

# U susret drugoj mitologiji

## Porod od tmine: Jokastine kćeri i unuke

Ivan Lozica

*Sve je počelo sumnjom (možda pretjeranom) da Bogovi ne umiju govoriti (Borges 1976: 80).*

*The author presents the situation and tendencies in contemporary mythological research. The paper starts out from the mythos-logos antithesis and from the twofold conception of the myth as a fabricated and as a sacred story. On the basis of a review of Croatian and mainstream mythological trends, the author perceives two main orientations in mythological research: the historical reconstruction of the proto-Slavic myth, and research into the myth, mythic awareness and mythic language in contemporary everyday life.*

Podnaslov je kroatističko-rodna parafraza naslova knjige Milivoja Solara *Edipova braća i sinovi* (Solar 1998). Ako su Edipova braća i sinovi Eteoklo i Polinik, njihove su sestre Antigona i Izmena. I njima je Edip podjednako i otac i brat, a Jokasta im je i majka i baka. Jokasta je prava majka cijeloj toj mitskoj mediteranskoj obitelji. Pritom je i četverostruka baka – svima osim muškoj glavi obitelji, to jest svome najstarijem sinu i mužu, nesretnome kralju Edipu. Antigonina tragedija nije samo u tome što odlučuje pokopati brata protivno odluci vlasti ili što možda jedina razumije oca i brata, slijepog Edipa – ona je istodobno sestra, teta, nećakinja i sestrična koja s Polinikovim tijelom pokapa i brata i bratića i strica i nećaka jer sukob Eteokla i Polinika nije samo balkanski bratoubilački rat, to je višeznačna borba u kojoj sudjeluju braća, bratići, nećaci i stričevi. Teatrološki gledano, u tome agonu imamo (barem) osam aktanata u dvojici aktera. Prevedimo to mitolojskim rječnikom: ako su *alopersonaži* (Ivanov i Toporov 1974:6) razni, drugoimeni likovi koji funkcioniraju kao znakovi za isti element strukture, onda su Eteoklo i Polinik u ovom slučaju *izopersonaži*: imenom isti likovi koji istodobno funkcioniraju kao znakovi za razne elemente ili semantičke slojeve strukture u sukobu.

Srećom, ovo izlaganje nije pokušaj analize starogrčke mitologije iz rakursa etnologije srodstva ili etnologije obitelji, nije ni pokušaj aktantske analize u duhu performativne antropologije ili antropologije teatra, a nije niti zaokret prema rodnoj analizi koja bi promjenom vizure Edipov kompleks zamijenila Jokastinim. Kao što Solarova knjiga zapravo ne govori o Edipu, Eteoklu i Poliniku, tako ni ja ne mislim govoriti o Jokasti, Antigoni i Izmeni. Svaka sličnost tih grčkih mitskih likova sa stvarnim likovima iz našeg života sasvim je slučajna. Složeni odnosi u Edipovoj obitelji samo su uopćena metafora za raznolike tendencije mitoloških istraživanja, ali i podsjetnik na zapostavljena, zanemarena tzv. “niža” bića mitskih predaja. Ta su bića živa u folklornome procesu, javljaju se kao likovi u svakodnevnom pripovijedanju i time se bitno razlikuju od mrtvih poganskih bogova, ali

ih prioriteta bjoslovne znanosti ipak ostavljaju u sjeni rekonstrukcije biandrijskog trokuta praslavenske svete obitelji.

Namjera mi je iz šireg teorijskog rakursa skicirati vlastito viđenje stanja i tendencija mitoloških istraživanja u hrvatskoj znanosti, dakako bez pretenzija na potpunost ili univerzalno prihvaćanje. Riječ je o osobnoj prosudbi, o radnome komentaru.

### Mythos i logos

Počet ću od razlike *mythosa* i *logosa* koju uvode prvi grčki filozofi jer je to nešto što se nikako ne može preskočiti. Tu se priča, riječ ili govor cijepa na dvije suprotnosti, nerazložitu (*mythos*) i razložitu (*logos*). Podjela uključuje valorizaciju: rani filozofi poput Heraklita i Ksenofana zalažu se za spoznaju temeljenu na logosu, a kritiziraju spoznaju utemeljenu na mitu. Mit je tako donekle poistovjećen s neutemeljenom glasinom, ali mu već Platon i Aristotel nanovo priznaju neke spoznajne (odgojne i umjetničke) vrijednosti. Imamo dakle dvije priče (izmišljenu i istinitu), ali ipak i dvije spoznaje koje u svojim brojnim mutacijama, tumačenjima i razvojnim procesima koegzistiraju do danas. Mislim na povijest odnosa teologije i filozofije, vjere i znanosti, umjetnosti i znanosti, uma i razuma, podsvijesti i svijesti, etike i gnoseologije, aksiologije i logike, intuicije i diskurzivnog mišljenja itd. Paralelna egzistencija dviju spoznajnih sfera pojašnjava nemogućnost definiranja mita logičkim aparatom: razumom se ne može do kraja pojmiti um, *logosom* je nemoguće u potpunosti zahvatiti mit. Jer, unatoč svoj kontroverznosti poimanja, mit pripada nadnaravnoj, izvanrazumskoj sferi: “mit je pripovijedanje o zgodama bogova” (Belaj 1998:16), “pripovijetka o bogovima i božanskim bićima u čiju zbiljnost narod vjeruje” (Propp 1990:47), “mitovi opisuju različite i ponekad dramatične izljeve svetoga (ili ‘nadaravnog’) u svijetu” (Eliade 1970:9-10) — ukratko, u arhaičnim društvima, mit je sveta priča o početku svijeta i pojava u svijetu ili bar priča o nadnaravnim bićima i njihovim svetim moćima.

Ipak, opreka *mythosa* i *logosa* ne iscrpljuje se oprekom vjere i znanja, ona (bar iz naše povijesne perspektive) konotira i opreku nereda i reda, kaosa i kozmosa – pa čak i unutar same vjerske sfere. U sjeni razvikane opreke mita i *logosa* krije se zanimljivo i nedovoljno istraženo pitanje odnosa mita i vjere u antičkom kontekstu. Vitomir Belaj o tome piše ovako:

“No, helenski mudraci nisu ni pokušavali dati teološka objašnjenja svojim mitovima. Grčkoj inteligenciji, koja je tumačila mitove, oni nisu bili zanimljivi kao iskazi o vjerovanju. Mitovi, zapisani u Homerovim epovima, u brojnim grčkim dramama, ne podučavaju publiku o bogovima, nego pomoću slika iz drevnih mitova pripovijedaju o sudbini običnih ljudi” (Belaj 1998:15).

Tolika umjetnička sloboda svjetovne uporabe (i preradbe) svetih tekstova iznenađuje. Tako je bilo u antičkoj Grčkoj, a kako je bilo drugdje? I tretiranje mita kao izmišljene ili čak neistinite priče u ranoj europskoj filozofiji upućuje na tolerantnost, slabost ili čak neustajavnost poganskih religijskih predodžbi i institucija, dakako u usporedbi s kršćanstvom i drugim velikim religijama novije povijesti. To je nešto što moramo uzeti u obzir pri rekonstruiranju pretkršćanskih vjera. Kristijanizacijom i kršćanskom interpretacijom ne zamjenjuju se samo konfuzna i etički ambivalentna poganska božanstva odreda

dobrim kršćanskim svecima, nego se u mnogobožački nered uvodi red, rigidniji monoteistički sustav. Kontroverzni i mnogoznačni poganski sadržaji prekrivaju se usustavljenim kršćanskim sadržajima. Poganskome mitu suprotstavlja se kršćanski *logos*, a poganska se vjera poistovjećuje s mitologijom - za razliku od službene vjere kojoj se priznaje status religije. Negdje između religije i mita govorit ćemo o poganskim kultovima: kult podrazumijeva vanjske znakove štovanja božanstva, ali izravno ne pretpostavlja razrađeni religijski sustav. Tako mit učvršćuje svoju svakodnevnu reputaciju izmišljene, neistinite priče — priče u koju više ne vjerujemo.

### **Mit i zbilja: prošlost i sadašnjost, dijakronija i sinkronija mita**

U kakvu su to odnosu mit i zbilja? Sintagma upućuje na inačicu opreke *mythos* – *logos*. Teškoće definiranja i mita i zbilje natjerat će nas da posegnemo za poznatom Eliadeovom knjigom, ali i tamo se zbilja javlja samo u hrvatskom slobodnom prijevodu naslova koji u izvorniku glasi *Aspekti mita*. Ipak, početak te knjige vodi nas u srž problema:

*“Znanstvenici Zapada već više od pola stoljeća pručavaju mit sa stajališta koje se znatno razlikuje od stajališta 19. st. Mjesto da razmatraju, kao njihove preteče, mit u uobičajenom značenju, kao ‘priču’, ‘invenciju’, ‘fikciju’, prihvatili su ga onakvim kakvim su ga shvaćali u arhaičnim društvima, gdje (naprotiv) mit označava ‘istinitu priču’, to dragocjeniju što je više posvećena, primjerna, što označava. Ali ta nova semantička vrijednost koja se pridaje riječi ‘mit’ čini njegovu upotrebu u svakodnevnom govoru dvoznačnom” (Eliade 1970:5).*

Uporaba riječi mit u svakodnevnome govoru nije samo dvoznačna ili višeznačna, ona je i proturječna. Aporiju možemo protumačiti povijesnim promjenama u recepciji mita kao što to čini Eliade: u arhaičnim je društvima mit sveta priča, a u modernim društvima preostaje priča kao fikcija. Je li to povijesni zaborav svetosti mita? Ako jest, kako pojasniti tretiranje mita kao izmišljene priče (ili čak glasine) već u samim počecima europske filozofije? Dopuštam da starogrčki svijet možda već i jest moderno društvo, početak povijesnoga svijeta zapadne civilizacije koja navodno još traje, upitni vrh velike sante pretpovijesti čovječanstva, ali zašto je onda antinomija mita još uvijek u svakodnevnoj uporabi? Eliade to tumači znanstvenim prevratom u dvadesetom stoljeću: istraživanjima uloge živog mita u tzv. arhaičnim društvima rehabilitirana je svetost mita. Eliade iznosi još jednu misao vrijednu rasprave: ideju o usporednom postojanju mitologije i religije, što otvara mogućnost njihova razlikovanja i unutar istoga društvenopovijesnoga konteksta. Sve velike mediteranske i azijske religije posjeduju mitologije, ali su te mitologije uvelike sistematizirane, prepričane, oblikovane, obrađene i razrađene. S druge strane, mitske tradicije arhaičnih društava nisu se prenosile pisanim tekstovima. Iako su se i mitovi tzv. “primitivnih” mijenjali i obogaćivali usmeno, Eliade se opredjeljuje (i ne samo on) za proučavanje mitova baš u arhaičnim i tradicijskim društvima jer tamo mitovi navodno još uvijek žive u izvornom društveno-religijskom kontekstu, odražavaju prvotno stanje (v. Eliade 1970:8-9). S današnjih teorijskih pozicija takva se argumentacija teško može braniti. Prvotnoga stanja jednostavno nema, a zapadnjačko naguravanje prekomorskih narativnih oblika u grčko-rimski žanrovski kalup mita u najmanju je ruku europocentrično. U postkolonijalnom duhu moramo najzad priznati kolonijalni značaj dvadesetostoljetnih antropoloških istraživanja u mitski dalekim zemljama, moramo preispitati etičku i političku

pozadinu opasnih teorija o sociokulturnoj evoluciji, moramo se zapitati o perzistenciji "mita o dobrome divljaku" koji nam stoljećima terapeutski služi kao društveni vremepolov. Prisjetimo se Fortisovih Morlaka: već i putopisci 18. stoljeća koji su opisivali život navodno primitivnih društava nastojali su pronaći tragove antike i tako pomoći ugledu i boljem poznavanju prošlosti vlastitoga naroda, odnosno moderne nacije u nastajanju (Fortis 1984).

Već i najpovršnije razmišljanje o prošlosti i sadašnjosti, dijakroniji i sinkroniji mita protivi se isključivosti. Premda mit govori o najstarijim vremenima ili o bezvremenskim zbivanjima ništa nas ne prisiljava na istraživanje samo najstarijega mitskog sloja. Zanimanje za genezu mita važno je koliko i zanimanje za genezu naroda ili nacije, ali je isto tako opravdano i potrebno pratiti mit kroz sva povijesna razdoblja do naše svakodnevice. To je ujedno i najsustavniji način osvještavanja i kontrole projiciranja vlastite konstrukcije identiteta u davninu.

Eliadeova poredbena mitologija dakako i namjerama i znanstvenim doprinosom nadilazi kolonijalne uporabe, a istraživanje živoga mita jest djelotvorno sredstvo u suzbijanju pasatističkog mitotvorstva. Ipak, polazište domaćih povijesno usmjerenih mitoloških istraživanja teško može biti živi poganski mit: Hrvati su prvi među Slavenima prihvatili kršćanski religijski sustav i time se i danas ponose. Ono što hrvatskoj etnologiji i folkloristici kao nacionalnim disciplinama tu preostaje zapravo je svojevrsna kulturna forenzika: rekonstrukcija cjeline mrtvog poganskog mita iz fragmenata prepoznatih u folklornome korpusu.

Teško je prihvatiti tminu barbarstva vlastitih predaka. Pripadnost ili barem bliskost antičkoj civilizaciji Sredozemlja bolje zvuči. Ali, ako već ne možemo s Grcima i Latinima dijeliti isti Olimp, u konstrukciji povijesnog identiteta nacije poslužiti će nam i drevno praindoeuropsko zajedništvo. Nemam ništa protiv, riječ je o ključnom i posve legitimnom znanstvenom zanimanju za povijest vlastite kulture te o aktualnoj društvenoj (i političkoj) potrebi u identifikacijskim procesima unutar nove europske zajednice. Ni to nije ništa novo: mitološka istraživanja nikad i nigdje nisu bila vođena isključivo povijesnim interesom, mi smo uvijek polazište tumačenja, tu i sada. Mit o potpunoj znanstvenoj objektivnosti izmišljena je priča, isključenje subjekta je definicija smrti znanstvenika. Važno je to prihvatiti i ugraditi u metodološki aparat, izriječom iskazati u tekstu. Neosvijestene ili prikrivene motivacije istraživača pripadaju sadašnjosti i lako se projiciraju u prošlost. Moramo ih priznati i osvijestiti jer one uvijek postoje. Ako ih ne iskažemo, nerazumno napuštamo *logos* i nehotice sami ulazimo u mit, dijakronijski zadiremo u rekonstruiranu sliku prošle sinkronije, priključujemo se mitotvorcima i sudionicima mita, postajemo učeni svjedoci teofanije. Radost i uzbuđenje koje mitolog ponekad osjeća otkrivajući mitski svijet prošlosti nadilaze obično zadovoljstvo znanstvene, intelektualne spoznaje. To su pomalo atavističke emocije posvećenog zajedništva, emocije koje nas izdvajaju iz povijesnog tijeka vremena i bliske su drevnoj mitskoj radosti ritualnih ponavljanja prvotnih božanskih činova, obrednome transu sudionika i suvremenika u stvaranju svijeta.

### **Teogonija, kozmogonija, sociogonija i pitanje identiteta**

Temeljni interes mitologije jest interes za prvi početak stvarnosti. I mit i mitologija nastoje proniknuti, protumačiti nastanak zbilje. To se podjednako odnosi na mitološku znanost i na predmet njezina istraživanja. Mitologija kao znanost (dakle bajoslovlje) po-

stavlja pitanje o odnosu mita i zbilje iz razumske, intelektualne spoznajne sfere, s nedovoljne pozicije *logosa*. Preostaje nam umska spoznaja, ali ona ne može uzvratiti pitanjem o odnosu *logosa* mitološke znanosti i zbilje. Umska je spoznaja neupitna, ona pripada području važenja. Um ne postavlja pitanja, um odmah radosno uspostavlja mit.

Interes za prvi početak jest sveta zadaća dostojna bogova jer prve i zadnje karike profanog lanca uzročnopsljudičnih veza nisu dostupne smrtnicima, one nadilaze razumsku, logičnu, intelektualnu spoznaju i povijesno znanje. Dopustite mi malo šale: mitologija je opasan posao, približavajući se skrivenome istraživač može napustiti razum i u božanskom zanosu pasti u sveto ludilo. Zato se mitolozi često brane interdisciplinarno, traže pomoć naizgled trezvenijih, staloženijih znanosti poput filologije, semiotike ili matematike u nadi da će tako nekažnjeni egzaktnije prići svetome.

Ako je teogonija priča o postanku bogova, ako je kozmogonija priča o postanku kozmosa, onda bismo priče o postanku roda, naroda ili koje druge zajednice mogli nazvati sociogonijama. U starim ljetopisima i drugim književnim spomenicima nalazimo predaje o davnoj povijesti, a u tim je tekstovima teško razlučiti što pripada povijesnim zbivanjima, što literarnoj a što usmenoj tradiciji (Bošković-Stulli 1978:80). Priče o djelima prvih predaka (rodonačelnika) ili o osnivanju gradova mitske su prirode bez obzira na vrijeme nastanka. Nad mnoštvom tekstova takvih povijesnih predaja historiografi i mitolozi muku muče dvojeći o znanstvenoj pouzdanosti i istinitosti podataka, a suočeni su i s brojnim apokrifnim spisima, smišljenim krivotvorinama iz novijih stoljeća i maštovitim književnim obradama. Puno je lažnih pretkršćanskih bogova rođeno kršćanskim perom, a neka od tih izmišljenih božanstava i danas su kulturno utjecajnija od pravih zaboravljenih bogova. Pitam se nije li lažni bog o kojemu se stoljećima govori i piše kulturološki stvarniji od istinskog zaboravljenog boga koji više ne postoji u našem kulturnom kontekstu. Što nam to govori? Potreba za mitom nije nešto što pripada samo arhaičnim društvima. Hotimično ili nehotično mitotvorstvo se nastavlja, proizvodnja književnih i znanstvenih tekstova s mitskom tematikom kontinuirano traje i posebno buja u za zajednicu kriznim, prijelomnim vremenima. Želimo pokazati da nismo od jučer: mitologija je pozivanje na drevnost roda i nacije, građansko rodoslovlje koje zamjenjuje feudalne grbove i listine, dokaz izvrsnosti podrijetla i isticanje pripadnosti zajednici.

Preuzimanje tuđeg mita ujedno je i preuzimanje tuđeg identiteta. U vremenu komunikacije i globalizacije mitovi i religije svijeta postaju zajedničkom svojinom, ali istodobno nastojimo sačuvati nacionalnu, regionalnu ili lokalnu kulturu.

Tako smo došli do ključnog pitanja o ulozi mitologije u formiranju nacionalnog i kulturnog identiteta.

Što nam o tome može reći povijest istraživanja mita u Hrvatskoj? Postoje li hrvatski mitovi, što je to hrvatska mitologija? Tu se susrećemo s mnoštvom problema.

Prvo moramo odgovoriti na pitanje o nacionalnoj pripadnosti mita. Ako nas zanima najstariji sloj, drevna hrvatska mitologija, onda smo već projicirali ideju o zasebnoj hrvatskoj kulturi nekoliko tisućljeća unazad, pretpostavili smo da se već mitologija prvih Hrvata dovoljno razlikuje od mitologija naših susjeda i drugih naroda. Radi se o preslikavanju nama suvremenog nacionalnog identiteta u davnu prošlost koja nedvojbeno prethodi formiranju modernih nacija. Ustrajemo li na aktualnim ili povijesnim državnim granicama može nam se dogoditi da istraživanjem zahvatimo tek dio neke veće povijesne mitološke cjeline, recimo (pra)južnoslavenske, praslavenske ili praindoeuropske. Može nam se dogoditi i suprotno, da neke lokalne ili regionalne karakteristike pripišemo cijelo-

me hrvatskom teritoriju ili narodu. Moramo uzeti u obzir i povijesne migracije Hrvata i njihove brojne dodire s drugim kulturama, a pritom nas prati i kronična nestašica podataka. Riječ je o uvijek vrućoj znanstvenopolitičkoj ili političkoznanstvenoj odluci, odluci koju su morali donositi svi domaći istraživači mitoloških tema koji su živjeli u različitim državnim zajednicama i u promjenljivim kulturnim kontekstima na ovim prostorima. Nacionalno ili nadnacionalno? Odlučiti su morali i stranci koji su se bavili našom mitologijom. Na primjer, Edmund Schneeweis je početkom 20. stoljeća pisao o vjerovanju i običajima "Srbohrvata" kao jedinstvenog naroda triju vjeroispovijesti (Schneeweis 2005). Njegov konstruirani srpskohrvatski narod/nacija posljedica je konsolidiranja tada novih odnosa moći tijekom i nakon Prvoga svjetskog rata, uključuje Srbe, Hrvate, Crnogorce i Bošnjake, a temelj određenja jest jezik (poiman kao zajednički). Sve razlike na koje je nailazi Schneeweis nastoji protumačiti trostrukim utjecajem antike, kristijanizacije i islamizacije te prodorima kulture susjednih naroda tijekom povijesti. Drugim riječima, nacionalni i kulturni identitet (re)konstruirane mitologije zapravo je konstrukcija identiteta samog istraživača projicirana u davnu prošlost. Mitološka literatura kojom raspolažemo (posebno ona starija) funkcionira kao povijesni konglomerat varijacija na temu identiteta. Ipak, izbor između nadnacionalnog i nacionalnog u mitologiji odavno nije sasvim arbitrar: već površnim čitanjem uvoda knjige Vitomira Belaja *Hod kroz godinu* (Belaj 1998:31-44) vidjet ćemo da najstarija vrela tretiraju Slavene kao cjelinu, omogućuju nam samo grubu podjelu na istočno i zapadno slavenstvo pri čemu nailazimo na velike razlike u značajkama i popisima bogova, što je možda posljedica kasnijeg razvoja odvojenih religijskih sustava (Belaj 1998:38). Nemamo niti jedan sačuvan praslavenski mitski tekst, ali zato imamo višestoljetno mitotvorstvo učenih ljudi koji slaveniziraju grčko-rimsku mitologiju, snažne međusobne utjecaje slavenskih znanstvenika u 19. stoljeću, Jagićevu oštru kritiku uporabe folklora u tvorbi slavenskih poganskih bogova, evolucionističke pristupe praslavenskoj vjeri Légera, Niederlea i Rybakova, ali i novije radove Uspenskog, Toporova i Ivanova (u drugoj polovici 20. stoljeća) koji također utječu na mitološka istraživanja u svim slavenskim zemljama. Belaj bilježi samo dva novija pokušaja izravnije mitske projekcije hrvatskoga identiteta, iako ni ti pokušaji izrijekom ne napuštaju slavenski krug. Članak Milana Šufflaya u *Obzoru* 1928. godine i studija Ive Pilara "O dualizmu u vjeri starih Slovena i o njegovu podrijetlu i značenju" u ZNŽO (Šufflay 1928; Pilar 1931) nastali su na tragu teorije češkog povjesničara Jana Peiskera o zoroastrijskim kulturnim pozornicama u krajoliku. Ti su radovi kasnije bili iskorišteni kao dokaz za navodno iransko podrijetlo Hrvata (Belaj 1998:42). Odatle slijedi da je ozbiljnu znanstveniku danas vrlo teško pisati isključivo o hrvatskoj mitologiji ili napisati suvislu povijest samo hrvatskih mitoloških istraživanja. Zato je Vitomir Belaj svoj povijesni pregled istraživanja uklopio u cjelokupni pregled izvora za poznavanje i rekonstrukciju praslavenskoga bajoslovlja i opredijelio se za zaobilazni, deduktivni put primjene rekonstruirane praslavenske mitologije na hrvatske prilike (Belaj 1998:30-44). Zato je i Radoslav Katičić kao filolog krenuo u rekonstrukciju praslavenskoga mita uzimajući u obzir obilnu južnoslavensku građu i indoeuropske te antičke usporednice (v. Belaj 1998:362-363). I Mislav Ježić postupa slično: uspoređuje praslavenski i praindoeuropski mit (Ježić 2006).

Stari slojevi hrvatske mitologije mogu se rekonstruirati samo komparativno, a ako mit shvatimo kao svetu priču, dakle kao stabilni tekst koji se ne smije bitno mijenjati, možemo ga shvatiti i kao prozodijski vezanu riječ, obrednu pjesmu. Ograničeni smo jezikom. Ako nas ne zanimaju samo "drevni istočnoeuropski stepski konjogojci" kao prvi

nositelji hrvatskoga imena, onda nam jezik dopušta samo praslavenski i praindoeuropski kontekst (Belaj 1998:30-31). S druge strane, uzmemo li u obzir razlikovanje mitologije i religije, dakle svojevrsnu gradaciju vjerovanja i svetosti, stabilnost mitskoga teksta ipak je upitna. Mit svakako jest sveta priča, ali sveta priča podložna variranju u izvedbi, a to znači razgradnji, pregradnji i nadogradnji teksta — to nam je poznato iz grčkih primjera. Za razliku od mitskog teksta, religijski (liturgijski) tekst je kanoniziran i ne dopušta variranje. Otkrivene podudarnosti fragmenata obrednih pjesama u recentnom folkloru slavenskih zemalja možda upućuju na praslavenski sveti obredni tekst, ali taj je tekst po svojoj tisućljetnoj stabilnosti u današnjem smislu prije liturgijski nego mitski. Što ako u praslavenskom svijetu nije postojala religija tzv. “višega” tipa? Religija “višega” tipa upitna je čak i u malome helenskom svijetu, Heleni nisu imali čak ni riječ za religiju, govorili su o “božanskim stvarima” (*ta theia*). Dvanaest olimpskih božanstava kakve danas poznajemo proizvod su novovjekovne učene kulture. Moramo li baš u trećem tisućljeću ustoličiti biandrijski trokut žudnje (Perun – Veles – Mokoš) kao tvrdi panslavenski Olimp od Vladivostoka do Beča? Komu je to potrebno? Je li to (bar djelomice) novi tranzicijski mit pod plaštom znanosti, antiglobalizacijski odgovor mitskim jezikom na političko rušenje Berlinskog zida? Nisu li retradicionalizacija i remitologizacija u postsocijalističkim zemljama djelomično i duhovna (sveta) utjeha, nova identifikacija kojom se slavenski Istok brani od svjetovnog udara zapadnog neoliberalizma? Siguran sam da su hrvatski i slovenski mitolozi oprezni i vođeni znanstvenim interesom, ali bi morali osvijestiti aktualne mitotvorne implikacije vlastite znanosti u kulturi svakodnevice, preispitati polazišta i osobnu motivaciju. Povezivanjem malobrojnih uniformiranih i kodificiranih sačuvanih fragmenata obrednoga teksta mi zapravo ne rekonstruiramo meku cjelinu zaboravljenog živog mita, nego naknadno konstruiramo nikad postojeći tvrdi religijski poganski sustav. Usporedba pretpostavlja i sličnost i različitost. Tražimo li tekst mita, srodnost jezika nam uvjetuje praslavenski i praindoeuropski kontekst. No zanima li nas samo tekst? Mit ostaje svetom pričom jedino u cjelini obreda, sinergijski i sinkretički stopljen s obrednim činom i mišlju. U kratkom tečaju obredne antropologije Vitomir Belaj se poziva na Toporova (1988) te konstatira univerzalnu podudarnost obrednog svjetonazora (opreka reda i nereda) i opće sheme obreda (Belaj 1998:21). Time su (mislim preuranjeno) generalizacijom isključene usporedbe neverbalnih sastavnica obreda, nametnut je slavenski kontekst distribuciji mita. Obredni čin (*dromenon*) zapravo podrazumijeva sve današnje kazališne kodove: ples/pokret, gestikulaciju i mimiku, buku/glazbu, masku/šminku i lutke, dekor, kostime i rekvizite, uporabu svjetla. Uključuje i one aspekte tjelesnosti koje građansko kazalište odbacuje: hranu i piće, spolnost i nasilje, najzad i žrtvu kao ključni element obreda. Riječ je u drugome planu, dominacija riječi pokazatelj je slabljenja obredne funkcije predstavljanja (Bonifačić Rožin 1972:57; 1979:343; Lozica 1990:241-245), sveta se priča stvara (i prenosi) ponajviše govorom tijela, a govor tijela nije uvjetovan jezikom. Što je prvo: misao, riječ ili čin? Ako obredni čin prethodi mitu, ako je mit u odnosu na obred sekundaran i mlađi (Belaj 1998:29), onda obred nije puka inscenacija gotove mitske priče. Obred neverbalno stvara svetu priču. Jezične su barijere dakle premostive. Isključivost praslavenskoga konteksta nametnuta nam je *post festum*, logocentričnom predrasudom filologa u tumačenju obreda i mita. Slažem se, praslavenski i praindoeuropski kontekst neizbježni su u potrazi za relikvijom najstarije ili najpotpunije inačice svete priče u našoj pradomovini. No ta je potraga ionako pokušaj izdvajanja predmeta istraživanja iz povijesnog procesa. Što je prvotni svjetonazor? Radi se o konstruiranju nemogućeg: stabilne izvanvremenske činjenice, zapravo

imaginarnog modela (Lozica 1990:225). Možemo li navlačenjem ruskog konstruiranog modela praslavenskog mita na lijepe naše oronime, toponime i hidronime rekonstruirati prahrvatski mit ili vjerovanja prvih hrvatskih doseljenika? Hoćemo li time zahvatiti meko tkivo zaboravljenog mita, ili će nam ipak promaknuti višestoljetna duhovna dinamika i razvoj na putu od Zakavkazja do Jadrana? Čak i kad bismo uspjeli rekonstruirati svjetonazor Hrvata pri dolasku, što je bilo dalje sa svetom pričom u novoj domovini, što je s tom pričom danas? Zašto nam je toliko važna zaboravljena priča iz pradomovine koju smo onomadne napustili? Jesmo li se najzad doselili ili bismo se ipak htjeli vratiti pa projiciramo i (re)konstruiramo imaginarnu moćnu Slaviju kao apotropejski povijesni argument u europskim integracijama? Taj smo dio tisućgodišnjeg sna već sanjali u 19. stoljeću.

Vrijedi pokušati, ali pritom se moramo čuvati hegemonije tranzicijskog znanstvenog mita koji južnoslavenske *alopersonaže* (i *izopersonaže*) jednoznačno zamjenjuje istočnoslavenskim, kijeveskim, Vladimirovim bogovima.

### Mitska topografija i književna antropologija

Obnovljeno zanimanje za pretkršćansku mitologiju u Hrvatskoj uvelike je posljedica recentnih promjena u političkom i kulturnom kontekstu. Ipak, znanstveni interes prethodi tim promjenama, najprije u bečkim predavanjima i njemačkim tekstovima Radoslava Katičića koji se, inspiriran semiotičko-filološkim otkrićima ruskih znanstvenika Uspenskog, Toporova te Ivanova, već desetljećima bavi praslavenskim mitom. Ukratko, doprinos Ivanova i Toporova sastoji se u postupku kojim se uspoređuju strukture predaje, a zatim se istovrsne strukture dalje lingvistički analiziraju. Otkrili su etimološku srodnost imena bogova, ključnih pojmova i cijelih fraza, (re)konstruirali elemente praslavenske predaje o kozmičkom sukobu reda i nereda, Gromovnika i Zmije/Zmaja (Peruna i Velesa) te su mit o praslavenskom bogu vegetacije povezali s junacima “temelnoga” indoeuropskog mita o božanskom dvoboju. Ključ je u stabilnosti struktura: strukture se ne mijenjaju, ali se riječi u kazivanju mogu zamijeniti drugima istoga značenja. Radi se o *alopersonažima* i *alorekvizitima*, osobama i rekvizitima koji se (ovisno o raznim kulturnopovijesnim čimbenicima) izmjenjuju kao znakovi za isti element strukture.

Radoslav Katičić je u daljnjoj raščlambi uočio paradigmatičke posebnosti praslavenskoga mita o junaku vegetacije, a 1998. godine knjiga Vitomira Belaja *Hod kroz godinu* (Belaj 1998) Katičićevim tragom vraća dostojanstvo posustaloj kulturnopovijesnoj orijentaciji u hrvatskoj etnologiji i približava je suvremenijim svjetskim dostignućima na mitološkome području. Polazeći od teze da slavenski kalendar prati žitaricu u njezinu rastu, Belaj se opredjeljuje za vegetacijski mitologem. Sučeljava filološke interpretacije rekonstruiranih mitskih fragmenata s etnološkom rekonstrukcijom obredne (običajne) radnje na temelju recentnih običaja te pretače paradigmu sukoba u sintagmatski godišnji slijed mitske priče o životu božanskog junaka (boga vegetacije). *Hod kroz godinu* hrabro ispisuje praslavenski mit o incestuoznoj hijerogamiji kao prototipu “svim ljudskim svadbama”.

Ta se sveta priča najzad u pogovoru sažima ovako:

*“On se rodio na Novu godinu (Velju noć) visokom nebeskom božanstvu, bogu Neba (na praslavenskoj razini Gromovniku) i njegovoj ženi Suncu, kao Mladi bog (Mladi kralj, Božić); još istoga dana oteli su ga ljudi boga Podzemlja i odveli u svijet mrtvih, odakle se vraća konjolik, na Jurjevo kao Juraj i snubi, neprepoznat, vlastitu sestru; njome će se o Ivanju*



*vjenčati kao Ivan, bit će joj —sukladno mjesečevu prevrtljivu značenju — nevjeran pa će ga na kraju ubiti. Ubojstvo sina najvišega boga ujedno je bilo shvaćeno kao žrtva za obnovu svekolikoga Svemira. Njegova sestra, mlada, nevina djevica Mara, prometnut će se nakon bratove/ljubavnikove smrti u okrutnu Moranu, pa će i nju potkraj godine zadesiti jednaka sudbina. Obnavljanjem vremenskoga poretka na Novu godinu cijela priča počinje ispočetka”* (Belaj 1998:349).

Autor *Hoda kroz godinu* na kraju pogovora priznaje da je rekonstruirana slika prelijepo zaokružena da bi mogla odgovarati konačnoj znanstvenoj istini (Belaj 1998:352). Dodao bih da konačne znanstvene istine u humanistici srećom ionako nema te da se mit vjerojatno i ne može bez ostatka svesti na sintagmatsku razinu jedne jedine jednostavne priče. Gradnja paradigmatičkih nizova koju poduzimaju Ivanov i Toporov nedvojbeno je strukturalistički dug Lévi-Straussu pa njihovi alopersonaži i alorekviziti uvelike odgovaraju Lévi-Straussovim mitemima (odnosno donekle i motivima u književnosti): odnosi konstruirani na paradigmatičkoj razini mogu se doduše iskazati u sintagmatskoj sekvenciji i samo jedne priče, ali je ta priča idealna tipska (re)konstrukcija, logično sažimanje, nova radna hipoteza koja više ne pripada mitskome svijetu u kojemu se mitska poruka višestruko ponavlja u obliku nepotpunih, variranih inačica. Vjerujem da u tome i jest važna razlika između mitologije i religije: u mitologiji nema hereze, a religija dopušta samo jednu potpunu i kanoniziranu priču.

U svojim se najnovijim radovima Belaj vraća Peiskerovom čitanju mita iz prostora, ali tu metodu razvija i primjenjuje na rekonstruirani praslavenski mit. I dalje tragom ruskih znanstvenika i Katičića, a polazeći od otkrića trodijelnih struktura u prostoru (Pleterski 1996a; 1996b), Vitomir Belaj razotkriva povezanost struktura rekonstruiranih tekstova i rasporeda toponima u pejzažu. Zanima ga i moguća funkcija tih uprostorenih struktura kao svojevrsnog (svetog) pisma, poganskog posvećenja prostora pri slavenskom zaposjedanju novih zemalja (Belaj 2006). Tim se istraživanjima pridružuje i Tomo Vinšćak (2006).

Semiotičko-lingvističko-etnološka suradnja u rekonstrukciji praslavenske mitologije važan je prinos mitološkoj znanosti i u metodološkom smislu i već ostvarenim rezultatima, ali svaki novi prodor otvara i nova pitanja i traži višestruke provjere. Kakvoća postignutoga dokazuje da se te provjere pomno provode, zaključci se multidisciplinarno preispituju.

Ipak, moja je zadaća prikazati tendencije hrvatskih mitoloških istraživanja. Dopustite mi zato nekoliko načelnih misli koje nisu i ne mogu biti osporavanje spomenute metode jer takvo što nadilazi moje namjere i kompetenciju. Želim dakle samo upozoriti da postoje i drugi pristupi mitološkim istraživanjima.

Postupak koju su uveli Ivanov i Toporov omogućuje svođenje raznovrsnih izvora na zajedničku razinu njihove strukture. Čini mi se da je razina zajedničke strukture prilično smjela generalizacija koja pruža privid matematičke egzaktnosti dopunjene lingvističkom strogošću, no mogla bi postati opasnom kad bi se nekritički shvatila kao dovoljan dokaz o postojanju dvojice glavnih praslavenskih bogova (poimence Peruna i Velesa, istočnih praslavenskih bogova) i njihove biandrijske incestuozne obitelji kao antropomorfnih svetih likova na cijelom praslavenskom prostoru. Sunce strukturalizma odavno je zgaslo, vjera u svemoć strukture blijedi. Imamo zapravo samo paradigmatičku shemu međudnosa, sukoba reda i nereda. Kako to obično u strukturalizmu biva, trik je u prevođenju

iz posebnoga na opće i nazad. Prvo moramo zaboraviti da smo strukturu derivirali kao vlastitu hipotezu iz mnoštva pojedinosti. Zatim tu opću strukturu iskažemo elegantnom formulom, primijenimo formulu na isto ili vrlo slično mnoštvo pojedinosti i veselimo se što stvar uglavnom funkcionira. Oprostite mi ovu drsku simplifikaciju, ali u njoj ipak ima barem malo istine. Ponavljam, ne osporavam ono što je nedvojbeno postignuto, samo pozivam na oprez. Paradigmatska struktura kozmičkog sukoba dade se protumačiti i na drugim mitološkim interpretativnim razinama, na primjer dvojako kao arhetip u Eliadeovu ili Jungovu smislu – dakle kao prvotna struktura svetoga ili kao struktura kolektivno nesvjesnog, a u oba slučaja ta struktura prethodi svakom mitu, bio on praindoeuropski ili praslavenski. Ako je tako, poredbena lingvistička raščlamba neće dokazati veze dviju mitologija, samo ćemo potvrditi univerzalnost ljudske prirode i jezično srodstvo. Tko ne vjeruje u univerzalnu rasprostranjenost folklornih i književnih motiva, neka prelista onih šest debelih svezaka Thompsonova indeksa motiva (Thompson 1955-1958) ili bar katalog tipova pripovijedaka Aarne-Thompson-Uther (Uther 2004). Ako svođenjem raznovrsnih izvora na zajedničku razinu njihove strukture nismo dobili strukturu praslavenskog mita nego atemporalnu strukturu svojstvenu ljudskoj prirodi, onda smo izgubili valjani kriterij za uspoređivanje raznorodnih folklornih i pisanih podataka. Može nam se dogoditi da konstruiramo općeljudski uvjerljivu izmišljenu priču pa da nas dostigne i zgromi besmrtna Jagićeva strijela.

Da, postoje i drugi aspekti mitoloških istraživanja. Poslužit ću se Solarovim predavanjima (Solar 1998:53-65) kao vrelom za brzi pregled i klasifikaciju mitoloških teorija.

Devetnaestostoljetna znanost o mitu bila je vođena idejama evolucije i komparacije, izdvajanjem invarijantnih oblika i odnosa te praćenjem njihova razvoja kao napretka mišljenja, jezika i vjerovanja od “nižih” stupnjeva prema “višim”, od mita do znanosti, ili od magije preko religije do znanosti kako to postavljaju Tylor i Frazer. To je zajedničko mnogim međusobno različitim mitološkim teorijama, npr. Mülleru koji traži sličnosti imena bogova i Frazeru koji istražuje sličnosti ritualnih, obrednih odnosa. Durkheim uspostavlja jedinstvo mita i obreda te (za razliku od škole mitologije prirode) u mitovima vidi alegorije društvenih sila, ali i dalje u mitskoj svijesti ili mitskome jeziku vidi tek predstupanj znanstvene svijesti, mit se još uvijek shvaća kao djetinjstvo znanosti. Tek Lévi-Bruhl mitsku svijest radikalno suprotstavlja znanstvenoj svijesti kao potpuno različit, na drugi način razvijen oblik mišljenja. Uvodi termin “primitivni mentalitet” koji nama zvuči kolonijalno, ali se tim širim pojmom obuhvaća duhovna sfera koja nije isključivo povijesna kategorija nego perzistira i danas. To nas upućuje na potrebu tumačenja mita drukčijim, izvanznanstvenim mentalitetom. Rekao bih da Lévi-Bruhlov preokret u poimanju mitske svijesti donekle odgovara promjeni u shvaćanju tradicijske kulture u hrvatskoj folkloristici i etnologiji u drugoj polovici 20. stoljeća: tradicijska se kultura još uvijek strogo odvaja od učene kulture, ali se više ne shvaća samo kao drevni prežitak, već i kao suvremena kulturna sastavnica.

Devetnaestoljetni mitolozi uglavnom su se služili komparacijom mitova kao sredstvom u tumačenju religije ili povijesnih društvenih pojava. Sredinom 19. stoljeća zanimanje za mit se premješta u posebne znanosti, a Solar primjećuje da su posebnoznanstvene metode kojima se proučavao mit (proširivanjem predmetnog područja) težile apsolutizaciji metode te svojevrсноj mitologizaciji: “mitska je priča »zaokružila« ono što se inače nikako nije moglo »zaokružiti«” (Solar 1998:63). Toga možda ima i u suvremenim teorijama, a primjetan je i poznati pomak od predmetnoga prema radnom polju u 20. stoljeću — me-

todologija sve više uvjetuje predmet, posebna se znanstvena područja napuštaju. Aktualne vodeće teorije mita zapravo su interdisciplinarne i određene temeljnim načinima pristupa pa Solar predlaže njihovu osnovnu podjelu na *funkcionalističke* (glavni predstavnik Malinowski), *simbolističke* (Cassirer) i *strukturalističke* (Lévi-Strauss), uz dodatak Freudova i Jungova učenja (Solar 1998:64-65).

Na temelju sažimanja Solarovog pregleda lako je zaključiti da se današnja filološko-etnološka ili etnolingvistička rekonstrukcija praslavenskog mita metodološki oslanja na semiotičku razradu strukturalističkih teorija, ali u semiotičkoj metodi pronalazi oslonac i argumentaciju za nastavak devetnaestostoljetnih kulturnopovijesnih i filoloških istraživanja praslavenske poganske religije. Semiotički pomak na radnome polju primjenjuje se na staro predmetno područje, ali cilj se istraživanja ne propituje. Je li ustrajanje na pitanju geneze jedino što nam hrvatsko bajoslovlje danas nudi?

Već sam pred dva desetljeća u prikazu srpskog prijevoda Légerove knjige ovako naznačio dva osnovna smjera mitoloških istraživanja:

*“Jedan smjer je historijski orijentiran i teži rekonstrukciji pretkršćanske religije i mit-skih predodžbi Slavena. Metode takvog istraživanja u prvom su redu historiografske, filološke i arheološke. Drugi mogući smjer jest folkloristički i polazi od istraživanja vjerovanja i mit-skih predaja naših suvremenika. Miješanje tih dvaju tipova mitoloških istraživanja može biti opasno – tražimo li u suvremenom folkloru odjeke davnih religija, pridajemo li pojavama značenja koja one nemaju za pripadnike istraživane grupe. Isto tako, ako iz suvremenog folkloru zaključujemo o pretkršćanskoj religiji, može nam se lako dogoditi da kanoniziramo vlastitu hipotezu. Uostalom, svjesno ili nesvjesno mitotvorstvo također je zanimljiv predmet folklorističkih istraživanja”* (Lozica 1987:275).

Taj bih navod i danas prihvatio kao sažetak, ali su se okolnosti ipak donekle promijenile. Dva zacrtana smjera mitoloških istraživanja tada su bila strogo podijeljena i ta je podjela još odražavala otvoreni sukob u struci, smjenu znanstvenih paradigmi koja se u Hrvatskoj odigrala sedamdesetih godina 20. stoljeća. Pobuna protiv pasatizma i pitanja geneze krenula je iz folkloristike koja je tada još uvijek mitske predaje smatrala samo književnim žanrom, dakle izmišljenom pričom. Teorijski proboj je ostvaren preimenovanjem narodne književnosti u usmenu književnost, redefiniranjem usmene književnosti kao izravne usmene komunikacije. Bio je to zaokret od dijakronije sinkroniji, od povijesnoga suvremenome — nedvojbeno pod utjecajem strukturalizma. Sedamdesetih i osamdesetih godina folkloristi i etnolozi ne bave se samo povijesnim razinama i skupljačkim radom, nego nastoje pratiti i teorijski promisliti suvremeno stanje u društvu i folkloru - u početku kao transformacije tradicijske kulture i folkloru, a zatim sve više kao legitiman proces.

Istraživanja kulture svakodnevice, dječjeg folkloru, zanemarenih verbalnih žanrova, pričanja o životu, scenskih svojstava običaja itd. približila su tada naše znanstvenike svjetskim tijekovima, a taj je trend nastavljen i devedesetih godina i dalje, npr. istraživanjem političkog plakata i rituala u politici, rubnih glazbenih praksi i sličnih tema. Devedesete su godine donijele nove promjene: u zagrebačkom Institutu za etnologiju i folkloristiku rođena je ratna etnografija kao oblik otpora, ali smo isto tako bili sudionicima otvorenog postmodernog sučeljavanja teorijskih koncepcija i nastajanja nove (interdisciplinarne, humanističke) znanstvene paradigme koja teži prevladati dihotomiju (i dualizam) folkloristike i etnologije pismom postmoderne etnografije. Folkloriste sve manje zanima umjetnička di-

menzija folkloru, okrenuli su se složenoj interakciji folklornih procesa sa životom pojedinca i zajednice. Mitske predaje više se ne tretiraju u folkloristici samo kao usmenoknjiževni žanr, sve se više pozornosti posvećuje vjerovanjima i živim ljudima, posebno pretapanju ljudskog i nadljudskog u hibridnim mitskim likovima poput vještice, vile, grabancijaša, macića ili krsnika (Čiča 2002; Marjanić 2004; Marks 1994; Lozica 2002; Bošković-Stulli 2006; Šešo 2007). Karakterističan je svojevrsan povratak semantičkoj interpretaciji u svjetlu književne antropologije, koji približava folklorističke radove antropološkom istraživanju kulturnih vrijednosti, a u skladu je sa svjetskim zaokretom od estetskog prema etičkom i spoznajnom, što podrazumijeva i preispitivanje starijih etnoloških, folklorističkih te mitoloških pristupa. Tako npr. Suzana Marjanić u disertaciji i drugim radovima (Marjanić 2003) detaljno raščlanjuje i revalorizira potcijenjenju Nodilovu monografiju.

Tranzicijska antropologizacija struke još je više ojačala humanističku interdisciplinarnost i suradnju. To pokazuju promjene nastavnog programa studija etnologije i kulturne antropologije u Zagrebu 2004., osuvremenjivanje kulturnopovijesne etnološke paradigme strukturalističko-etnolingvističkim pristupom u istraživanju praslavenskog mita te obnovljeno zanimanje za mitološku i dijakronijsku (povijesnu) problematiku među folkloristima. Zanimljivo je da se specijalistička znanja, obje se struke bave ljudima i kulturom, disciplinarno su razlike sve manje.

U čemu je onda današnja razlika dvaju smjerova hrvatskih mitoloških istraživanja?

Jasno je da više nema sukoba folklorista i etnologa oko pitanja jesu li predaje o vješticama, vilama, morama, krsnicima i sličnim nadnaravnim bićima usmena književnost ili kazivanja o vjerovanju ljudi. Jedno ne isključuje drugo, ono ga dopunjuje: mitske su predaje vjerovanja, a vjerovanja se iskazuju u književnome žanru mitske predaje. Ambivalencija je sastavnica mitske prirode tih predaja, a vidjeli smo da je mit istodobno i izmišljena i sveta priča. Slično je i s obrednim pjesmama koje čuvaju fragmente drevnoga mita, ali su istodobno folklorni književni i glazbeni žanr, sastavni dio običaja ili folklornog nastupa na sceni. Oba smjera otkrivaju i priznaju u suvremenome hrvatskom folkloru i tragove poganske baštine, oba smjera se slažu da moramo uzeti u obzir i povijesnu i nama suvremenu dimenziju istraživanih pojava.

Razlika dvaju glavnih smjerova hrvatskih mitoloških istraživanja ipak postoji, a temelji se na različitom postavljanju glavnoga cilja i svrhe istraživanja te na različitom poimanju tradicije.

Jedan smjer nastoji interdisciplinarno i na temelju svih dostupnih izvora rekonstruirati praslavensku mitologiju (odnosno pretkršćanski sustav vjerovanja) te tako otvoriti put istraživanju najstarijega sloja hrvatske mitologije (i pretkršćanske vjere).

Drugi smjer pokušava pratiti ulogu tradicije u svakidašnjici, istražuje vjerovanja i mitske predaje naših suvremenika, ali i ranije zapise. Cilj je što potpunije tumačenje kulture kao procesa, posebno kontinuiteta i mijene običaja ili folklornih pojava, a otkrivanje pretkršćanskih i mitskih tragova nije cilj, već jedno od sredstava u tumačenju.

## **Druga mitologija**

Značajke prvoga smjera uglavnom sam već opisao. Naznačio sam i drugi smjer. Preostaje mi detaljnije opisati taj drugi smjer hrvatskih mitoloških istraživanja. Premda se osjećam pripadnikom drugoga smjera, znam da je to teška zadaća. Najradije bih kuka-

vički priznao i ono u što ne vjerujem, naime da se u toj drugoj mitologiji uopće ne radi o mitološkim istraživanjima jer, eto, živoga cjelovitog mita kao poganske svete priče u suvremenoj hrvatskoj svakodnevici ionako nema. Mitologija u značenju bajoslovlja (Belaj 1998:16) bila bi znanost o mitu, a pokazuje se da ta druga mitologija o kojoj želim govoriti tek marginalno spominje mit, mit joj nije glavni predmet ili cilj. Čak se ni istraživanje živih vjerovanja ili mitskih predaja ne zadovoljava samo mitološkim tumačenjem.

Ali, ako ne želim istraživati mit u Oceaniji ili praindoeuropskoj uniji, ipak moram pisati o drugoj mitologiji jer jedino ona govori o *živom* mitu u suvremenoj hrvatskoj kulturi. To više nije davno zaboravljena poganska sveta priča o kojoj nagađamo ili koju nastojimo rekonstruirati da bismo je onda naknadno prihvatili kao svoju baštinu. To je naše stvaranje mita, naše poimanje mita, a samo ponekad i prisjećanje na zaboravljeni mit. Druga mitologija ne rekonstruira prvotnu svetu priču, nju zanima povijesno i suvremeno konstruiranje svetih priča, ona podrazumijeva psihološku, sociološku i kulturološku analizu našega bijega u mitsku prošlost, čežnje za mitom te uporabe i konstrukcije mita kao terapijske prostornovremenske transpozicije ili metafore za idealiziranu opreku aktualnom kulturnom kontekstu i važećem redu. Podrazumijeva i osvještavanje mehanizma binarne opreke koja nas tjera na svojtanje, bezrezervno prihvaćanje *logosa* — što odmah rezultira projekcijama mita. Podrazumijeva i kritiku poimanja mita kao isključivo pretpovijesne pred-znanosti. Uključuje i filozofsku raspravu o dvjema spoznajama (razumskoj i umskoj) te teorijsko propitivanje mitske svijesti, mitskog mišljenja i mitskog jezika. Druga mitologija zahvaća i problem našeg zastupanja i tumačenja mita jer se mit iskazuje kao Drugi. Postaje sve jasnije da se mitologija kao bajoslovlje ne iscrpljuje predmetnim poljem, rekonstrukcijom praslavenskog ili prahrvatskog mita. Bajoslovlje pretpostavlja šire bavljenje mitovima, mitologijama i teorijama mitova na radnome polju. Najpotpunije domaće bavljenje teorijama mitova ostvareno je izvan etnološko/folklorističke struke, u komparativističkim predavanjima Milivoja Solara o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku. U njima Solar upozorava i na “zloslutnu moć” mitskog jezika koji još uvijek iz “krhotina” znanosti, umjetnosti i formaliziranog iskustva svakodnevice uspostavlja privid tobožnje apsolutne izvjesnosti (Solar 1998:227). Mislim da se to ne odnosi samo na “strahotne” tekstove nekoliko ljubitelja o kojima piše Belaj (Belaj 1998:8), to upozorenje pogađa i vrhunske svjetske mitologe. Solarova predavanja objavljena su u knjizi *Edipova braća i sinovi* (Solar 1998), svojevrsnom brevijaru druge mitologije koji pomaže u preispitivanju teorijskih polazišta mitoloških istraživanja.

Moramo raspraviti prešućene razlike između mitologije i religije, vjerovanja i vjere, moramo ispitati zašto se napuštene, poražene ili tuđe religije nazivaju mitologijama. Najzad, moramo aktualnu remitologizaciju u suvremenoj kulturi i znanosti povezati s procesom retradicionalizacije u društvu, moramo osvijestiti ulogu mita u tranziciji i mita o tranziciji. Naime, izmišljena priča o tranziciji kao izdvojenome vremenu prijelaza na novi društveni sustav opasno podsjeća na nedavni mit o socijalizmu kao prijelaznome, privremenom razdoblju između kapitalizma i komunističkog raja. Psi laju, a karavana prolazi: ostajemo u čistilištu ostvarenog reda i projiciramo zamišljeni red. Opet sam pretjerao u tumačenju, ali znam da mi draga sjena Dunje Rihtman-Auguštin neće zamjeriti.

Možda će netko prigovoriti da sam drugu mitologiju opisao kao zamišljeni red, kao popis želja i zadaća, kao manifest još nezapočetog istraživanja. Priznajem da je tako, ali dodajem da bi navođenje pojedinačnih radova i prinosa previše opteretilo ovo izlaganje. Dat ću vam zato tek nasumičnu naznaku dosadašnjih rezultata druge mitologije u Hrvatskoj.

U svojoj ljubljanskoj disertaciji i kasnije knjizi *Struktura tradicijskog mišljenja* Dunja Rihtman-Auguštin pokušala je na temelju Lévi-Straussove teze o zamišljenom i ostvarenom redu kao rascjepu između struktura mišljenja i zbilje rekonstruirati (na temelju monografija iz ZNŽO) model narodnog života kao zamišljeni red i suprotstaviti ga stvarnome redu u kulturi (Rihtman-Auguštin 1984). U knjizi *Etnologija i etnomit* (Rihtman-Auguštin 2001) nastoji razmotriti koliko je sama hrvatska etnologija pridonijela konstrukciji nacionalnoga mita. U knjizi Lydije Sklevicky *Konji, žene, ratovi* (Sklevicky 1996) naći ćemo tekstove koji govore o izmišljanju tradicije i političkim ritualima. U knjizi Ines Prica *Mala europska etnologija* (Prica 2001) i u mnogim njenim kasnijim radovima naići ćemo na propitivanje struke koje nastoji demistificirati zamišljeni red i otvoriti put novim istraživanjima. Nema smisla nabrajati dalje: mnogo je domaćih autorica i autora koji kritički pristup u hrvatskoj etnologiji nadopunjuju recentnim antropološkim trendovima istražujući i mitsku pozadinu konstrukcije identiteta u suvremenom kulturnom kontekstu.

Spomenut ću i vlastite knjige: one dovode u pitanje jednokratnu evoluciju kazališta iz mita, obreda i igre, govore o perzistenciji običaja, bojnih plesova, maski te mitskih likova u usmenim predajama, vide u njima simbole otvorena značenja koji nadživljuju prvotne i povijesne funkcije. Tradicija se tako reinterpreтира dinamički, kao proces pridavanja novih značenja starim simbolima.

Završit ću povratkom Jokastinim kćerima i unukama, pozivanjem na prava malih živih mitskih likova, *izopersonaža* koji tisućljećima pružaju nadljudski (mitski) otpor *logosu* učene kulture, velikim mrtvim poganskim bogovima i kristijanizaciji.

Vidjeli smo da *alopersonaži* omogućuju svođenje raznovrsnih izvora na zajedničku razinu strukture — *izopersonaži* otežavaju prepoznavanje raznih elemenata strukture koji se u njima kriju. Pitanje *izopersonaža* ne može se svesti samo na slojevitost strukture unutar lika. Veći je problem u tome što istoimeni likovi često označavaju različite elemente strukture i u tome što čak i u istome kulturnom kontekstu, dakle i na sinkronijskoj razini, iste elemente strukture pokrivaju raznoimeni likovi. Nije riječ samo o sinonimiji, raznim imenima za isti lik: riječ je o pretapanju raznih likova, o preuzimanju karakteristika, izotropnoj mimikriji. Te su pojave česte među mitskim bićima usmenih predaja. Demoni, utvare, prikaze, stvorovi kao ljudi, ljudi s nadnaravnim moćima pa i sasvim obični ljudi skloniji su takvom semantičkom promiskuitetu nego davno napuštena i pomno kristijanizirana vrhovna poganska božanstva čija su nam imena izravno dostupna još samo u toponimima, oronimima, hidronimima i rijetkim starim dokumentima. Fluidnost mitskih bića veća je u živoj usmenoj predaji nego u pisanim izvorima jer zapisivači nastoje unificirati, urazumiti kontroverzne iskaze kazivača. Poput inkvizitora koji postavlja ciljano pitanja o ugovoru s vragom, zapisivači traže, bilježe i smatraju bitnim samo ono što pristaje unaprijed pripremljenom kalupu pojedinačnog mitskog bića, a sve se ostalo odbacuje kao nekompetentno buncanje neuke žrtve. Stariji folkloristi i etnolozi protejska pretapanja likova ponekad tumače kao kulturne utjecaje i kontaminaciju, dakle kao naknadno zamučivanje nekad jasne slike, kao posljedicu mutnog prisjećanja živih na poluzaboravljeno vjerovanje predaka. S druge strane, vitalnost i brojnost današnjih usmenih predaja ne daje nam pravo da ih zanemarimo i zamijenimo nesigurnim urazumljivanjem i naknadnim (re)konstrukcijama. Ako se likovi u živoj usmenoj predaji danas uporno pretapaju, onda je to važan dio njihove prirode koji moramo istražiti. Moramo se zapitati nije li možda i u prošlosti bilo tako, nisu li mitska bića usmenih predaja i vjerovanja oduvijek bila fluidna i višeznačna?

Ako je tako, onda su naši pokušaji rekonstrukcije drevnih sustava vjerovanja samo neosvijesteni sekularni nastavak kristijanizacije, zauzdavanje *mythosa logosom*, prosvjetiteljsko uvođenje reda među iskonski neuredna mitska bića, demitologizacija usustavljanjem, (re)konstrukcija kao remitologizacija, novo mitotvorstvo ili čak učena konstrukcija nikad postojećeg religijskog sustava, nametanje našeg zamišljenog reda poganskome (ali i aktualnom) neredu vjerovanja. Kad *logos* krene urazumiti mitsku svijest, ona ga neizbježno obuzme i proždre.

Nemojte me krivo shvatiti. Urazumljivanje uma jest bezumno, ali je um bez razuma nerazumljiv. Razlike u prioritetima mitoloških istraživanja zapravo su plodne, dvije se mitologije dopunjuju, obje su nam itekako potrebne. Samo sam ih pokušao ukratko opisati. Ja nisam stvorio ovaj svijet, ja samo živim u njemu.

## Literatura

- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Belaj, Vitomir. 2006. "Mit u prostoru." *Mošćenički zbornik*. 3: 5–39.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1972. "Pust kod istarskih Hrvata." U: *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije – Poreč 1970*. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, Društvo folklorista Hrvatske, 53–59.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1979. "Građa o dramskom folkloru u djelu Ivana Lovrića." U: *Zbornik Cetinske krajine*, knj. I. Sinj, 341–350.
- Borges, Jorge Luis. 1976. *Ragnarök*. U: *Pjesme i druga istraživanja*. Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 79–80.
- Bošković-Stulli, Maja. 1978. "Usmena književnost." U *Povijest hrvatske književnosti u sedam knjiga 1. Usmena i pučka književnost*. Zagreb: Liber – Mladost, 7–353, 641–651.
- Bošković-Stulli, Maja. 2006. "Tragom krsnika i benandantea." U: *Čovjek/prostor/vrijeme. Književnoantropološke studije iz hrvatske književnosti*. Zagreb: Disput, 33–55.
- Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak : sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Eliade, Mircea. 1970. *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Fortis, Alberto. 1984. *Put po Dalmaciji*. Zagreb: Globus.
- Ivanov, Vjačeslav V.; Toporov, Vladimir N. 1974. *Issledovanja v oblasti slavjanskih drevnostej / leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva: Nauka.
- Ježić, Mislav. 2006. "Indoeuropska pozadina Perunova kulta." *Mošćenički zbornik*. 3: 53–62.
- Lozica, Ivan. 1987. "Luj Leže, Slovenska mitologija". *Narodna umjetnost*. 24: 274–275.
- Lozica, Ivan. 1990. *Izvan teatra. Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj*. Zagreb: Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa.
- Lozica, Ivan. 2002. *Poganska baština*. Zagreb: Golden marketing.
- Marjanić, Suzana. 2003. "(Dyadic) goddess and duotheism in Nodilo's The Old Faith of Serbs and Croats." *Studia mythologica Slavica*. 6: 183–205.
- Marjanić, Suzana. 2004. "Životinjsko u vilinskom." U: *Između roda i naroda : etnološke i folklorističke studije* [uredile Renata Jambrešić Kirin, Tea Škokić]. Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, 231–256.
- Marks, Ljiljana. 1994. [2000]. *Vekivečni Zagreb*. Zagreb: AGM.

- Pilar, Ivo. 1931. "O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju." U: *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 28. Zagreb: JAZU, 1–86.
- Pleterski, Andrej. 1996a. "Strukture tridelne ideologije pri Slovanih." *Zgodovinski časopis*. 50: 163–185.
- Pleterski, Andrej. 1996b. "Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov." *Zgodovinski časopis*. 50: 481–534.
- Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Propp, Vladimir Jakovljevič. 1990. *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svjetlost.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1984. *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95 d.o.o.
- Schneeweis, Edmund. 2005. *Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Sklevicky, Lydia. 1996. *Konji, žene, ratovi*. [odabrala i priredila Dunja Rihtman-Auguštin]. Zagreb: Ženska infoteka.
- Solar, Milivoj. 1998. *Edipova braća i sinovi. Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku*. Zagreb: Naprijed.
- Šešo, Luka. 2007. "Vjerovanja u bića koja se pretvaraju u životinje." U: *Kulturni bestijarij* [uredile S. Marjanić i A. Zaradija Kiš]. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, 253–275.
- Šufflay, Milan. 1928. "Otkriće velike tajne slavenskog poganstva. Znamenita studija profesora Jana Peiskera." *Obzor*. 11. IX. 1928.
- Thompson, Stith. 1955–1958. *Motif-Index of Folk-Literature*. Vol. 1-6. Bloomington: Indiana University Press.
- Toporov, Vladimir Nikolaevič. 1988. "O rituale. Vvedenie v problematiku." U: *Arhaičeskij ritual v fol'klornyh i ranneliteraturnyh pamjatnikah*. Moskva.
- Uther, Hans-Jörg. 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Parts I-III. *Folklore Fellows' Communications* 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica).
- Vinšćak, Tomo. 2006. "Perun i Trebišća nad Mošćenicama, recentna etnološka istraživanja." *Mošćenički zbornik*. 3: 129–138.



**Towards the Other Mythology**  
**The Offspring of Darkness: Jocasta's Daughters and Granddaughters**

*Ivan Lozica*

The article presents a personal view of the situation and tendencies in Croatian mythological research. It starts out from the *mythos-logos* antithesis and from the twofold conception of the myth as a fabricated and as a sacred story.

The allopersonages introduced by Ivanov and Toporov as characters of different names, who function as markers for the identical element in the structure, are contrasted by the author with the isopersonages bearing names of the same characters, who simultaneously function as markers for diverse elements or semantic strata in the structure. The term sociogony is introduced in analogy to the terms theogony and cosmogony. In its denotative meaning, the term relates to the myth on the origins of the community, while in the connotative meaning it relates to the projection of the actual national (or supranational) identity into the distant past.

The author supports the idea of differentiating mythology and religion and analyses the role of the myth, and scholarship on the myth, in forming national and cultural identity. From that aspect, we can also identify the contemporary transitional scholarly myth in today's reconstructions of the unified proto-Slavic myth. Remythologisation is part of retraditionalisation: proto-Slavic fellowship is the spiritual solace by which the East responds to the tearing down of the Berlin Wall. That is the topical aspect of mythmaking that Croatian (and Slovenian) mythologists have particularly to take into account.

On the basis of a review of Croatian and mainstream mythological trends, the author perceives two main orientations in Croatian mythological research: the historical reconstruction of the proto-Slavic myth, and research into the myth, mythic awareness and mythic language in contemporary everyday life. Both orientations are necessary and do, in fact, amplify each other.