *mitove*, ruske *narodne priče* i nemačke *bajke*, sličnosti bi bile više nego upečatljive. Ovo je jedan od paradoksa

koji su bili primećeni u antropološkim istraživanjima (Dorson 1973), ali malo je učinjeno da se on razjasni.³⁵

Nema dakle univerzalnih elemenata koji definišu mit.³⁶ Potraga za njima mogla bi da bude uzbudljiva i zabavna, ali u suštini (što bi rekao Sokrat u citiranom delu iz *Fedra*) ipak jedno veliko gubljenje vremena. Mitovi su *tradicionalne priče* kojima određene kulture pridaju poseban značaj. Oni se odnose (svojom unutrašnjom strukturom, sadržajem, vrednostima koje promovišu, ili simbolima koji su sa njima asocirani) na određene duboko ukorenjene egzistencijalne elemente, a ovi elementi uvek zavise od specifične kulture u kojoj su nastali. Druge kulture ih doduše mogu posmatrati na sličan način – na primer, mi govorimo o mesopotamijskim i starogrčkim *mitovima*, ali o arabiljanskim *pričama* iz 1001 noći – ali ovo ne menja suštinu stvari.

ZAKLJUČAK: MIT KAO NARACIJA

Zalažući se za „narativni zaokret” u proučavanju mitova, zaista ne mislim da predlažem nešto specijalno, niti radikalno novo. Narativni pristup je već pokušan (i to s velikim uspehom) u drugim područjima istraživanja, kao što su, na primer, „etnografija komunikacije” Dela Hajmsa (Dell Hymes) i poststrukturalistička hermeneutika Pola Rikera.

U svom tekstu „Narativni zaokret” (iz 1979), francuski filozof Pol Riker razlikuje dva opšta tipa naracija, istorijske i fiktivne.³⁷ Oba ova tipa je moguće analizirati u odnosu na njihovu zajedničku strukturu (što su već radili francuski strukturalisti), ili na njihovu istoričnost, jer se ova odnose „na istu fundamentalnu odliku našeg pojedinačnog i društvenog postojanja” (Ricœur 1981: 274). Takozvana „nemoguća logika” narativnih struktura otvara čitav jedan novi svet. Kako kaže Riker:

(35) Meletinski (1982: 165–281) koristi opšti izraz „pripovedni folklor”, u skladu sa sopstvenim vrlo eklektičkim pristupom.

(36) A ovo je izuzetno lepo implicantno u Levi-Strosovom Postskriptu *Mitologikama* (1981).

(37) U veoma opštem smislu, suprotstavljeni modeli *objašnjenja* i *razumevanja* se mogu primeniti i na istorijske i na fiktivne naracije. Međutim, smisleno *objašnjenje* nije moguće bez bar malo *razumevanja*, a sâmo *razumevanje* zahteva izvesno *objašnjenje*.

Fiktivne naracije su „mitovi, folklor, legende, romani, epovi, tragedije, drame, filmovi, stripovi, itd.” (Ricœur 1981: 281).

Sve se dešava kao da je slobodna igra ljudske imaginacije kroz svoje najbolje pripovedače spontano stvorila razumljive oblike na koje se može primeniti naše refleksivno sudjenje, bez potrebe da se nametnu moguće priče. Ako je to slučaj, mogli bismo da parafraziramo Kantovu čuvenu formulu o shematsizmu i da kažemo: narativni shematzam „jeste umetnost sakrivena u ljudskoj duši, i uvek će biti teško izvući prave mehanizme iz prirode da bi se oni otkrili pred našim očima“.

(1981: 287)

Sâm pokušaj razlikovanja „istorije“ i „fikcije“ je po sebi u mnogo čemu fiktivan. Riker ukazuje na ulogu mita kao *podražavanja* (odnosno *mimesis*, sledeći tu argumentaciju iz Aristotelove *Poetike*), ali ovo je u stvari *kreativna imitacija* (1981: 292–293), a ne nekakav prost odraz neke „objektivne“ stvarnosti. Kroz ovaj proces kreativne imitacije, svet naracija („svet fikcije“, u Rikerovoj terminologiji) dovodi nas „do središta stvarnog sveta delovanja“ (str. 296). Zaključak je da nas „fikcija, otvarajući nas za nerealno, vodi ka onome što je suštinsko u stvarnosti“ (*ibid.*).

Američki antropolog Greg Urban je takođe pokušao nešto na osnovama „narativnog pristupa“. On je tvrdio da antropolozi, ukoliko žele da „razumeju kulturu“, treba da „razumeju svojstva diskursa koja kulturu čine privlačnom“ (1991: 102).³⁸ Za Urbana je mit oblik usmenog diskursa. Na semantičkom nivou, nije baš najjasnije kako se određeni mitovi razlikuju od drugih oblika diskursa. Mada u svojoj knjizi Urban daje nekoliko primera analize u najboljoj tradiciji formalizma ili strukturalizma, njegovo insistiranje na binarnim opozicijama ne izgleda mi naročito uverljivo. Mada bi njegova knjiga trebalo da se bavi „nativnim južnoameričkim mitovima i ritualima“, on nigde ne pokušava da pruži bilo kakvu definiciju rituala, niti da ukaže na eventualno mesto rituala u okviru diskursa koje je analizirao. Doduše, postoji mogućnost da je sâm čin govorenja (kada je krajnji rezultat mit) po sebi određeni oblik rituala, ali Urban ne pokušava da razvije ovu ideju. I pored njegovog relativnog neuspeha, mislim da istraživanja mita zasnovana na analizi diskursa mogu doneti puno važnih stvari u proučavanju mita.

(38) Urban definiše diskurs kao „sredstvo pomoću koga se prošlost održava životom u sadašnjosti, [sredstvol] pomoću koga se održava kultura“ (1991: 17).

Mada proučavanje naracija uključuje ono što se smatra za „osnovnu dihotomiju“ između priče i diskursa (Nöth 1990: 369),³⁹ ova dihotomija uključuje i čitav niz prelaznih stupnjeva koji opisuju odnos između priče i diskursa. Jedna od potencijalnih opasnosti korишćenja „narativnog pristupa“ nalazi se u mogućim preteranim pojednostavljuvajnjima raznih koncepcata. Mada izgleda prilično jednostavno bilo koje priče ili aktivnosti posmatrati kao skupove binarnih suprotnosti, koliko informacija uopšte možemo izvući iz toga?

U veku nakon Smita, antropolozi su počeli da pristupaju mitu iz vrlo različitih uglova. Veza između mita i rituala i pitanje primata jednog nad drugim je izgubilo na važnosti, i tu je posebno značajna uloga strukturalista. Smitu treba odati priznanje zbog toga što je istakao društvenu ulogu i funkciju religija i rituala, ali jasno je da je on potcenio važnost mita. Naravno, ovo potcenjivanje se mora posmatrati i u kontekstu vremena u kojem je živeo i ograničenja sa kojima je morao da se bori. Ovo potcenjivanje je bilo dominantno u antropološkim studijama mita sve do pojave Levi-Strosa.

Mitski jezik je duboko prisutan čak i u mnogim savremenim strukturama politike i moći, kao, na primer, u zvaničnom diskursu američke vlade o „Imperiji zla“ tokom 1980-ih. Skorašnji primeri uključuju pozicioniranje drugih religija ili ideologija (kao, na primer, islama) kao krajnjih drugih (u obliku binarnih suprotnosti), kao i samouzdrzanje jedine preostale svetske supersile na pijedestal „čuvara“ principa Dobra i Pristojnosti, u mnogo čemu nalik na junake iz bajki. Konačno, zanimljivo je i kako medusobna povezanost mita i istorije utiče na različite situacije, kao što je izraelsko-arapski konflikt (u čijoj se osnovi nalazi *mit o svetom mestu porekla*, Jerusalimu ili Al-Kudsu), ili srpsko-albanski konflikt oko Kosova (gde i jedni i drugi smatraju Kosovo svojom svetom zemljom, a takođe i *svetim mestom koje je poreklo njihove državnosti*). Kosovska bitka iz 1389. predstavlja osnovu srpskih osećaja državnosti i nacionalnog identitetata, ali mit i istorija se u ovom slučaju prepliću u tolikoj meri da ih je vrlo teško razdvojiti, i izuzetno je teško utvrditi šta se zaista tada dogodilo.

(39) Upor. Četmena (Chatman): „Priča je sadržaj ili lanac događaja (akcija, zbivanja), plus ono što bi se moglo nazvati egzistentima [existents] (karakteri, oblici koji označavaju mesto radnje); a diskurs (...) je ekspresija, sredstvo pomoću koga se sadržaj komunicira. Jednostavno rečeno, priča predstavlja *šta* u naraciji koja se opisuje, dok je diskurs *kako*“ (citirano u Nöth 1990: 369).

Da zaključim, očigledna činjenica koja je bila jasna starim grčkim filozofima jeste da se sve priče, uključujući tu i mitove, izražavaju posredstvom jezika. Uverljiv primer za to je Platonov dijalog *Kratil*. Antropolazi su vrlo dugo ignorisali ovu činjenicu. Mnogo različitih teorija je postavljeno iz različitih uglova, ali nijedna nije dostigla bilo kakav zadovoljavajući stepen univerzalnosti.⁴⁰ Razlog za ovo treba tražiti u tome što se nijedna nije bavila univerzalnim karakteristikama svih mitova u svim kulturama i društвima.

Jedan zanimljiv način interpretacije mitova („mitologije“) putem analogije pokušali su Šeli i Tagard (Shelley i Thaggard 1996). Oni su postavili dva ključna pitanja, „(a) Na koji način pripadnici određene kulture razumeju svoje mitove? (b) Na koji način istraživači treba da pokušaju da razumeju mitove?“, i odgovorili, „Na *isti* način“ (1996: 179). Ovo je potencijalno zanimljiv pristup, ali zato lako upada u zamku *univerzalizacije*. Autori bi trebalo da svoju teoriju testiraju na nekim specifičnim primerima. Njihovo tumačenje mita o Edipu je zanimljivo – ali nije jasno na koji način bi se to tumačenje moglo primeniti u okviru bilo koje pojedinačne kulture ili društva. Raniji istraživači, poput Malinovskog, su takođe *konstruisali* svoje teorije, ali zato su ih posle *testirali* u stvarnom etnografskom *kontekstu*. Nije, na primer, jasno kako bi princip analogije mogao da pomogne Srbima ili Albancima u raspetljavanju mitskih obrazaca prisutnih u vezi Kosova, kao i razumevanju odgovarajućih mitova.

S druge strane, narativni pristup bar pruža načine za ispitivanje „činjenica“, aktuelnih etnografskih situacija, kao i metodologiju na osnovu koje su sve „činjenice“ u stvari kulturno i društveno konstruisane. Zato mislim da on predstavlja ključ za interpretaciju mitova – uvek je važno utvrditi ko ih kazuje, u kom kontekstu i sa kojim ciljem. Da li će antropolazi početi da koriste ovaj ključ je sasvim drugo pitanje, na koje se može odgovoriti u nekoj drugoj naraciji. Ili možda treba da kažem: u nekoj drugoj priči.

(40) I pored Levi-Strosove težnje ka univerzalnoшћu, i on i njegovi nastavljači operišu sa (geografski i kulturno) limitiranim modelima. Da bi ovi modeli bili univerzalno važeći, koncepti koje opisuju ili uteželjuju trebalo bi da budu primenljivi i na druge tradicije (izvan Južne Amerike, odnosno izvan kultura američkih Indijanaca), što u praksi nije slučaj. Upor. na primer razornu Kirkovu kritiku priče o Asdivalu (Kirk 1970), dok Mandelbaum (1987) daje mnoštvo važnih referenci za kritiku mita o Edipu.

POLITIKA PREDSTAVLJANJA

Grčka religija

*Prema tome, da bi se mit razumeo,
ritual nije nešto što se može ignorisati.
(Burkert 2001: 76)*

UVOD: GRCI KAO KLJUČ ZA RAZUMEVANJE SADAŠNOSTI

U ovom poglavlju predstaviću nekoliko elemenata koji bi trebalo da olakšaju razumevanje starogrčke religije. Mada će poseban akcenat biti na radovima najboljeg i verovatno najpoznatijeg savremenog proučavaoca antičke grčke religije, nemačkom klasičaru i penzionisanom profesoru Univerziteta u Cirihu, Valteru Burkertu (r. 1931), pomenuću i neke druge autore, pre svega u vezi sa školom „Mita i rituala“ (v. takođe i poglavljje „Antropološki pristup proučavanju mita“, gde je ovaj pristup pomenut). Sâm Burkert je poslednjih godina kritikovan kao moderni predstavnik ove škole, sa svim njenim potencijalnim nedostacima i preterivanjima (Segal 2000), pa zato mali uvod o „mitu i ritualu“ neće biti suvišan.¹

Još je Džejms Frejzer krajem XIX veka uvideo neophodnost proučavanja stare grčke civilizacije da bi se razumeli nešto „savremeniji“ koncepti. Kada je 1884. kontaktirao svog izdavača Džordža Mekmilana (George Macmillan) sa ciljem da objavi njegov prevod Pausanijinog *Opisa Grčke* iz II veka n.e., Frejzer je primetio da bi objavljinjanje ovog dela definitivno pokazalo „suštinsko divljaštvo [koje postoji] unutar grčko-rimske i hrišćanske

(1) Za znatno potpunije pregledje, v. Ackerman (1973, 1991), Harrelson (1987) i Segal (1980a, 1999, 2001).

tradicije".² Ovaj komparativni pristup će kulminirati u njegovom projektu o smrti i ponovnom rođenju boga vegetacije, *Zlatnoj grani*, prvi put objavljenom 1890. (i to sa posvetom Vilijemu Robertsonu Smitu), a u monumentalnom izdanju od dvanaest tomova objavljenom između 1911. i 1915. Naime, u pismu Mekmilanu, Frejzer je sažeо smisao ovog istorijskog dela, kao i sopstveni cilj i metod:

Korišćenjem Komparativnog metoda verujem da mogu da pokažem kao vrlo verovatno da je sveštenik predstavljao boga šume – Virbija – i da je njegovo ubistvo smatrano za smrt boga. Ovo otvara pitanje opšteraširenog običaja ubijanja ljudi i životinja koji se smatraju božanskim. Sakupio sam mnoštvo primera ovog običaja i predložio novo objašnjenje za njega. Verujem da mogu da pokažem da je Zlatna grana u stvari imela, i mislim da čitava legenda može da se dovede u vezu sa druidskim poštovanjem imele s jedne strane, kao i sa norveškom legendom o smrti Baldera sa druge. Što se tiče tačnog načina na koji povezujem Zlatnu granu sa Sveštenikom Aricije, reći ću samo to da u tom tumačenju dajem jedno novo objašnjenje značenja totemizma. (...) Sličnost običaja divljaka sa fundamentalnim doktrinama hrišćanstva je fascinantna. (citirano kod Stockinga 1995)

Frejzer je postao i prvi profesor socijalne antropologije (na Univerzitetu u Liverpulu, 1907), a njegov komparativni metod izuzetno je uticao na mnoge kasnije stručnjake – poput Levi-Strosa, na primer. Međutim, i pored toga je relativno lako i brzo zaboravljen.³ U poslednjih desetak godina, njegov značaj i vrednost njegovog opusa, pre svega za antropologiju, su ponovo prevrednovani u vrlo pozitivnom smislu, zahvaljujući pre svega autorima poput Džordža Stokinga (George W. Stocking) i Deklana Kviglija (Declan Quigley).

Za Frejzera je, prema tome, razumevanje kultova i verovanja stare Grčke i Rima trebalo da posluži kao ključan model za razumevanje savremenih (hrišćanskih) običaja. Ovu ideju je dalje razvilo nekoliko grupa istraživača iz različitih naučnih oblasti, baziranih u Velikoj Britaniji i u Skandinaviji, koji se nazivaju „mit-ritualistima“ (*Myth and Ritual School*).

(2) Frejzerov prevod je, u šest tomova, objavljen 1898.

(3) Ovo važi pre svega za antropologiju i društvene nauke, mada mu je Malinovski posvetio prvo izdanje *Argonauta zapadnog Pacifika*, 1922.

MIT-RITUALISTI U PRVOJ POLOVINI XX Veka

Krajem XIX i početkom XX veka, pod snažnim Frejzerovim uticajem, grupa proučavalaca grčke i rimske kulture usvaja metodološki pristup po kome se mitovi i rituali moraju proučavati zajedno, jer samo onda pokušaji njihovog objašnjenja imaju smisla. Najpoznatija među ovim istraživačima bila je engleska arheološkinja Džejn Elen Harison (Jane Ellen Harrison, 1850–1928), prva žena koja je održala predavanje na Univerzitetu u Kembridžu, i autorka koja je u svojim knjigama iznela hipotezu o poreklu stare grčke religije.⁴ I drugi „mit-ritualisti“ iz ovog kruga (Kornford, Mari, itd.) bili su pod velikim uticajem Frejzera, i pored toga što su ga u svojim tekstovima i predavanjima često kritikovali. Štaviše, Kirk je (1970: 4) smatrao da je veličina i značaj Frejzerovog dela bila tolika (on koristi izraz „pali kolos“), da su se istraživači jednostavno saplitali o njega!

U verziji Harisonove, rituali povezani sa obnavljanjem vegetacije o kojima je pisao Frejzer, su u isto vreme bili i rituali inicijacije, odnosno uvođenja u društveni poredak čitave zajednice. Ova teza je pod direktnim uticajem ideje o „društvenoj ulozi“ religije (koja do nje dolazi preko Dirkema – autor ove teze je, naravno, Smit), pa je prema tome „primarno značenje mita (...) iskazani korelativ obavljenog obreda, onoga što je urađeno“ (Harrison 1912: 328).

Harison, koja je bila fantastično uspešna i popularna kao predavač, je takođe bila pod snažnim uticajem kako nemačkog istoricizma prve polovine XIX veka, francuskog filozofa Anrija Bergsona (Henri Bergson), tako i ideja proisteklih iz Darwin-Volasove (Darwin-Wallace) teorije evolucije. Tako je, na primer, ona verovala da je izuzetno važno, a samim tim i moguće, „otkriti“ poreklo nečega (kao, u njenom slučaju, religije). Uticaj Harisonove je s vremenom postepeno slabio pre svega zbog pomalo preteranog eklekticizma njenih radova – kako je vreme prolazilo, tako se ljudima sve više činilo da uz toliko brillantnih detalja koje je ona navodila, jednostavno nedostaje određena teorijska potka koja bi ih sve držala zajedno. Neki savremeni autori (Gordon 2003) smatraju da su sve njene upotre-

(4) Harison je posle smrti majke nasledila godišnju sumu od 300 funti, što joj je omogućilo intelektualnu, finansijsku i svaku drugu nezavisnost, pa je mogla da se bavi onim što ju je interesovalo. Njena predavanja su bila izuzetno dobro osmišljena, organizovana, popularna i posećena – ostalo je zabeleženo da je jednom prilikom u Dandiju na jedno predavanje došlo čak 1600 ljudi (Gordon 2003: 264)!

bljive ideje danas potpuno apsorbovane u neoistoricizmu Burkerta i autora na koje je on uticao.

Jedna druga grupa istraživača mita i rituala posvetila je pažnju pre svega mesopotamijskim i biblijskim mitovima, a najpoznatiji među njima bio je profesor starozavetnih studija na Univerzitetu u Londonu, Semjuel Huk (S. H. Hooke, 1874–1968). Huk je započeo sa proučavanjem mitova o Novoj godini koji su zabeleženi u stariim sumerskim tekstovima (kao što je to bio mit o stvaranju, *Enûma Eliš*), a nastavio je, koristeći komparativan metod, sa istraživanjem rituala drevnih stanovnika Mesopotamije, Egipta, Anatolije, Kanaana, ali i Izraela i hrišćana. U jednom od najpoznatijih primera (Hooke 1933), ritualni obrazac koji je želeo da dokaze se navodno najjasnije ispoljavao u godišnjem festivalu, prilikom koga je sveti kralj predstavljao otelotvorene ritualnog životnog ciklusa božanstva vegetacije. Ritualna drama, za koju se pretpostavlja da je izvođena prilikom obeležavanja sumerske Nove godine, je imala pet različitih činova:

1. predstava smrti i ponovnog rađanja boga;
2. recitovanje ili pevanje mita o stvaranju;
3. ritualna bitka koja je predstavljala pobedu boga [Marduka] nad njegovim neprijateljima;
4. sveti brak u koji je kralj/bog stupio sa boginjom vegetacije; i konačno,
5. trijumfalna procesija koju je predvodio sâm bog Marduk, a u kojoj su učestvovali i ostali bogovi i boginje.

Britanski semitista S. Dž. F. Brendon (S. G. F. Brandon), kritikujući teze Huka i njegovih saradnika, ističe da spomenuti ritualni obrasci jednostavno ne postoje:

Ovaj [navodni] „obrazac“ je u stvari sklopljen od ritualnih epizoda koje se nalaze u različitim religijama sa ovog područja. Bogovi plodnosti i žetve su svakako bili povezani sa bogovima vegetacije kao što su bili Tammuz, Atis, Adonis, Oziris (u jednom svom aspektu) i Baal, koji su svi imali veze sa godišnjim životnim ciklusom vegetacije, a u nekim slučajevima božanski ili sveti kralj je u njima igrao važnu ulogu. Međutim, na drevnom Bliskom istoku princip vladanja je izuzetno varirao, i jedino u Egiptu postoji dovoljno dokaza za postojanje koncepta božanskih kraljeva; na žalost, neke bitne epizode pretpostavljenog ritualnog obrasca nedostaju baš u Egiptu. (Brandon 1973–1974: 105)

Kritičari su relativno rano (još krajem 1940-ih) primetili da ova istraživanja imaju mnoštvo faktičkih netačnosti i metodoloških nepreciznosti – na primer, mitovi i rituali koje je Huk posmatrao kao srodne ne pojavljuju se zajedno u primarnim izvorima koje je koristio, a kada se, na primer, bavio kraljem Izraela, uzdigao je jednu potpuno marginalnu pojavu (i veoma kasnu u hebrejskoj istoriji) na nivo koji se ničim nije mogao opravdati (Eliade 1973–1974: 312–313, Harrelson 1987: 283). Mada je snažna kritika evolucionizma, prisutna u nizu knjiga koje su objavljene tokom tri decenije uticaja ove „škole“ (kao i od strane skandinavskih „mit-ritualista“)⁵, bila veoma važna za istoriju religija, Huk i njegovi nastavljači nisu ostvarili gotovo nikakav uticaj na proučavanje religije Grčke ili istočnog Mediterana posle Drugog svetskog rata. Razorna kritika koju je donelo dešifrovanje mesopotamskih pisama i minojskog linearnog B pisma, kao i objavljinjanje originalnih tekstova, predstavljali su udarac od koga se ovi istraživači nisu mogli oporaviti.

BURKERT O GRČKOJ RELIGIJI

Kultura antičke Grčke je s jedne strane dugo predstavljala mit po sebi – mit iz koga je „Evropa“ crpela ideju svoje „tradicije“. Unutar ovako konstruisanog idealja, mit i religija su se pojavljivali kao nešto što je na prvi pogled izgledalo kristalno jasno, s obzirom na njihovu inkorporiranost u evropsku kulturu i umetnost. Međutim, ono što se podrazumeva pod „grčkom religijom“ često je podrazumevalo isključivo iznošenje grčkih mitova u književnom obliku. Valter Burkert (1985/1977) je u svojoj studiji predstavio korene određenih verovanja i rituala počevši od neolita, pa sve do III veka p.n.e., i to u svim važnim pojavnim oblicima. Ova analiza predstavlja daleko najbolji opšti prikaz stare grčke religije – bez obzira na relativno skorašnje kritike Burkertovog pristupa (Segal 2000).

Poreklo verovanja i rituala povezanih sa najstarijim kulturama drevne Grčke treba tražiti pre svega u prodoru i u uticajima kultova u vezi sa

(5) Među skandinavskim autorima, koji su bar u svom kulturnom i nacionalnom miljeu bili daleko uticajniji, posebno su značajni bili Pedersen (Johannes Pedersen, 1883–1977) i Videngren (Geo Widengren, 1907–1996). Pedersenovo monumentalno delo *Israel, Its Life and Culture*, objavljeno je u dva toma, 1926. i 1940.

(6) Ovo je tema kojoj je nedavno Burkert posvetio jedan ciklus svojih predavanja (Burkert 2004). Na primer, sumerski bog neba Kumarbi je poslužio kao osnova za ciklus mitova o Kronosu iz Hesiodove *Teogonije*. Još jedan zanimljiv primer negrčkih uticaja predstavlja fragment preso-

obrađivanjem zemlje sa Bliskog i Srednjeg istoka, i to preko Anatolije i Male Azije.⁶ Na mnogim mestima su očigledni uticaji iz tačno određenih religija – na primer, mit o sukobu različitih generacija bogova potiče iz Sumera, baš kao i ideja o suprotnostima između neba i zemlje.⁷ Svakako se moraju imati u vidu i uticaji starih zemljoradničkih kultura sa severnog dela Balkanskog poluostrva i iz srednje Evrope. Sa svim ovim delovima Starog kontinenta prastanovnici Grčke su dolazili u kontakt još od vremena kada se neolitska kultura Grčke (čiji se centar verovatno nalazio u Tesaliji) širila na sever ka Makedoniji i na jug ka Beotiji, Argolidi i Meseniji. Pre kraja sedmog milenijuma p.n.e. ovaj uticaj se proširio i do Krita. Osim različitih uticaja, na verovanja stanovnika ovog dela sveta su kasnije (između IV i III milenijuma p.n.e.) uticale i migracije između Evrope i Azije, na šta ukazuju analogije koje postoje ne samo u mitovima (kao na primer, *Dioskouroi-asvini*), već i u etimologijama (na koje je upućivao još F. Maks Miler, kao npr. *Dyaus Pitar – Zeus pater* – lat. *Diespiter – Juppiter*) i u strukturi sâmog jezika. Pojedina grčka božanstva (kao što su na primer Hera, Posejdon i Ares) imaju imena izvedena iz indoevropskih korena, a neka druga (kao Helios i Eos/Aurora) jesu indoevropska božanstva kako po etimologiji, tako i po statusu, mada u „zvaničnim” verzijama zabeleženih mitova ostaju u senci bogova sa Olimpa (Burkert 1985: 17).

Ipak, s obzirom na to da se i kultura i religija (shvaćena u gercovskom smislu kao „kulturni sistem”⁸) prenose putem jezika, direktnije izvore (i vremenski daleko bliže) treba tražiti u onome što se zna o minojskoj i mikenskoj civilizaciji. Još u XIX veku su pojedini motivi iz grčkih verovanja

kratskog filozofa Heraklita iz Efesa (VI vek p.n.e.), koji je u Dils-Krancovoj (Diels-Krantz) klasifikaciji označen brojem 94: *Sunce neće prekoraci svoje mere, otkriće ga inače Erinije, Pravdine pomoćnice.* [Preveo Milan Vukomanović, 1983]

Nužnost mere ili poretka u kosmosu je nešto što je kao koncept već bilo prisutno u starom Egipту kroz koncept Ma'at (Burkert 2004: 59), a ovde je to simbolički prevedeno u svemoć boginje Nužnosti ili Pravde, Moire. Čak se i vrhovni bog, Zevs, mora povinovati njenim zapovestima (na šta ga upozorava Hera), pa tako nemoćno posmatra kako njegov omiljeni sin Sarpedon gine pod zidinama Troje. Upor. Platon, *Država*, 615e–616c, takođe Srejović i Cermanović 1979: 428.

(7) Ovo je Burkertova interpretacija, preuzeta od Harisonove, a ona ju je opet preuzela od „klasičnih” grčkih autora kao što su bili Eshil (V vek p.n.e.) i Homer (VIII–VII vek p.n.e.). Da li su ove suprotnosti zaista doživljavane tako kao što su ih ovi autori predstavljali, veliko je pitanje.

(8) Upor. njegov nedavno objavljeni tekst o antropologiji religije, posebno Geertz 2005: 7.

Evansu izgledali vrlo poznati i prisutni na Kritu (Zeus koji kao bik zavodi, odnosno siluje, Evropu, odnosno žrtvovanje bika). Arheolozi su pokazali da jednostavno *ne postaje* predstave boga kao bika u minojskoj i mikenskoj umetnosti, gde je potpuno odsutna čak i bilo kakva seksualna simbolika. Jedini *odnos* koji u ovom periodu ljudi uspostavljaju sa bogovima jesu rituali (najčešće žrtvovanje, praćeno procesijama ili igrom) i davanje obrednih poklona. Posebnu zanimljivost predstavlja značaj ljudske žrtve u drevnoj Grčkoj – aspekt rituala koji je ranijim istraživačima bio veoma dobro poznat, ali koji se u moderno doba jednostavno nije uklapao u idealizovanu predstavu o Grcima kao utemeljivačima svih savremenih evropskih kulturnih vrednosti (Sakellarakis i Sapouna-Sakellaraki 1981).⁹ Neki grčki bogovi pominju se na glinenim tablicama sa linearnim B pismom – Zevs, Hera, Posejdon – dok pojedini zapisi upućuju na boginju Atenu (na primer *Atanapotnia*, „za gospodaricu Atene”), kao i na Hermesa i Aresa. Niz stilizovanih ženskih predstava je ranije istraživače navodio na ideje o sveprisutnosti Velike boginje (što je svojevremeno doprinelo i čuvenoj – srećom, u nauci ubrzo napuštenoj – Bahofenovoj tezi o prvobitnom matrijarhatu potomaka Indoevropljana na tlu današnje Grčke), ali Burkert je jasno pokazao koliko su ovakve ideje neutemeljene.

Osnovni pomak koji dolazi sa Burkertovim proučavanjima jeste sistematsko uključivanje podataka koji su postali dostupni tek posle 1960-ih, dešifrovanjem i sređivanjem rukopisa iz drevnih mikenskih arhiva, ali i onih iz riznica Hetita i drugih naroda Bliskog istoka. Naravno, ovi podaci su mogli da budu uključeni u istraživanja i ranije, ali, kako kaže Burkert, istoriografi ne vole da se bave osvajanjima i pitanjima kontakta između različitih kultura – i pored svih materijala koji su ukazivali na važnost interkulturne komunikacije pre više od 3500 godina (2004: 4–5). Nakon očiglednih analogija koje su ustanovljene poređenjem „svetih spisa“ naroda

(9) Prilikom iskopavanja hrama Anemospilia na planini Juktas, kod mesta Arkhanes na centralnom Kritu, pronađeni su ostaci tri osobe. Jedna je bio mladić star oko 18 godina, koji je žrtvovan presecanjem vratne arterije. Krv je u svetu posudi (*pitho*) prikupljao visoki muškarac, verovatno sveštenik, dok je žrtvovanju prisustvovala i žena stara oko 28 godina, verovatno sveštenica ovog hrama. Mladić je već bio mrtav kada se dogodio jedan od mnogih zemljotresa koji su pogadali Krit oko 1700. g. p.n.e., zemljotres koji je srušio ovo svetište, izazvao požar i usmratio sveštenicu i sveštenika. U blizini je pronađena humka sa ostacima mladića slične starosti, ranije žrtvovanog na isti način – bio je zakopan u položaju fetusa, a kolena su mu bila toliko blizu brade, da su grčki arheolozi sugerisali da je verovatno prvo vezan u taj položaj, pa tek onda žrtvovan (Sakellarakis i Sapouna-Sakellaraki 1981).

stare Mesopotamije, ovo je razlog više da se ukloni oreol isključivosti i originalnosti koji je od prosvetiteljstva važio i za religiju. Verovanja svih naroda – pa i starih Grka – neophodno je sagledati u kontekstu širih kulturnih, istorijskih, duhovnih i ekonomskih strujanja unutar čitavog područja koje je obuhvatalo Mesopotamiju, Egipat, današnju Tursku, kao i čitav istočni Mediteran. U tom kontekstu, može se uočiti čitav niz grčkih specifičnosti, među kojima se izdvajaju sledeće:

1. karakterističan antropomorfizam njihovih božanstava – ona ne predstavljaju ličnosti već ona jesu ličnosti;
2. nepostojanje funkcije sveštenice ili sveštenika kao jasno određenog zanimanja;¹⁰
3. shvatanje religije kao *narodne religije* – što je uključivalo zajedničko i masovno učestvovanje u ritualima, zajedničko obedovanje, procesije, itd.

Pri svemu tome ponešto ostaje nejasno, a neke stvari dobijaju zanimljive obrite. Kao primer može da posluži uvođenje duhova ili polu-bogova (*daimones*) od strane filozofa Platona (oko 427. do oko 347. godine p.n.e.), koje je dugo zadavalo ozbiljne glavobolje istraživačima koji su verovali da prvo moraju doći „niži”, a tek kasnije „složeniji” oblici religije (Burkert 1985: 328–329). A *daimones* se u literaturi pre Platona ne pojavljuju kao nekakva „niža” božanstva, već kao epiteti pravih boginja i bogova, Olimpljana. Još jedno naučno popularno verovanje, ideja da drevni narodi nisu bili u stanju da kao božanstva prihvataju potpuno apstraktne koncepte (kao što je u staroj Grčkoj, na primer, Moira – v. takođe napomenu 6), moralno je da pretrpi ozbiljnu reviziju, gde je veliku ulogu odigrala i sâma struktura indoevropskih jezika (na primer, ime veoma starog indoiranskog boga Mitre u prevodu znači *Ugovor*).

Posebno je zanimljiva i uloga takozvanih „misterijskih religija” i kultova kao stranih tvorevina koje su došle u drevnu Grčku preko trgovaca, pa se onda sa manje ili više uspeha uključivale u „zvanična” verovanja gradova-država. Burkert je kritikovao Frejzerovu shemu analize umiranja i ponovnog rađanja boga vegetacije (Atisa-Adonisa-Ozirisa¹¹) kao nedovoljnu

(10) U mnogim kultovima, ove funkcije su obavljali pripadnici određenih porodica, ali tu se izgleda radilo o nekoj vrsti porodične ili rodne obaveze – nema dokaza da su oni obavljali svešteničke dužnosti kao neku vrstu zanimanja.

(11) Savremena istraživanja ukazuju na to da Atis u stvari uopšte nije bio grčki bog, te da se u stvari pominje samo u kultovima u Frigiji (Lancellotti 2002).

i u suštini netačnu, i tu je posebno zanimljiva njegova suptilna analiza Demetre (u dorskim i eolskim dijalektima *Damater*)¹² i eleusinskih misterija, koje su njoj i bile posvećene. U svojoj studiji, a u skladu sa opštim stavom da primat u istraživanju treba da ima *ritual*, Burkert je posebnu pažnju posvetio društvenim ulogama kultova kao skupova svetih radnji koje su garantovale stabilnost čitavim zajednicama i načelima (pravnim, političkim,



Reljef sa predstavom boga Dionisa ili Bahusa, IV vek (Muzej srednjeg veka, Pariz).

itd.) na kojima su ove zajednice bile utemeljene. Konačno, u ovom kontekstu je važna i tzv. „religija filozofa”, odnosno ono što je u grčko duhovno nasleđe ušlo kao posledica učenja ili kroz delovanje ljudi kao što su bili Pitagora, sofisti, ili Platon (1985: 305–337). Dve izreke koje su često navođene kao primeri „filozofskog duha” vezuju se za boga Sunca Apolona, a u VI veku p.n.e. bile su uklesane na hramu njegovog prorocišta u Delfima, *ničega previše i spoznaj sebe*. Međutim, ova druga (*spoznaj sebe*) nije predstavljala po(r)uku koju je trebalo shvatiti u psihološkom ili egzistencijalnom smislu (kao što se ponekad pripisuje Sokratu), već u antropološkom: spoznaj da nisi bog.

(12) Burkert pominje i zanimljivo moguće tumačenje ove boginje kao Majke kukuruza (1985: 158).

ZAKLJUČAK: O KORISTI I ŠTETI MITOVA I RITUALA ZA PROUČAVANJE GRČKE RELIGIJE

Za pristup Valtera Burkerta je karakteristično to što on, poput kembridžkih „mit-ritualista”, smatra da se mitovi i rituali moraju proučavati zajedno¹³ – za razliku od, na primer, Huka i njegovih sledbenika, za koje je mit bio relativno sporedan, neka vrsta „libreta” ili uvoda u ritual. Antički mitovi su do nas došli u različitim oblicima, ali kada se radi o ritualima, tu je prostor za različite interpretacije, pa i manipulacije, daleko veći. Ono što Burkerta zanima, a što je naznačeno pre svega u ranijim fazama njegovih istraživanja, jesu žrtveni rituali, koji vrlo često uključuju i ljudsku žrtvu, posebno žrtvovanje dece: „Mitovi se takođe bave žrtvenim ritualom. Oni jasno govore o međusobnoj zameni čoveka i životinje: životinja umire umesto čoveka, bilo da se radi o Isaku ili o Ifigeniji” (Burkert 2001: 15). S druge strane, „mit može postati nezavisan od rituala; ritualno poreklo ne implicira ritualnu funkciju – niti odsustvo ritualne funkcije isključuje ritualno poreklo” (2001: 76).

Brendon je svojevremeno definisao ritual kao „imitativno ili simboličko delovanje kojim treba da se postigne neki cilj, često natprirodnog karaktera, koji se ne može ostvariti normalnim sredstvima od strane osoba koje ga izvode ili u čije ime se izvodi” (Brandon 1973–1974: 100). Prema Burkertu, ritual se ne može objasniti verovanjima ili nekim apstraktnim konceptima – to bi jednostavno vodilo zameni jednih mitova drugima. Ritual predstavlja nužno sredstvo za komunikaciju unutar zajednice, on doprinosi učvršćivanju međuljudske solidarnosti i postepeno dovodi do ustanovljavanja političkih i kulturnih institucija (Burkert 2001: 77).

Nasilna priroda mnogih rituala navela je Burkerta da agresivnom ponašanju ljudi dâ izuzetno veliki značaj. Korene ovog ponašanja on nalazi još u paleolitskim lovačkim zajednicama, mada se čini da u ovim analizama on ponekad ide predaleko, jer ovaj period ljudske praistorije ne ostavlja baš mnogo podataka za proučavanje (upor. dodatak „Mit i religija Lepenskog Vira”).

S druge strane, specifičan oblik „mit-ritualističkog” pristupa može se naći kod jednog od najpoznatijih srpskih (i svetskih) proučavalaca praistorije, Dragoslava Srejovića (1931–1996). Srejović, koji se u svetu proslavio

(13) Uporedi poglavlje o antropološkim pristupima proučavanju mita.

iskopavanjima Lepenskog Vira u drugoj polovini 1960-ih, polazi, doduše, od koncepta čoveka kao „neizlečivo religioznog bića“ (Joakim Vah), odnosno, religijska osećanja se nalaze u središtu pokušaja da se osmisli svet u kome se čovek nalazi. Tako su „religija i mit fenomeni immanentni ljudskom biću, te da zato i njihove elementarne forme treba tražiti tamo gde i začetke ljudskog roda“ (Srejović i Germanović 1996: VIII). Intelektualno osmišljavanje se postiže kroz mitove, a praktično kroz rituale. Ovaj pristup je posebno izražen u njegovim briljantnim istraživanjima grčke i rimske „mitologije“, ali i prehrišćanskih religija Evrope, koja je radio zajedno sa Aleksandrinom Germanović (Srejović i Germanović 1979, 1996). Iz ovog ugla posmatrano, „mit-ritualistički“ pristup sa modifikacijama koje je doživeo krajem prošlog veka pokazuje se kao i dalje upotrebljiv, pre svega primjenjen na antičko nasleđe Evrope i istočnog Mediterana.

L'Afrique fantôme: Mišel Leris i antropologija jednog kontinenta*

UVOD: KAKO NAĆI „AFRIKU” U ANTROPOLOGIJI

U skorašnjoj evropskoj istoriji ideja, pojam „Afrike” zauzima veoma važno mesto. Čitavu ideju „naroda bez istorije” prvo je formulisao Hegel u svojim predavanjima iz filozofije istorije početkom XIX veka. Početkom XX veka, Konradovo (Joseph Conrad) *Srce tame* je snažno uticalo na imaginaciju ljudi – i ova slika se održala većim delom XX veka (kulminiravši u vizuelnoj interpretaciji ovog mita od strane Frensisa Forda Kopole [Francis Ford Coppola] u filmu *Apocalypse Now*, 1979). Fascinacija mistrioznim drugim koje je ova „Afrika” mogla da ponudi takođe je odredila ogroman uticaj koji je imala afrička umetnost – od skulptura Henrija Mora (Henry Moore), preko kubizma i Píkasa (Pablo Picasso), pa sve do pariskih nadrealističkih krugova tokom 1920-ih. Međutim, sa Mišelom Lerisom (Michel Leiris), ova slika postaje daleko složenija, pošto je on uvideo (i time bio znatno ispred svoga vremena) artificijelност čitave ove konstrukcije. On je shvatio da je fascinacija Evropljana „Tamnim kontinentom” pre svega proizvod njihovih sopstvenih strahova i nesigurnosti, kao

(*) Ovaj tekst je nastao iz odrednice o Mišelu Lerisu koju sam napisao za *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology* (priredila Vered Amit, New York: Routledge, 2003). Ranija verzija je pročitana na konferenciji Južnoafričkog antropološkog udruženja na Univerzitetu u Kejp Taunu, 25. avgusta 2003. Veoma sam zahvalan profesorima Robinu Palmeru (Rhodes University) na nekim komentarima i Džejmsu Klifordu (James T. Clifford, University of California at Santa Cruz) na slanju kopije (davno rasprodatog) časopisa *Sulfur*. Urednica časopisa *Gradhiva*, gospođa Françoise Zonabend, je imala nekoliko veoma dobrih kritičkih sugestija u vezi stila, koje sam sa zadovoljstvom uvažio.

i posledica nesposobnosti da druge sagledaju isto onoliko ljudskima kao i sebe same. Ova fascinacija je u isto vreme bila i korisno oruđe za kolonijalnu dominaciju, čije posledice su bile prisutne u različitim aspektima svakodnevnog života.

U ovom poglavlju, baviću se mogućnostima koje Lerisov rad otvara za savremena etnografska istraživanja. Pri tom me posebno interesuju koncepti i ideje kao što je „Afrika“. Ovdje sam svestan da se izlažem mogućnosti različitih kritika – nisam Afrikanac ni u kom pogledu, i mada sam gotovo pet godina živeo i radio u Južnoj Africi, ostao sam u najvećoj mogućoj meri autsajder. Uopšte ne tvrdim da znam šta znači „Afrika“¹ – ali fasciniraju me značenja i vrednosti koje ljudi (posebno u antropologiji, društvenim naukama i takozvanim „humanističkim naukama“) pridaju ovom konceptu, uz očekivanje da svi dele njihove vrednosti i sisteme simbola. Tako da sam se kao autsajder i *stranac* navikao da mi u Africi kažu: „Vi stranci nas jednostavno ne razumete“. Moje osnovno interesovanje je u nekim detaljima koji se tiču *predstavljanja – kako* govorimo o nečemu, *kakve* pozicije zauzimamo, *šta* utiče na naše pozicije, i *zašto* nam je toliko stalo da iz debate isključimo neke glasove, kao na primer o tome kako se baviti „etnografijom Afrike“.

Mada je s jedne strane „Afrika“ bila veoma važna i korisna konstrukcija kroz istoriju antropologije, neki problemi u vezi predstavljanja i samopredstavljanja ostaju nerazjašnjeni. Od 1930-ih pa sve do 1960-ih, antropolozi (ponekad zaposleni kao birokrate u kolonijalnoj vlasti, ponekad kao „vladini etnolozi“) su se aktivno angažovali u raznim pokušajima da se „popravi“ kolonijalna administracija. Jedan od nusproizvoda nezavisnosti velikog broja afričkih država tokom 1960-ih bila je pojava niza crnih afričkih glasova, obrazovanih ljudi koji su artikulisano progovorili o pitanjima sopstvenog identiteta i predstavljanja. Naravno, ovi glasovi su imali različitu recepciju – na primer, u Južnoj Africi nikada nisu uzimani preterano ozbiljno.

U tekstu koji naše koleginice i kolege uglavnom ignorišu, Ovusu je još 1978. ukazao na neke probleme koji se tiču upotrebe *lokalnog znanja*.²

(1) Za razliku od nekih autora iz oblasti književnosti ili kulturnih studija, koji izgleda da to sa sigurnošću znaju – kao Innes (2001), kada piše o „čitanju Afrike“.

(2) Koliko mi je poznato, ovaj tekst se uopšte ne koristi u kursevima iz „antropologije Afrike“. Ovusu je, između ostalog, ukazao i na problem elementarnog nepoznavanja afričkih jezika.

Dok su se odvijale debate o metaforama etnografske prakse oko spornog termina „postmodernizam”,³ Bojer je 1989. koristio analogiju sa Pigmejima da bi dokazao da razni oblici interpretativne antropologije jednostavno ne funkcionišu. Jedan veoma uvaženi veteran afričke etnografije, Fabijan (1999), je pokazao koliko jednostavno nerazumevanje može uticati na rezultate istraživanja. Konačno, nedavno je Mbembe (2002) uzeo na sebe da dekonstruiše neke skorašnje upotrebe „afrocentričkog” diskursa, dok Epter (1999) situira neke od ovih tipova diskursa unutar sâme discipline, zajedno sa određenim metodološkim implikacijama.

Ali prvo da se vratimo Lerisu.

ČOVEK I NJEGOVO DELO

Mišel Leris (1901–1990) je bio umetnik, pesnik, pisac, kritičar, putnik, nadrealista i etnograf, istinski „renesansni čovek” prošlog veka, među čijim prijateljima su bili Breton, Bataj (Bataille), Đakometi (Giacometti), Pikaso, Sezer (Aimé Césaire) i Metro (Alfred Métraux). Verovatno ne postoji pojedinac koji je toliko uticao na francusku etnologiju i antropologiju, a u isto vreme i na čitav „kritički” pravac u antropologiji tokom 1980-ih, oličen u knjizi *Writing Culture* (1986).⁴

Leris je ujedno bio i veliki inovator u savremenoj konfesionalnoj književnosti, kroz pisanje nekoliko autobiografija, kao i kroz vođenje dnevnika od 1922. pa sve do 1989. Ovaj ispovedni i veoma lični stil uticao je na njegov prvi značajan etnografski rad, *L'Afrique fantôme* („Fantomska Afrika”), zasnovan na beleškama i dnevnicima sa ekspedicije Dakar-Džibuti. Objavljivanje ove knjige donelo je Lerisu momentalnu slavu, ali i osude većine francuskih etnologa/antropologa, od Griola (Marcel Griaule) do Mosa. S druge strane, njegova kritika kolonijalizma donela mu je slavu u antropologiji tokom 1980-ih i 1990-ih, sa autorima poput Džejmsa Kliforda i Kliforda Gerca koji su se pozivali na njega. Pošto je uvek bio oštar kritičar, baš kao što se protivio evropskom kolonijalizmu i bio član francuskog Pokreta otpora za vreme Drugog svetskog rata, Leris se protivio i ratu u Alžиру (bio je jedan od potpisnika „Manifesta 121” 1960),

(3) Naravno, kako je primetio Hercfeld, „Svi znamo da izrazi kao ‘pozitivista’ i ‘postmodernista’ služe da označe ljude čiji rad ne volimo” (2001: 48).

(4) Knjiga koja je postala „obremenjena značenjem” (Clifford 1999: 643).

a 1972. je protestovao i protiv politike francuske Komunističke partije. Alfred Metro mu je pomogao da nabavi sredstva za duži boravak na Francuskim Antilima, između 26. jula i 12. novembra 1948. Ovaj period istraživanja, uz podršku njegovog prijatelja Emea Sezera, doprineo je Lerisovom entuzijazmu za pokret poznat pod nazivom *negritude* – poštovanje „crne“ kulture u svim njenim aspektima – od džeza preko vajarstva, pa sve do usmene književnosti (Price i Jamin 1988: 35–36).

Lerisov prvi kontakt sa kolonijalnom praksom dogodio se na putovanju u Egipat, 1927. Bio je zapanjen osinošću i bahatošću Evropljana u Africi, a neke (pre svega one zaposlene u kolonijalnoj administraciji) je nazivao „opasnim idiotima“. Januara 1931, posle preporuke Ž. A. Rivijera (G. H. Rivière), zamenika direktora Etnografskog muzeja (kasnije Muzeja čoveka u Parizu), Lerisa je Marsel Griol angažovao da bude sekretar-arhivist i istraživač (za sociologiju religije i etnologiju tajnih društava) *Etnografske i lingvističke misije Dakar-Džibuti*. Misija je izvedena između 19. maja 1931. i 17. februara 1933, a proizvela je enormnu količinu etnografskih materijala, kao i puno vrednih primera susreta sa „drugim“.

„FANTOMSKA AFRIKA“

Fantomска Afrika predstavlja spomenik ovom izuzetnom istraživačkom poduhvatu. U isto vreme, ova knjiga je i ozbiljan pokazatelj toga kako su evropski kolonizatori „prikupljali“ predmete koje su žeeli – često se služeći prevarom ili čak i kradom. Među šokantnijim detaljima bilo je učešće članova ekspedicije u krijumčarenju oružja tokom građanskog rata u Etiopiji. Visoki zvaničnici ekspedicije su ponekad nasamarivani od strane lokalnog stanovništva, ili su pak pokazivali zapanjujući nedostatak razumevanja o tome šta je, u stvari, trebalo da rade. Naravno, nakon što je objavio sve detalje ovih incidenata (izgleda da je tako on razumeo svoj posao „sekretara-arhiviste“),⁵ Leris nije zadobio mnogo simpatija od strane lokalne (francuske) etnografske zajednice – posebno među onima koji su bili zaposleni u muzejima, čija interesovanja su bila usredsređena na „primitivnu“ ili „plemensku“ umetnost. Štaviše, nakon što je ova knjiga objavljena 1934, Griol je prekinuo svu komunikaciju sa njim.

(5) Klark-Taua je pisala: „Autorova nepretenciozna iskrenost i opšti skepticizam o naučnom posmatranju kulture pomogli su da ovaj rad počne da se ceni i izvan etnografije“ (2002: 485). O značaju ove knjige za razumevanje celokupne Lerisove etnografije, upor. takođe Beaujour 1987: 475–478.

Projekat koji je započeo kao neka vrsta ličnog bekstva od dosade evropske civilizacije, potraga za „pravim”, odnosno autentičnim drugim, postepeno se pretvorio u autorefleksivni i subjektivni poduhvat. Lerisovo „posmatranje sa učešćem” (*participant-observation*) vratilo ga je njemu sâmom, kako kroz preispitivanje svojih snova i stavova, tako i kroz naizgled vrlo obične trenutke iz svakodnevnog života. Paradoksalno je da je, koliko god želeo da pobegne od „iskvarene” Evrope, u isto vreme sve više žudeo za njenim zadovoljstvima i udobnošću koju mu je pružala. Pitanje autentičnosti je vrlo lepo ilustrovano iskazima kao: „Radije će biti posednut, nego što će proučavati posednute ljude!”

LERISOVE ETNOGRAFIJE

Samo dve Lerisove knjige (1948 i 1958) se mogu okarakterisati kao *etnografije* u pravom smislu te reči. U jednom predavanju koje je održao u glavnom gradu Haitija, Port-o-Prens, 1948, Leris je etnografiju kao naučnu disciplinu definisao kao „proučavanje neindustrijalizovanih ljudskih društava” (1996: 886–887). Ovaj stupanj „neindustrijalizacije” omogućava istraživačima da prođu dublje u suštinu toga šta znači biti čovek.

La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar („Posednutost i njeni teatralni aspekti među Etiopljanima iz Gondara”) bavi se aspektima „neindustrijalizovanih” društava koji su za Lerisa bili posebno zanimljivi – posednutost duhovima, magični aspekti genija i duhova, i njihovo prisustvo u svakodnevnim životima. Etnografski (terenski) deo rada je sakupljen za vreme ekspedicije Dakar – Džibuti – ali Leris se u međuvremenu upoznao sa bogatom tradicijom posednutosti u francuskim kolonijama na Antilima (kao što je *vodu* ili *vudu*), pa je ova knjiga omogućila neka zanimljiva poređenja.

Međutim, najveća vrednost „Posednutosti” je ponovo pojam ličnog iskustva, koji je tako izražen u „Fantomskoj Africi”. Jedan od ključnih pojmove koji Leris uvodi u etnografiju je ono što je Rudolf Otto svojevremeno nazvao *božanstvenim* ili *svetim* (*Das Heilige*), a što on zove *čudesnim* (*merveilleux*) – sličan koncept će nekoliko decenija kasnije biti razvijen u raznim istraživanjima u vezi takozvanih „ekstatičkih” religija. Drugi značajan aspekt je sâm pojam „teatralnosti” (odnosno „performativnosti”) – primarna funkcija kultova i rituala je u tome što se oni javno izvode (to je slično aspektima „ritualne komedije”, čime se bavio Metro), a ovo izvođenje onda omogućuje učesnicima u ritualu da razumeju božanske sile koje utiču na život i sudbinu čitave zajednice.

Leris je posvetio pažnju različitim aspektima verovanja, ali posebno je zanimljiv pojam *zar*, koncept koji je, kako je i sâm primetio (1996: 942) bilo veoma teško definisati. *Zar* je moguće razumeti kao genija ili duha, ali koji poseduje lične osobine koje se u drugim religijskim tradicijama povezuju sa božanstvima. *Zarovi* mogu da predstavljaju duhove davno preminulih враћева (1996: 958), ali mogu biti i duhovi koji bivaju prizvani za vreme „šamanističkog“ transa, „naziv bolesti“, i tako dalje (1996: 979). Složen skup slika i simbola koje je Leris nastojao da raspetlja ukazuje na vrlo aktivnu ulogu koju su imali izvođači za vreme ritualnih procesija povezanih sa *zarem* – koji je istovremeno bio i genij koji ih „zaposeda“, ali su i oni u isto vreme posedovali ovaj genij ili duh. *Zar* može uticati i na neke sasvim uobičajene svakodnevne aktivnosti, kao što je sklapanje braka (1996: 1017), ili lov (1996: 1019) – čime obezbeđuje neku vrstu „simboličke matrice“ (engl. *symbolic charter* – naravno, ovo nije izraz koji Leris koristi) koja pomaže da se čitavo društvo struktuirira i dovede u red.

Ovaj funkcionalizam je nastao nezavisno od antropoloških i socioloških uticaja iz ovog perioda, a Lerisu je omogućio da ukaže na značaj posmatranja nečega što može izgledati potpuno „iracionalno“ (ili „predindustrijsko“), kao i da pokaže kako to može imati vrlo praktičan značaj u svakodnevnom životu. Pošto je ovo uradio, a bez pozivanja na neke duboko usadene simboličke strukture, Leris je takođe bio u stanju da pokaže suštinsku ljudskost „predindustrijskih“ naroda, kao i činjenicu da se oni nisu mnogo (ili uopšte) razlikovali od njihovih zapadnih savremenika.

ZA „KRITIČKU ETNOGRAFIJU AFRIKE“

Ovo poglavlje sam započeo upućivanjem na neverovatno opštu ideju „Afrike“ i nekoliko referenci koje ukazuju na pokušaje da se ovaj koncept situira unutar antropološke metodologije. Opus Mišela Lerisa ukazuje na neka pitanja sa kojima se još uvek suočavamo (i nisam siguran da li ga to prikazuje kao izuzetno naprednog, ili možda predstavlja ne baš laskavu sliku savremene antropologije...). Želeo bih da zaključim sa nekoliko opštih napomena o tome kako vraćanjem na neke osnovne stvari možemo daleko bolje *razumeti* svet u kome se nalazimo.

Postoje prilično različita tumačenja o tome koliki je zaista bio Lerisov uticaj na kritičku dekonstrukciju kolonijalnih drugih. Činjenica je da se u antropologiji, kao i u društvenim naukama uopšte, o njemu jako malo zna izvan francuskog govornog područja (među važnim izuzecima je kurs koji Endrju Epter [Andrew Apter] drži na Univerzitetu u Čikagu).

Vrlo uticajni autori poput Kliforda hvale Lerisa kao nekoga ko je bio daleko ispred svoga vremena, uzimajući, pre svega, kao primer njegov tekst iz 1950. S druge strane, Klark-Taua insistira na tome da je Leris pre svega bio zainteresovan za razrešavanje svojih sopstvenih frustracija, svojih privatnih idealizacija „Afrike” – pa je prema njenom mišljenju (i tu ona malo radikalizuje ideju koju je već Ože izneo 1992), Leris bio isključivo zainteresovan samo za sebe. Mada verujem da je važno da se stvari postave u jasnu perspektivu, a tumačenja poput Klifordovog su, na kraju krajeva, samo tumačenja (Clarck-Taoua 2002: 493 i d.), Lerisov uticaj na antropologiju je nešto što se ne može ignorisati.

Bez obzira na njegove *stvarne motive*, Leris je uspeo da kombinuje vrlo kritičke stavove o društvenim naukama i njihovom mestu u svetu koji se menja (uključujući tu i esej o etnografiji i kolonijalizmu) sa sopstvenim zanimanjem za etnologiju svakodnevnog života. Ovakva interesovanja bismo mogli više da koristimo u našim istraživanjima. Isuviše često antropolozi odlaze na teren sa idejama koje su već spremne i jasno određene, sa novcem za veoma kratko istraživanje, i spremni da odmah proizvedu tražene rezultate. Koliko će ovi rezultati zavisiti od onoga što je istraženo, a koliko od predrasuda sâmih istraživača, ostaje potpuno otvoreno.

Na metodološkom nivou, koliko su antropolozi spremni da slušaju crne afričke naučnike (kao što su na primer Mbembe ili Ovusu) i upuste se u kritičku diskusiju sa njima? Ili možda treba pitati: jesu li antropolozi spremni da se suoče sa nekim potencijalno neprijatnim pitanjima? Koliko nas je spremno da uopšte prihvati neprijatna pitanja? Koliko nas je u stanju da prihvati da određeni način gledanja na stvari (tako zvana „etnografska realnost”), i njihove interpretacije, ne mora biti jedini (bez obzira na Bojera)? Konačno, kako se odnosimo prema čitavom konceptu autorstva koji je Leris davno otvorio? Kada objavljujemo prikaze rituala ili svakodnevnih događaja, čije glasove koristimo? U čije ime govorimo? I u kojoj meri je to što radimo u stvari jedna specifična „antropologija antropologije”, koja, na kraju krajeva, daleko više govorи o nama, nego o ljudima i mestima koja želimo da proučavamo i koja tvrdimo da razumemo?

Ovo su samo neka od pitanja za koja verujem da moraju biti postavljena. Ona se ne bave samo etnografskim istraživanjima, već imaju i važne teorijске i moralne implikacije. Antropologija kao naučna disciplina je imala svoju određenu ulogu u stvaranju klime za pogrešno razumevanje drugih, ali baš zbog svoje prirode i potencijalne otvorenosti, ona danas može biti krucijalna za stvaranje mogućnosti za bolje razumevanje i bolju komunikaciju između različitih kultura.

Struktura 5C-54, Mundo Perdido, Tikal, Gvatemala, III vek p.n.e.



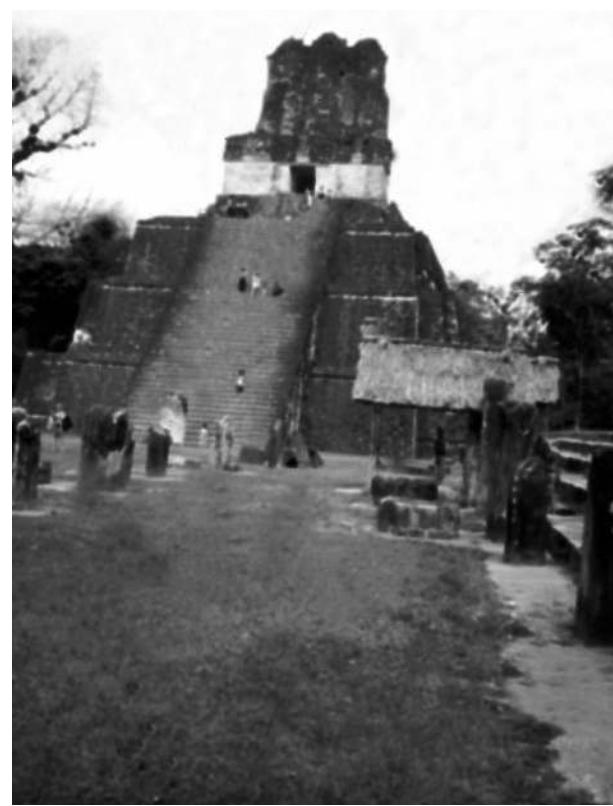
Struktura 5C-54, Mundo Perdido, Tikal, Gvatemala, III vek p.n.e.



Hram 1, Tikal, Gvatemala, VII vek. Ispred hrama se nalazi niska struktura u stilu Teotihuakanu iz centralnog Meksika, što upućuje na bliske veze ova dva velika regionalna centra, i pored udaljenosti od oko 2000 kilometara



Hram 2, Tikal, Gvatemala, VII vek



*Sitela 6, Piedras Negras, Gvatemala, portret vladara, 687.
(Nacionalni muzej, Gvatemala)*

*Poklopac posude od žada ili zelenog kamena, Tikal,
Gvatemala, VII vek (Nacionalni muzej, Gvatemala)*





Tron 1, Piedras Negras, portret vladarskog para, VII vek
(Nacionalni muzej, Gvatemala)



Polihromatska posuda sa poklopcem u obliku patke, Petén Itzá, Gvatemala, VI vek

MEZOAMERIČKI MITOVI I IDEOLOGIJE

Značenje majanskih mitova

UVOD

*Svaka je stvar načinjena tihom,
Svaka je stvar načinjena mirnom,
Načinjena nevidljivom,
Takva da počiva na nebu.*
(Edmonson 1971: 9–10; redovi 125–128)

Razumeti majanske mitove je ključno za razumevanje njihovih religija – tačnije, mnoštva rituala,¹ kultova i verovanja koja ih izdvajaju od ostalih naroda drevne Mezoamerike. Naravno, ideja mitova sa kojom ovde operišem jeste pomalo *esencijalistička* – kao što će biti jasno kroz diskusiju koja

(1) Što se tiče opštег odnosa između mita, religije i rituala, tu veoma dobro i razumljivo objašnjenje u svojim radovima daje Sigal (Segal 2001, 2004). „Klasična“ studija majanske religije jeste ona koju je pre dve decenije objavio Rivera Dorado (1986), dok je na srpskohrvatskom tu pre svega moja knjiga (Bošković 1990). Doduše, danas se ne bih usudio da napišem nešto sa takvom dozom simboličkog autoriteta. Taube je objavio nekoliko važnih ikonografskih studija (1985, 1987), kao i neku vrstu opštег pregleda božanstava sa Jukatana (1992). Daleko najbolji skorašnji prikaz daje Bodez (Baudéz 2002). Za tumačenje rituala i kultova u meksičkom (odnosno „astečkom“) kontekstu, v. Brundage 1985: 4 ff. Najbolji opšti pregled mezoameričkih kultura daje Adams (1996), koji je rukovodio istraživanjima na lokalitetu Rio Asul (1986, 1999). Odličan pregled dinastija i istorije jednog od najpoznatijih majanskih gradova daje Harrison (Harrison 2000), dok za opšte pregledе drevnih majanskih kultura, v. francuske istraživače Taladoara i Bodeza (Taladoire 2003, Baudéz 2004). Naravno, svi ovi prikazi pate od poprilične doze esencijalizma.

sledi, postojala su verovanja i obredi zajednički različitim majanskim zajednicama, ali danas nemamo nikakvog osnova da verujemo da je postao nekakav zajednički majanski „etnički“ ili „nacionalni“ identitet u prošlosti (Fischer 2001, Hostattler 2004), kao ni da su nekadašnji stanovnici ovog dela sveta bilo kada imali nekakav „pantheon“ (Houston i Stuart 1996: 302). (Štaviše, nema dokaza da su ni neke mnogo bolje proučavane kulture „Starog sveta“, kao što su to, na primer, bili stari Grci, imale nekakav organizovani „pantheon“ – ali time se ovde neću baviti.²⁾) Zato je ovakvim problemima potrebno pristupati sa dužnim oprezom.

U prošlosti su neki autori išli čak toliko daleko da su sa punim autoritetom govorili o „mezoameričkoj religiji“, podižući uopštavanje na jedan još viši nivo. Čitav kompleks mezoameričkih religija je izuzetno složen, a ovoj složenosti doprinosi i to što su u njega uključena određena verovanja i obredi koje je moguće (doduše, u različitim oblicima, različitim periodima i u različitim kontekstima) pratiti u pojedinačnim „civilizacijama“ ili kulturama tokom skoro 2500 godina – od takozvanih „Olmeke“, Sapoteka i Teotiuakana, pa sve do Mišteka i Mešika (takozvanih „Asteka“). U ovom univerzumu čudesnih kultura, oni koje danas nazivamo Majama (a koji su sebe nazivali, jednostavno, „ljudima“, ili „ljudskim bićima“) imali su izuzetno važno mesto. Njihova religijska verovanja su uticala na njihovo shvatanje svakodnevnog života, ali i na politiku, ideologiju i rat (Marcus 1995, 2000).

Međutim, bar donedavno, svako proučavanje njihovih religija je bilo znatno otežano nedostatkom *izvora*; s jedne strane, i ono malo što se znalo, znalo se uglavnom iz takozvanih „postklasičnih“ izvora (X–XVI vek) ili iz kolonijalnog perioda (posle XVII veka), a sâm kontinuitet između „klasičnog“ i „postklasičnog“ perioda je još odavno doveden u pitanje (Edmonson 1979: 157–166). S druge strane, ostalo je mnogo materijala u obliku predstava i tekstova na stelama, gredama, reljefima, bareljeffima, figurinama i skulpturama s jedne strane, keramikom i usmenom tradicijom s druge. Međutim, problem je uvek bio: kako tumačiti sve ove izvore? Uz to dolazi i nekoliko sačuvanih manuskriptata (majanskih „kodeksa“), kao i rani kolonijalni spisi poput *Popol Vuha* [Popol Wuj] i *Rodoslova poglavara Totonikapana* [Título Totonicapán] Kiče Maja, *Hronike iz Solole* [Memorial de Sololá] Kakčikela, te knjiga *Čilam Balam* [Chilam Balam] Jukatek Maja. Neki tra-

(2) Platon je bio potpuno u pravu kada je, sledeći Herodota, tvrdio da su „Homer i Hesiod Grcima dali bogove“ (Herodotus, *Historiæ* II, 53). Upor. takođe poglavje „Grčka religija“. Za religiju starih Grka, daleko najbolji opšti prikaz daje Burkert (1985).

govi starih verovanja mogli su se naći čak i u naizgled vrlo „hrišćanskim“ ceremonijama, što je još početkom prošlog veka primetio Tomas Gan:

Nominalno, oni su hrišćani, ali što duže čovek živi sa njima, i što ih bolje upoznaje, sve više shvata da je hrišćanstvo u velikoj meri samo tanka koprrena, i da su u osnovi njihova religijska verovanja, pa čak i njihovi rituali i ceremonije, ostaci – degenerasi, veoma promenjeni, i sa najvećim delom njihovog značenja izgubljenim – ali ipak ostaci verovanja njihovih predaka iz prekolumbovskih dana. (Gann 1918: 40)

Imajući u vidu sve ove prepreke, nije nimalo neobično to što je donedavno postojalo samo nekoliko upotrebljivih radova o majanskim religijama. Međutim, progres u razumevanju simbolike umetničkih formi (pre svega ikonografije) i u dešifrovanju hijeroglifa u poslednjih nekoliko decenija,³ doprineo je daleko boljem razumevanju majanskih religija u njihovim različitim aspektima i manifestacijama.

Kad se radi o metodologiji, u osnovi su se sukobila dva potpuno različita načina tumačenja. S jedne strane, ideja (koja je jasno vidljiva i iz gornjeg citata iz Gana) da se kod Maja jednostavno radi o manje-više neprekidnom kontinuitetu tokom više od hiljadu godina (jedna vrlo specifična ideja „dugog trajanja“ – v. Iannone 2002), odnosno takozvani „direktni istorijski pristup“ [engleski *direct historical approach*] (Nicholson 1971). Tako je npr. Denis Tedlok [Dennis Tedlock] čitao ranih 1980-ih stihove iz *Popol Vuha* (nastalog u XVI ili XVII veku) jednom lokalnom majanskom svešteniku (svom učitelju), i onda njegove asocijacije beležio kao sasvim legitimnu interpretaciju ovog važnog dokumenta! Pri tom, naravno, nije ni pomislio na specifične političke i istorijske implikacije nastanka ovog teksta, a u nekim elementima prevoda je, izgleda, jednostavno izmišljao stvari (upor. primere koje daje van Akkeren 2003: 241–243).⁴

(3) Tu su presudnu ulogu odigrali Stiven Hauston [Stephen D. Houston] i Dejvid Stjuart [David Stuart], sa otkrićem fonetskog karaktera majanskog pisma (i njegove osnove u slogovima), kao i njegove osnove u starom dijalektu majanskog Čol jezika. Kad se radi o političkim, istorijskim i ideološkim implikacijama majanskih tekstova (jer ipak je samo najviši sloj stanovništva bio pišmen – možda samo par procenata ukupne populacije), tu je nezaobilazan doprinos dala Džojs Markus (Marcus 1976, 1991, 1995).

(4) Kadaje 1989. objavljen moj tekst "The Meaning of Maya Myths", jedna od kritika Majkla Koua [Michael D. Coe] bila je da sam koristio Edmonsonovo izdanje *Popol Vuha*, a ne Tedlokovo. S obzirom da je

S druge strane, istoričar umetnosti Džordž Kubler (George Kubler, 1912–1996) je, inspirisan ikonografskim studijama srednjovekovne umetnosti Ervina Panovskog (Erwin Panofsky), svojevremeno predložio takozvani „intrinsični pristup” – proučavanje svih elemenata isključivo u kontekstima u kojima su nastali i samo na osnovu onoga što se o njima znalo (ili zna) (Kubler 1972). Za vreme njegovog života, ovaj pristup – ma koliko bio ubedljiviji i u stručnom pogledu korisniji – ostao je u manjini, bar do dešifrovanja majanskih hijeroglifa i radova koje su u poslednjih desetak godina objavili pre svega Hauston i Stjuart, i pored toga što je, osim Kublera i njegovog antologiskog pregleda prekolumbovske umetnosti i arhitekture prekolumbovske Amerike (četvrto izdanje 1990), i Nikolas Helmut (Hellmuth 1987) svojevremeno demonstrirao upotrebljivost ovog pristupa.

Međutim, osnovna tema ovog poglavlja jeste *značenje* majanskih mitova, uz ukazivanje na sličnosti i razlike kod drugih mezoameričkih naroda i kultura. Svoj pristup ovde bih nazvao *komparativnim pristupom* – što ne znači da preuzimam podatke iz drugih kultura da tumačim majanske mitove. Moj prevashodni interes je da ih *poredim*, jer se određeni „tipovi” ili „modeli” verovanja nalaze u različitim tradicijama (što nikako ne znači da su „preneseni” iz jedne kulture u drugu), što upućuje na slične obrasce manifestacija *svetog*. Nadam se da će kroz naredne stranice postati jasnije da se u nekim slučajevima radi o obrascima karakterističnim za čitavo područje Mezoamerike, dok je u drugim slučajevima majanska tradicija ipak prilično originalna. Takođe želim da napomenem da reč *mit* ovde koristim da označim tradicionalnu priču, priču koja nastoji da svet u kome živimo protumači na simboličan način, da ukaže na paradoksalnost ljudske egzistencije, kao i da opravda postojeću hijerarhiju i društveni poredak – među božanstvima ili među ljudima, svejedno (takođe v. poglavlja „Razumeti mit” i „Antropološki pristupi proučavanju mita”). Ovde se ne radi o nekakvom „prednaučnom” ili „protočučnom” načinu razmišljanja – jednostavno, stvar je u tome da se bilo šta što je važno objasni kroz mitove kao najadekvatniju sferu simboličkog izražavanja. Ovakvo izražavanje isključuje binarnu logiku i mnoge druge simplifikovane relacije koje nam mogu biti poznate od ranije

Edmonson pored svog prevoda dao i transkripciju originalnog kiče teksta, kao i različita čitanja istog, smatrao sam (a i danas smatram) da je njegov prevod, mada ne tako poetičan i lepršav kao Tedlokov, u stručnom pogledu neuporedivo bolji i korisniji. S druge strane, i španski Resinosov prevod je veoma dobar (Recinos 1947). Ideja da se Tedlokov prevod postavi kao „definitivan” jeste politička odluka koja sa strukom i naukom nema baš puno veze.

(kao što su to, na primer, binarne suprotnosti: pre/posle, toplo/hladno, uzrok/posledica, i tome slično). Mit kao simbol pruža osnovu za razvijanje i usavršavanje celokupne ljudske kreativne aktivnosti – posebno kad se radi o sakupljanju i klasifikovanju pojmoveva i koncepata – što ubrzo omogućava mitskim junakinjama i junacima da postanu predmeti religijskih kultova. Podaci koje do sada imamo opravdavaju termin „majanski mitovi“ – jer i pored svih regionalnih, jezičkih i kulturnih razlika, postojaо je korpus mitova zajednički većini majanskih grupa, kao i njihovim mezoameričkim susedima. Doduše, ovde će se baviti samo određenim mitovima: onima o stvaranju, o boginji Meseca i o kombinovanim božanstvima (takozvanim „zmajevima“).

DOBA SVETA

[Dan] 4 Ahau biće stvaranje.

[Dan] 4 Ahau biće tama.

*Tada su rođeni srce stvaranja,
srce tame.*

(Roys 1965: 6)

Mit o periodičnom kosmičkom uništenju i obnavljanju, takozvanim „dobima sveta“ (ili *suncima* u nauaškoj tradiciji), je zajednički svim mezoameričkim kulturama, a ima paralele i sa verovanjima Indijanaca sa jugozapada SAD (kao što su Hopi, ili Navaho). Prema verziji Lakandon Maja iz meksičke savezne države Čijapas, sadašnji svet se nalazi u svom četvrtom „dobu“ (Boremanse 1986). U prvom su ga nastanjivali deformisani patuljci ogromne snage, i oni su izgradili drevne majanske gradove i veličanstvene puteve. Kako je vreme prolazilo, ljudi koji su živeli u ovom dobu su se iskvarili, pa su bogovi odlučili da unište svet potopom. I tokom sledećeg doba bilo je problema sa ljudima, pa je i ovaj svet uništen potopom koji su organizovali bogovi. U trećem dobu, svet su nastanjivali preci današnjih Maja, a njihov svet su uništili vetrovi i zemljotresi. Konačno, današnji svet nastanjuju potomci drevnih kultura, a kad dođe vreme, i on će biti uništen potopom.

Prema predanju zabeleženom u *Popol Vuhu*, prvi ljudi su bili samo „lutke od drveta“ – oni su mogli da vide, da govore, množe se, ali nisu imali srce ni dušu, nisu bili svesni svojih tvoraca, pa su zato morali da budu uništeni:

*Onda je njihov potop izmislilo srce
Neba
Veliki potop nastade, i spusti se na glave
Onih što behu lutke
Što behu izrezbareni od drveta.*
(Edmonson 1971: 25–26)

Osim padavina, njihovoj propasti doprineli su i predmeti za domaćinstvo, koji su se pobunili protiv njih, kao i njihove domaće životinje. Od preživelih iz ovog doba, nastali su današnji majmuni.

U drugom stvaranju, prvo je izgledalo da su bogovi uspeli da naprave stvorena dostoјna života, ljudi koji su izgleda bili čak i prepametni:

*Oni su videli;
Oni su znali
Sve pod kapom nebeskom
Ako su samo mogli da to vide.*
(Edmonson 1971: 150)

Ali bogovi nisu bili zadovoljni svojim sveznajućim kreacijama:

*„Nije dobro
To što nam govore,
Oni koje smo stvorili
Oni koje smo oblikovali:
Znamo sve što je veliko
I malo”, rekoše.
I tako im oduzeše
Njihovo znanje,
Onaj koji nosi
I Ona koja stvara.*
(Edmonson 1971: 151–152)

Prvi par božanskih blizanaca, 1 Lovac (*Hun Hunahpu*) i 7 Lovac (*Vuqub Hunahpu*) su tokom narednog doba sveta poraženi od Gospodara podzemnog sveta (*Xibalba*, doslovno „mesto strave“). Ovaj svet su takođe nastanjivali i džinovi, predvođeni 7 Makaom⁵ i njegovim sinovima, Kajmanom (ili Aliga-

(5) Helmut tvrdi da je on u stvari Bog Orao Harpija – izuzetno važno božanstvo kod Olmeka (Grove 1973).

torom) i Zemljotresom. Ove divove su ubili naredni božanski blizanci, Hunahpu (*Junajpú*) i Šbalanke (*Xbalanqué*),⁶ koji su posle toga u svetoj igri loptom porazili i sâme Gospodare podzemnog sveta. Što se tiče džinova, posebno je zanimljiva priča o Aligatoru (*Zipacna*), čiji se jedini „greh”, izgleda, sastojao u nedostatku skromnosti, i koji je jednom prilikom ubio 400 mladih ratnika⁷ – epizoda koja veoma podseća na sličnu avanturu velikog ratničkog božanstva Mešika, Uicilopočtlija.

Treće doba sveta je karakteristično po dramatičnom okršaju božanskih blizanaca i Gospodara podzemlja. Ovaj okršaj je detaljno opisan u *Popol Vuhu*. U svetoj igri loptom, božanski blizanci pobeđuju i time postavljaju osnovu za stvaranje jednog novog, drugačijeg sveta. Konačno, u četvrtom (današnjem) dobu sveta, ljudi su stvoreni od žutog i belog kukuruza.

Simbolika kukuruza kao osnovne hrane drevnih Maja i njihovih suseda (samo u Gvatemali danas postoji više od dvadeset vrsta kukuruza), kao i svete igre loptom, prisutna je i u drugim mitovima o stvaranju.

Na primer, mit koji je zabeležen na hramovima Palenkea u današnjem Meksiku ukazuje na to kako je na dan stvaranja (*4 Ahau 8 Cumku*, majanski datum koji odgovara našem 11. avgustu 3114. p.n.e.) rođen (odnosno nastao) Praotac po imenu 1 Kukuruz-otkriven (*Hun Nal Ye*). Tada još nije bilo Sunca i čitav svet je bio u tami. 1 Kukuruz-otkriven je stvorio kuću na nebu i postavio četiri strane sveta. Od tog vremena, kvadrat je geometrijska figura koja simboliše majanski svet. Na istom mestu, Praotac je postavio tri kamena koja označavaju središte svemira (*axis mundi*), i stvorio drvo (*yax te* – „prvo drvo“) koje predstavlja tri vertikalna nivoa svemira: Podzemni svet, Zemaljski svet i Nebeski svet. U ovom kosmogonijskom ciklusu, Praotac je stvoritelj sveta, onaj čija dela donose novo doba, on je onaj koji donosi hranu, kao i mitski predak prvih majanskih vladara.

Posle ovog čina, 1 Kukuruz-otkriven odlazi u Podzemni svet i vraća se iz njega (dakle, simbolički biva ponovo rođen) kao lep mladić koji donosi zrna kukuruza koja će omogućiti stvaranje. (Ideja stvaranja ljudi od kukuruza

(6) Hunahpu je kalendarski ekvivalent jukatečkog dana 1 Ahau, poslednjeg dana u „mesecu“ od 20 dana, što implicira završetak, odnosno upotpunjavanje. Šbalanke na kiče jeziku znači „Noćni jaguar“ (ili „Sunce-jaguar“).

(7) Uporedi i poglavljve „Velike boginje Asteka“. Broj 400 takođe znači „veoma mnogo“ – dakle, ne radi se nužno o stvarnom (fizičkom) broju eventualnih žrtava, već samo o tome da ih je bilo mnogo.

zajednička je i drugim mezoameričkim kulturama.) Ovi mitovi iz „klasičnog perioda“ zabeleženi su kako na spomenicima, tako i na nekim vazama pronađenim u grobovima majanskih velikodostojnika. Po jednom tumačenju, ovaj Praotac je, u stvari, blizanac 1 Lovac iz *Popol Vuha* (Florescano 1998: 227–229).



Gradina iz Mundo Perdida, Tikal, Gvatemala, IV vek p.n.e.–II vek n.e.

SIMBOLIKA STVARANJA

*Ko je tvoje drvo? Koji je tvoj grm?
Šta beše stablo tvoje kad si rođen?*
(Roys 1965: 4)

Prema tradiciji zabeleženoj u centralnom Meksiku, stvaranja sveta su dobila imena po danu u kalendaru u kojem će biti uništена. Prvo stvaranje je bilo u znaku 4 Jaguar (*naui ocelotl*),⁸ a svet su nastanjivali divovi. Vladar

(8) U ovom kratkom pregledu sledim najčešći redosled. Leon-Portilja (1961: 14–17) ih daje u sledećem redosledu: 4 *atl*, 4 *ocelotl*, 4 *quiauitl*, 4 *eecatl*, 4 *ollin*.

(„sunce“) ovog stvaranja je bio Bog-Jaguar, Teskatlipoka (*Tezcatlipoca*). Posle 13 perioda od po 52 godine, divone su rastrgli jaguari i to je bio kraj ovog sveta. Drugo stvaranje je bilo 4 Vetur (*naui eecatl*), a njegovo „sunce“ je bio bog vetra, Kecalkoatl (*Quetzalcoatl*). Posle 7 ciklusa od po 52 godine, ovaj svet je uništen kada su strašni vetrovi odneli kuće, ljudе i drveće. Od retkih preživelih nastali su majmuni. Naredno doba bilo je 4 Kiša (*naui quiauitl*), a njegovo „sunce“ je bio bog kiše, vulkana i zemljotresa,



GRADEVINA IZ MUNDO PERDIDA, TIKAL, Gvatemala, IV vek p.n.e.–II vek n.e.

Tlalok (*Tlaloc*). Posle 6 ciklusa od po 52 godine, ovaj svet je uništen vatrenom kišom i vulkanskim erupcijama. Ovaj svet su nastanjivala deca, a nakon njegove propasti, ona su se pretvorila u ptice. Četvrto stvaranje je bilo u znaku 4 Voda (*naui atl*), a njegovo sunce je bila boginja vode, Čalčiutlikue (*Chalchihuitlicue*). Posle 13 puta po 52 godine, ovo stvaranje su uništile poplave, a ljudi koji su ga naseljavali su pretvoreni u ribe. Konačno, mi živimo u doba petog stvaranja, 4 Pokret (*naui ollin*), kojim vlada bog zemljotresa i podzemlja, Tonatiu (*Tonatiuh*). Ljudi koji ga nastanjuju su stvorenici od smravljenih kostiju koje je iz podzemlja doneo Kecalkoatl (v. poglavje „Velike boginje Asteka“), a ovaj svet će biti uništen serijom zemljotresa.

Simbolika ovih stvaranja postaje daleko složenija kada se ima u vidu to da se, na primer, za jaguare verovalo da predstavljaju „mračne sile podzemlja, potpune misterije koja se nalazi ‘u srcu planina’“ (Soustelle 1967: 8). Kult jaguara je u tradicijama američkih Indijanaca bio prisutan još od

„preklasičnog“ perioda, po nekim autorima, još u V veku p.n.e. – ali moguće je naći njegove tragove i u Južnoj Americi (pre oko 850. g. p.n.e. u kulturama kojima dominira Čavin, u današnjem Peruu). Čini se da su vladajući pripadnici mnogih kultura smatrali jaguara za svog pretka, a kontinuitet ovih verovanja je izgleda potrajan, pošto je u vreme španskog osvajanja u XVI veku n.e. „jaguar bio važan simbol njihovog [Mešika astečkog] svemoćnog Boga zadimljenog ogledala [Teskatlipoke]“ (Davies 1983: 48).

Ovi mitovi imaju brojne varijacije, ali svi reflektuju osnovnu ideju da se svet periodično stvara i uništava. Međutim, ovde uništavanje istovremeno znači i ono što omogućava novi početak, nešto bez čega je nemoguće stvaranje i obnavljanje, jer je novi svet uvek bolji i savršeniji od prethodnog.

Zanimljiva je razlika u broju stvaranja sveta u ovim različitim tradicijama: najčešće četiri za Maje, ali pet za stanovnike Centralnog Meksika. Međutim, oba broja se odnose na isti koncept središta svemira – u skladu sa kosmognijskim mitom u kojem je učestvovao 1 Kukuruz-otkriven, Maje su zamisljali četiri kosmička drveta postavljena na četiri strane sveta: crveno na istoku, belo na severu, crno na zapadu i žuto na jugu. Ova slika ujedinjuje predstavu „drveta života“ (čija krošnja pripada Nebeskom svetu, stablo Zemaljskom, a korenje Podzemnom) kao ose sveta sa idejom da postoje božanski „nosioци“ (koji, poput starogrčkih Atlanta, nose svet na svojim leđima). Ovo stapanje kosmoloških koncepcata je tokom vremena dovelo do antropomorfne predstave prema kojoj svet, u stvari, drže četiri boga. Prema jednom nauaškom mitu, kad su Teskatlipoka i Kecalkoatl uništili svet potopom, četiri čovjeka su preživela – pa su ih bogovi pretvorili u drveće i postavili na četiri strane sveta. Majanski „nosači sveta“ su na Jukatanu bili poznati kao *Bakabi*, a njihov najraniji prikaz nalazi se na Hramu 22 u Kopanu, iz VIII veka n.e. (Baudez i Becquelin 1984: 384). U svom spisu *Relación de las cosas de Yucatán* iz XVI veka, biskup Landa je o njima napisao sledeće:

Među mnoštvom bogova koje je ova nacija obožavala, poštivali su četiri, od kojih se svaki zvao *Bakab*. Kažu da su oni bili četiri brata koja je Bog postavio, kad je stvorio svet, na njegova četiri kraja, da drže nebo da ono ne bi palo. Takođe kažu za ove Bakabe da su oni pobegli kad je svet bio uništen potopom. (Tozzer 1941: 135–136)

Određujući četiri osnovne strane sveta, bogovi su takođe određivali i kakve će određene godine biti za ljude (Landa je prisustvovao ceremonijama obeležavanja Nove godine, gde su Bakabi bili izuzetno važni)⁹ – i

tu je uloga sveštenika, ali i vladara kao „posrednika” u ovoj natprirodnoj komunikaciji, postala ključna.

U mezoameričkoj ikonografiji, broj 4 je povezan sa Suncem (Beyer 1928: 32 ff) i predstavlja njegovu stvaralačku snagu kao „davaoca života” i „nebeske vatre”. Prema predanju, kada se Sunce pojavilo po prvi put, odnosno kada je svet stvoren (na dan *4 Ahau 8 Cumku*), Maje počinju svoje računanje vremena. Zato je savršeno logično da Sunce, čije dnevno i noćno putovanje dominira velikim delom majanskih religija,¹⁰ određuje doba sveta. I izgleda potpuno logično da su ova doba nazvana „suncima” u meksičkoj tradiciji.

Peto doba sveta se može razumeti kao upotpunjavanje ovog simbolizma broja četiri, kroz ideju centra. Tako će u nekim majanskim predanjima, pored četiri drveta na četiri strane sveta, biti postavljeno i peto (zeleno ili plavo),¹¹ u centru. S druge strane, ne sme se potceniti ni izuzetno važna uloga kiše i božanstava kiše širom Mezoamerike, jer pet je takođe i broj koji je simbol kiše (Beyer 1928: 36). I u ovom slučaju se slična simbolika može naći i u verovanjima severnoameričkih Indijanaca (kao što su Hopi, Navaho, i drugi).

„VELIKA BOGINJA” I MISTERIJA STVARANJA

Nema nikakve sumnje da su veliki broj ženskih figurina u stvari predstave popularne boginje Iščel, boginje Meseca i zaštitnice mnogih tipično ženskih aktivnosti. (...) Naizgled erotске predstave, koje predstavljaju starca i mladu devojku na dvostrukim figurinama, su se bez sumnje odnosile na neki kosmički fenomen, kao što je, na primer, pomračenje [Meseca].

(Baudez i Becquelin 1984: 226–227)

Pre dvadesetak godina, ideja „naualizma”, povezana sa transmigracijom duše i sličnim egzotičnim konceptima, postala je popularna čitaocima knjige meksičkog pisca i samozvanog mistika, Karlosa Kastanede. Naravno,

(9) U XVI veku je na ovu simboliku Bakaba ukazao i Biskup Las Casas (Las Casas 1909: CCXXXIV). Oni su bili važni i kada se radilo o dijagnostikovanju i lečenju određenih bolesti – na šta upućuje *Ritual Bakaba* (upor. Montolíu 1980).

(10) Posle zalaska Sunca, ono postaje „Sunce-jaguar” (Šbalanke prema mitu zabeleženom u *Popol Vuhu*), moćni ratnik koji je u isto vreme i zaštitnik i pokrovitelj ljudskih žrtava i ratova.

(11) Majanski jezici ne prave razliku između plave i zelene boje.

Kastaneda nije imao nikakve veze ni sa šamanizmom, ni sa naualizmom, ni sa bilo čim sličnim – najveći deo navodno autobiografskih delova u svojim knjigama je, jednostavno, izmislio (uključujući tu i podatak da je doktorirao iz antropologije). Međutim, „naualizam” zaista označava relikt jednog verovanja koje se i danas može naći u nekim majanskim zajednicama: ideje da određena životinja ili biljka „pazi” na sudbinu pojedinih ljudskih bića.¹² Spis iz kolonijalnog perioda *Ritual Bakaba* predstavlja svedočanstvo o tome kako tradicionalni vraćevi pokušavaju da odrede koja biljka „čuva” nekoga ko je oboleo. Ukoliko ovo uspeju da saznaju, onda mogu da izleče i biljku, kao i da pronađu tačno mesto na kojem je bolest locirana. Ovo povezivanje ljudskog sveta sa svetom životinjom i biljaka kulminiralo je u verovanjima da svako ima svoj „srodnji životinski duh” (na engleskom: *animal spirit companion*) – na nauat jeziku, naual [*nahual*]. Kako je sivojevremeno pisao Vout:

Svaka osoba i [njen ili] njegov srodnji životinski duh (*vay-j-el* ili *wayhel* u većini Cocil zajednica, ali *chanul* u Sinakantanu) dele istu dušu (*ch'ulel*, na cocilu). Zbog toga, kada bogovi preci stave dušu u embrion jednog Sinakanteka, oni istovremeno stave istu dušu u embrion neke životinje. Prema tome, istog trenutka kada se rodi beba Sinakanteka, rađa se i natprirodni jaguar, kojot, ocelot, ili neka druga životinja. Kroz čitav život, sve što se važno desi Sinakanteku, desiće se i [njenom ili] njegovom srodnom životinjskom duhu, i obratno. (Vogt 1969: 372; upor. i Houston i Stuart 1996: 292)

U „klasičnom periodu” je ovo „instaliranje” ili „ugrađivanje” duše najverovatnije činila majanska boginja Meseca, zaštitnica plodnosti i stvaranja, koju u hijeroglifskim tekstovima i zabeleženim verovanjima srećemo u najmanje dva aspekta. Jedan je mlada boginja Meseca, koja odgovara božanstvu koje je Pol Šelhas [Paul Schellhas] u svom katalogu iz 1904. označio kao Boginju I, a koja je u „postklasičnom” periodu poznata kao Iščel [*Ixchel*], „Ona koja je bele kože”. Knorozov (1964: 3) je povezao ovu boginju sa rečju „belo” [*sak*], dok se u *Ritualu Bakaba* pominje *Sakal Ix Chel* kao „Bela Iščel” (Roys 1965: 154). Tompson je tvrdio da je ona povezana i sa tkanjem, zbog prefiksa kod njenog imena u *Drezdenskom kodeksu*, jer „*Sak* je ‘belo’, ali ovde mora da je kao *sak* koren od *sakal*, ‘tkati’” (Thompson 1970: 206). Bela boja je asocirana sa ovom boginjom i u *Drezdenskom*

(12) Hil i Fišer (1999) su uverljivo pokazali kako savremeni koncepti ličnosti i njihova veza sa natprirodnim elementima funkcionišu u Kakčikel zajednicama na visoravnima Gvatemale.

kodeksu, 19c. Drugi aspekt predstavlja stara boginja Meseca, koja odgovara Boginji O iz Šelhasove klasifikacije, a koju je Tompson nazvao Iščebel Jaš [Ixchebel Yax], a koja je pratilja Starog Boga, ili Nebeskog Zmaja (Boga D kod Šelhasa).

Landa je u svom spisu pomenuo četiri boginje poštovane na ostrvu Kosumel: Iščel, Iščebel Jaš, Išhunie i Išhunietu (Tozzer 1941: 10). Izgleda da su poslednje dve isto božanstvo, a pitanje o odnosu prve dve je još uvek otvoreno. Knorozov ih je smatrao za majku i čerku (1964: 2). Tompson ih je prvobitno (u tekstu iz 1939) smatrao za isto božanstvo, ali se kasnije predomislio. U svakom slučaju, Landa pominje Iščel kao boginju rađanja dece (ali i prokreacije, španski *diosa de hacer criaturas* – Landa 1985) i medicine, dok su Skols i Rojs dali nešto više informacija u svojoj monografiji:

Iščel je očigledno bila vrlo popularno božanstvo među Čontal [Majama]. Njen hram na ostrvu Kosumel kod severoistočne obale Jukatana posećivali su hodočasnici iz Tabaska, a mesto Tiščel, koje su dvaput zauzimali Akalani, je izgleda nazvano po njoj. Kako je još Zeler [Eduard Seler] ukazivao, imena kao što su Siuatekpan („palata žene“) na reci Usumasinta i Siuatan („mesto žene“) u centralnom Tabasku, mora da se odnose na njen kult. Landa je primetio da je Isla de Muheres („ostrvo žena“) severno od Kosumela tako nazvana zbog predstava boginja koje su tamo nađene. On pominje Iščel i još tri boginje, ali Tozer je smatrao da su bar dve od njih isto božanstvo. U Tabasku, na reci Čiko, pritoci Usumasinte, nalazi se mesto koje se zove Kujo de las Damas, koje se možda takođe odnosi na Iščel. Ona je verovatno boginja kojoj su, prema Kortesu, stanovnici Teutierka u Akalanu posvetili svoj glavni hram. Oni su „puno verovali u nju“. U njenu čast, „žrtvovali su samo devojke koje su bile device i izuzetne lepote; a ako takvih ne bi bilo ona [boginja] bi se jako naljutila na njih“. Zato su se posebno trudili da pronađu devojke koje bi zadovoljile boginju, i od detinjstva ih odgajali za ovaj cilj. (Scholles i Roys 1948: 57)

Mada nije izvesno koliko se može verovati Kortesovom svedočanstvu, opisani ritual podseća na zabeleženo žrtvovanje impersonatorke boginje Čikomekoatl (7 Zmija) kod Mešika (odnosno „Asteka“), tokom meseca Očpanistli (*Ochpaniztli*). Čikomekoatl je jedna od boginja koja pripada meksičkom kompleksu „Velike boginje“, gde su božanstva zaštitnice plodnosti, ali i hrane, kao boginje kukuruza. Sve ove aspekte je moguće po-

smatrati kao deo mnogo šireg kompleksa verovanja povezanih sa kultovima vegetacije, kada mlada boginja silazi u podzemni svet, a od kojih je verovatno najpoznatija starogrčka varijanta, sa Persefonom kao devojkom i Demetrom kao njenom majkom. Brojni mitovi severnoameričkih Indijanaca (kod Sija, Seneka, itd.) govore o Kukuruznoj ženi, a varijante su prisutne i na severu Meksika, kod Kora, Uičol i Tepekanog Indijanaca. U svim ovim mitovima, Devojka od kukuruza, pošto ju je uvredila svekrva, napušta muža i vraća se svojoj majci, Majci kukuruza. Sve ove verzije mita uključuju i ceremonijalno čišćenje kuće pre ulaska kukuruza – ponovo nalik na rituale tokom meseca Očpanistli, koji doslovno znaci „Čišćenje“ ili „Čišćenje puta“ (Hatt 1951: 867). Inače, baš ovaj mesec je bio posvećen najvažnijim aspektima meksičkih Velikih boginja (Brundage 1985: 51, Dibble 1980, takođe i Frazer 1996: 33).

Naravno, postojale su različite regionalne varijante ovih verovanja. Tako su Kiče Maje imali boga Meseca, Aviliša (*Awilix*), koji je, između ostalog, bio zaštitnik i pokrovitelj *devojaka*, Meseca, vladarske lože Nihaib,¹³ podzemlja, noći i svede igre loptom (Carmack 1981. ga je naveo kao *boginju Meseca*, ali ovu grešku je kasnije korigovao).

Veza između majanske boginje Meseca i čitavog kompleksa Velikih boginja (ili Boginja majki, kako ih zove *Mersedes de la Garsa*) je još očiglednija kada se uzmu u obzir imena kao što su Gospodarica Zemlje (*Kolel Kab*), koja je takođe nazivana i Iščebel Jaš. U *Drezdenskom kodeksu*, na strani 74, stara boginja Meseca izaziva potop – a ovaj destruktivan aspekt je karakterističan za slična božanstva širom Mezoamerike.¹⁴ Međutim, i mlađa boginja je ponekad dovođena u vezu sa Starim Bogom, kao na primer u

(13) Diter Diting (Dütting 1976: 60 i d.) je pre par decenija tvrdio da je u „klasičnom periodu“ majanska Velika boginja (čija je jedna od manifestacija boginja Meseca) smatrana zaštitnicom i pokroviteljkom nekoliko vladarskih porodica u različitim majanskim gradovima. Mada je ova teorija nekada delovala veoma zavodljivo, arheološka istraživanja koja su vršena u vezi sa primerim koje je on naveo (kao što su, na primer, ikonografske predstave iz Jaščilana u današnjem Meksiku) nisu potvrdila njegove navode. S druge strane, kombinacija arheologije i epigrafije kakvu upotrebljavaju Hauston i Stuart (1996) jasno ukazuje na isprepletanost religije i politike kada se radi o uspostavljanju autoriteta vladajućih porodica i dinastija u „klasičnom“ periodu.

(14) Doduše, neki preterano optimistički pokušaji identifikacije, kao npr. Sustelova interpretacija reljefa iz Čalkacinga iz meksičke savezne države Morelos (iz oko 900 g. p.n.e.) kao *boginje*, pokazali su se kao potpuno pogrešni (upor. Soustelle 1979b: 183).

Ritualu Bakaba, i to kao Žuta Iščel (Roys 1965: 154). Ona je takođe dovođena u direktnu vezu sa zemljom (*kaban*, „zemlja”, je dan asociran sa njom), a u San Migel Akatlanu na visoravnima Gvatemale, u prvim decenijama prošlog veka, zabeleženo je da su

Mesec, zemlja i kukuruz postepeno poistovećivani kako u misli, tako i u govoru. Na primer, [govorilo se] „Naša majka, Mesec, nas oblikuje” ili „bez Naše majke, Meseca, ne bismo bili živi”. Zemlja je „Naša majka zemlja”, dok je duh kukuruza „Duh Naše majke kukuruza”. (Siegel 1941: 66)

ZAKLJUČAK: KARAKTER MAJANSKIH BOŽANSTAVA

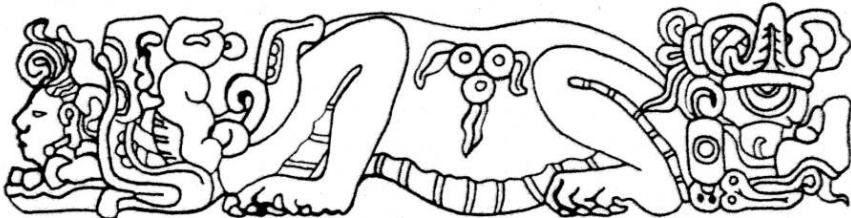
U mitska vremena, božanstva su se rađala, rasla, prolazila kroz obrede prelaska, transformacije, umirala i ponovo se rađala. Ona su stvarala kukuruzna polja, sadila i brala kukuruz, izvodila obrede, bavila se trgovinom, borila se, stvarala saveze, ženila se i udavala. Kroz sve ove delatnosti i interakcije formirana je jedna hijerarhija, čiji su pripadnici imali dužnosti i obaveze koje su se preklapale. Ponašanje božanstava predstavljalо je obrazac za adekvatno ponašanje ljudi, a ujedno je i obezbeđivalo opravdanje i racionalizaciju za aktivnosti elite, društvenu hijerarhiju i političku strukturu. Pripadnici majanske elite su često predstavljeni u kostimima određenih božanstava, kao i sa maskama sa likom odredenog boga. Kada bi ljudi oblačili kostim božanstva, oni su preuzimali odlike tog božanstva, ili privremeno bili pretvoreni u njega (Houston i Stuart 1996).

(Bassie 2002: 2)

Koncept fantastičnog mitskog bića koje ujedinjuje u sebi različite suprotnosti (zemlja/nebo; život/smrt; muško/žensko) je prisutan u čitavom nizu religija širom sveta, pa ni Maje nisu bili izuzetak. Ovo paradoksalno mitsko biće je prisutno širom Mezoamerike (u ranijim kulturama, takozvani „Olmečki zmaj”, božanstvo sa kombinovanim elementima zmije, kajmana i jaguara), najpoznatije je u svojim meksičkim manifestacijama kao Kecal-koatl, a kod Maja ga najpotpunije otelotvoruju dva božanstva: Nebeski Zmaj (ili Stari Bog, Bog D iz kodeksa po Šelhasovoj klasifikaciji, ili Icamna) i Zemaljski Zmaj, Icam Kab Ain (*Itzam Kab Ayn*).

Stari Bog je, u stvari, oličenje nekoliko različitih božanstava – svih koja imaju u svojim aspektima predstave reptila (pre svega zmije). Tompson ga

je smatrao za „Vrhovnog boga”, a u verovanjima koja su zabeležili španski osvajači na Jukatanu u XVI veku, Maje su poštovali Jedinog boga, Hunab Kua, koji međutim nije mnogo što-šta radio, pa je ulogu stvoritelja i vrhovnog božanstva preuzeo njegov sin, Icamna. U mitovima sa Jukatana, Icamna igra ulogu stvoritelja, ali on je u isto vreme i kulturni junak, onaj koji je ljude naučio obrađivanju zemlje, koji im je doneo pismo, kalendar i ostale ljudske tvorevine; takođe je zaslužan za zakone, norme ponašanja i za politički poredak, čime su vladajuće porodice opravdavale svoju supremaciju.¹⁵ U knjigama *Čilam Balam iz Čumajela*, pominje se nebeska zmija Kanel (*Kanhel*), koja predstavlja osnovnu životnu snagu. Kada ovo božan-



Oltar D, 790 g., Copán, Honduras

stvo zarobe bogovi smrti, to dovodi do propasti sveta (Barrera Vásquez i Rendon 1990/1948, Edmonson 1986). Božanstvo sa kombinovanim elementima ptice kecal i zmije poštovano je i na visoravnima Gvatemale pod imenom Gukumac (čiji je jukatečki ekvivalent Kukulkan, a centralno-mehsički Kecalkoatl). Taube (1992) je smatrao da je on lokalna varijanta diva 7 Makao iz *Popol Vuha*.

U nekim svojim aspektima, Stari bog je i Bog Sunca (Kinič Ahau, odnosno Bog G), ali i Bog kiše (Čaak, Bog B) – što upućuje na njegov značaj kao osnovne kosmičke sile koja omogućuje život na Zemlji. Ponekad je na skulpturama prikazan i kao „Dvoglavi monstrum” (npr. Oltar D, iz Kopana, u današnjem Hondurasu). Na osnovu različitih hijeroglifskih tekstova, Stjuart ga povezuje i sa Bogom N, božanstvom planina i unutrašnjosti zemlje (koji možda odgovara Bakabima iz postklasičnog perioda), što upućuje na još neke paradoksalne aspekte ovog božanstva (Bassie 2002: 39). Predstavu sa Klupe 1 iz Palenkea (iz VII veka), koja označava završetak

(15) U mitovima iz Centralnog Meksika, za sve ove poduhvate je bio zaslužan Kecalkoatl. Upor. takođe i zanimljivu strukturalističku studiju odnosa Kecalkoatl/Teskatlipoka koju je relativno nedavno dala Minesi (Minneci 1999).

jednog ciklusa od 20 godina (*katun*), Stjuart je protumačio kao kosmološki prikaz naše galaksije, Mlečnog puta (Stuart 2003).

Zemaljski zmaj predstavlja kako površinu zemlje, tako i skrivene snage stvaranja unutar nje (kao što je klijanje biljaka, na primer). To ga povezuje sa Bogom smrti (koji živi u unutrašnjosti zemlje), ali i sa jagurom, pre svega kao Noćnim jagurom (već pomenuto „Sunce-jaguar”). Iz preklasičnih vremena ostala je sačuvana asocijacija ovog božanstva sa podzemljem, pre svega kroz maske od štuka na fasadama građevina u mestima kao što su El Mirador ili Uašaktun. Verovatno najraniji sačuvani prikaz tog aspekta ovog božanstva u majanskoj tradiciji predstavlja monumentalna maska (prečnika preko pet metara) iz grada Sival u današnjoj Gvatemali, datirana pre 200 g. p.n.e.

U klasičnom periodu predstavljen je na skulpturama i „oltarima” kao „Zemaljski” (ili Kauak) monstrum, označen hijeroglifom *kauak* („voda”) – što ga takođe povezuje i sa plodnošću (na primer, u Kopanu). Icam Kab Ain je u postklasičnom periodu povezivan sa idejom katastrofalnog potopa koji uništava svet, ali samim tim ujedno omogućava i njegovu regeneraciju, kao i obnavljanje svih društvenih i političkih struktura (Edmonson 1986: 26). U postklasičnom Majapanu (XIII–XV vek), takozvani „zmijski hramovi” (bilo ih je ukupno pet, četiri da označe strane sveta, i peti kao centar) su takođe predstavljali aspekte ovog božanstva i eksplisitnu vezu sa konceptom vladanja (Pugh 2001).

I sa ovim složenim božanstvom su ponekad povezivana druga božanstva sa reptilskim karakteristikama, kao što su bogovi Podzemnog sveta, Bolon Dzakab (što doslovno znači „Devet generacija”), ili Bog G, zaštitnici vladarskih porodica, ali u isto vreme i božanstva pokrovitelji prinošenja žrtava bogovima. Kao skiptar koji je znak vladara, sa njim je povezivan i Bog K (koji je u nekim svojim aspektima i Bog kukuruza).

Postoji još čitav niz mogućih asocijacija, kako u sačuvanim kodeksima (u koje ovde neću ulaziti – za detalje, v. na primer, Taube 1992), tako i u predanjima zabeleženim tokom XX veka (Thompson 1970). Međutim, ono što je važno napomenuti, a što mislim da jasno proizilazi i iz primera koje sam naveo u ovom poglavljju, jeste da se ni na koji način ne može govoriti o nekakvom „majanskom panteonu” – i ovo važi za sve periode njihove istorije. Majanski mitovi su predstavljali važne izvore za tumačenje majanske istorije i ustanovljavanje političkog autoriteta (Folan *et al.* 1995). U krajnjoj liniji, vladari su svoju moć izvodili direktno iz bogova, bilo kao mitskih predaka, bilo kao zaštitnika strukture i autoriteta vladanja

(Bog K, Bolon Dzakab). U nekim slučajevima (takozvani Bog C), izgleda da su ono što su istraživači ranije smatrali božanstvima u stvari bili epiteti mlađih aristokrata na majanskim dvorovima (Jackson i Stuart 2001).

Još jedan važan element, koji je očigledan čak i bez detaljnije analize božanstava kao što su boginja Meseca ili Nebeski i Zemaljski zmaj, jeste da čak ni terminologija koju upotrebljavamo ne može adekvatno da objasni karakter majanskih božanstava. Na primer, izgleda da su Maje smatrali da je svet oko njih nastanjen velikim brojem (najčešće nevidljivih) sila, koje se povremeno manifestuju na razne načine, i u svojim različitim ispoljavanjima onda preuzimaju atribute određenih božanstava. Tako da ono što nama možda izgleda paradoksalno, ponekad nelogično i potpuno nespojivo, jeste samo prikaz slike sveta iz jednog dalekog vremena, sveta koji su njegovi stanovnici nastojali da što bolje razumeju i da mu se prilagode.

Velike boginje kod Asteka: njihovo značenje i funkcije*

Jedna od najzanimljivijih karakteristika astečkih božanstava jeste ta da se ona mogu svrstati u određene *komplekse* ili grupe srodnih božanstava – a jedno isto božanstvo može istovremeno pripadati nekolicini potpuno različitih *kompleksa*. Ovo je ranijim proučavaocima meksičkih religija izgledalo vrlo čudno i teško razumljivo, pre svega zato što nisu bili upoznati sa *drugim* religijskim tradicijama – a mnoge religijske tradicije izvan Mezoamerike uključuju potpuno drugačije načine ispoljavanja *svetog*. Istraživačima meksičkih religija je u poslednjih nekoliko decenija posebno interesantan bio takozvani „Kompleks Boginje zemlje-Boginje majke“ (engleski *Earth-Mother Goddess Complex*), u koji je Henri Nikolson svojevremeno ubrojao čak 21 boginju (Nicholson 1971).

Zanimanje za važna ženska božanstva je znatno povećano posle iznenadnog i dramatičnog otkrića predstave boginje Kojolšauki (*Coyolxauhqui*) isećene na komade, otkrića do koga je došlo prilikom radova u Meksiku Sitiju, 21. februara 1978. (Broda, Carrasco i Matos Moctezuma 1987: 1) Ova fantastična i groteskna skulptura (prečnika od 2,95 do 3,25 metara, debljine između 30 i 35 centimetara, a sa maksimalnom visinom reljefa od 10 centimetara) predstavlja telo boginje Meseca koju je, prema mitu sačuvanom u nauaškoj tradiciji, ubio bog Uicilopočtl:

(*) Rad na ovom tekstu bio je [1990] znatno olakšan korišćenjem izvora iz biblioteke Ambasade Sjedinjenih Država Meksika u Beogradu, za šta sam posebno zahvalan g. Eduardu Serveri (Eduardo Cervera) i g-dii Lidiji Regoje. Moj prijatelj Slavoljub Bajčetić je omogućio pristup kompjuteru na kome je ovaj tekst svojevremeno napisan.

*Tada se odmah uputi ka Kojolšauki,
glavu joj odseče,
koja ostade napuštena
ispod Koatepetl,
Planine zmije.
Telo Kojolšauki
bačeno je dole,
u komadima
na razne strane padaše joj ruke,
noge i telo.*
(*Códice Florentino Lib. III,*
Cap. I, León-Portilla 1963;
preštampano u Matos i Ehrenberg 1979: 6)

Komadanje tela božanstava je motiv koji je odavno prisutan u mnogim mitskim i religijskim tradicijama širom sveta. Ono može biti u funkciji stvaranja svemira (Imir u nordijskoj mitologiji, Puruša u hindu), ili može imati čisto ritualnu funkciju (Sati u hindu mitologiji, Oziris u egipatskoj, Atis u frigijskoj i helenističkoj). Međutim, nije odmah jasno na koji način bismo mogli da protumačimo dramatičnu smrt ove boginje. U stručnoj literaturi su već ranije sugerisane različite funkcije, kao i različita moguća čitanja ovog mita; dok su neki autori (León-Portilla 1987, Hultkrantz 1979) sugerisali da je Kojolšauki ubijena slučajno (odnosno, ona se bila uputila ka Uicilopočtliju da ga upozori na opasnost koja mu preti, ali ovaj nije sačekao), drugi (Carrasco 1987c) su tumačili događaj upravo onako kako je zapisan, odnosno, da je ona bila predvodnica i inspiratorka pobune 400 mladih ratnika.¹ Kosmološko tumačenje je sugerisano na osnovu transformacije Kojolšauki u Mesec, a njene pobijene braće u Plejade, posebno kada se uzme u obzir interpretacija Uicilopočtlija kao boga Sunca (Soustelle 1940: 8–9). Ali, mislim da je moguće i da je ovo ubistvo imalo i *čisto ritualnu funkciju*: dvogлавa zmija oko Kojolšaukinog struka je vezana u čvor. Zmije oko njenih ruku i nogu takođe su vezane u čvorove, a iz drugih mezoameričkih tradicija znamo da su čvorovi korišćeni da „označe“ osobe koje će biti žrtvovane (Hvidtfeldt 1958). Zar nije onda moguće da veliki bog-ratnik Mešika Asteka nije *ubio*, već je u stvari *žrtvovao* svoju sestruru?²

(1) U nekim tumačenjima, Kojolšauki je i majka (a ne sestra) 400 ratnika ili 400 južnjaka, odnosno Plejada. Broj 400 takođe simbolički znači „veoma mnogo“, pa se ne mora odnositi na stvaran (fizički) broj ratnika.

(2) Naravno, nikako ne tvrdim da možemo uzimati podatke iz drugih mezoameričkih kultura kako nam padne na pamet i stavljati ih tamo

Druga božanstva koja su pripadala ovom „kompleksu” i bila poštovana u vreme astečke dominacije centralnim Meksikom (1438–1521) takođe upućuju na neka zanimljiva pitanja o mogućnostima njihove interpretacije. Na primer, Očpanistli je bio astečki mesec tokom kojeg su održavane posebne ceremonije u čast četiri aspekta Velike boginje: Siuateotl (*Cihuateotl*, „Boginja”), Atlantonan („Naša majka iz Atlana”), Čikomekoatl (*Chicomecoatl*, „7 Zmija”) i Tosi (*Toci*, „Baka”). Kako je to sažeо Brandidž:



Kojolšauki

Prva je bila latrijska forma tog mnoštva zlobnih ženskih duhova koje su zvali „boginje” (*Cihuateteo*). Druga je bila Velika majka [Magna Mater] kao zaštitnica određenih bolesti i povreda, a koja je uz to bila asocirana i sa vodom. Treća je bila astečka Serena, ona koja je obezbeđivala voće i plodove zemlje, pre svega kukuruz. Četvrta je bila sveuključujuća

gde nam odgovara (a izgleda mi da je to ono što u praksi rade autori koji koriste „direktni istorijski pristup”). U ovom slučaju, sâma skulptura zahteva malo širi kontekst mogućih interpretacija. Za probleme tumačenja, upor. Matos i Erenberg (1979: 70), za tumačenje ljudskih žrtava kod Asteka, v. Anawalt (Anawalt 1982). O složenom odnosu Kojolšauki i Koatlikue, pisao je relativno nedavno i Graulich (Graulich 2000: 93–94).

boginja, majka bogova, boginja rata, boginja kukuruza, ona je stvarala zemljotrese, a bila je i pokroviteljka sauna i lečenja.
(Brundage 1985: 51)

Rituali povezani sa ovim mesecom su već detaljno opisani u literaturi, i ovde ne nameravam da ponavljam njihovo opisivanje. Međutim, mislim da je važno napomenuti da su sve aktivnosti podjeljene prema specifičnim funkcijama pojedinih boginja. Na primer, impersonatorka³ Tosi (koja je bila „uvozno“ božanstvo, astečka verzija velike Boginje majke Uasteka [Huastec] sa severa Meksika, Tlasolteotl) je bila primorana da tka pamuk – a tkanje i pletenje su važne odlike boginja Meseca u mnogim kulturama (štaviše, Tlasolteotl jeste bila boginja Meseca). Što se tiče famoznih „ratničkih aspekata“, najpoznatija predstava je impozantna i zastrašujuća 2,57 metara visoka skulptura Koatlikue (*Coatlicue*, „Suknja od zmaja“) iz meksičkog Nacionalnog antropološkog muzeja: majka bogova obnaženih grudi sva ukrašena zmijama, odsećenim zmijskim glavama, ljudskim šakama i srcima, kao i lobanjama... Njene ruke i noge završavaju se kandžama, jer ona se hrani leševima. Zbog svega toga, ona predstavlja istovremeno „boginju zemlje, rađanja i stareњa, misterije početka i kraja, starosti i ženstvenosti“ (Fernández u León-Portilla 1971: 575).⁴ Koatlikue je u gorepomenutom mitu majka Kojolšauki i njene braće, ali i Uicilopočtlija. Mada nemamo apsolutno nikakvih podataka o tome ko bi mogao biti otac Kojolšauki i 400 mladih ratnika, za Uicilopočtliju se eksplicitno kaže da je začet na čudesan način: dok je Koatlikue *čistila* (pripremala se za žrtvovanje?) na brdu Koatepek, sa neba je iznenada pala perjana lopta. Koatlikue ju je prigrlila na grudi i odmah zatrudnela.

Ovaj neobičan događaj i prisustvo *perja koje pada s neba* možda upućuje na *Pernatu zmiju* odnosno Kecalkoatla, velikog toltečkog boga i mitskog pretka njihove vladajuće dinastije. Prema himni koja je pevana tokom astečkog festivala Atamalkualistli (*Atamalcualiztli*), Kecalkoatl, u svom strašnom aspektu kao psoglavi bog Šolotl (*Xolotl*), kidnapuje i odnosi boginju kukuruza Šočikecal (*Xochiquetzal*) u podzemlje, siluje je, a ona kao posledicu rađa boga kukuruza Sinteotla (*Cinteotl*) (Brundage 1985: 32 ff.). U jednom drugom mitu, Kecalkoatl silazi u podzemni svet da bi iz njega doneo kosti predaka, koje će onda samleti boginja zemlje Siuateotl (*Cihuateotl*, „Zmija-žena“), ovu smešu će pomešati sa krvljtu iz Ke-

(3) Nauaški *teixiptla*, devojka koja će biti žrtvovana i koja je predstavljala sâmu boginju Tosi.

(4) Za nešto drugačiju interpretaciju, v. Boone 1999.

calkoatlovog penisa, i od nje će biti načinjeni ljudi (León-Portilla 1971: 575 ff). Postoji i predanje o Kecalkoatlu kao vladaru Toljana (ili Tule, glavnog grada Tolteka), prema kome je on sin boga lova Miškoatla (*Mixcoatl*, „Oblak-zmija“) i još jedne boginje zemlje, Čimalme (*Chimalma*). (Zanimljivo je da u ovom predanju on ubija 400 mladih ratnika koji mu prete.)

Iz svega ovoga je očigledno da su odnosi ovog boga sa mnoštvom boginja zemlje izuzetno složeni. Izgleda da su u periodu neposredno pre španskog osvajanja ove boginje bile zadužene za određene „amalgamske“ koncepte koji je trebalo da sjedine različita verovanja iz vrlo različitih (i ponekad ne baš kompatibilnih) kulturnih tradicija.⁵ „Pernata zmija“ iz Teotiuakana, toltečki Topilcin Kecalkoatl i astečki Kecalkoatl, naravno, nisu isti bog, mada možda imaju poneku zajedničku karakteristiku. Ali, sveštenici Mešika Asteka morali su da (kako simbolički, tako i praktično) legitimisu svoj narod i političku elitu kao logične naslednike prethodnih velikih kultura. Pernata lopta koja je pala sa neba i od koje je zatrudnela Koatlikue je predstavljala samo jedan način da se izvrši ova simbolička legitimizacija.

Konačno, želeo bih na kraju da dodam nešto o principu dualizma, koji je po nekim izvorima bio tako tipičan za meksičku religiju, a koji je ukratko izražen u sledećim redovima iz osmog toma, stranice 175 kompilacije iz kolonijalnog perioda *Textos de Informantes Indígenas*:

*I znali su Tolteci
da ima mnogo nebesa,
govorili su kako dvanaest nivoa ima, jedan iznad drugog.
Tamo živi pravi bog i njegova pratiљja. Nebeski bog zove se*

(5) Mešike (ili „Asteci“) su inače bili poznati po tome što su veoma lako i brzo inkorporirali božanstva i verovanja iz drugih kultura u svoja – ovo je verovatno doprinelo njihovoj dominaciji u velikom delu Centralnog Meksika u XV veku. Međutim, u vreme kada Kortes dolazi, 1519, ova dominacija je verovatno već bila na izmaku, jer su Asteci već nekoliko godina ranije pretrpeli ozbiljne poraze u borbama protiv njihovih zapadnih suseda, Taraskanaca.

Čitava ideja „dominantnih“ tradicija pre XIV veka n.e. je poslednjih godina ozbiljno dovedena u pitanje (v. na primer, lucidnu i vrlo duhovitu analizu koju u vezi „Olmeka“ daje Will 2004. – sledeći ranija istraživanja Kenta Flenerija i Džojs Markus). Raniji istraživači su smatrali da su oko VIII veka p.n.e. najvećim delom Mezoamerike dominirali Olmeci, od I do VI veka n.e. Teotiuakan, a između IX i XI veka Tolteci. Međutim, za ovakve imaginarne ideje političke (ali i kulturne, ponekad i vojne) dominacije, jednostavno, nema nikakvih dokaza.

*Gospodar dvojnosti, Ometekutli (Ometecuhtli),
a pratilja njegova zove se Gospodarica dvojnosti, Omesiuatl
(Omecihuatl), Nebeska gospodarica;
htedoh reći:
nad dvanaest neba vlada, kao kralj.*
(León-Portilla 1971: 485)⁶

Ovo dvojno božanstvo je takođe bilo poznato i pod imenom Ometeotl, i za njega je David Karasko svojevremeno rekao da predstavlja „fundamentalnu božansku snagu u religiji centralne Mezoamerike” (citiran u Hinnels 1984: 241). Muški „deo” ovog Vrhovnog božanstva je poistovećivan sa Suncem, a ženski sa zemljom. Pod imenima Tonakatekutli (*Tonacatecuhtli*) i Tonakasiuatl (*Tonacacihuatl*) smatrani su za „Gospodara” i „Gospodaricu našeg tela”. Bilo je već mnogo diskusije o tome koliko je ovaj koncept zaista star, s obzirom da se o nekakvom „dualizmu” govorи isključivo u postklašičnim kulturama (i to uglavnom u vreme dolaska španskih osvajača)⁷ – što nije smetalo mnogim autorima (posebno zagovornicima „direktnog istorijskog pristupa”) da ga projektuju u mnogo dalju prošlost. Čini mi se da je ovaj „dualizam” ipak nastao u relativno kasnom periodu, i to pre svega iz potrebe da se sistematizuju takozvani „državni kultovi”,⁸ te da su svi pokušaji da se on predstavi kao nešto što je oduvek postojalo osuđeni na neuspeh – jer, jednostavno, nema nikakvih izvora (ni arheoloških, ni epigrafskih) koji bi ukazivali da je ovakav koncept u bilo kakvom obliku postojao pre XIV veka.

(6) Njihova imena na nauat jeziku znače 2 Bog i 2 Boginja.

(7) Mada je Sustel smatrao da bi se moglo raditi o daleko starijem konceptu kod Otomija sa severa Meksika, gde se kao stari par bogova pominju Otontekutli (*Otoncuhtli*) i Cinana (*Tzinānā*) (upor. Soustelle u Poupart 1993:389–390; 1480).

O Ometeotlu kao „glavnom bogu”, v. takođe Leon-Portilja (León-Portilla 1999). O ovom božanstvu (kao i o Ometekutliju) i mogućim analogijama sa svemoćnim Bogom vatre, pisala je pre nekoliko godina i Limón Olvera (2001).

(8) Ili, kako kaže Dejvis, „religija sveštenika” (Davies 1983: 221).

Kecalkoatl/„Pernata zmija”*

In memoriam Tibor Sekelj (1912–1988)

UVOD: NEMOGUĆA BOŽANSTVA

Kada su španski osvajači stigli do prve velike prestonice Novog sveta, Tenočtitlana/Meksika, jedna od stvari koja ih je posebno fascinirala bio je kult „Pernate zmije” ili Kecalkoatla, bradatog boga koji je ponekad opisivan kao čovek svetle (ili bele?) kože.¹ Štaviše, pesnici i učeni ljudi

(*) Ovo je verzija teksta koji je napisan za projekat *Rečnika neklasičnih mitova i legendi*, koji sam od 1986. do 1989. uredivao zajedno sa Zoranom Jovanovićem, Milanom Vukomanovićem i Tiborom Živkovićem. U *Književnoj reči* je tekst objavljen na nagovor mog prijatelja i kolege Predraga Dojčinovića.

(1) Upor. verzije meksičkih mitova u León-Portilla 1961, 1980a, 1980b i 1999, Soustelle 1955. i 1979b, Díaz del Castillo 1963, itd. Za politički kontekst ovog mita posle španskog osvajanja, Farris 1984, Clendinnen 1987, i Jones 1989.

Što se tiče arheologije i istorije, prva predstava u skulpturi koja se nedvosmisleno može okarakterisati kao ratnik ili plemić odeven kao „Pernata zmija” potiče iz utvrđenog grada Šočikalka, južno od Tenočtitlana/Meksika, i to iz IX veka n.e. (Bošković 1990: 65). Šočikalko je bio važan centar trgovine u čitavom regionu između VII i X veka, verovatno je kontrolisao komunikaciju sa područjima u kojima su živeli Maje, a imao je i snažan uticaj na nastanak i razvoj toltečke kulture (Kubler 1990: 68–69). Pošto Šočikalko ima mnogo više zajedničkog sa majanskim centrima u dolini reke Usumasintę nego sa (geografski znatno bližim) gradovima i kulturama centralnog Meksika, Kubler je smatrao da su Maje dominirali ovim gradom između 500. i 900. g. n.e. Majanska dominacija u ovom periodu (bar do 790. g.) možda je postojala i u Kakaštli, takođe u Meksiku, i takođe duž raskršća važnih trgovачkih puteva (Stuart 1992). Inače, simbolika zmije je veoma prisutna u predstavama majanskih vladara i u čitavoj ikono-

su ga hroničarima predstavljali kao „jedinog boga”, onog koji se navodno opirao ljudskim žrtvama i zahtevao „samo cveće, zmije i leptirove”, pa je tako poslužio nekim sveštenicima i misionarima (od kojih je, i pored uvreženih predstava, ogromna većina u stvari činila sve da Indijance spasi nasilja i ropstva – upor. Bošković 1997: 201) kao krunski „dokaz” da je lokalno stanovništvo ipak bilo na putu dolaska do „prave vere”, tj. hrišćanstva. Naravno, danas se ovakva svedočanstva ne uzimaju previše ozbiljno, jer je i sâm Kecalkoatl bio pokrovitelj jednog brutalnog tipa žrtvovanja (i to vađenjem srca), već se smatra da je lokalno stanovništvo (ili sveštenici njegovog kulta) nastojalo da bar jednog od svojih bogova malo „približi” osvajačima, te da na taj način i sebe i svoja verovanja, simbole i rituale predstavi u nešto povoljnijem svetlu. U stvarnosti, arheološki podaci upućuju na to da kult božanstva sa kombinovanim elementima ptice i zmije postoji bar 2500 godina pre španskog osvajanja.

Među predstavama iz ikonografije kulturnog horizonta „Olmeka” sa obala Meksičkog zaliva (od oko X veka p.n.e.) postoji i zanimljivo stvorene koje se u stručnoj literaturi ponekad naziva „Olmečki zmaj” (engl. *Olme Dragon*). Kod Maja u periodu između III i IX veka n.e. neke slične elemente imaju aspekti Icamne, odnosno Icam Kab Aina. Kako Olmečki zmaj, tako i Icam Kab Ain, kombinuju različite aspekte reptila (pre svega gigantskog aligatora), koji je u predanjima iz Centralnog Meksika nazivan Sipaktli (*Cipactli*), i za koga se verovalo da pluta okeanom primordijalnih voda, dok ceo svet počiva na njegovim leđima. Takođe, mora se imati u vidu i sklonost mitotvoraca ovog dela sveta ka biološki nemogućim stvorenjima – tendencija prisutna i u predstavama nekih drugih božanstava. Sâma drevnost i kontinuitet ovih reptilskih asocijacija omogućuje da se bolje razume način na koji su različite kulture opravdavale svoju političku i vojnu hegemoniju, predstavljajući se naslednicima ranijih velikih država, i preuzimajući neke elemente njihovih važnih ceremonija.

grafiji povezanoj sa vlašću – za primer iz jednog od najvažnijih i najvećih majanskih centara, Kalakmula, v. Folan et. al. (1995: 323). S druge strane, Kubler je smatrao da je kult Kecalkoatla/Kukulkana kao boga vetra u Čičen Ici na Jukatanu verovatno bio prisutan takode od IX veka (1990: 290). U arhitekturi se sa ovim kultom povezuju građevine kružnog oblika, pa nije nemoguće da je njemu u čast podignuta piramida u Kuikuilku u centralnom Meksiku, još oko 500 g. p.n.e. (Kubler 1990: 47).

Inače, božanstva svetle ili bele kože su predstavljana osvajačima Novog sveta i u Južnoj Americi – tako su u Peruu potomci Inka u XVI veku opisivali svog boga i mitskog pretka vladajućih dinastija, Virakoču (upor. Rowe 1960).

LEGENDA

Kecalkoatl se u sačuvanim predanjima vezuje pre svega za kulturu Tolteka (arheološki datiranu od oko 750. pa do otprilike 1100. g.). Prema predanju, poslednji vladar njihove prestonice, Tule, bio je Topilcin („Naš vladar”) Kecalkoatl (sin boga lova Miškoatla i boginje zemlje Čimalme), a na presto je došao 1150. Ponekad se kao poslednji vladar pominje i Uemak, pa su



Kecalkoatl, Meksiko, XV vek (Nacionalni antropološki muzej, Meksiko)

neki autori prepostavljali da je on u stvari vladao, a Kecalkoatl bio prvosveštenik, ili da se radi o poglavarima dve vladajuće dinastije. Smatralo se da je od Tolteka baš Kecalkoatl načinio sjajne umetnike i vešte zanatlige (štaviše, reč *toltec* u nauaškom označava umetnika ili posebno obdarenog čoveka), kao i da ih je naučio pisanju, tkanju, gajenju kukuruza i veštini trgovanja. Međutim, problemi nastaju kada u Tulu stiže starac, u stvari, preruseni čarobnjak, koji je kasnije opisivan i kao Bog zadimljenog ogledala, Teskatlipoka. Sve do njegovog dolaska, vladar Tule živeo je u sreći i izobilju. U njegovoj palati nalazile su se četiri prostorije: jedna je bila ukrašena zlatom, zidovi druge bili su ukrašeni mozaicima od žada i tirkiza, treća je bila puna rezbarija i ukrasa od morskih školjki, a zidovi četvrte bili su od crvenog peščanika. Ali, prokletstvo Kecalkoatla sastojalo se u tome što je stario, a toga nije bio svestan. Stari čarobnjak je doneo ogledalo u kome se ukazalo pravo (ostarelo i potpuno deformisano) lice Kecalkoatla. Zapanjen onim što je video, vladar je posegnuo za opojnim pićem pulke-

om. Tako pijan je, prema nekim komentatorima, počinio incest, spavajući sa svojom sestrom Kecalpapalotl. Kada se probudio i shvatio da ga je čarobnjak prevario, čitav niz nevolja zadesio je Tolteke, jer su našle godine suše i gladi. Kada su brda oko Tule počela da gore, ljude je zahvatila panika i postalo im je jasno da je grad osuden na propast. (Ovde treba imati u vidu verovanje karakteristično za čitavu Mezoameriku – verovanje da su osnovni uzroci prirodnih katastrofa „napuštanje“ gradova od strane bogova.) Tada je Kecalkoatl pozvao majstora koji mu je napravio blistavu krunu od perja ptice kecal, zelenu masku od žada² i blistavu odoru i ukrase. Ovako odevan, otišao je na istok. Kada je stigao do obale mora (tj. Meksičkog zaliva), zapalio se, i sve nebeske ptice su pohitale da gledaju ovaj čin samospaljivanja. Osam dana je Kecalkoatl lutao zemljom mrtvih, da bi se konačno ponovo pojavio na nebu kao Jutarnja zvezda (odnosno Venera).³

Prema drugoj verziji ovog predanja, otisnuo se od obale na splavu od zmija, predskazavši da će se vratiti u istoj ritualnoj godini u kojoj je i otišao, godini 1 Trska.

U cikličnom računanjtu vremena karakterističnom za kulture Mezoamerike, godina 1 Trska se „ponavljava“ svake 52 godine [od po 360 dana], pa je ona bila i 1415, i 1467, ali i 1519. – kada su španski osvajači zaista i stigli. Kako je Kecalkoatl ponekad predstavljan sa svetlom puti i bradom (koja je, doduše, vrlo retka kod Indijanaca, ali neki je ipak imaju – a možda je ona i simbol ovog boga kao zaštitnika kukuruza), neki su u vođi osvajača, Kortesu, videli otelotvorene boga, ali veoma brzo su razuvereni.

PROBLEMI INTERPRETACIJE

Reč *Quetzalcoatl* je nauaška (jezik centralnog dela Meksika, jezik kojim su govorili Mešika Asteci, ali i jezik koji je praktično bio *lingua franca* čitavog regiona u XVI veku), i u stvari je složena iz dve reči: *quetzal* i *coatl*. Kecal je ptica izuzetno lepog jarko zelenog perja koja danas živi još samo u džunglama Gvatemala; odatle dolazi pridev *quetzalli* – „drago-

(2) Za ulogu žada u mezoameričkim religijama, v. Taube 2005.

(3) Ovde se neću upuštati u višeslojnost ovog mita – ali moram napomenuti da bi eventualno psihanalitičko tumačenje bilo spektakularno zanimljivo (prerušeni starac kao figura oca – incest – osciliranje između Erosa i Tanatosa – nemogućnost da se prihvati prolaznost sopstvenog postojanja/panični strah od smrti, itd.).

cen". Najpoznatije značenje reči koatl je „zmija” ili „zmaj” (kao božanstvo sa reptilskim karakteristikama), ali ona znači i „blizanac”.

Zato ne treba da čudi što su kosmološki aspekti ovog božanstva najuže povezani sa konceptom dvojnosti ili blizanaca. Tako je Kecalkoatl brat blizanac psoglavog boga podzemnog sveta Šolotla, pa u jednom od ova dva oblika odlazi u Podzemlje da bi doneo kosti iz kojih treba da budu stvoreni ljudi (v. poglavje „Velike boginje kod Asteka”). Takođe je ova dvojnost prisutna i u aspektima Jutarnje zvezde, odnosno Večernjače (Kecalkoatl je u svojim ratničkim aspektima poistovećivan sa Venerom, po čijem su kretanju planirani ratni pohodi). Kao Jutarnja zvezda, bori se protiv Sunca, a kada tu borbu izgubi, postaje simbol ratnika koji je zarobljen i koji će biti žrtvovan (Soustelle 1940). Izuzetnu ulogu ima i u dva predanja o stvaranju sveta; prema jednom od njih, on zajedno sa Teskatlipokom („Bogom zadimljenog ogledala”) od tela monstruozne boginje oblikuje nebo i zemlju. Međutim, da bi nekako ublažili bol raskomadane boginje, dva boga su obećala da će je uvek hraniti ljudskom krvlju – i odatle potiče neophodnost ljudskih žrtava.

Druga verzija je mnogo popularnija i dolazi od „zvanične” verzije astečkog mita o stvaranju sveta, odnosno „Petog sunca”. (Četiri sunca označavaju svetove koji su već postojali, pa su uništeni u prirodnim kataklizmama.) Bogovi su se sakupili u svetom gradu Teotiuakanu i zapalili svetu vatu. U nju se nakon prinošenja obrednih darova bacaju (odnosno žrtvuju se) dva boga, i od njih nastaju Sunce i Mesec. Ali, kada se zajedno pojave na nebu, njihov sjaj je potpuno nepodnošljiv, pa jedan od bogova baca zeca na Mesec, čime samo donekle ublažava njegov sjaj. Novi problemi nastaju kada Sunce odbija da se pokrene pre no što mu se prinese žrtva. Posle kratkog većanja, Eekatl („Vetar”) i Šolotl žrtvuju sve prisutne bogove, pa Sunce može da se pokrene i svet je konačno stvoren.

Zanimljivo je da su, kako bogovi koji se bacaju u vatru, tako i ova dva poslednja, sve različiti aspekti Kecalkoatla. Malo je primera gde u tolikoj meri do izražaja dolazi sklonost stanovnika ovog dela sveta da kombinuju predstave različitih božanstava i da različite (često potpuno kontradiktorne) aspekte kombinuju u jednom.

Tako se i u slučaju Kecalkoatla radi o čitavom jednom „kompleksu” božanstava, pa se on u predanjima i u sačuvanim meksičkim kodeksima između ostalog pojavljuje kao:

Nanauacín	koji se žrtvuje i postaje Sunce
Tekistekatl	koji se žrtvuje i postaje Mesec
Eekatl	Bog vetra
Joalji Eekatl	Noćni vетар
Šolotl ili Šulotl	psogлави Bog podzemnog sveta
Tlauiskanpantekutli	Bog Jutarnje zvezde
Nakšit	Bog trgovaca

itd.

U jednom drugom ciklusu mitova poistovećen je sa bogom lova (i legendarnim predvodnikom nomadskih plemena sa severa Meksika) Miškoatlom – tu je sin boga lova Kamaštlijia i (ponovo) boginje Čimalme. Svojom veštinom i sposobnošću Kecalkoatl navlači na sebe ljubomoru i gnev svoje braće, koji onda odluče da ga ubiju. Prvo ga namame na jedno brdo koje zatim zapale, a kada taj plan ne uspe, šalju ga da se popne u krošnju jednog drveta, a zatim ga gađaju kopljima. Izbegavši i ovu zamku, Kecalkoatl odlazi kući i nalazi oca, kojeg su braća ubila. Nakon toga, željan osvete, polazi u poteru za svojom braćom („400 južnjaka” – v. takođe poglavlje „Velike boginje kod Asteka”), pronalazi ih, i sve ubija.

Iz svega ovoga bi se moglo zaključiti da se radi ne samo o najpopularnijem, već možda i o najprisutnijem božanstvu Mezoamerike. Njegov kult, za koji su Mešike tvrdili da su ga preuzeli od Tolteka, velikim delom je služio za to da ih predstavi kao novi „izabrani narod” Centralnog Meksika, narod koji je i od strane bogova (pred)određen da dominira nad drugima. Ako idemo dalje u prošlost, neke važne elemente ovog kulta Tolteci iz Tule su verovatno preuzezeli od Maja sa Jukatana (iz Čičen Ice – upor. Kubler 1990: 288), a ovi su opet ponešto (kao, na primer, „pernatu krunu” svojih vladara) „pozajmili” od ranijih kultura, još iz vremena takozvanih „Olmeke” (Soustelle 1979a, Clark 1997, Cyphers 1999, Magni 2003).⁴ Malo je podneblja gde su mit, religija, politika i ideologija isprepletani na tako zanimljiv način.

(4) Kombinovana božanstva sa elementima reptila i ptice verovatno se pojavljuju još u Čalkacingu, oko 800 g. p.n.e. (Bošković 1989: 69–70).

KUKULKAN

Ovo je doslovan prevod imena Kecalkoatl na jukatečki „dijalekt”⁵ majanskog jezika: *ku* („bog”) + *kul* („kecal”) + *kan* („zmija”). Božanstvo sa kombinovanim elementima čoveka, ptice i zmije najčešće se dovodi u vezu sa „toltečkim” uticajima na poluostrvu Jukatan, tradicionalno nastanjenom Majama. Jedna od najzanimljivijih građevina u Čicen Ici je takozvana „piramida Kukulkana”, konstruisana tako da se prvog dana proleća (ako je vreme sunčano) po stranama stepenika stvara optička iluzija kao da se zmija od svetla spušta niz piramidu – dok se prvog dana zime (ponovo, uz uslov da je sunčan dan) ova zmija uspinje uz nju. Ovaj impresivan primer (možda zamišljen od strane sveštenika sa ciljem da izazove strahopoštovanje i posredno ukaže na njihovu ključnu ulogu kao ovlašćenih interpretatora sveta ljudi i sveta bogova) se prvi put mogao videti 21. marta 830. godine, prilikom ustoličenja novog ceremonijalnog centra. Kod Maja su ovi centri posebno dobili na značaju posle IX veka n.e. i postepenog napuštanja gradova u džunglama Gvatemale i Belizea. Različiti centri postaju središta „katuna”, vremenskih perioda od po 20 godina od 360 dana, tokom kojih se u ovim svetim centrima objavljuvala volja bogova kao i najvažnija proročanstva. Međutim, 830. se završetak katuna podudario sa završetkom još jednog važnog kalendarskog ciklusa, onog od 52 godine,⁶ pa su vladarske porodice iz geografski veoma udaljenih krajeva odlučile da zajedno pripreme čitav ovaj grandiozni spektakl. Možda su za ovo imale i neki vrlo praktičan i ovozemaljski razlog, kakav je, na primer, sklapanje vojnog saveza.⁷

Posle dolaska Španaca u XVI veku, legende o Kukulkanu dobijaju različite oblike. Deo lokalnog stanovništva je za „idolatriju”, koja je toliko užasavačica, osvajače, okrivljavao strance, odnosno došljake iz Meksika i njihovog vođu Kecalkoatla, koji je mirne i miroljubive Maje navodno primorao na

(5) Ostavio sam ovu formulaciju da ne bih ulazio u novije (i nešto komplikovanije) lingvističke analize; danas se smatra da su jukatek i kiče, na primer, podjednako različiti jezici kao engleski i nemački, tako da izraz „dijalekt” ovde treba shvatiti veoma uslovno.

(6) Prema predanju, svetu je svake 52 godine pretila opasnost da bude uništen nekom prirodnom katastrofom, pa je zato izvođena ceremonija paljenja „nove vatre” (Caso 1953, Kubler 1984) – v. takođe naredno poglavje, „Komentar Codex Borbonicus”.

(7) Čičen Ica je relativno specifična po tome što ovim grandioznim gradom-državom nikada nije vladala jedna porodica odnosno dinastija (niti jedan vladar), već je, izgleda, zajedno vladalo nekoliko porodica koje su sve imale hramove svojih kultova, koje su živele u posebnim delovima ovog mezoameričkog metropolisa, ali koje su ratovale i osvajale zajedno.

ljudske žrtve. Prema svedočanstvu biskupa Dijega de Lande (1985/1566), verovalo se da je Icama koji su osvojili Čičen vladao veliki gospodar po imenu Kukulkan, koji je stigao sa zapada, a bio je obdaren mnogim moćima. „Nije imao ni ženu ni decu, a u Meksiku su ga smatrali za boga Kecalkoatla, a takođe za boga na Jukatanu, jer je bio pravedan državnik.” Pripisuje mu se i stvaranje grada Majapanu, kao i čitav niz ključnih „pronalažaka”, kao što su upotreba hijeroglifskog pisma, upotreba žada i gajenje kukuruza.

Kiče Maje i njihovi susedi Kakčikeli sa visoravnji Gvatemala poštivali su Pernatu zmiju pod imenom Gukumac (što opet predstavlja doslovan prevod njegovog imena), a njegov kult su sa severa donele vladajuće porodice koje u ove krajeve dolaze u XII i XIII veku.

Sa konačnim španskim osvajanjem Jukatana u XVI veku i Gvatemala krajem XVII veka, prestaje i upražnjavanje kultova Pernate zmije i rituala povezanih sa ovim nekada moćnim i važnim božanstvom.

Komentar *Burbonskog kodeksa*, starog meksičkog manuskripta*

UVOD

Burbonski kodeks (*Codex Borbonicus*) je jedan od najlepših i možda najveći postojeći stari mezoamerički manuskript. Oslikan je na specijalnom papiru načinjenom od kore smokvinog drveta (nauaški: *amatl*), samo sa jedne strane, mada su obe strane bile pripremljene za oslikavanje nanošenjem tankog belog sloja mineralne paste. Striktno govoreći, ovde se ne radi o kodeksu, već o jedinstvenom dokumentu koji se slaže kao harmonika (vidi sl. 1), od papira koji je prvobitno bio složen u 40 delova (strana ili tabli). Od ovih strana, 36 još uvek postoje, dok prve dve i poslednje dve nedostaju. Sve strane su velike između 39 i 40 kvadratnih centimetara,¹ a čitav rukopis je bio dugačak ukupno 15,8 metara pre gubitka četiri strane (*Codex Borbonicus* 1974).

Nije nam poznata sudsudbina ovog rukopisa pre nego što se našao u Biblioteci Skupštine u Parizu (odnosno, Burbonskoj palati). Donald Robertson (1959) je, sledeći del Pasa i Troncosa (1979/1898: 30–36), pisao da se po prvi put помиње у другом izdanju *Istoriјe Аmerике* Vilijema Robertsona.² U to

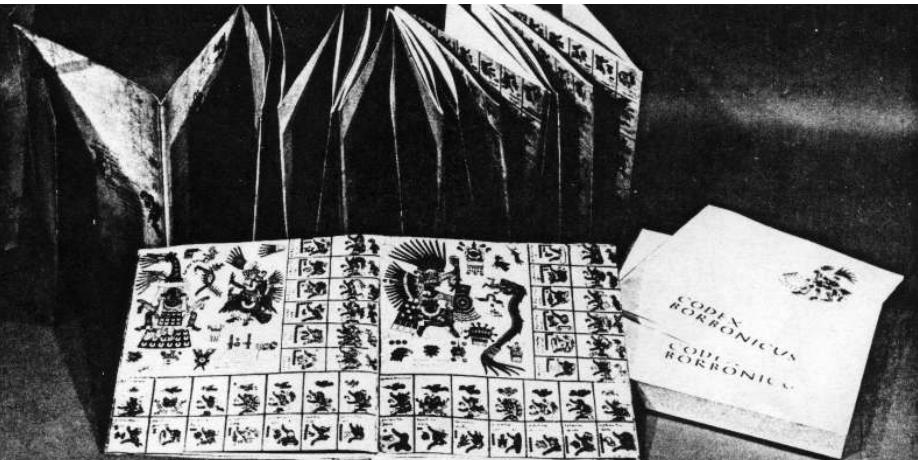
(*) Veoma sam zahvalan profesorki Meri Elizabet Smit na komentarima i sugestijama na prvoj verziji ovog teksta. Profesor Bertran Maskelije (Bertrand Masquelier) mi je svojim ljubaznim posredovanjem omogućio da vidim originalni manuskript krajem juna 1992. u Parizu.

(1) Kubler je pogrešno naveo dimenzije kao 28 sa 28 centimetara (Kubler 1984: 123). Izdanje iz Graca je 39 sa 40 centimetara, što ga čini neznatno većim od originala.

(2) William Robertson, *The History of America*, London, 1777. Drugo izdanje 1778.

vreme navodno se nalazio u biblioteci u Eskorijalu u Španiji (Glass 1975: 21). Međutim, ostaje nejasno da li je V. Robertson zaista video ovaj rukopis – tako, na primer, Francuz Ami u svom odličnom komentaru manuskripta (*Codex Borbonicus* 1899) uopšte ne pominje Robertsona.

Pretpostavlja se da su ga u Francusku iz Španije 1823. doneli Napoleonovi vojnici (Glass i Robertson 1975: 97–98). Rukopis je Biblioteka Skupštine



Slika 1, *Codex Borbonicus*, izdanje Akademije u Gracu (Austrija), 1974.

u Parizu otkupila maja 1826, i to za sumu od 1300 franaka (Hamu u *Codex Borbonicus* 1899: 1–2). Ž.-F. Valdek (J.-F. Waldeck) ga je video tokom rada na projektu kopiranja starih meksičkih rukopisa koji je finansirao Lord Kingsboro (Kingsborough) – međutim, nije mu bilo dozvoljeno da kopira ovaj rukopis (Glass i Robertson 1975: 97).

Prvo pominjanje ovog manuskripta koje niko ne dovodi u pitanje nalazi se u Obenovom (Joseph Marius Alexis Aubin) pismu bibliotekaru Skupštine, od 6. januara 1841. Ovo pismo je reprodukovano u Obenovom tekstu objavljenom 1859. Posle ovoga, ovaj „kodeks“ je bio izložen tokom šest meseci za vreme Svetske izložbe u Parizu, 1876. Po prvi put je objavljen 1899. kao deo projekta koji je finansirao Vojvoda de Lubat (Duc de Loubat), i to u fotolitografskom izdanju koje je vrlo verno predstavilo originalne boje. Zanimljivo je pomenuti da Glass (1975: 25) uopšte ne pominje de Lubatovo finansiranje ovog izdanja, mada je ono vrlo očigledno na samom izdanju. Zanimljivo je da ova verzija (baš kao i del Paso y Troncoso 1979/1898) ima arapske brojeve u gornjim desnim uglovima svih stranica.

ca.³ Uz ovo izdanje je objavljen i Amijev komentar – po mom mišljenju, najdetaljniji i najpotpuniji komentar ovog manuskripta objavljen do danas.

Rukom obojeno izdanje od 25 kopija je objavljeno u Meksiku 1938. Teško je razumeti zbog čega je ovo izdanje uopšte nastalo, s obzirom da su stranice (radene na osnovu izdanja iz 1899) prekopirane toliko loše, da više podsećaju na nekakvu slikovnicu za malu decu. Boje jedva da podsećaju na boje u originalu. Krajem 1940, delimično izdanje (strane 3 do 20, i to kao crno-bele fotografije) je objavljeno u Njujorku, zajedno sa Vailantovim (Vaillant) kratkim i vrlo eklektičkim komentarom ritualnog kalendarja od 260 dana, *tonalamatla*.

Fotografska reprodukcija originala je objavljena u Gracu 1974. Mada je komentar Novotnog (Nowotny) možda isuviše kratak, kodikološki opis Žaklin de Diran-Forest (Jacqueline de Durand-Forest) je zainteresantan. Ovo je daleko najbolje izdanje za stručnu upotrebu.

Fotografska reprodukcija izdanja iz 1899. je objavljena 1979. u Meksiku, sa preštampom vrlo detaljnog studijom del Pasa i Troncosa iz 1898, kao i sa prevodom Amijevog komentara iz 1899.⁴

Postoje određene kontroverze oko datiranja ovog manuskripta, s obzirom na izuzetno lep stil izrade, jasne boje i nedostatak bilo kakvog smislenog komentara na španskom (i to na samom manuskriptu). Postoji opšti konsenzus oko toga da se radi o rukopisu iz ranog kolonijalnog perioda (Robertson tvrdi da je oslikan pre 1541), mada su neki autori (Hamý, del Paso y Troncoso, Caso, Lizardi Ramos, Apenes) smatrali da je nastao pre španskog osvajanja.

Postojale su i određene nedoumice u vezi sa geografskim poreklom ovog kodeksa. Većina ranijih komentatora smatrala je da je astečkog porekla (to jest, da je nastao u Tenočtitlanu ili u njegovojoj neposrednoj okolini), ali Nikolson je predložio Kuluakan ili Istapalapu na jugu (Nicholson

(3) U međuvremenu je ova numeracija izbrisana, tako da je nema ni na originalu, a ni u izdanju iz 1974.

(4) Samo izdanje iz 1974. pominje Marta Barton Robertson u svom katalogu izdanja koja se nalaze u biblioteci Univerziteta Tulejn (Martha Barton Robertson, *Mexican Manuscript Painting: A Catalog of the Latin American Library Collection*, New Orleans: Tulane University, 1991)

1974), ideja koju je u nešto modifikovanoj varijanti podržala i Kinjones Keber (1988: 210). Međutim, izgleda da su njih dvoje usamljeni u ovom predlogu. Robertson je na osnovu analize stila smatrao da je rukopis nastao u Tenočtitlanu, kao i još tri manuskripta (1959). Kao potvrdu ove teze, Braun (1977: 223) je ukazala na to da su znaci za dane veoma slični onima koji se nalaze u *Kodeksu Mendoza*. Prema Kubleru (1990: 113), *Burbonski kodeks* i *Kodeks Teleriano-Remensis* predstavljaju primere rada slikarske škole koju su u XVI veku predvodili franjevci, a koja se nalazila u Tenočtitlanu i Tlatelolku. Za ovu umetničku školu karakteristični su manuskripti ilustrovani velikim figurama u više ili manje kurzivnom stilu.

SADRŽAJ MANUSKRIPTA

Burbonski kodeks se može podeliti na četiri različita dela (Glass i Robertson 1975: 97–98). Prvi deo predstavljaju stranice 3 do 20 *tonalamatla*, odnosno opis ritualnog kalendara od 260 dana sa božanstvima koja vladaju određenim danima, znacima za te dane i njihovim brojevima, sekvincama devet Gospodara noći i trinaest Gospodara dana, kao i pticama asociranim sa različitim danima. Ovaj deo je prilično izbledeo, što možda upućuje na to da je oslikan pre ostatka rukopisa – ili jednostavno predstavlja deo koji je najčešće korišćen. Kinjones Keber je posvetila jedno svoje istraživanje samo ovom delu rukopisa (1987).

Drugi deo čine strane 21 i 22, sa predstavama Gospodara noći asociranim sa određenim brojevima i „nosiocima godina“ ciklusa od po 52 godine, sa krupnim mitskim ličnostima u središtu ovih stranica. Ovaj deo je prilično dobro istražen (Lizardi Ramos 1953, Apenes 1953, Caso 1953. i 1967, Kubler 1984) i vratiću mu se malo kasnije.

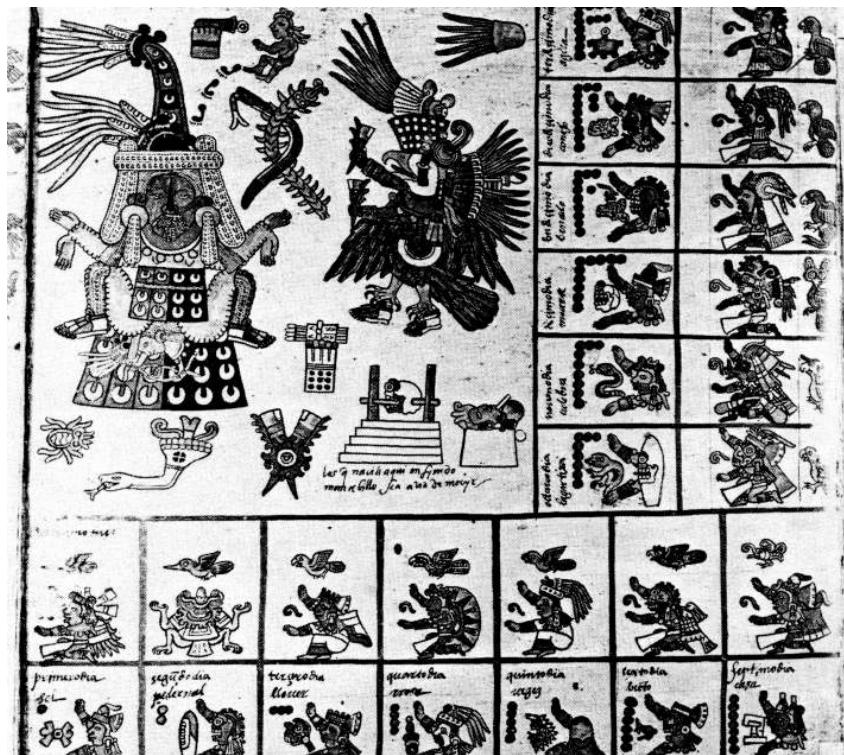
Treći deo čine strane od 23 do 37, podeljene u 19 delova, koje predstavljaju godišnji ciklus proslava. Ovaj deo je svojevremeno detaljno analizirao Kauč (Couch 1985), a dobar komparativan rezime dala je Kinjones Keber (1988).

Konačno, četvrti deo čine stranice 37 i 38, a ovaj deo počinje sa istom slikom kao i strana 23. Imajući u vidu informacije koje su sadržavale (sada izgubljene) poslednje dve strane, može se sa priličnom sigurnošću zaključiti da je ovaj deo prvobitno sadržavao predstave božanstava koja su dominirala ciklusima od po 52 godine. Simbol ceremonije paljenja „nove vatre“ (v. poglavlje „Kecalkoatl/Pernata zmija“ – napomena 6) nalazi se iznad prvog datuma. Odlično istraživanje ilustracija trećeg i četvrtog dela ovog kodeksa uradila je Braun (1977: 226–229, tabela 21).

BOŽANSTVA BURBONSKOG KODEKSA

Jedna od najupečatljivijih osobina ovog manuskripta jeste kvalitet izrade i lepota ilustracija. Sve krupne figure oslikane su u prva dva dela kodeksa, i one predstavljaju daleko najbolje predstave božanstava iz Centralnog Meksika koje danas postoje. (Štaviše, kad god nekome zatrebaju ilustracije Mešika astečkih božanstava, poseže se za ovim manuskriptom.)

Na sl. 2 nalazi se stranica 13 iz *tonalamatla*. Krupna figura predstavlja boginju Tlasolteotl, boginju koja je bila povezivana, između ostalog, sa grehom, prljavštinom (raznim telesnim tečnostima), telesnom ljubavlju, stvaranjem i plodnošću uopšte (upor. predstavu rađanja na ovoj ilustraciji). Kvadratne predstave se čitaju sledećim redosledom: prvo donjih horizontalnih sedam, onda unutrašnjih vertikalnih šest (koje predstavljaju znakove



Slika 2, strana 13 tonalamatla, sa boginjom Tlasolteotl u glavnoj ulozi

dana, brojeve i redosled devet Gospodara noći), onda gornjih horizontalnih sedam, i na kraju spoljnih vertikalnih šest (koje predstavljaju trinaest Gospodara dana i ptice asocijirane sa njima⁵). Kompletna sekvenca ovog perioda od trinaest dana (koji je predstavljao deo ritualnog kalendarja od 260 dana, koji su Mešike zvali *tonalpohualli*) je sledeća:

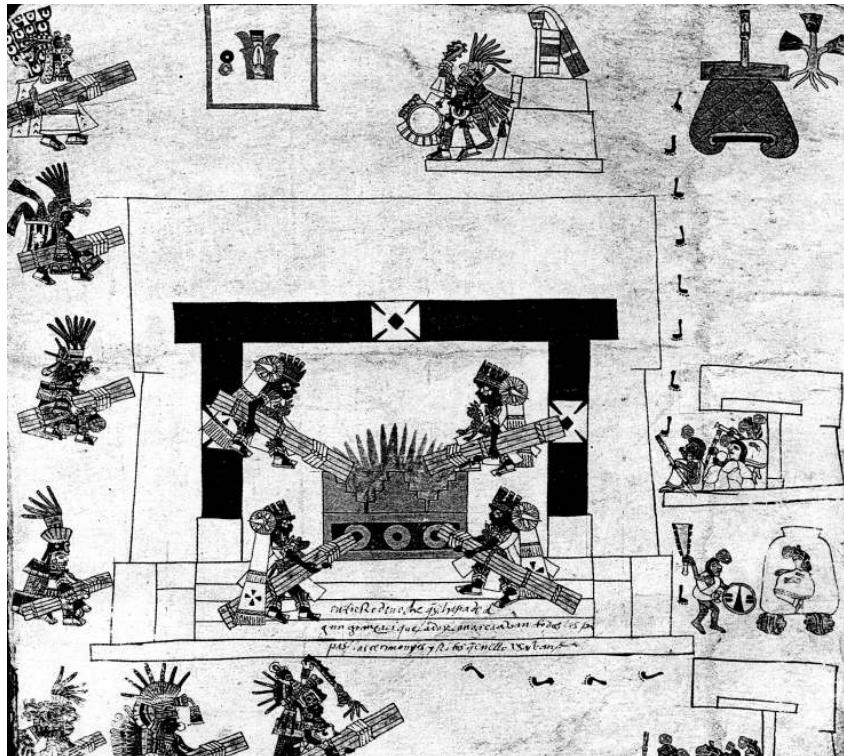
dan	Gospodar noći	Gospodar dana	ptica
1 <i>ollin</i>	<i>Centeotl</i>	<i>Xiuhtecutli</i>	beli kolibri
2 <i>tecpatl</i>	<i>Mictlantecuhtli</i>	<i>Tlaltecutli</i>	zeleni kolibri
3 <i>quiauitl</i>	<i>Chalchihuitlicue</i>	<i>Chalchihuitlicue</i>	soko
4 <i>xochitl</i>	<i>Tlazolteotl</i>	<i>Tonatiuh</i>	prepelica
5 <i>cipactli</i>	<i>Tepeyollotl</i>	<i>Tlazolteotl</i>	orao
6 <i>ehecatl</i>	<i>Tlaloc</i>	<i>Teoyaomiqui</i>	sova
7 <i>calli</i>	<i>Xiuhtecutli</i>	<i>Xochipilli</i>	leptir
8 <i>cuetzpallin</i>	<i>Itztli</i>	<i>Tlaloc</i>	prugasti orao
9 <i>coatl</i>	<i>Piltzin tecutli</i>	<i>Ehecatl</i>	ćuran
10 <i>miquiztli</i>	<i>Centeotl</i>	<i>Tezcatlipoca</i>	sova ušara
11 <i>mazatl</i>	<i>Mictlantecuhtli</i>	<i>Mictlantecuhtli</i>	guakamaja
12 <i>tochtli</i>	<i>Chalchihuitlicue</i>	<i>Tlahuizcalpantecutli</i>	kecal
13 <i>atl</i>	<i>Tlazolteotl</i>	<i>Ilamatecutli</i>	papagaj

Prema manuskriptu, Tlasolteotl je boginja koja predsedava ovim periodom od trinaest dana, pa je ona okružena objektima i simbolima koji su asocijirani sa njom.

Na narednoj ilustraciji (sl. 3) vidi se ritual povezan sa ceremonijom paljenja „nove vatre“ (upor. Brundage 1985: 36 i d.). Ovaj važan događaj označavao je kraj meksičkog „veka“ od 52 godine, i rituali povezani sa njim bili su izuzetno važni širom Mezoamerike. Da li se ovde zaista radi o paljenju vatre nije baš sasvim jasno – složio bih se sa Nikolsonom da centralna scena, izgleda, opisuje događaje neposredno posle ceremonije paljenja „nove vatre“, nakon čega su se vatre distribuirale kroz čitav region. U predivnoj i prilično realističnoj predstavi, ima mnogo likova na ovoj stranici, ali oni se u stvari nalaze na različitim vremenskim tačkama. Tako prikazi

(5) Mada „ptice“ ovde treba shvatiti kao sva stvorenja koja lete, pošto je leptir takođe ubrojan među „ptice“.

na obodima predstavljaju period *pre* ovog obreda. Dve porodice (desno i dole desno) željno iščekuju rezultat ceremonije, a lica im prekrivaju plave maske (koje izgledaju malte ne kao oblaci kod njihovih lica). Tu je i ratnik koji čuva trudnicu (spreman je, za svaki slučaj, jer se verovalo da se tokom ovih ceremonija žene mogu pretvoriti u divlja stvorenja koja proždiru sve što nađu), a ljudi sa desne strane očigledno ne znaju



Slika 3, Opis dogadaja neposredno pre i neposredno posle ceremonije paljenja nove vatre

da li je ovaj obred uspešno obavljen. Na osnovu znaka na gornjoj levoj strani, može se prepostaviti da se radi o poslednjoj ceremoniji paljenja „nove vatre“ pre dolaska Španaca, i to u godini *ome acatl* (2 trska), što odgovara 1507. u našem kalendaru.

Kao što sam već pomenuo, stranice 21 i 22 su već prilično detaljno pružavane. Kubler je primetio da one u stvari spajaju dva potpuno različita dela manuskripta (*tonalamatl* s jedne i opis mesečnih svetkovina i odgo-

varajućih ceremonija s druge strane). One takođe povezuju deo koji je izbledeo i možda često upotrebljavan sa delom koji pokazuje neke nedvo-smislene kolonijalne uticaje po stilu (najpoznatiji primer je opis ritualne igre oko „šokotl” stuba, na strani 28, desno). Obe stranice su slične po stilu izrade: obe opisuju redosled 26 godina sa božanstvima koja dominiraju ovim godinama i sa Gospodarima noći (Kubler 1984: 134). Krupne figure u centru obe strane su neophodne da bi opravdale kosmogonijske implikacije kalendarskog kruga iz Centralnog Meksika (odnosno perioda od 52 godine), kao i računanja vremena u vezi sa njim.

Božanstva koja se nalaze na ovim stranicama dobro su poznata. Na strani 22, Kecalkoatl i Teskatlipoka se nalaze u nekakvom ritualnom plesu. Postoji više mitova o njihovoj ulozi u stvaranju sveta (León-Portilla 1971, 1980, Brundage 1979: 31 i d.). Mada su u nekim pričama oni neprijatelji, obično saraduju u procesu stvaranja sveta. Kecalkoatl ima masku sa kljunom, što upućuje na njegovu predstavu kao boga vetra, Eekatla (koji ima i svoj drugi aspekt kao Noćni vetrar, Joalji Eekatl). Sâma ideja bogova koji predstavljaju druge bogove nije baš uobičajena, mada je koncept ljudskih impersonatora božanstava jedna od fundamentalnih karakteristika drevnih religija Centralnog Meksika (upor. Hvidtfeldt 1958, Thompson 1933). Etnoistorijski izvori upućuju na značajnu ulogu koju su ova dva boga igrala u periodu neposredno pre španskog osvajanja. Teskatlipoka je povezivan sa nizom bogova rata (Iškimili, Jaotl), ali i sa igrom i pesmom (u svom aspektu kao Uuekojotl, doslovno „Kojot koji udara u bubanj”). S druge strane, „Kecalkoatl je bio jedini astečki bog sa dovoljno ljudskih osobina da bi bio idealizovan” (Brundage 1979: 102), a u jednoj od verzija mita o stvaranju on predstavlja još jedan aspekt Teskatlipoke.

Ovaj naizgled komplikovan sistem međubožanskih odnosa postaje nešto manje složen ako pažnju posvetimo paru na levom delu strane 21. Ošomoko i Sipaktonal⁶ su opisani kao par starih božanstava, možda kao njihovi „majka” i „otac”. Nije jasno zašto se u ovom manuskriptu ne nalaze neki od popularnijih parova kreatora sveta. Možda je ovo jedna od predstava principa dvojnosti, dvostrukog boga stvoritelja Ometeotla, koji živi na najvišem nebu, Omejokanu, zajedno sa svojom pratiljom, i tu odlučuje o sudbini sveta (upor. León-Portilla 1971: 485)? Ili je ovo možda malo isuviše nalik na evropocentričnu viziju jedinog pravog boga koji je dominirao drevnim Meksikom?

(6) Čije je ime izvedeno iz *cipactli*, „aligator”. *Cipactli* je ime prvog dana pošto je svet stvoren.

Koliko mi je poznato, Brandidž (1979) je jedini autor koji je razmatrao ulogu Ošomoko i Sipaktonala kao stvoriteljskog para bogova u religiji Centralnog Meksika. Izgleda da su oni relativno kasni proizvod, ali to su takođe i Teskatlipoka i Kecalkoatl/Eekatl koji igraju. Zašto su ova božanstva predstavljena na tako važnom mestu? Može li nam to pomoći da otkrijemo zašto je ovaj kodeks uopšte nastao?

MOGUĆE FUNKCIJE MANUSKRIPTA

Nekoliko autora (Robertson 1959, Brown 1979) je sugerisalo da su dve polovine ovog kodeksa u stvari oslikane u različito vreme (Couch 1985: 5). Ideja da su Španci naručili ovaj manuskript ne izgleda mnogo verovatno kada se uzmu u obzir delovi teksta koji je trebalo da služe kao podsetnik onima koji su oslikivali kodeks, ali izgleda nikom drugom. Skoro svi ovi delovi teksta (u „tri ruke”, koje su napisala najmanje tri različita autora) u prvom delu rukopisa nemaju nikakve veze sa sadržajem stranica. S druge strane, prostor koji je ostavljen u gornjem levom uglu stranica *tonalamatla* upućuje na to da je tu tek trebalo nešto zapisati. Kauč (Couch, isto) pretpostavlja da ukoliko je manuskript naručio neki Evropljanin, a on nije dostavljen naručiocu, moguće da je on izvesno vreme ostao kod lokalnog stanovništva. U društvu u kome kalendar više nije nadgledao centralni religijski autoritet, *Borbonicus* bi predstavljao odlično sredstvo za beleženje kako *tonalpohualli*-ja, tako i godišnjih ciklusa.

Konačno, isti autor (1985: 5–6) razmatra i hipotezu da je rukopis načinjen isključivo za lokalnu upotrebu, i to po narudžbini nekog lokalnog (meksičkog) velikodostojnika.

S obzirom na veličinu rukopisa, malo je verovatno da je on negde nošen, mada izlizanost prvog dela upućuje da je možda korišćen tokom dužeg vremenskog perioda, možda u obredima davanja imena novorođenim bebama i u sličnim ceremonijama prilikom kojih je kalendar bio izuzetno važan. Verujem da stil, lepota i sadržaj *Burbonskog kodeksa*, koji izgleda kao skraćena enciklopedija nauaškog kalendara i rituala povezanih sa njim, upućuju na zaključak da je on stvoren kao neka vrsta nativističkog dokumenta neposredno nakon španskog osvajanja. Ono što je sačuvano u njegovih 40 stranica predstavljalo je daleko više od dana, festivala i božanstava koja su vladala određenim periodima. Ono što je sačuvano u ovom dokumentu jeste složeno kulturno nasleđe koje je doslovno određivalo život lokalnog stanovništva vekovima pre dolaska evropskih osvajača.

U ovom smislu,⁷ manuskript je mogao biti moćno sredstvo samosvesnih ljudi i njihovog samopoštovanja, jer su u decenijama posle osvajanja činili sve da nastave svoje živote, kao i rituale koji su bili deo njihove svakodnevice. Zato je manuskript morao da sadrži proročanstva i predskazanja ceremonija povezanih sa periodima od 260 i od 365 dana, kao i složena računanja uz dve dvojne predstave božanstava (Ošomoko i Sipaktonal; Kecalkoatl i Teskatlipoka). Na žalost, za stvaraoce ovog izuzetnog dokumenta, već je bilo prekasno: Minervina sova je poletela, ali već je pao mrak. Način života drevnih stanovnika Meksika već je bio nepovratno izgubljen.

Mislim da opis božanstava i sa njima povezanih značenja može da bude od pomoći u određivanju konteksta u kojem je ovaj rukopis nastao. U ovom slučaju, posebno bi korisno bilo posmatrati *Borbonicus* iz perspektive nativizma kako ga je odredio Edmonson: „Nativizam je pokušaj da se ožive ili održe kulturne tradicije koje data grupa ljudi želi da zove ‘svojima’ – odnosno, sa kojima odluči da se identificuje” (1960: 183–184). Jedna od glavnih karakteristika prekolumbovskih kultura Mezoamerike bio je kalendar. Izgleda da je *Burbonski kodeks* imao veoma značajnu funkciju među delovima lokalnog stanovništva u decenijama neposredno nakon španskog osvajanja Meksika, i uveren sam da njegov uticaj treba posmatrati iz nativističkog ugla. Ovaj rukopis je isuviše neobičan da bi bio tumačen samo kao proizvod želje osvajača da o pokorenima saznaju nešto više.

(7) Pa čak i ako je „naslikan na zahtev evropskog naručioca”, kako je sugerisala Braun (1977: 223).

Kamen Paskal. Kontinuitet i sinkretizam na visoravnima Gvatemale

UVOD

U ovom poglavlju bavim se konceptima kompetitivnog deljenja, religijskog sinkretizma i kulturne tolerancije u gradiću Čičikastenango na visoravnima Gvatemale. Čičikastenango (ili „Čiči”, kako ga zovu turisti koji sve više dolaze u ovaj region) se nalazi na severoistočnim visoravnima, na nadmorskoj visini od 2028 metara. Gradić je deo oblasti ili „departmana” Kiče (čiji je glavni grad Santa Kruz del Kiče), a najveći deo stanovništva čine Kiče Maje.¹ Ovo mesto je bilo središte religijskih hodočašća još od ranog kolonijalnog perioda, s obzirom da je prvi dominikanski manastir tu podignut već sredinom XVI veka. Međutim, ovo mesto je veoma važno i za razumevanje „tradicionalne” kiče istorije, pošto je jedan od najvažnijih (i najuticajnijih) dokumenata za razumevanje ove istorije, *Popol Vuh*, tu zapisan početkom XVIII veka. Konačno,² događaji iz bliže prošlosti se ne mogu razumeti ako se ne uzme u obzir simbolika svetih mesta koje predstavljaju centralna crkva u Čičikastenangu, *Santo Tomás*, i ritual *Paskal Abah* (*Pascual Abaj*) koji se izvodi na istoimenom brdu, oko 500 metara od crkve.

Lokacija ovog gradića je privlačila istraživače još od ranih 1930-ih (Schultze Jena 1933), kao i nakon Drugog svetskog rata (Bunzel 1952). Ove rane

(1) Kiče Maje su najbrojnija etnička indijanska grupacija u Gvatemala – prema podacima sa popisa stanovništva iz 2001, oni čine 9,1 procenata stanovništva. Međutim, kako je ukazao Fišer (2001), indijanske vođe ne prihvataju zvanične vladine podatke i tvrde da indijansko stanovništvo čini 60, a ne 40 (kao što se zvanično tvrdi) procenata ukupne populacije.

monografije samo pominju *Paskal Abah* – bez pokušaja detaljnije analize (štaviše, Bunzel je, u stvari, navela Šulce Jenu kao njen glavni izvor). Takođe, istorijski značaj Čičikastenanga se samo spominje, bez pokušaja da se dublje zađe u religijska verovanja. U svojim beleškama sa terena iz početka 1960-ih (koje mi je dao na korišćenje), Edmonson se ograničio na vrlo kratak opis rituala, uz nekoliko skica kamena. Poslednjih godina, gradić je postao veoma popularan među turistima, a njegov simbolički značaj je porastao i sa narastanjem „svemajanskog” pokreta (Warren 1998).

RELIGIJA I TRADICIJA: PROBLEM KONTINUITETA

Problem religijskog sinkretizma među Majama nije ništa novo. Još je Edmonson (1960) proučavao odnos nativizma i sinkretizma, posebno kada je reč o kulturama američkih Indijanaca – kao i moguće implikacije ovog odnosa za antropologiju. Ali, uvek je izgledalo mnogo lakše da se zamisli da postoji nekakav prirodan ključ za razumevanje drevnih sistema verovanja, kao i da se on nalazi među savremenim majanskim stanovništvom. Jedan od načina traganja za ovim ključem bili su odlasci u majanske zajednice istraživača naoružanih znanjem iz antropoloških, istorijskih ili arheoloških izvora, pa onda traženje analogija među savremenim vračevima ili tradicionalnim sveštenicima. Tako je Denis Tedlok čitao delove *Popol Vuha* lokalnom tradicionalnom svešteniku (i svom „učitelju”),³ a onda jednostavno uključio njegove reakcije kao sasvim legitimna tumačenja u svoje izdanje ovog rukopisa (Tedlock 1985).

(2) Otar Fransisko Himenes zapisaо je *Popol Vuh* verovatno između 1701. i 1703. (Recinos 1947, Edmonson 1971). Rukopis, koji je verovatno sastavljen nekoliko decenija nakon španskog osvajanja ovog dela Gvatemale u XVI veku, govori o istoriji i mitovima o stvaranju Kičea (ali uz dodatke određenih hrišćanskih elemenata, što je trebalo da ga učini „autentičnijim” – upor. Rivera Dorado 2000), ali iz jedne specifične perspektive, iz perspektive jednog klana, Nim Čokoh (*Nim Ch'okoj*). Pripadnici ovog klana zauzimali su izuzetno značajno mesto Čuvara prostirke (nešto što bi kod nas otprilike odgovaralo funkciji predsednika vlade), pa je u njihovom interesu bilo da sebe predstave osvajačima kao najvažnije osobe i ljude sa kojima se mora saradivati. Tako da nije nikakvo čudo što se osnivači klana u ovom rukopisu pominju kao „Majke” i „Očevi Sveta” (upor. van Akkeren 2003).

(3) „Sveštenik” je vrlo uopšten termin koji se koristi za majanske vračeve sa visoravnji. U najvećem broju majanskih jezika sa visoravnji, izraz za njih je *aj q'ij* – doslovno, „čuvar dana”. Oni su zaduženi za očuvanje religijskih tradicija kroz različite ceremonije, uključujući tu i one koje se održavaju na brdu *Paskal Abah*.

Naravno, ovakav način razmišljanja, odnosno povlačenje analogija između rituala i religija tokom dužeg vremenskog perioda (takozvani „direktni istorijski pristup“ u mezoameričkim studijama) ima vrlo malu ili nikakvu informativnu vrednost. Jednostavno pretpostaviti da se obredi i verovanja mogu održati u nepromjenjenom obliku tokom vekova, ili čak milenijuma, je i naivno i pomalo pritupo pojednostavljinje, koje u isto vreme predstavlja i uvredu za majanske narode. Šta su oni po ovakvoj shemi analiziranja – nekakvi „večiti primitivci“, zarobljeni u vremenu? Kao što je trebalo da krajem XIX veka australijski Aboridžini predstavljaju „savremene primitivce“ (pa je trebalo da i njihova verovanja pruže ključ za razumevanje *elementarnih oblika religijskog života*), tako su i različite savremene majanske zajednice pretvorene u neku vrstu *kontejnera* za drevne mitove i rituale. Ili, kako je to sarkastično primetio Wilk, u drugom kontekstu: „Dramatične promene u sadašnjosti mogu se ignorisati, jer ispod njih se nalazi neraskinut kontinuitet prošlosti, očuvan kroz bezvremenu duhovnost nativne religije“ (Wilk 2004: 89).

S druge strane, autori koji su se bavili kolonijalnim periodom i različitim oblicima otpora (Farris 1984, Jones 1989) ukazuju na različite strategije borbe i pobune, kao i na neverovatnu prilagodljivost lokalnog stanovništva. U ovom kontekstu, neka verovanja su transformisana na načine koji su ih učinili „nevidljivim“ za španske osvajače, dok su neka druga (posebno kad se radi o određenim javnim ceremonijama) postavljena na način koji je omogućavao očuvanje određene kulturne „tradicije“. Naravno, ova „tradicija“ je relativno skorašnji izum – američki antropolog Grent Džons (Jones 1998) je uverljivo pokazao da su svi rituali i elaborirane ceremonije kojima antropolozi prisustvuju danas (ili kojima su prisustvovali pre više decenija) nastali najranije u drugoj polovini XIX veka, a najverovatnije posle toga. Takođe, problem etniciteta i nacionalnih osećanja među Majama je jako dugo ignorisan, jer je bilo mnogo lakše jednostavno gurati različite zajednice pod isti zajednički imenitelj (Hostettler 2004), uz potpuno ignorisanje činjenice da je zajednički „majanski“ identitet nešto što postoji (i to u vrlo konkretnom političkom kontekstu) tek od nedavno, u poslednjih par decenija (Warren 1998, Fischer 2001).

Problem „svemajanskog“ aktivizma je usko povezan sa svim ovim, pošto su mnogi lokalni (majanski) aktivisti videli ovo ponovno stvaranje „tradicije“ kao način prevladavanja posledica užasnog građanskog rata u Gvatemali. Period sukoba je počeo 1954, nakon državnog udara koji je organizovala i vodila CIA, ali je svoj vrhunac dostigao tokom 1980-ih. Posledice su stravične: od 1978, 200.000 mrtvih, 500.000 izbeglica (50.000 u Meksiku, 100.000 u SAD, 250.000 interno raseljenih lica) – i to u zemlji sa oko

osam miliona stanovnika (Smith 1988, Warren 1998, Archdiocese of Guatemala 1999).⁴ Najveći deo žrtava ovog perioda, poznatog na španskom kao *la violencia*, bili su Maje sa visoravnim Gvatemale. Da sve bude još strašnije, veoma malo ljudi je poginulo u borbama – daleko najveći deo mrtvih su bili civili koji su kidnapovani, mučeni i ubijani od strane paravojnih jedinica (desničarskih „eskadrona smrti“) koje je podržavao čitav niz vojnih režima u Gvatemali, a koje su takođe imale podršku i evangeličkih hrišćanskih lidera i crkava u zemlji.⁵ Za razliku od katoličkog sveštenstva (koje je tolerisalo čak i stvari koje nije volelo i sa kojima se nije slagalo), za evanđeliste je sve što bi makar i malo podsećalo na prekolumbovsko naslede bilo nešto duboko subverzivno i delo sâmog Đavola – pa je, prema tome, moralno da bude uništeno.

RELIGIJA I KONFLIKT U ČIČIKASTENANGU

Religijska simbolika u Čičikastenangu se nalazi pre svega oko katoličke crkve Sv. Tome iz kolonijalnog perioda, kao i oko ceremonija na brdu koje se zove *Paskal Abah*.

Crkva predstavlja čudnu mešavinu hrišćanskih (katoličkih) ceremonija i lokalnih, „tradicionalnih“, običaja. Na primer, lokalni vraćevi smatraju mesto na kojem se crkva nalazi za sveto mesto *po sebi*, i, kao takvo, veoma pogodno za paljenje *kopala* (lokalne vrste tamjana) i obraćanje tradicionalnim božanstvima i duhovima. Paljenje *kopala* u crkvi je nešto što očigledno veoma iritira lokalne katoličke sveštenike, tako da se danas ono ipak najvećim delom odvija na stepenicima ispred crkve. Osnivanje ove crkve je već ušlo u lokalni folklor. Prema verziji koju je ispričao jedan od lokalnih vraćeva, Manuel Pan Hu Luš (2003), na mestu gde je danas crkva nekada se nalazio majanski „oltar“. Važno je napomenuti da se ispred

(4) Međutim, nasilje niskog intenziteta je nastavljeno i posle potpisivanja formalnog sporazuma između vlade i raznih pobunjeničkih grupa, 1996. Na primer, samo dva dana pošto je Projekat Katoličke crkve za vraćanje istorijskog pamćenja (REMHI) osudio ponašanje gvatemalske vojske, direktor ovog projekta, biskup Huan Herardi (Juan Gerardi) je brutalno ubijen.

(5) „Ponovo-rođeni“ hrišćanin, general Efraim Rios Mont, je preuzeo vlast 1982., i započeo kampanju „spržene zemlje“ protiv majanskih zajednica na zapadu zemlje. Rios Mont je pokušao da se kandiduje za predsednika 2000., ali je morao da na kraju odustane posle šestokih protesta i međunarodnog pritiska. Međutim, partija koju on predvodi pobedila je na parlamentarnim izborima 2000. i danas (decembar 2005) vlada Gvatemalem!

crkve nalazi dvadeset stepenika – pošto je prema majanskom kalendaru njihov „mesec” takođe imao dvadeset dana. Ovo samo pojačava simboličku vezu sa davno prošlim vremenima.

Hu Luš tvrdi da su hrišćani veoma nesrećni zato što se baš na tom mestu odvijaju neki obredi koje izvode lokalni sveštenici (na kićeu, *aj q'ij*, doslovno „čuvari dana”), ali za ovu tvrdnju nisam mogao da dobijem potvrdu od lokalnih sveštenika.

Drugo važno mesto gde se odvijaju ceremonije je pošumljeno brdo *Paskal Abah* (u prevodu, „Kamen Paskal”), koje se nalazi oko 500 metara južno od crkve Sv. Tome. Ove ceremonije se odvijaju na čistini na vrhu brda, ispred crnog vulkanskog kamena visine oko 30 cm, koji malo podseća na ljudsko lice. Kamen se zove *Pascual Abaj* – a po njemu je i brdo dobilo ime. Obrede izvodi lokalni „čuvar dana”, i mada se oni mogi izvoditi svakoga dana, rečeno mi je da je naročito dobro izvoditi ih ponedeljkom. Cilj ovih ceremonija je da se odgovori na pitanje zainteresovanih (to može biti pojedinac, a može biti i čitava porodica) – ovo može varirati, od saveta za rešavanje nekih porodičnih problema, preko postojanja neke nesreće ili bolesti u porodici, predviđanja o kompatibilnosti verenika ili verenice, pa sve do zahvalnosti bogovima za dobru žetvu ili za nešto lepo što se dogodilo. U tom smislu, ritual se može izvoditi i kao znak zahvalnosti prirodnim silama. U skladu sa razvojem turističke industrije (gde je poseta ovom ritualu jedna od glavnih atrakcija), fotografisanje, koje je bilo striktno zabranjeno krajem 1980-ih, danas je dozvoljeno, uz blagoslov враћа i uz plaćanje određene sume novca, naravno.

Prema lokalnim pričama, ovaj Kamen (i improvizovani hram gde se ritual izvodi) se ranije nalazio тамо где се данас налази црква – међutim, ово је vrlo nova priča, коју нико nije поминјао почетком 1990-ih. Ово је takođe i verzija за коју се не може наћи никаква потврда у литератури о Čičikastenangu. Prema legendi, Kamen је jedног дана једноставно izronio из brda, a lokalni „čuvari dana” shvatili су то као знак који су им dali njihovi preci.⁶

Међутим, ове ceremonије су donele veliku nelagodnost delu stanovništva које je prihvatile hrišćanstvo. Групе људи би се povremeno sakupile ноћу,

(6) Prema lokalnom mitu, u brdu se nalaze sahranjeni неки veliki vladari iz zlatnog doba kiće civilizacije. Međutim, neka preliminarna arheološka istraživanja su ukazala на то да ту nema nikakvih ljudskih ostataka.

otiše do brda i razbile improvizovano svetilište u paramparčad. Na žalost ovih rulja nasilnika, legenda kaže da se, posle svakog ovog čina uništavanja, Kamen ponovo pojavi iz brda na čudesan način.

Prema iskazima lokalnih stanovnika sa kojima sam razgovarao avgusta 1991, religijski sukobi su počeli početkom 1950-ih (otprilike u isto vreme kad i period vojne vladavine). U nekim slučajevima, dolazilo je do tuča između evangelista i „tradicionalno“ orijentisanih Kićea. Poslednjih godina, a naročito nakon potpisivanja mirovnog ugovora pod pokroviteljstvom Ujedinjenih nacija i pokušaja normalizacije političkog života u Gvatemali, izgleda da ima manje ovog (ekstremnog) tipa nasilja. Deo razloga za ovo možda treba tražiti i u rastućoj popularnosti Čičikastenanga među stranim turistima. Ma koliko neki „moderno“ orijentisani Maje ne voleli ceremonije koje u najboljem slučaju smatraju primitivnim (a u najgorem kao delo sâmog Đavola), one privlače strane turiste i navode ih da potroše više novca u mestu.

Ovako posmatrano, *Paskal Abah*, crkva Sv. Tome i šarena pijaca po kojoj je gradić poznat zajedno učestvuju u kreiranju zajedničkog prostora, prostora otvorenog za hodočašće turista koji žude da vide nešto „autentično“ – ali i za Kiće Maje koji nastoje da ponovo prisvoje svoju tradiciju, izgubljenu u vreme španskog osvajanja, ali tradiciju koju su za njih indijanski lideri otkrili poslednjih decenija.

UMESTO ZAKLJUČKA: AMBIVALENTNA TOLERANCIJA

Mir koji danas vlada u Čičikastenangu ne može se razumeti bez poznavanja nedavne nasilne istorije Gvatemale, kao i nejasnoća koje donosi budućnost. Prisustvo ljudi kakvi su general Rios Mont (Efraín Ríos Montt) u politici teško da može delovati umirujuće na majanske zajednice sa visoravnji Gvatemale, uprkos svim potpisanim sporazumima i započetom procesu „normalizacije“ (upor. Diez de Velasco 2005: 113).

Zato je i prividna tolerancija koja vlada između pristalica „tradicionalne“ kulture i pristalica „modernizacije“ nešto što se – ma koliko bilo ohra-brujuće u svetu događaja između 1978. i 1996. – mora uzeti kao privid, i što vrlo lako može ponovo eksplodirati u bezumno nasilje.

Ekonomski aspekti su nešto što se ne može ignorisati, i tu je pomak načinjen u ovim delovima Gvatemale upravo spektakularan, sa telefonima u svakoj kući, strujom, itd. – sve to je bilo gotovo nezamislivo pre samo pet godina.

Pošto je država Gvatemala potpisala čitav niz međunarodnih sporazuma i adekvatno preuredila svoje zakonodavstvo, građani Gvatemale mogu bez viza putovati u zemlje Evropske unije. (S druge strane, baš ovaj region je oktobra 2005. bio žestoko pogoden uraganom Sten.)

Paskal Abah predstavlja važan izraz nativističkih osećanja u ovom delu sveta. Sâm ritual se mora posmatrati kao jedan u nizu rituala karakterističnih za zajednice sa visoravnji – drugi veoma poznat primer je Mašimon (*Maximón*) i improvizovano svetilište njemu posvećeno u mestu San Pedro la Laguna na jezeru Atitlan.

Mašimon takođe predstavlja kamen, samo u ovom slučaju sa jasno ugraviranim crtama lica, koje treba da predstavljaju Sv. Simona. Mada lokalno stanovništvo tvrdi da postoji čitav niz svetilišta sa ovim likom, uspeo sam da vidim samo jedno jedino (i to baš u San Pedru), a nije mi poznato da je bilo koji proučavalac uspeo da dokumentuje još neko. Mašimon je imao veoma veliku ulogu tokom perioda gradaškog rata (Carlson 1997), i izgleda da je ovaj kult doživljavan kao personifikacija otpora vojnim vlastima. Poštovaoci kulta su bili brutalno proganjeni i ubijani – nešto što nije bilo toliko tipično za događaje u Čičikastenangu.

Danas su *Paskal Abah* i slični kultovi izrazi pokušaja da se napravi jedan specifičan marketinški proizvod, „svemajanski kulturni identitet”, nešto što nikada ranije nije postojalo, ali što danas sve više izgleda kao oblik kulturnog oslobođanja i samoosvešćenja koji ovim zajednicama treba da povrati određeni stepen samopoštovanja i ponosa. Naravno, u kojoj meri će čitave indijanske zajednice sa visoravnji Gvatemale moći da ubiru plodove ovog važnog procesa, a u kojoj meri će se sve ograničiti na nekoliko dobro „umreženih” pojedinaca, tek ostaje da se vidi.

DODACI

Mit i religija Lepenskog Vira



Kultura Lepenskog Vira (datirana C₁₄ metodom otprilike 6800–5400 p.n.e.) iz Đerdapske klisure, istraživana od 1965, donela je čitav niz spektakularnih otkrića, uključujući tu i prvu monumentalnu, trodimenzionalnu skulpturu u Evropi. Arheolog Dragoslav Srejović je svojevremeno prepostavio da figuralne skulpture od oblutaka (najčešće samo u obliku glave, ponekad sa kombinovanim elementima ljudskih bića i kraljuštima

nekakvih ribolikih stvorenja) predstavljaju slike mitskih predaka ove kulture, a tvrdio je i da je religija bila osnovni izvor autoriteta koji je ove male zajednice držao na okupu (Srejović i Babović 1984; 1995: 14–15). Prema ovoj interpretaciji, jasno strukturisana religijska verovanja i adekvatni kultovi su uticali na to da pojedinci u okviru ovih zajednica izvršavaju tačno određene zadatke, što je sve podstaklo opšti prosperitet i prilično blagostanje. Takođe se prepostavlja da je položaj u kojem su sahranjivani mrtvi (nalik na položaj fetusa) implicirao shvatanje pripadnika ove kulture (i to u fazi Lepenski Vir III, posle 6000. p.n.e.) da je zemlja majka, koja će se brinuti o pokojnicima i čuvati ih i hraniti u zagrobnom životu (Srejović i Babović 1995: 39). Naravno, kao i uvek kada se radi o „predliterarnim zajednicama”, odnosno ljudskim društvima bez pisma, nema nikakvog načina da se ova tumačenja i provere. Ova ilustracija predstavlja skulpturu koja je nazvana „Praroditeljkom”. Da li se zaista radilo o mitskom pretku ili pak o portretu neke važne ličnosti (urađenom po specifičnim umetničkim standardima tog vremena), verovatno nikada nećemo sa sigurnošću saznati.

Religija i politika Vinče



Vinča, naselje na Dunavu koje se nalazi 14 km nizvodno od Beograda, je tokom neolita (pre svega u periodu oko 4000. g. p.n.e. – upor. Srejović 1990) bila

centar izuzetno razvijene kulture koja je zauzimala teritoriju veću od teritorije bilo koje druge neolitske kulture u Evropi, a pojedina naselja, na primer Vinča, Potporanj, Selevac ili Divostin, premašala su veličinom i brojem žitelja ne samo sva istovremena neolitska naselja već i prve gradove koji su znatno kasnije nastali u Mesopotamiji, Egeji i Egiptu.

(Tasić *et al.* 1990: 11)

Ovo je takođe jedan od najbolje istraženih arheoloških lokaliteta u Srbiji, gde iskopavanja (sa prekidima) traju skoro čitav vek. Započeo ih je još Miloje Vasić 1908, a isti autor je između 1932. i 1936. u Beogradu objavio četiri toma monografije *Preistorijska Vinča*. Poslednjih dvadesetak godina jedna potpuno sumanuta teorija, ideja o postojanju navodnog „vinčanskog pisma”, počela je da zaokuplja pre svega pažnju medija u Srbiji (iako su je naučnici koji su se bavili ili se još bave istraživanjima na ovom lokalitetu odmah potpuno i vrlo ubedljivo diskreditovali), i to u toj meri da preti da od ovoga načini pravi savremeni mit, gde će starost i uzvišenost ove kulture doprineti izgradnji jednog novog „mita o poreklu”. I pored popularnosti koju je zadobila u nekim ovdašnjim štampanim medijima, ova teorija je toliko neozbiljna, da zaista ne zaslužuje nikakvo razmatranje (osim možda psihijatara).

S druge strane, vinčanska kultura, radioaktivnim ugljenikom (C_{14}) datirana između 4500. i 3800. g. p.n.e. poznata je i po mnogobrojnim prekrasnim glinenim figurinama, kojima je ranije pridavano određeno mistično svojstvo, jer se smatralo da predstavljaju siguran pokazatelj razvitka takozvane „jasne religijske misli“.

Ta misao, sudeći po izgledu glinenih idola i raznovrsnih kulturnih predmeta, izražavana je u ritualima i motivima povezanim sa smenom godišnjih doba, setvom i žetvom, rađanjem i umiranjem, kao i stalnom obnovom života, likovno najpotpunije izraženom prikazom žene sa detetom u naručju.

(Tasić *et al.* 1990: 13)

Međutim, kada se uzme u obzir činjenica da se u svim slučajevima na ovim glinenim figurinama nalaze *jasno različite ličnosti* (i to ne samo žene, nego i muškarci), arheolog Nenad Tasić sa Filozofskog fakulteta u Beogradu smatra da se možda radi o *portretima određenih važnih ličnosti*. Da li su one zaista bile povezane sa vladanjem, ili su možda imale neke specifične funkcije u društvu (kao što su svešteničke, na primer), kao i u slučaju drugih praistorijskih društava, teško da ćemo ikada sa sigurnošću saznati.

Značaj ovog lokaliteta ogleda se i u tome što je Vinča bila izuzetno važna za različite kulture u veoma različitim vremenskim periodima, tokom bakarnog, bronzanog doba, sve do dolaska Rimljana – ali je predstavljala nekropolu i u srednjem veku.

BIBLIOGRAFIJA I REZIME

Mit, politika, ideologija – izvori za prethodno objavljene tekstove

1. Razumeti mit – *Polja* 355: 409–410 (Novi Sad, 1988).
2. Antropološki pristupi proučavanju mita – Anthropological Approaches to the Study of Myth, *Anuário Antropológico* 99: 103–144 (Rio de Janeiro, 2002); William Robertson Smith and the Anthropological Study of Myth, u knjizi William Johnstone (priredio), *William Robertson Smith: Essays in Reassessment*, str. 303–310, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
3. *L'Afrique fantôme*: Mišel Leris i antropologija jednog kontinenta – Phantoms of "Africa": Michel Leiris and the anthropology of a continent, *Gradiva* 34: 1–6 (Paris, 2003).
4. Značenje majanskih mitova – *Polja* 334: 520–524 (Novi Sad, 1986); The Meaning of Maya Myths, *Anthropos* 84: 203–212 (St. Augustin, 1989).
5. „Velike boginje“ kod Asteka: Njihovo značenje i funkcije – Great Goddesses of the Aztecs: Their meaning and function, *Indiana* 12: 9–13 (Berlin, 1995/1992).
6. Kecalkoatl/„Pernata zmija“ – *Književna reč* 330, str. 13 (Beograd, 1988).

Bibliografija

SKRAĆENICE

- DHI** *Dictionary of the History of Ideas*
(Wiener 1973–1974).
- EB** *Encyclopædia Britannica*
(superskript označava o kom se izdanju radi).
- ER** *Encyclopedia of Religion*
(Eliade 1987).
- ERE** *Encyclopædia of Religion and Ethics*
(James A. Hastings, gl. urednik, Edinburgh, 1908–1926).
- EU** *Encyclopædia Universalis*
(Paris, 1990).
- LCL** *Loeb Classical Library.*

Ackerman, Robert. 1973. Frazer on Myth and Ritual.
Journal of the History of Ideas 34: 115–134.

—. 1991. *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York i London: Garland Publishing.

Adams, Richard E. W. 1986. Río Azul.
National Geographic 169: 420–450.

—. 1996. *Prehistoric Mesoamerica*. Revidirano izdanje.
Norman: University of Oklahoma Press.

—. 1999. *Río Azul*. Norman: University of Oklahoma Press.

Aeschylus. [Eshil] 1926. *Aeschylus*. Engleski prevod Herbert Weir Smyth. t. 2. LCL. London: William Heinemann, Ltd.

Aijmer, Göran. 1987. The Cultural Nature of Ritual and Myth. U: Göran Aijmer (ur.), *Symbolic Textures: Studies in Cultural Meaning*, str. 1–22. Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Alexander, H. B. 1924. Worship (Primitive). *ERE* 12: 752–757.

Anawalt, Patricia R. 1982. Understanding Aztec Human Sacrifice. *Archaeology* 35(5): 38–45.

Apenes, Ola. 1953. Las páginas 21 y 22 del Códice Borbónico. *Yan* 2: 102–104.

Apter, Andrew. 1999. Africa, Empire and Anthropology: A Philological Exploration of Anthropology's Heart of Darkness. *Annual Review of Anthropology* 28: 577–598.

Archdiocese of Guatemala. 1999. *Guatemala: Never Again! Recovery of Historical Memory Project Official Report*. Maryknoll, NY: Orbis Press.

Aron, Raymond. 1967. [1966] *The Industrial Society: Three Essays on Ideology and Development*. London: Weidenfeld and Nicholson.
—. 1968. *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*. London: Pall Mall Press.
—. 1988. *Power, Modernity and Sociology: Selected Sociological Writings*. Priredila Dominique Schnapper, prevod neobjavljenih tekstova Peter Morris. London: Edward Elgar.

Aubin, Joseph Marius Alexis. 1859. Notice sur la peinture mexicaine du Corps Legislatif. *Revue Orientale et Américaine* III, str. 165–169.

Augé, Marc. 1992. Les Fantômes de Leiris. *Magazine Litteraire* 302, str. 36–40.

Bailey, Warner McReynolds. 1970. *Theology and Criticism in William Robertson Smith*. Doktorska disertacija. New Haven: Yale University.

Baines, John. 1991. Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early and Iconographic Record. *Journal of Near Eastern Studies* 50(2): 81–105.

Bajor, William J. 2001. Discussing "Human Rights" with the Displaced: The Use of 'Religion' and Other Discursive Devices by Displaced Sudanese in "Human Rights" Discourse. *Campos* 1: 47–66.

- Barrera Vásquez, Alfredo, i Silvia Rendón.** (prir.) 1948. *El libro de los libros de Chilam Balam.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland.** 1988. [1985] *The Semiotic Challenge.* Preveo Richard Howard. New York: HilliWang.
- Bassie, Karen.** 2002. Maya Creator Gods. *Mesoweb.* www.mesoweb.com/features/bassie/CreatorGods/CreatorGods.pdf
- Baudez, Claude F.** 1984. Le Roi, la balle et le maïs. Images du jeu de balle maya. *Journal de la Société des Americanistes* 70: 139–151.
—. 1987. *Les cités perdues des Mayas.* Paris: Gallimard.
—. 2002. *Une histoire de la religion des Mayas.* Paris: Albin Michel.
—. 2004. *Les Mayas.* Paris: Belles Lettres.
- Baudez, Claude F., i Pierre Becquelin.** 1984. *Les Mayas.* Paris: Gallimard.
- Beaujour, Michel.** 1987. Michel Leiris: Ethnography or Self-Portrayal? Review essay. *Cultural Anthropology* 2(4): 470–480.
- Beidelman, T. O.** 1974. *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion.* Chicago: University of Chicago Press.
—. 1987. Smith, W. Robertson. *ER* 13: 366–367.
- Bellah, Robert N.** 2001. Religion: Evolution and Development. U: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (urednici Neil J. Smelser i Paul B. Baltes), str. 13062–13066. Amsterdam i New York: Elsevier.
—. 2005. What is Axial about Axial Age? *Archives Européennes de Sociologie* XLVI(1): 69–89.
- Beyer, Hermann.** 1928. Symbolic Ciphers in the Eyes of Maya Deities. *Anthropos* 23: 32–37.
- Black, John Sutherland, i George Chrystal.** 1912a. *The Life of William Robertson Smith.* London: Adam and Charles Black.
—. (priredili) 1912b. *Lectures & Essays of William Robertson Smith.* London: Adam and Charles Black.
- Boas, Franz.** 1916. Tsimshian Mythology, by Franz Boas, based on texts recorded by Henry W. Tate. Objavljeno u: *Thirty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909–1910*, str. 29–1037. Washington: Government Printing Office.
- Bolle, Kees W.** 1987. Myth: An Overview. *ER* 10: 261–273.

Bibliografija

Bonifaz Nuño, Rubén. 1981. *The Art of the Great Temple, México-Tenochtitlan*. Prev. W. Yeomans. México: INAH.

Boon, James A. 1987. Anthropology, Ethnology, and Religion. *ER* 1: 308–316.

Boone, Elizabeth H. 1999. The "Coatlicues" at the Templo Mayor. *Ancient Mesoamerica* 10(2): 189–206.

Boremanse, Didier. 1986. *Contes et mythologie des indiens lacandons*. Paris; L'Harmattan.

Bošković, Aleksandar. 1989. Na tragu potomaka jaguara. *Vidici* 261/262, str. 65–77.

- . 1990. *Religija i kultura Maya*. Beograd: Kodeks.
- . 1992. In the Age of the Fifth Sun: Jacques Soustelle's Studies of Aztec Religion. *Anthropos* 87: 533–537.
- . 1995. William Robertson Smith and the Anthropological Study of Myth. U: Johnstone 1995: 303–310.
- . 1997. Vinko Paletin's Discovery of the New World. *Anthropos* 92: 200–205.

Boyer, Pascal. 1989. Pourquoi les Pygmées n'ont pas de culture? *Gradhiva* 7: 3–17.

Brandon, S. G. F. 1973–1974. Ritual in Religion. *DHI* 4: 100–106.

Bricker, Victoria R. 1981. *The Indian Christ, the Indian King*. Austin: University of Texas Press.

Broda, Johanna, David Carrasco, i Eduardo Matos Moctezuma. 1987. *The Great Temple of Tenochtitlan*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.

Brown, Betty Ann. 1977. *European Influences in Early Colonial Descriptions and Illustrations of the Mexica Monthly Calendar*. Doktorska disertacija, Department of Art History, University of New Mexico, Albuquerque.
—. 1979. Deities of the Codex Borbonicus. Rad pročitan na 43. International Congress of Americanists, Vancouver.

Brown, Jesse H. 1964. *The Contribution of William Robertson Smith to Old Testament Scholarship, with Special Emphasis on Higher Criticism*. Doktorska disertacija, Postdiplomski program iz religije. Durham: Duke University.

Brundage, Burr Cartwright. 1979. *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press.
—. 1985. *The Jade Steps: A Ritual Life of the Aztecs*. Salt Lake City: University of Utah Press.

- Bryce, James.** 1903. William Robertson Smith. U knjizi: James Bryce, *Studies in Contemporary Biography*, str. 311–326. London: Macmillan & Co.
- Bunzel, Ruth.** 1952. *Chichicastenango: A Mayan Village*. Seattle: University of Washington Press.
- Burkert, Walter.** 1980. Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne. *Les Etudes classiques aux XIXe et XX siècles, Entrétiens sur l'antiquité classique* 26: 159–199.
 —. 1985. *Greek Religion*. Preveo John Raffan. Cambridge (MA): Harvard University Press.
 —. 2001. *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*. Preveo Peter Bing. Chicago: University of Chicago Press.
 —. 2004. *Babylon – Memphis – Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Campbell, Joseph.** 1959–1970. *The Masks of God*. 4 toma. Harmondsworth: Penguin.
- Carlsen, Robert S.** 1997. *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas Press.
- Carmack, Robert M.** 1981. *The Quiché Maya of Utatlán*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carrasco, David.** 1987a. Aztec Religion. *ER* 2: 23–29.
 —. 1987b. Coatlicue. *ER* 3: 551.
 —. 1987c. Human Sacrifice: Aztec Rites. *ER* 6: 518–523.
 —. 1990. *Religions of Mesoamerica*. San Francisco: Harper & Row.
 —. (prir.) 2000a. *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*. 3 t. New York: Oxford University Press.
 —. 2000b. Mesoamerica: An Overview. U: Carrasco
 2000a: 999–1002.
- Cassirer, Ernst.** 1922. *Der Begriffsform im mythischen Denken*. Studien der Bibliotek Warburg, 1. Hamburg.
 —. 1942. The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought. *The Journal of Philosophy* 39: 309–327.
 —. 1946a. Structuralism in Modern Linguistics. *Word* 1: 99–120.
 —. 1946b. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
 —. 1951. [1932] *The Philosophy of the Enlightenment*. Preveli Fritz C. A. Koelln i James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press.
 —. 1953. [1925] *Language and Myth*. Prevela Susanne K. Langer. New York: Dover Publications.
 —. 1961. [1935] *The Logic of Humanities*. New Haven: Yale University Press.
 —. 1985. [1923–1929] *Filozofija simboličkih oblika*. III toma. Prevela Olga Kostrešević. Književna zajednica Novog Sada.

Bibliografija

- Caso, Alfonso.** 1953. Un problema de interpretación.
Yan 2: 105–107.
- . 1967. *Calendarios prehispánicos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Chantraine, Pierre.** 1968–1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*. 4 toma. Paris: Klincksieck.
- Clarck-Taoua, P.** 2002. In Search of New Skin: Michel Leiris' *L'Afrique fantôme*. *Cahiers d'Études Africaines* 42(3), 167: 479–498.
- Clark, J. E.** 1997. The Arts of Government in Early Mesoamerica. *Annual Review of Anthropology* 26: 211–234.
- Clendinnen, Inga.** 1987. *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517–1570*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James.** (prir.) 1986. *Michel Leiris: New Translations*. Specijalno izdanje časopisa *Sulfur* broj 15. Los Angeles: UCLA.
- . 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1999. After *Writing Culture*. Review Essay. *American Anthropologist* 101(3): 643–645.
- Clifford, James, i George Marcus.** (prir.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Codex Borbonicus.** 1899. *Codex Borbonicus. Manuscrit Mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon*. Objavio u faksimilu sa komentarom, g. E.-T. Hamy. Paris: Ernest Leroux.
- . 1938. *Códice Borbonico*. Manuscrito pictórico antiguo Mexicano que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de Paris. (Palais Bourbon.) Izdanje od 25 primeraka. México: Librería anticuaria G. M. Echaniz.
- . 1940. A *Sacred Almanac of the Aztecs*. (Tonalamatl of the Codex Borbonicus.) Priredio George C. Vaillant. [nema podataka o izdavaču]
- . 1974. *Codex Borbonicus. Bibliothèque de L'Assemblée Nationale–Paris (Y 120)*. Faksimil izdanja kodeksa u originalnom formatu, komentari Karl Anton Nowotny i Jacqueline de Durand-Forest. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Cohen, Percy S.** 1969. Theories of Myth.
Man N. s. 4(3): 337–353.
- Cook, Stanley A.** 1902. Israel and Totemism.
The Jewish Quarterly Review 14: 413–448.

- Couch, N. C. Christopher.** 1985. *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*. Oxford: BAR.
- Crampton, Richard.** 2001. Myths of the Balkans. *The New York Review of Books* 11. januar 2001, str. 14–18.
- Cyphers, Ann.** 1999. From Stone to Symbols: Olmec Art in Social Context at San Lorenzo Tenochtitlán. U knjizi: David C. Grove i Rosemary Joyce (priredili), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, str. 155–182. Washington: Dumbarton Oaks.
- Davies, Nigel.** 1983. *The Ancient Kingdoms of Mexico*. Harmondsworth: Penguin.
- Day, John.** (prir.) 1995. *The Religion of the Semites: Lectures on the Religion of the Semites (Second and Third Series) by William Robertson Smith*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- De la Fuente, Beatriz.** 1972. La escultura olmeca como expresión religiosa. U: Jaime Litvak King i Noemí Castillo Tejero (priredili), *Religión en Mesoamérica: XII mesa redonda*, str. 79–84. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Del Paso y Troncoso, Francisco.** 1979. [1898] *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. México: Siglo Veintiuno.
- Désveaux, Emmanuel.** 1991. Mythe. U: Bonte, Pierre, i Michel Izard (uredili), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, str. 498–502. Paris: PUF.
- Detienne, Marcel.** 1990. Épistémologie des mythes. *EU* 15: 1048–1053.
- Díaz del Castillo, Bernal.** 1963. *The Conquest of New Spain*. Prevod i predgovor J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin.
- Dibble, Charles E.** 1980. The Xalaquia Ceremony. *Estudios de Cultura Náhuatl* 14: 197–202.
- Diez de Velasco, Francisco.** 2005. Theoretical Reflections on Violence and Religion: Identity, Power, Privilege and Difference (With Reference to the Hispanic World). *Numen* 52(1): 87–115.
- Dorson, Richard M.** 1973. Mythology and Folklore. *Annual Review of Anthropology* 2: 107–126.
- Durkheim, Émile.** 1968. [1912] *Elementary Forms of Religious Life*. Preveo Joseph Ward Swain. New York: Free Press.

Dütting, Dieter. 1976. The Great Goddess in Classic Maya Religious Belief. *Zeitschrift für Ethnologie* 101: 41–146.

Edmonson, Munro S. 1960. Nativism, Syncretism, and Anthropological Science. U: Munro S. Edmonson (prir.), *Nativism and Syncretism* str. 181–204. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
_. (prir. i prev.) 1971. *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
_. 1979. Some Postclassic Questions about the Classic Maya. *Estudios de Cultura Maya* 12: 157–166.
_. (prir. i prev.) 1986. *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of the Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.

Eliade, Mircea. 1963. Mythologies of Memory and Forgetting. *History of Religions* 2(2): 329–344.

_. 1968a. Australian Religions. Part V: Death, Eschatology, and Some Conclusions. *History of Religions* 7(3): 244–268.
_. 1968b. [1959] *The Sacred and the Profane*. Preveo Willard R. Trask. New York: Harvest Books.
_. 1969. South American High Gods. Part I. *History of Religions* 8(4): 338–354.
_. 1971. South American High Gods. Part II. *History of Religions* 10(3): 234–266.
_. 1973–1974. Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *DHI* 3: 308–319.
_. 1974. [1949] *Patterns in Comparative Religion*. Prevela Rosemary Sheed. New York: Meridian.
_. 1979. [1976] *History of Religious Ideas. Vol. I: From Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. London: Collins.
_. (glavni urednik) 1987. *Encyclopedia of Religion*. 16 tomova. New York: Macmillan.

Fabian, Johannes. 1999. Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. U knjizi: Roy Dilley (prir.), *The Problem of Context*, str. 85–104. Oxford: Berghahn.

Fallaize, E. N. 1924. Prayer (Introductory and Primitive). *ERE* 10: 154–158.

Farris, Nancy M. 1984. *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.

Faubion, James D. 2003. Religion, Violence and the Vitalistic Economy. *Anthropological Quarterly* 76(1): 71–85.

Feldman, Burton. 1973–1974. Myth in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries. *DHI* 3: 301–308.

- Fernández, Justino.** 1963. Aproximación a Coyolxauhqui. *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 37–54.
- Feyerabend, Paul.** 1981. *Problems of Empiricism*. Philosophical Papers, t. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.
- . 1993. [1975] *Against Method*. Treće, revidirano izdanje. London: Verso.
- . 1999. *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*. Priredio Bert Terpstra. Chicago: University of Chicago Press.
- Fischer, Edward F.** 2001. *Cultural Logics and Global Economies: Maya Identity in Thought and Practice*. Austin: University of Texas Press.
- Flannery, Kent V., i Joyce Marcus.** 2000. Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the "Mother Culture." *Journal of Anthropological Archaeology* 19(1): 1–37.
- Florescano, Enrique.** 1998. Maya Cosmogony. U: Schmidt, de la Garza i Nalda 1998: 217–233.
- Folan, William J., Joyce Marcus, Sophia Pincemin, María del Rosario Domínguez Carrasco, Laraine Fletcher i Abel Morales López.** 1995. Calakmul: New Data From an Ancient Maya Capital in Campeche, Mexico. *Latin American Antiquity* 6(4): 310–334.
- Foncerrada de Molina, Marta, i Sonia Lombardo Ruz.** 1979. *Vasijas pintadas mayas en contexto arqueológico: Catálogo*. México: UNAM.
- Fontenrose, Joseph.** 1966. *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Frankenberry, Nancy K., i Hans H. Penner.** 1999. Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions. *The Journal of Religion* 75(4): 617–640.
- Frazer, James G.** 1996. [1922] *The Golden Bough*. Skraćeno izdanje, sa uvodom koji je napisao George W. Stocking, Jr. Harmondsworth: Penguin.
- Freud, Siegmund.** 1983. [1939] *Mojsije i monoteizam*. Preveo Božidar Zec. Beograd: Grafos.
- . 1989a. [1927] *The Future of an Illusion*. Prev. James Strachey. New York: W. W. Norton.
- . 1989b. [1930] *Civilization and Its Discontents*. Prev. James Strachey. New York: W. W. Norton.
- . 2001. [1913] *Totem and Taboo: Resemblances between the*

- Psychic Lives of Savages and Neurotics.**
Autorizovani prevod James Strachey. London: Routledge.
- Furley, David.** 1973–1974. Rationality among the Greeks and Romans. *DHI* 4: 47–52.
- Gann, Thomas W. F.** 1918. *The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras*. Washington: Smithsonian Institution.
- Geertz, Clifford.** (priredio) 1971. *Myth, Symbol and Culture*. New York: W.W. Norton.
- . 1973. The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss. U knjizi: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, str. 345–359. New York: Basic Books.
 - . 1988a. *Works and Lives: The Anthropologists as Author*. Stanford: Stanford University Press.
 - . 1988b. The World in a Text: How to Read 'Tristes Tropiques.' U: Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologists as Author*, str. 25–48. Stanford: Stanford University Press.
 - . 2005. Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(1): 1–15.
- Glass, John B.** 1975. A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts. U: *Handbook of Middle American Indians* 14: 3–80. Austin: University of Texas Press.
- Glass, John B., i Donald Robertson.** 1975. A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts. U: *Handbook of Middle American Indians* 14: 81–252. Austin: University of Texas Press.
- Gledhill, John.** 2000. *Power and Its Disguises*. Drugo, revidirano izdanje. London: Pluto Press.
- Glover, Willis B.** 1954. *Evangelical Nonconformists and Higher Criticism in the Nineteenth Century Scotland*. London: Independent Press.
- Goebs, Katja.** 2002. A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2: 27–59.
- Goody, Jack.** 2003. Eurasia and East-West Boundaries. *Diogenes* 50(4): 115–118.
- Gordon, Richard.** 2003. Religion. *Greece and Rome* 50(2): 264–276.

- Graulich, Michel.** 2000. Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 88–105.
- Gredelj, Stjepan.** 2002. Slova i brojke oko veronauke. *Filozofija i društvo XIX–XX*, str. 279–304.
- Greimas, A. J.** 1971. [1966] Elementos para uma Teoria da Interpretação da Narrativa Mítica. Prevela Maria Zélia Barbosa Pinto. U knjizi: *Análise Estrutural da Narrativa*, izbor eseja iz revije "Communications," str. 59–108. Petropolis: Editora Vozes.
- Grottanelli, Cristiano.** 1997. Nietzsche and Myth. *History of Religions* 37(1): 3–20.
- . 2005. Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937–1945. *Numen* 52(1): 116–145.
- Grove, David C.** 1973. Olmec Altars and Myths. *Archaeology* 26: 128–135.
- Hallowell, Irving.** 1947. Myth, Culture and Personality. *American Anthropologist* 49(4): 544–556.
- Hammond-Tooke, W. D.** 1977. Lévi-Strauss in a Garden of Millet: The Structural Analysis of a Zulu Folktale. *Man* (N.S.) 12(1): 76–86.
- . 1988. The 'Mythic' Content of Zulu Folktales. *African Studies* 47(2): 89–100.
- Harrelson, Walter.** 1987. Myth and Ritual School. *ER* 10: 282–285.
- Harrison, Jane Ellen.** 1912. *Themis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, Peter D.** 2000. *The Lords of Tikal*. London: Thames & Hudson.
- Hatt, Guðmundur.** 1951. The Corn Mother in America and in Indonesia. *Anthropos* 46: 853–914.
- Herodotus.** [Herodot] 1972. *The Histories*. Preveo Aubrey de Sélincourt. Revizija prevoda, uvod i napomene A. R. Burn. Harmondsworth: Penguin.
- Herzfeld, Michael.** 2001. European Reflections on an African Ethnoscape. *interventions* 3(3): 47–54.
- Hellmuth, Nicholas M.** 1987. *Monster und Menschen in der Maya-Kunst: Eine Ikonographie der alten Religionen Mexikos und Guatamalas*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

- Hill, Robert M. II i Edward F. Fischer.** 1999. States of Heart: An Ethnohistorical Approach to Kaqchikel Maya Ethnopsychology. *Ancient Mesoamerica* 10: 317–332.
- Hinnels, John R.** (ur.) 1984. *Dictionary of Religions*. Harmondsworth: Penguin.
- Hocart, A. M.** 1936. Myth and Ritual. *Man* 36: 230.
- Holy, Ladislav.** 1996. *The Little Czech and the Great Czech Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homer.** 1919. *The Odyssey*. Engleski prevod A. T. Murray. 2 toma. LCL. London: William Heinemann, Ltd.
—. 1924–1925. *The Iliad*. Engleski prevod A. T. Murray. 2 toma. LCL. London: William Heinemann, Ltd.
- Hooke, S. H.** (prir.) 1933. *Myth and Ritual*. London: Oxford University Press.
- Hostettler, Ueli.** 2004. Rethinking Maya Identity in Yucatan. *Journal of Latin American Anthropology* 9(1): 187–198.
- Houston, Stephen, i David Stuart.** 1996. Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership Among the Classic Maya. *Antiquity* 70: 289–312.
- Hultkrantz, Åke.** 1979. *The Religions of the American Indians*. Prev. Monica Setterwall. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Hvidtfeldt, Arild.** 1958. *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion with a General Introduction on Cult and Myth*. Copenhagen: Munksgaard.
- Hymes, D. H., i Irving Wasserman.** 1953. On the Nature of Myth: An Analysis of Some Recent Criticism. *American Anthropologist* 55(3): 455–460.
- Iannone, Gyles.** 2002. Annales History and the Ancient Maya State: Some Observations on the "Dynamic Model." *American Anthropologist* 104(1): 68–78.
- Innes, Lyn.** 2001. Editorial: Reading Africa. *Interventions* 3(3): 317–321.
- Iveković, Ivan.** 2002. Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States. *Social Compass* 49(4): 523–536.

- Jackson, Sarah, i David E. Stuart.** 2001. The *Aj K'uhun*
Title: Deciphering a Classic Maya Term of Rank.
Ancient Mesoamerica 12: 217–228.
- Jansen, Maarten, i Gabina Aurora Pérez Jiménez.** 2004.
Renaming the Mexican Codices.
Ancient Mesoamerica 15: 267–271.
- Jezernik, Božidar.** 2004. *Wild Europe: The Balkans in the Gaze
of Western Travellers*. London: Saqi Books, in association with
the Bosnian Institute.
- Johnstone, William.** (priredio) 1995. *William Robertson
Smith: Essays in Reassessment*. Sheffield: Sheffield
Academic Press.
- Jones, Grant D.** 1989. *Maya Resistance to Spanish Rule*.
Albuquerque: University of New Mexico Press.
—. 1998. *The Conquest of the Last Maya Kingdom*.
Stanford: Stanford University Press.
- Jones, Robert Alun.** 1984. Robertson Smith and James Frazer
on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology.
U knjizi: George W. Stocking, Jr. (prir.), *Functionalism
Historicized: Essays on British Social Anthropology*, str. 31–58.
Madison: University of Wisconsin Press.
- Ju Lux, Manuel Pan.** 2003. Chichi Stories.
www.sacredroad.org/article.php?story=2003082615102979
- Kapferer, Bruce.** 1988. *Legends of People Myths of State*.
Washington: Smithsonian Institution Press.
- Kassab, Elizabeth Suzanne.** 2002. Phenomenologies of
Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz, and the
Tasks of a Philosophy of Culture. *Human Studies* 25: 55–88.
- Kirk, G. S.** 1970. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient
and Other Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1974. *The Nature of Greek Myths*.
Harmmondsworth: Penguin.
—. 1988. Odnos mitova i narodnih priča.
Prev. A. Bošković. *Polja* broj 355, str. 410–411.
- Kitagawa, Joseph M.** 1988. Some Remarks on Shinto.
History of Religions 27(3): 227–245.
- Kluckhohn, Clyde.** 1942. Myths and Rituals: A General
Theory. *Harvard Theological Review* 35(1): 45–79.
- Knorozov, Jurij V.** 1964. Pantheon of Ancient Maya.

Bibliografija

Proceedings of the Seventh International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Moskva: Nauka. [separat]

Krois, John Michael. 1987. *Cassirer: Symbolic Forms and History.* New Haven: Yale University Press.

Kubler, George. 1972. La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas.

Jaime Litvak King i Noemí Castillo Tejero (prir.), *Religión en Mesoamérica: XII Mesa redonda*, str. 1–24. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

—. 1984. An Aztec Calendar of 20,176 Non-Repeating Years in *Codex Borbonicus*, pp. 21–22. *Indiana* 9: 123–136.
—. 1990. *Art and Architecture of Ancient America*. 4. revidirano izdanje. Harmondsworth: Pelican.

Lancellotti, M. G. 2002. *Attis Between Myth and History: King, Priest, God.* Leiden: Brill.

Landa, Friar Diego de. 1941. V. Tozzer 1941.

—. 1985. *Relación de las cosas de Yucatán.* Edición de Miguel Rivera Dorado. Madrid: Historia 16.

Lang, Andrew. 1884. Mythology. *EB*⁹ 17: 135–158.

—. 1885. *Custom and Myth.* New York: Harper & Brothers.

—. 1887. *Myth, Ritual, and Religion.* 2 toma.
London: Longman's, Green and Co.

—. 1898. *The Making of Religion.* London: Longman's, Green and Co.

—. 1901. *Magic and Religion.* London: Longman's, Green and Co.

—. 1911. Mythology. *EB*¹¹ 19: 128–144.

Langer, Susanne K. 1971. [1942] *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

Las Casas, Fray Bartolomé. 1909. *Apologética Historia de las Indias.* I knj. Madrid: Bailly, Bailliére e Hijos.

Leach, Edmund R. (priredođ) 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism.* London: Tavistock Publications.

—. 1969. *Genesis as Myth and other Essays.*
London: Jonathan Cape.

—. 1970. [1954] *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.*
London: The Athlone Press, University of London.

Leiris, Michel. 1934. *L'Afrique fantôme.* Paris: Gallimard.

—. 1948. *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français).* Paris: Institut d'ethnologie.

- . 1950. L'ethnographie devant la colonialisme. *Les Temps Modernes* 58, str. 357–374.
- . 1958. *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Plon. [Preštampano sa novim uvodom u Leiris 1996: 897–1061]
- . 1969. *Cinq études de l'ethnologie*. Paris: Denoël-Gonthier.
- . 1996. *Miroir de l'Afrique*. Priredio Jean Jamin. Paris: Quarto, Gallimard.
- León-Portilla, Miguel.** 1961. *Los antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1971. *De Teotihuacán a los Aztecas: Fuentes e interpretaciones históricas*. México: UNAM.
- . 1980a. *Toltecayotl. Aspectos de la cultura Náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (prir.) 1980b. *Native American Spirituality*. New York: Paulist Press.
- . 1987. Mesoamerican Religions: Pre-Columbian Religions. *ER* 9: 392–406.
- . 1999. Ometeotl, el supremo Dios dual, y Tezcatlipoca "Dios principal." *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 133–152.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1963. [1958] The Structural Study of Myth. U: Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, str. 206–231. Preveli Claire Jacobson i Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books.
- . 1964–1971. *Mythologiques*. 4 toma. Paris: Plon.
- . 1978. *Myth and Meaning*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1981. [1971] Finale. U: *The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology*, t. 4, str. 625–695. Preveli John i Doreen Weightman. London: Jonathan Cape.
- . 1987. [1984] *Anthropology and Myth. Lectures 1951–1982*. Preveo Roy Willis. Oxford: Basil Blackwell.
- Limón Olvera, Silvia.** 2001. El Dios del fuego y la regeneración del mundo. *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 51–68.
- Lincoln, Bruce.** 1998. Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s. *History of Religions* 37(3): 187–208.
- . 2001. The Center of the World and the Origins of Life. *History of Religions* 40(4): 311–326.
- Lizardi Ramos, César.** 1953. Los acompañados del Xiuhmolpilli en el Códice Borbónico. *Yan* 2: 95–101.
- Magni, Caterina.** 2003. *Les Olmèques des origines au mythe*. Paris: Seuil.

- Malinowski, Bronislaw.** 1926. *Myth in Primitive Psychology*. New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- . 1961. [1922] *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton & Co.
- Mandelbaum, David G.** 1987. Myths and Mythmaker: Some Anthropological Appraisals of the Mythological Studies of Lévi-Strauss. *Ethnology* 26(1): 31–36.
- Marcus, Joyce.** 1976. The Origins of Mesoamerican Writing. *Annual Review of Anthropology* 5: 35–67.
- . 1991. First Dates. *Natural History* 100(4): 26–29.
- . 1995. Writing, Literacy, and Performance in the New and Old Worlds. *Cambridge Archaeological Journal* 5(2): 325–331.
- . 2000. Cinco mitos sobre la guerra maya. U knjizi: S. Trejo (ur.), *La guerra entre los antiguos mayas: memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, str. 225–247. México: INAH i Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . 2003. Recent Advances in Maya Archaeology. *Journal of Archaeological Research* 11(2): 71–148.
- Mastnak, Tomaž.** 1998. *Evropa med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- . 2002. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Berkeley: University of California Press.
- Masuzawa, Tomoko.** 1989. Original Lost: An Image of Myth and Ritual in the Age of Mechanical Reproduction. *The Journal of Religion* 65(3): 307–325.
- Matos Moctezuma, Eduardo, i Felipe Ehrenberg.** 1979. *Coyolxauhqui*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Mauss, Marcel.** 1950. *Sociologie et anthropologie*. 2 toma. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mbembe, Achille.** 2002. African Modes of Self-Writing. *Public Culture* 14(1): 239–273.
- McCutcheon, Russell T.** 2004. Religion, Ire, and Dangerous Things. *Journal of the American Academy of Religion* 72(1): 173–193.
- Meletinski, E. M.** 1982. *Poetika mita*. Preveo Jovan Janićijević. Beograd: Nolit.
- Minneci, Mónica.** 1999. Antithesis and Complementarity: Tezcatlipoca and Quetzalcoatl in Creation Myths. *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 153–164.

Montolíu, María. 1980. Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán. *Anales de Antropología* XVII, II: 47–65.

Morse, Richard M. 1988. *O Espelho de Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. Uvod Antonio Cândido, preveo Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras.

Müller, [Friedrich] Max. 1909. [1856] *Comparative Mythology*. Pirédio, uz dodatne napomene i uvodni tekst o solarnoj mitologiji, A. Smythe Palmer, D.D. London: George Routledge and Sons, Ltd.

Nelson, Donald R. 1969. *The Life and Thought of William Robertson Smith, 1846–1894*. Doktorska disertacija. Department of Humanities. East Lansing: Michigan State University.

—. 1973. The Theological Development of the Young William Robertson Smith. *The Evangelical Quarterly* XLV(2): 81–99.

Nicholson, Henry B. 1971. The Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. U: Gordon F. Ekholm i Ignacio Bernal (prir.), *Archaeology of Northern Mesoamerica*, I deo; *Handbook of Middle American Indians*, str. 395–446. Austin: University of Texas Press.

—. 1974. Some Remarks on the Provenance of the Codex Borbonicus. *ADEVA Mitteilungen* 40: 14–18.

Nöth, Winfried. 1990. *Handbook of Semiotics*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.

Nutini, Hugo G. 1971. The Ideological Bases of Levi-Strauss's Structuralism. *American Anthropologist* 73(3): 537–544.

O'Flaherty, Wendy Doniger. (prev. i prir.) 1975. *Hindu Myths*. Harmondsworth: Penguin.
—. 1988. *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes*. New York: Macmillan.

Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.

Overing, Joanna. 1995. O mito como história: Um problema de tempo, realidade e outras questões. *Maná* 1(1): 107–140.

Owusu, Maxwell. 1978. Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropologist* 80(2): 310–334.

Bibliografija

- Peirano, Mariza.** 2003. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Perica, Vjekoslav.** 2002. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York: Oxford University Press.
- Pindar.** 1919. *The Odes of Pindar*. Uključujući glavne fragmente, sa uvodom i engleskim prevodom John Sandys. Drugo, revidirano izdanje. LCL, 56. London: William Heinemann, Ltd.
- Plato.** [Platon] 1963. *The Collected Dialogues*. Priredili Edith Hamilton i Huntington Cairns, sa uvodom i Uvodnim napomenama. Bollingen Series LXXI. Princeton: Princeton University Press.
- Popović, Aleksandar.** 1987. Reč i pojam Mythos. U: Aleksandar Bošković (prir.), *Čovek i Mit*, str. 7–11, Vidici br. 251–252, Beograd.
- Popović, Miodrag.** 1998. [1976] *Vidovdan i Časni krst. Ogled iz književne arheologije*. Treće, pregledano izdanje. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Poupard, Paul.** (glavni urednik) 1993. [1984] *Dictionnaire des religions*. Treće izdanje. 2 t. Paris: PUF.
- Prem, Hanns J.** 1992. Aztec Writing. U: *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, t. 5, *Epigraphy*, prir. Victoria R. Bricker i Patricia A. Andrews, str. 53–69. Austin: University of Texas Press.
- Price, Sally, i Jean Jamin.** 1988. Entretien avec Michel Leiris. *Grădiva* 4: 29–47.
- Pritchard, James B.** (ur.) 1991. *The Harper Concise Atlas of the Bible*. New York: Harper and Collins.
- Propp, Vladimir.** 1958. [1928] *Morphology of the Folktale*. *International Journal of American Linguistics* 24(4), October 1958. Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics.
—. 1972. [1965] Transformation in Fairy Tales. Prevela Petra Morrison. U knjizi: Pierre Maranda (prir.), *Mythology: Selected Readings*, str. 139–150. Harmondsworth: Penguin.
—. 1984. *Russkaia skazka*. Lenjingrad: Lenjingradski Univerzitet.
—. 1986. *Instoricheskie korni volshebnoi skazki*. Lenjingrad: Lenjingradski Univerzitet.

- Pugh, Timothy W.** 2001. Flood Reptiles, Serpent Temples, and the Quadrupartite Universe. *Ancient Mesoamerica* 12: 247–258.
- Quiñones Keber, Eloise.** 1987. Ritual and Representation in the Tonalamatl of the Codex Borbonicus. *Latin American Indian Literatures Journal* 3(2): 184–195.
 ___. 1988. The Annual Ritual Cycle in Mesoamerican Manuscripts. *Latin American Indian Literatures Journal* 4(2): 207–225.
- Radin, Paul.** 1957. [1937] *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York: Dover.
- Ramnoux, Clemence.** 1990. Mythos et Logos. *EU* 15: 1039–1041.
- Rapport, Nigel, i Joanna Overing.** 2000. Myth. U: Nigel Rapport i Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, str. 269–283. London: Routledge.
- Rappaport, Roy.** 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Recinos, Adrian.** 1947. *Popol Vuh*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reinach, Salomon.** 1911. The Growth of Mythological Study. *Quarterly Review* 215: 423–441.
- Ricœur, Paul.** 1969. [1960] *The Symbolism of Evil*. Preveo Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.
 ___. 1981. [1979] The Narrative Function. U: Paul Ricœur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, str. 274–296.
 Priredio i preveo John B. Thompson. Cambridge i Paris: Cambridge University Press i Maison des Sciences de l'Homme.
 ___. 1987. Myth and History. *ER* 10: 273–282.
 ___. 1990. L'interprétation philosophique. *EU* 15: 1041–1048.
- Riesen, Richard Allen.** 1985. *Criticism and Faith in Late Victorian Scotland: A.B. Davidson, William Robertson Smith and George Adam Smith*. Boston: University Press of America.
- Rivera Dorado, Miguel.** 1986. *La religión maya*. Madrid: Alianza Editorial.
 ___. 2000. Influencia del cristianismo en el Popol Vuh. *Revista Española de Antropología Americana* 30: 137–162.
- Robertson, Donald.** 1959. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*. New Haven: Yale University Press.

- Rose, H. J.** 1936. Myth and Ritual. *Man* 36: 267.
- Rowe, John Howland.** 1960. The Origins of Creator Worship among the Incas. U: Stanley J. Diamond (prir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, str. 408–429. New York: Columbia University Press.
- Roys, Ralph L.** (prir.) 1965. *Ritual of the Bacabs*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Said, Edward.** 1996. [1978] *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Sakellarakis, Yannis, i Efa Sapouna-Sakellaraki.** 1981. Drama of Death in a Minoan Temple. *National Geographic* 159(2): 205–222.
- Saussure, Ferdinand de.** 1985. [1916] *Cours de linguistique générale*. Kritičko izdanje pripremio Tullio de Mauro; postskript Louis-Jean Calvet. Paris: Payot.
- Schilpp, Paul Arthur.** (priredio) 1949. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Library of Living Philosophers. La Salle (IL): Open Court.
- Schmidt, Peter, Mercedes de la Garza, i Enrique Nadal.** (prir.) 1998. *Maya Civilization*. London: Thames & Hudson.
- Scholes, France V., i Ralph Roys.** 1948. *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Washington: Carnegie Institution.
- Schuhl, Pierre-Maxime.** 1973–1974. Myth in Antiquity. *DHI* 3: 273–276.
- Schultze Jena, Leonhard.** 1933. *Leben, Glaube und Sprache der Quiche von Guatemala*. Jena.
- Segal, Robert A.** 1980a. The Myth-Ritualist Theory of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 19: 173–185.
—. 1980b. In Defense of Mythology: The History of Modern Theories of Myth. *Annals of Scholarship* 1: 3–49.
—. 1999. *Theorizing About Myth*. Amherst: University of Massachusetts Press.
—. 2000. Making the Myth-Ritualist Theory Scientific. *Religion* 30: 259–271.
—. 2001. Myth in Ritual. U: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (urednici Neil J. Smelser i Paul B. Baltes), str. 10273–10278. Amsterdam i New York: Elsevier.
—. 2004. *Myth: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

- Sellen, Adam T.** 2002. Storm-God Impersonators from Ancient Oaxaca. *Ancient Mesoamerica* 13: 3–19.
- Seznec, Jean.** 1973–1974. Myth in the Middle Ages and the Renaissance. *DHI* 3: 287–295.
- Sharpe, Eric J.** 1985. *Comparative Religion: A History*. Drugo izdanje. La Salle (IL): Open Court.
- Shelley, Cameron, i Paul Thaggard.** 1996. Mythology and Analogy. U: David R. Olson i Nancy Torrance (prir.), *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*, str. 152–183. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siegel, Morris.** 1941. Religion in Western Guatemala: A Product of Acculturation. *American Anthropologist* 43: 62–76.
- Skidelsky, E.** 2003. From Epistemology to Cultural Criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer. *History of European Ideas* 29: 365–381.
- Smith, Carol A.** 1988. Destruction of the material bases for Indian culture: Economic changes in Totonicapán. U knjizi: Robert M. Carmack (prir.), *Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, str. 206–231. Norman: University of Oklahoma Press.
- Smith, William Robertson.** 1886. Sacrifice. *EB*⁹ 21: 132–138.
- . 1892. [1881] *The Old Testament in the Jewish Church. A Course of Lectures on Biblical Criticism*. London: Adam and Charles Black.
- . 1902. [1882] *The Prophets of Israel and their Place in History to the Close of the Eighth Century B. C.* Uvod i dodatne napomene Rev. T. K. Cheyne, M.A., D.D. London: Adam and Charles Black.
- . 1912a. [1880] Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament. U: Black i Chrystal 1912b: 455–483.
- . 1912b. [1880] A Journey in the Hejâz. U: Black i Chrystal 1912b: 484–597.
- . 1914. [1894] *Lectures on the Religion of the Semites*. Prva serija, Fundamentalne institucije. Novo izdanje, potpuno preradeno od strane autora. London: Adam and Charles Black.
- . 1969. [1927] *Lectures on the Religion of the Semites*. The Fundamental Institutions. Treće izdanje, uvod i dodatne napomene Stanley A. Cook, Litt.D. Prolegomenon James Muilenberg. New York: KTAV Publishing House.

Sophocles. [Sofokle] 1919. *Sophocles*. Engleski prevod F. Storr. T. 2. LCL, 21. London: William Heinemann, Ltd.

Soustelle, Jacques. 1940. *La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Représentations de monde et de l'espace*.

Paris: Hermann & Cie.

—. 1955. *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Paris: Hachette.

—. 1967. *Les quatre soleils: Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique*. Paris: Plon.

—. 1979a. *Les Olmèques: la plus ancienne civilisation du Mexique*. Paris: Arthaud.

—. 1979b. *L'univers des Aztèques*. Paris: Flammarion.

Srejović, Dragoslav. (ur.) 1990. *Vinča i njen svet*.

Beograd: SANU i Centar za arheološka istraživanja Filozofskog fakulteta.

Srejović, Dragoslav, i Ljubinka Babović. 1984.

Umetnost Lepenskog Vira. Beograd: Jugoslovenska knjiga.

—. 1995. [1983] *Lepenski Vir*. Beograd: Narodni muzej.

Srejović, Dragoslav, i Aleksandrina Germanović. 1979.

Rečnik grčke i rimske mitologije. Beograd: SKZ.

—. 1996. *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*.

Drugo, dopunjeno izdanje.

Beograd: Savremena administracija.

Stuart, David E. 1988. The Río Azul cacao pot: Epigraphic observations on the function of a Maya ceramic vessel.

Antiquity 62: 153–157.

—. 1996. Hieroglyphs and History at Copan. TS.

—. 2003. A Cosmological Throne at Palenque. *Mesoweb*.

www.mesoweb.com/stuart/notes/Throne.pdf

Stuart, George E. 1992. Mural Masterpieces of Ancient Cacaxtla. *National Geographic* 182(2): 120–136.

Taladoire, Eric. 2003. *Les Mayas*. Paris: Éditions du Chêne.

Tasić, Nikola, Dragoslav Srejović i Bratislav Stojanović.

1990. *Vinča. Centar neolitske kulture u Podunavlju*.

Beograd: Centar za arheološka istraživanja, Filozofski fakultet.

Taube, Karl A. 1985. The Classic Maya Maize God: A Reappraisal. U knjizi *Fifth Palenque Round Table, 1983*, t. 7, priredile Merle Greene Robertson i Virginia Fields, str. 171–181. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.

—. 1987. A Representation of the Principal Bird Deity in the Paris Codex. *Research Reports on Ancient Maya*

- Writing*, 6. Washington: Center for Maya Research.
- . 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatan*.
Washington: Dumbarton Oaks.
- . 2005. The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion. *Ancient Mesoamerica* 16(1): 23–50.
- Tedlock, Dennis.** (prev. i priredio) 1986. *Popol Vuh: A Definitive Edition of the Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. New York: Simon & Schuster.
- Thompson, J. Eric.** S. 1933. *Mexico Before Cortez: An Account of the Daily Life, Religion, and Ritual of the Aztec and Kindred Peoples*. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1939. Moon Goddess in Middle America with Notes on Related Deities. *Carnegie Institution of Washington Pub.* 509: 121–173.
- . 1970. *Maya History and Religion*.
Norman: University of Oklahoma Press.
- Thorbjørnsrud, Berit.** 2001. Academic Nomadism: The Relationship Between Social Anthropology and History of Religion. *Numen* 48(2): 204–223.
- Todorov, Tzvetan.** 1981. [1968] *Introduction to Poetics*. Preveo Richard Howard. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tozzer, Alfred M.** (prir.) 1941. *Landa's Relación de las cosas de Yucatan: A Translation*.
Cambridge: Peabody Museum, Harvard University.
- Tylor, Edward B.** 1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. 2 toma. London: J. Murray.
- Urban, Greg.** 1991. A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals.
Austin: University of Texas Press.
- Utley, Francis Lee.** 1973–1974. Myth in Biblical Times.
DHI 3: 276–287.
- Van Akkeren, Ruud W.** 2003. Authors of the Popol Wuj. *Ancient Mesoamerica* 14: 237–256.
- Vandenbergh, Frédéric.** 2001. From Structuralism to Culturalism: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. *European Journal of Social Theory* 4(4): 479–497.
- Veyne, Paul.** 1988. [1983] *Did the Greeks Believe in Their Myths?*
Prevela Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press.

- Vidal, Jacques.** 1993. Mythe. U: Poupart 1993: 1392–1397.
- Vincent, Joan.** 1990. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tucson: University of Arizona Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Prevela Catherine Howard. Chicago: University of Chicago Press.
- Vogt, Evon Z.** 1969. *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge: Harvard University Press.
- Von Humboldt, Wilhelm.** 1988. [1836] *On Language. The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*. Preveo Peter Heath, uvod Hans Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vukomanović, Milan.** 2004. *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Wach, Joachim.** 1951. *Types of Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Waida, Manabu.** 1976. Sacred Kingship in Early Japan: A Historical Introduction. *History of Religions* 15(4): 319–342.
- Warburg, Margit.** 1989. William Robertson Smith and the Study of Religion. *Religion* 19: 41–61.
- Warren, Kay B.** 1998. *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Wiener, Philip P.** (priredio) 1973–1974. *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. 4 toma. New York: Charles Scribner's Sons.
- Wilk, Richard.** 2004. Miss Universe, the Olmec, and the Valley of Oaxaca. *Journal of Social Archaeology* 4(1): 81–98.
- Willey, Gordon R.** 1962. The Early Great Styles and the Rise of Pre-Columbian Civilizations. *American Anthropologist* 64: 1–14.
- Wisner, David A.** 1997. Ernst Cassirer, Historian of the Will. *History of Ideas* 58(1): 145–161.

Registar imena

- Adams, Ričard E. V. 10, 97, 156
Aijmer, J. 57, 64, 157
Ami, E-T. 130, 131, 161
Aristotel 33, 67
Aron, Rajmon 14, 15, 25, 157
Bart, Rolan 62, 65, 158
Benedikt, Rut 32, 57
Boas, Franc 32, 34, 35, 53, 54, 57, 63, 158
Bodez, Klod-Franoa 10, 97, 158
Brendon, S. Dž. F. 76, 82, 159
Burkert, Valter 37, 41, 73, 76, 77-82, 98, 160
Cermanović, Aleksandrina 78, 83, 177
Daglas, Meri 36, 62
Dirkem, Emil 9, 25, 34, 36, 49, 50, 52, 53, 57, 75, 162
Doniger O'Flaerti, Vendi 38, 63, 64, 172
Edmonson, Manro S. 10, 64, 98, 99, 100, 112, 138, 140, 163
Elijade, Mirča 14, 24, 26, 28, 29-31, 35, 41, 49, 63, 64, 77, 163, 166
Eshil 33, 78, 157
Fajerabend, Pol 13, 19, 38, 164
Frejzer, Ser Dzejms Džordž 24, 34, 35, 36, 45, 47, 52, 53, 62, 73-75,
80, 110, 156, 164, 168
Frojd, Zigmund 24-26, 28, 33, 56, 61, 164
Garašanin, Milutin 17
Gerc, Kliford 23, 31, 62, 78, 86, 164, 168
Gremas, Algirdas J. 33, 166
Griol, Marsel 86, 87
Harison, Džejn Elen 75, 78, 166
Hauston, Stiven 28, 98, 99, 100, 108, 110, 167
Hegel, G. V. F. 26, 44, 84
Heraklit 33, 78
Herodot 33, 37, 38, 98, 166
Holi, Ladislav 11, 13, 167
Homer 36, 63, 78, 98, 167

- Huk, Semjuel F. 76-77, 82, 167
Huserl, Edmund 31
Jung, Karl Gustav 26, 28, 29, 33
Kasirer, Ernst 13, 14, 24, 26-27, 34, 38, 41, 51, 160, 168, 176, 178, 179
Kembel, Džozef 15, 24, 27-29, 31, 160
Kirk, Džefri S. 32, 34, 56, 62, 63, 64, 69, 75, 168
Klakhon, Klajd 34, 56-57, 63, 168
Kliford, Džejms 84, 86, 90, 161
Koen, Stenli A. 40, 62, 64, 161
Konrad, Džozef 84
Kubler, Džordž 64, 100, 121, 122, 126, 127, 129, 132, 135, 136, 169
Kun, Tomas 27
Kuk, Stenli A. 45, 52, 53, 63, 161, 176
Lang, Endrju 34, 41, 45, 47, 51, 52, 54, 169
Langer, Suzan 32, 34, 51, 160, 169
Leris, Mišel 84-90, 157, 158, 161, 169-170, 173
Levi-Stros, Klad 14, 29, 33, 34, 35, 58, 60-63, 65, 66, 68, 69, 74, 165,
166, 170, 171, 172
Lič, Ser Edmund 34, 57-60, 65, 169
Malinovski, Bronislav 9, 25, 33, 34, 54-55, 56, 57, 63, 74, 171
Markus, Džojs 10, 18, 19, 98, 99, 119, 164, 171
Meletinski, E. M. 35, 66, 171
Miler, F. Maks 33, 34, 38-41, 42, 50, 78, 172
Mor, Henri 84
Mos, Marsel 9, 36, 53, 57, 62, 86, 171
Oto, Rudolf 88, 172
Panovski, Ervin 100
Pikaso, Pablo 84, 86
Pindar 37, 63, 173
Platon 33, 37, 38, 63, 69, 78, 80, 81, 98, 173
Prop, Vladimir 65, 173
Rank, Otto 26, 33
Riker, Pol 33, 38, 62, 66-67, 174
Sigal, Robert A. 32, 34, 35, 40, 73, 77, 97, 175
Smit, Meri Elizabet 10, 129
Smit, Vilijem Robertson 10, 25, 33, 34, 35, 36, 42-53, 55, 56, 57, 61,
63, 68, 74, 75, 158, 159, 160, 168, 172, 176, 179
Sosir, Ferdinand de 60, 62, 175
Srejović, Dragoslav 17, 78, 82, 83, 149, 150, 177
Stjuart, Dejvid 24, 28, 98, 99, 100, 108, 110, 112, 113, 114, 177
Tajlor, Ser Edvard Barnet 34, 35, 36, 41, 42, 47, 48, 51, 52, 178
Tasić, Nenad 11, 151
Urban, Greg 67, 178
Vejn, Pol 38, 39, 59, 178
Viveiros de Castro, Eduardo 63, 179
Vukomanović, Milan 10, 32, 78, 121, 179

Registar pojmoveva

- alčeringa 30
- analogija 30, 41, 69, 78, 79, 86, 120, 140, 141, 169
- antropologija 13, 15, 17, 24, 28, 34, 35, 36, 41, 42, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 58, 62, 74, 78, 85, 86, 89, 90, 108, 140
- arheologija 19, 24, 28, 79, 110, 120, 121, 122, 140, 143
- bajka 13, 54, 56, 65, 68
- binarne suprotnosti 62, 68, 101
- bog, boginja 25, 26, 30, 38, 40, 74, 76-81, 98, 101, 102, 103, 105, 106, 108-114, 115-120, 121-128, 133, 134, 136, 137, 143
- brak 24, 45, 50, 53, 76, 89
- ceremonija 50, 53, 54, 56, 99, 106, 110, 122, 127, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143
- devojka 37, 109, 118
- dijalog 37, 69
- „direktni istorijski pristup“ 18, 99, 117, 141
- društvo, društveni 14, 15, 18, 19, 23, 28, 32, 41, 47, 48, 50, 51-55, 57, 59, 62, 64, 66, 68, 69, 74, 75, 81, 85, 89, 90, 100, 113, 137, 149, 151
- duh, duhovno 28, 30, 32, 40, 42, 45, 46, 47, 80, 81, 88, 89, 108, 111, 117, 141, 142
- evolucionizam 25, 26, 28, 41, 47, 77
- filozofija 24, 26-27, 33, 38, 44
- funkcionalizam 57-60, 89
- grob 24, 104, 149
- hrana 118, 125, 149
- ideologija 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 25, 29, 56, 68, 98, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 117, 119, 123, 125, 126, 127, 131, 133, 135, 137, 141, 143, 145
- interpretacija 14, 18, 24, 30, 31, 60, 61, 69, 78, 82, 84, 86, 90, 99, 110, 116, 117, 118, 127, 149, 161
- „intrinski pristup“ 18, 100
- istorija 15, 18, 19, 24, 26, 33, 55, 63, 68, 80, 99, 117, 140, 141, 151
- istorija religija 29, 55

- jezik** 9, 12, 13, 17, 27, 32, 33, 38, 39, 40, 44, 51, 60, 62, 63, 65, 68, 69, 78, 80, 85, 99, 103, 108, 120, 124, 127, 140
kalendar 103, 104, 112, 127, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 143
knjiga 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19, 27, 28, 47, 54, 57, 67, 75, 77, 87, 88, 97, 98, 107, 108, 112
komparativni pristup 30, 35, 41, 48, 74
konstrukcija 17, 18, 19, 84, 85, 89
kontekst 14, 16, 18, 44, 53, 55, 59, 60, 68, 69, 80, 81, 97, 98, 100, 117, 121, 138, 141
kultura 16, 17, 18, 19, 24, 29, 33, 47, 52, 53, 55, 56, 60, 64, 65, 67, 69, 77, 78, 79, 90, 97, 98, 100, 101, 104, 106, 111, 116, 118, 119, 120, 121, 126, 138, 140, 149, 150
kulturni junak 55, 112
lingvistika 32, 41, 44, 60, 64, 65, 127
ljubav 55, 133
mesto postanka 68
metodologija, metodološki 11, 15, 18, 24, 27, 28, 32, 35, 44, 63, 69, 75, 77, 86, 89, 90, 99
mišljenje 26, 41
mit 13-17, 21-69, 74-77, 82-83, 97-114, 115-120, 121-128, 132, 136, 140, 141, 143, 149, 150
naracija 34, 42, 64, 65-67, 68
narativni pristup 64, 66, 67, 69
narod, nacija 14, 23, 26, 30, 32, 40, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 63, 79, 80, 84, 89, 97, 100, 106, 119, 126, 141
narodna priča 32
objašnjenje 31-33, 35, 37, 38, 40-42, 50, 51, 54, 56, 74, 97
politika 13-19, 27, 29, 57, 63, 68, 81, 82, 87, 98, 99, 110, 112, 113, 119, 121, 122, 126, 141, 144, 151
praistorija 82, 150, 151
predanja 24, 50, 119, 124, 125
priča 13, 23, 30, 32, 34, 37, 42, 50-55, 63, 65, 68, 69, 103, 136, 143
profano 49, 57
psihoanaliza 25, 26, 56, 124
psihologija 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 56, 57, 63, 81
razumevanje 19, 25, 31, 33, 34, 41, 54, 73, 74, 87, 90, 97, 139, 140, 141
religija 14-17, 25, 26, 27, 28-32, 34, 35, 37, 40, 45-46, 48-53, 55, 68, 73, 75-78, 80-83, 87-89, 97-99, 101, 107, 110, 111, 115, 116, 119, 120, 124, 126, 136-137, 139-141, 144, 149, 150-151
ritual 18, 25, 32, 34-35, 50-59, 61, 63-65, 67-68, 73-77, 79, 80, 82-83, 88-90, 97, 99, 109-110, 116, 122, 124, 128, 131-132, 134, 136-141, 143, 145, 151
semiologija, semiotika 60, 62, 172
simbol 27, 32, 40, 54, 57-59, 62, 65-66, 78-79, 82, 85, 89, 97, 100-101, 103, 106-107, 116, 119, 121-122, 124-125, 134, 139-140, 142-143
smrt 32, 42, 46, 74-76, 79, 111-113, 116, 124, 142
sociologija 15, 16, 24, 49, 53, 87, 89
srodstvo 45, 49, 50
struktura 59, 60, 62, 66, 80, 113
strukturalizam, strukturalno 27, 58, 59, 60, 62-63, 65-68, 112
sveto 49, 57, 68, 79, 88, 103, 125, 142

tumačenje 18, 69, 81, 97, 113, 116, 117, 124
umetnost 10, 27, 67, 77, 79, 84, 87, 100
vreme 13-14, 17, 25-27, 29-33, 41-43, 45, 47-48, 51-52, 54-55, 57-58,
60, 63, 75, 85-89, 100-101, 106-107, 112-113, 117, 119-120, 130,
137, 141, 144
„Writing Culture” 86
zmaj 111, 113, 114, 122, 125
zmija 112, 116, 118, 119, 121, 124, 125, 127, 132
značenje 18, 34, 48, 51, 52, 55, 60, 75, 125
žrtva, žrtvovanje 15, 79, 82, 109, 118, 125, 128

Summary

Myth, Politics, Ideology: Essays in Comparative Anthropology

The book deals with issues of politics and ideology, taking as its starting point a definition of Raymond Aron, "An ideology is a more or less systematic interpretation of society and history, regarded by its supporters as the highest truth" (1968: 194). Taken in this sense, ideology also infringes on scholarly research — and examples given include mostly Mesoamerican societies. For example, the research in Maya religions was for a very long time determined by local politics and individual preferences — even at the expense of understanding what was actually going on. At the same time, desperate attempts to postulate that somehow Mesoamerican societies remained "frozen in time" and did not change their beliefs or rituals, did not help at all. This is not very far from the Carlos Castaneda-like fantasies that are perhaps suitable for literature, but which have nothing to do in any scholarly research. Or, to go back to Aron, who somewhat idealistically observed that "It is difficult to understand how dogmatic ideologies, whose intellectual and even spiritual poverty seems obvious, exerted, and still exert, great influence on superior minds" (*ibid.*).

When it comes to the anthropological research on myth, starting with the outline presented in the late 19th century by the great Scottish Semitist William Robertson Smith (but going as far back as the ancient Greece and Plato's dialogues), the main point is that myths should be understood first and foremost as stories (Kirk 1974), on the lines of the narrative approach of Paul Ricœur (1981). This is also true for the studies of myth in general — and the text presented outlines of ideas of several major theorists of myth. This approach takes full advantage of the relativistic methodology, such as the one outlined by Paul Feyerabend (1987, 1993).

Some of the chapters deal with the construction of particular geographical-political myths (such as "Africa" or "Europe"), through research of very different scholars like Michel Leiris, or Walter Burkert. These and other scholars are all put in a very specific context of where and when they lived and work, which should also help one understand the origins, the strength, and the weaknesses of their arguments.

Besides Mesoamerica, the interplay between religion in politics is also present in the scholarly research in other areas, and I point to the examples of the two major prehistoric sites in the Balkans, Lepenski Vir and Vinča, and some key misunderstandings of their iconography (going as far out as for some strange minds to suggest that there was ever something like a "Vinča writing").

Overall, the present book, while very heterogeneous in the geographical areas it covers, is a plea for methodological openness, rigorous research, and contextualization of the things we try to understand. While it would be perhaps unrealistic to try to keep politics altogether excluded, the least one could do is to be aware of its presence, and to try to minimize its impact on one's research results.

Fotografija na koricama: šuplja keramička figurina iz Paname, verovatno XIV vek, privatna kolekcija,
© copyright Željko Sinobad.

Ilustracija na unutrašnjoj strani: majanski hijeroglif **k'u**, „bog“ ili „božanski“, preuzet iz teksta Haustona i Stjuarta.

Autori i izvori ilustracija u tekstu

Crtež na str. 42, Sir George Reid, 1877.

Fotografija na str. 43 — A. Dew Smith, Esq., 1893.

Fotografije na str. 58, 59, 81, 91 (2), 92 (2),
93 (dole), 94 (2), 104, 105 — © Aleksandar Bošković;

str. 93 (gore) — © Museo Nacional de Antropología
e Historia, Guatemala;

str. 117 — Proyecto Templo Mayor, México
(izvor: *Indiana*, Berlin, 1995);

str. 123 — Museo Nacional de Antropología, México
(izvor: *Lice Meksika*, Narodni muzej, Beograd, 1967);

str. 149 — Arhiv Beograda;

str. 150 — Arheološka zbirka, Filozofski fakultet, Beograd.

Ilustracije na str. 112 — Lidija Taranović;

str. 130 — ADEVA, Graz (ljubaznošću Ferdinanda Andersa);

str. 133 i 135 — *Codex Borbonicus*.

Aleksandar Bošković

MIT, POLITIKA, IDEOLOGIJA. Ogledi iz komparativne antropologije.

Recenzenti

Prof. dr Milan Vukomanović,

Odeljenje za sociologiju,

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu;

Dr Tibor Živković, Istorijski institut SANU.

Izdavač

Institut društvenih nauka,

Narodnog fronta 45,

11000 Beograd, Srbija

Za izdavača

Dr Mirjana Rašević

Grafičko oblikovanje

Olivera Batajić

Lektura i korektura

Dejan Vulin

Štampa

Publikum, Beograd

Tiraž

1000

Beograd, 2006.

Štampanje ove knjige pomoglo je Ministarstvo
nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

Ova knjiga nastala je kao deo rada na projektu Instituta društvenih nauka „Demokratski modeli unapređivanja društvene kohezije, tolerancije, ljudskih prava i privrednog razvijanja u političkim i institucionalnim procesima evropskih integracija Srbije“ (149017), koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7

2-264

258

БОШКОВИЋ, Александар

Mit, politika, ideologija : ogledi iz komparativne antropologije / Aleksandar Bošković. - Beograd : Institut društvenih nauka, 2006 (Beograd : Publikum). - 183 str. : ilustr. ; 24 cm

Tiraž 1.000. - Napomene iz bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija: str. 156-179. - Registri. - Summary: Myth, Politics, Ideology : essays in comparative anthropology.

ISBN 86-7093-111-7

a) Мит b) Идеологија c) Политика - Религија d) Социјална антропологија e) Митологија - Мексико f) Религија - Средња Америка
COBISS.SR-ID 132622092