

Mit in red - antropološke teorije in metode analize mita

MAJDA HRŽENJAK

POVZETEK

Osrednje vprašanje pričujočega prispevka se nanaša na elemente antropološke in hkrati s tem tudi širše družboslovne analize mita. Da bi se dokopali do teh elementov, smo analizirali naslednje antropološke pristope k mitu: naturalističnega, evolucionističnega, difuzionističnega, funkcionalističnega in struktur funkcionalističnega ter francoski pristop od Huberta, Maussa, Durkheima do Dumezila. Posebno poglavje je posvečeno strukturalizmu ter primerjavam Lévi-Straussove teorije in metode analize mita s Proppovo formalistično metodo in funkcionalističnim pristopom. Ker antropološka analiza mita izhaja iz temeljne povezanosti mita in družbene realnosti, smo pri vseh pristopih nakazali tudi splošne predpostavke njihovih modelov družbene realnosti. Rezultat analize se izkaže v opredelitvi nekaterih temeljnih elementov družboslovne analize mita, ki so: (izvirni) tekst, prostorska razprostranjenost, obred, geneza, simbolizem, komparacija, kulturni in družbeni kontekst, teren, funkcija, struktura, diahron in sinhron vidik.

ABSTRACT

MYTH AND ORDER - ANTHROPOLOGICAL THEORIES AND METHODS OF MYTH ANALYSIS

The central question of the present article refers to the elements of anthropological as well as wider sociological analysis of myth. In order to achieve these elements, the following anthropological approaches to myth are analysed: naturalistic, evolutionist, diffusionist, functionalist, structural-functionalist, and the French approach - from Hubert, Mauss, Durkheim to Dumézil. Special chapter is devoted to structuralism and comparisons between Lévi-Strauss's theory and method of myth analysis and both formalist method and functionalist approach by Propp. Since the anthropological analysis of myth arises from the basic link between myth and social reality, all approaches are indicated by the general presuppositions of their own models of social reality. This analysis is then resulted in a definition of some basic elements of sociological analysis of myth, which are: (original) text, diffusion over areas, ceremonial rites, genesis, symbolism, comparison, cultural and social context, terrain, function, structure, diachronic and synchronic aspect.

1. UVOD

Hipoteza o vprašanju metod analize mita se glasi: obravnavane metode analize mita se med seboj razlikujejo po tem, katerim vidikom mita dajejo glavni pomen - genezi, umeščenosti v kulturni in družbeni kontekst, funkciji, strukturi - te razlike pa izhajajo iz različnih teoretskih predpostavk posameznih pristopov.

Pri vprašanju odnosa mit - družbena realnost izhajamo iz dveh najbolj uveljavljenih definicij mita. Prvo od teh definicij lahko okarakteriziramo kot zdravorazumsko, racionalistično in pozitivistično, na njeno vsesplošno uveljavljenost pa kaže njena razširjenost v vsakdanjem jeziku. Definicija pravi: mit je lažna, izmišljena zgodba in kot taka tudi ne more imeti vpliva na realnost in človekovo življenje. V prid temu stališču avtorji navedejo¹ iracionalnost mita, ki se izraža v njegovih osnovnih lastnostih, kot so nadnaravni, nenavadni, pretirani liki in dogodki, za katere ne veljajo zakoni časa, prostora, težnosti, ireverzibilnosti ipd. ter nasploh nobene omejitve, ki veljajo za človeka. Tako npr. Lang pravi: "Predvsem smo okupirani z vprašanjem zgodovinskih pogojev človeškega intelekta, kateremu so mitski elementi, ki so za nas skrajno iracionalni, izgledali povsem racionalni. Če lahko dokažemo, da je to mentalna stopnja, skozi katero so morale vse civilizirane rase, lahko razložimo tudi univerzalnost mitotvornih mentalnih pogojev in univerzalno difuzijo zgodb." (Lang 1995: 8) Predpostavka te definicije je evolucija človeškega bitja in njegovega družbenega reda od primitivne, preko barbarske do civilizirane stopnje, merilo napredka pa je stopnja racionalnosti in moralnosti človeškega mišljenja, vedenja in njegove družbene ureditve. Po takem pojmovanju je mit lastnost t.i. primitivnih družb, v sodobni, racionalni in pragmatični družbi pa zanj takorekoč ni mesta.

Na drugem polu kontinuuma stališč o mitu naletimo na definicijo, ki pravi, da mit potrjuje, če ne že kar ustvarja, družbeni red. Bolj poetično temu rečejo, da mit iz kaosa ustvarja kozmos. Med raziskovalci mita, zlasti med antropologi funkcionalistične šole, pa tudi med drugimi, npr. strukturalisti, velja o tem dejstvu nemara najširši konsenz.² Tako npr. Leach, izhajajoč iz temeljne funkcionalistične definicije mita, ki jo je postavil Malinowski, mit definira kot "sveto zgodbo o preteklih dogodkih, ki ima namen opravičiti družbeno delovanje v sedanjosti" (Leach, Aycock 1988: 18). Ta definicija se nanaša predvsem na kozmogonijske mite, torej mite o nastanku človeka, človeškega sveta in reda, za katere nekateri raziskovalci mitov menijo, da so tisti pravi, fundamentalni miti,³ da so univerzalni in da na različnih koncih sveta izkazujejo izrazito enolično strukturo.⁴ Opozicija red / nered naj bi bila tako temeljna mitska opozicija, iz katere izhajajo vse ostale mitske opozicije, kot so npr. staro / novo, moralno / nemoralno, duh / materija, sveto / profano, čisto / nečisto, desno / levo, resnično / neresnično ipd.

Če se strinjamo o tem, da je mit res poln iracionalnih, nenavadnih, za empirijo nekonsistentnih pojavov, potem je z vidika zdravega razuma problematična tudi ta definicija. Kajti, če mit utemeljuje družbeni red in če je iracionalen, potem je tudi družbeni red iracionalen. Oziroma, če družbeni red ne temelji na racionalnosti, na čem potem temelji?

Pojem družbeni red opredeljujemo kot sistem pravil, ki ima vsaj dva učinka: po eni strani organizira družbene aktivnosti, po drugi strani pa strukturira družbene izkušnje (Eder 1996: 195).

¹ Prim. Lang 1995: 4-10.

² Prim. Lévi-Strauss 1978: 5-24; Lévi-Strauss 1966: predvsem 45-47 in 110; Radcliffe-Brown 1994: 172-198; Eliade 1970, 1990.

³ Prim. Eliade 1970 in 1990.

⁴ Prim. Kluckhohn 1965: 158-168.

Če je pri prvi definiciji problematično to, da mit zaradi svoje iracionalnosti nima nikakršnega vpliva na družbeni red, pa je pri drugi definiciji mita nejasno ravno nasprotno: da ima mit kljub svoji iracionalnosti moč ustvarjati družbeni red.

Hipotezo, ki se nanaša na iracionalnost mita, je mogoče formulirati takole: če mit omogoča reprodukcijo, strukturiranje in vzdrževanje realnosti, v smislu družbenega reda, potem sta iracionalnost in imaginarnost tudi temeljni potezi realnosti oziroma družbenega reda.

2. MIT IN RED V EVOLUCIONISTIČNI PERSPEKTIVI

Max Müller in filološka, naturalistična šola

Predno se lotimo predstavitve antropološke evolucionistične paradigme, nastale konec 19. stol. na angleških tleh, se ozrimo na istočasno obstoječo nemško šolo, ki predstavlja klasičen pristop k teoriji in analizi mita, temelječ na komparativni filologiji. T.i. filologi in etnologi so bili konec 19. stol. neprestano v medsebojnem kritičnem dialogu.

Gre za naturalistično šolo Maxsa Müllerja, kateri se nobena predstavitev teorij mita ne more izogniti. Šola temelji na rezultatih indoevropske primerjalne filologije, njen cilj pa je rekonstrukcija indoevropske religije, mitologije, misli in jezika na podlagi etimoloških primerjav z Vedami, indijskimi svetimi spisi. Metodološka omejitev etimološke metode je bila, da ni dopustno medsebojno primerjati mitoloških pojavov in bitij, katerih imena so zaradi nesorodnosti jezikov medsebojno neprimerljiva.

Max Müller je v delih *Introduction to the Science of Religion* (orig. 1873), *Lectures in the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India* (orig. 1878), *Custom and Myth* (orig. 1884) in *Science of Comparative Mythology* (orig. 1897) razvijal teorijo, da je mit "bolezen jezika". To bolezen opredeljujeta predvsem dva, jeziku lastna pojava: to sta polinimija, kjer ena beseda vsebuje mnogo pomenov; in homonimija, kjer eno idejo "nosi" veliko različnih besed. Najvišji bog, *Dyaus*, je tako lahko po principu polinimije razumljen kot nebo, sonce, zrak, zora, luč, svetloba - in obratno - vse te besede lahko po principu homonimije označujejo eno samo idejo, to je najvišjega boga *Dyausa* (Dorson 1965: 62). Zaradi teh značilnosti mitopoetične misli in jezika naj bi se pomeni besed izgubili in pomešali. S pomočjo etimologije naj bi ta izgubljeni pomen spet našli. Ker pa nam etimološko dešifriranje pomenov besed lahko da kakršen koli rezultat, je potrebno pri takem podjetju imeti definirano smer iskanja. In Max Müller jo je imel; bogove si je zamišljal predvsem kot solarne simbole in označevalce luninih ciklusov. Slovanski mitski motiv, v katerem Jurij ubije zmaja, po Müllerju tako pomeni, da sonce prežene noč. Nekateri drugi predstavniki te šole so menili, da so glavni motivi mitov indoevropskih narodov nebo, grom, nevihta, ogenj in podobno (prim. Meletinski 1985: 24).

Veliki triumf filološke komparativne mitologije je bila enačba *Dyaus* = *Zeus*, ki je korespondenčno povezala najvišja bogova vedske in grške mitologije ter nižje bogove njihovih panteonov (Dorson 1965: 64). Tako je s komparacijo ta metoda omogočila, da se indoevropski miti lahko do neke mere berejo preko medsebojnih podobnosti in razlik.

Gre torej za nadaljevanje že iz antike poznane alegorične interpretacije mita, dopolnjene z etimološko in komparativno metodo. Ta pristop se je ohranil (plodno sta ga razvijala npr. Mannhardt s svojim konceptom folklorne, "nižje" mitologije, s katerim se je zelo približal Tylorjevemu animizmu in ga kasneje tudi sprejel, ter Müllerjev učenec G.W. Cox z "analoško" šolo komparativne mitologije) in je tudi prispeval načelo primerjalnosti mitologij, prvi poskus uporabe jezika pri rekonstrukciji mitov ter spo-

znanje, da so solarna in lunarna simbolika ter naravni procesi eden od nivojev kompleksnega mitološkega modeliranja stvarnosti.

Etnologi koncem 19. stol.

Če so torej teoretiki naturalistične šole pri rekonstruiranju mitologij in religij prisegali na jezik in tekst, pa so etnologi konec 19. stol. prisegali na proučevanje t.i. primitivnih družb. Religije teh družb, ki se nahajajo, po prevladujočem evolucionističnem prepričanju pač, na neki predhodni stopnji razvoja današnjih družb, omogočajo vpogled v genezo religij in mitologij. Ta geneza, ki je bila tudi eden temeljnih spoznavnih interesov antropologov konec 19. stol., je imela dve osnovni smeri: progresivno in regresivno. Po progresivistični opciji so se religije in mitologije razvijale od manj razvitih k bolj razvitim, torej od politeizma k monoteizmu. Po tezi o degradaciji je bil arhaičen človek monoteist, potem pa se je "pokvaril" in je postal politeist. Idealni primer razvite religije je bilo seveda krščanstvo.

Sicer pa je bila ena od temeljnih predpostavk evolucionistov tudi predpostavka o enotnosti človeške psihe, torej o tem, da morajo vsi ljudje skozi iste stopnje razvoja. Razlike med ljudmi in družbami zato nikoli niso kvalitativne, temveč so zgolj kvantitativne: ljudje, družbe in religije se med seboj razlikujejo po tem, ali so bolj ali manj razviti. Druga posledica koncepta psihične enotnosti pa je ideja poligeneze, s katero so evolucionisti razlagali npr. podobnost mitoloških zgodb, razširjenih po svetu.

Omeniti je potrebno tudi metodološki pristop evolucionističnih avtorjev. Uporabljali so komparativno metodo, ki so jo zelo poljubno razširili, oziroma komparacija sploh ni imela nikakršnih omejitev. Gradivo so črpali iz potopisov misijonarjev, popotnikov, trgovcev, kolonialnih uslužbencev ipd. Tako zbrano gradivo ni imelo nikakršnega skupnega imenovalca in je bilo običajno slabe kvalitete. Iz ogromne količine gradiva so nato teoretiki izbirali pojave, ki so si bili navidez podobni, pa čeprav po eni sami lastnosti. Ta pristop je bil med antropologi 20. stol. zelo kritiziran, zlasti s strani ustanovitelja t.i. ameriške kulturne antropologije Franza Boasa⁵ in s strani britanskega antropologa Evansa-Pritcharda.

Mimogrede, miti so bili v tem obdobju tudi vir evidence v podporo posameznim teorijam, in sicer po principu, da je mit ogledalo družbe. Kot omenja Kuper, je Bachhofen svojo teorijo o matriarhatu razvijal predvsem na evidenci klasičnih mitov (Kuper 1996: 35).

Šola mit - ritual: R. Smith in J. Frazer

W. R. Smith, ki ga mnogi antropologi (npr. Bronislaw Malinowski in Mary Douglas) (prim. Malinowski 1995; Bennett 1996: 41) proglašajo za začetnika socialne antropologije, je bil prvi med antropologi s konca 19. stol., ki je predstavil teorijo o izpeljanosti mita iz rituala (Bennett 1996:41). Na podlagi teze o primatu rituala pred mitom, po kateri naj bi bil mit v svoji originalni obliki zgolj razlaga pozabljenega pomena rituala, je nastala šola interpretacije mitov, imenovana šola mit - ritual. Le-ta je še danes zelo vplivna, saj na njeno temeljno tezo prisegajo mnogi eminentni raziskovalci mitov, kot so npr. Hook, James, Eliade in Cassirer (prim. Brandon 1958: 263). Vendar danes vprašanje, ali je mit res nujno izpeljan iz rituala, ni več toliko pomembno, kot so pomembni dosežki pri interpretaciji mita s pomočjo rituala. Ti rezultati pa so

⁵ Na to temo sta klasična Boasova članka: *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* in *The Methods of Ethnology* (prim. Boas 1966 in Bohannan, Glazer 1973: 84-100).

različni; metoda se je izkazala za plodno zlasti pri analizi egipčanskih, mezopotamskih, izraelskih in hetitskih mitologij, najbolj praktično pa jo uporabljajo etnologi.

Izhajajoč iz evolucionistične perspektive, je W. R. Smith, predvsem v svojem danes klasičnem delu *The Religion of Semites* (orig. 1889), menil, da je krščanstvo najbolj razvita religija, vendar, da so za študij religije nasploh najprimernejše njene najbolj primitivne oblike. Zaradi izpeljanosti mita iz rituala oziroma dogme iz akcije pa je mit za študij religij sekundarnega pomena. Medtem ko je primitivnim ljudstvom mit razlagal ritual, nam danes pri poskusih razumevanja primitivnih religij ritual razlaga mit. In ker je najpomembnejši ritual primitivnih religij žrtvovanje, je *sacrificium* tudi jedro razlage mita in religije nasploh (prim. Evans-Pritchard 1972: 53).

Sicer pa je W. R. Smith razvijal koncept religije kot družbenega dejstva, s čimer je vplival tudi na avtorje, kot sta npr. Durkheim in Freud. Njegov interes je bil usmerjen tudi v interpretacijo biblije, in sicer na tak način, da jo je vstavil v širši socialni kontekst. Zaradi tega so ga teologi obsojali. On pa je menil, da "je potrebno starodavna verovanja pojmovati kot socialne institucije, ne pa kot zgolj dogme in prepričanja", in da je "sistem verovanj del socialnega reda, po katerem njegovi privrženci živijo" (po Bennett 1996: 42).

Med antropologi je bil izrazit predstavnik šole mit - ritual in Smithov učenec J. G. Frazer, ki je svoje monumentalno delo o arhaični magiji in religiji, *The Golden Bough* (orig. 1922), "s hvaležnostjo in občudovanjem" posvetil svojemu prijatelju Smithu (ibid.). V omenjenem delu je Frazer v bistvu prikazal, kako poljedelski način življenja vpliva na religiozne in mitološke koncepte, kulturne prakse ter organizacijo vladarske funkcije. Metodološko pa je delo temeljilo na komparativni metodi.

"Frazerjevo jasnovidno povezovanje rituala s praktičnimi dejavnostmi pri pridobivanju hrane nam povsem naravnost pove, da religiozno in magično verovanje vedno - tako na primitivnih kot na višjih ravneh človeškega razvoj - funkcionira kot načelo reda, integracije in organizacije." (Malinowski 1995: 169) To pa je tudi, kljub sprejemanju Smithovih idej, njegov najbolj "sociološki" prispevek k razumevanju primitivnih religij. Malinowski, ki je, kot mnogi drugi, zelo cenil Frazerjevo delo, na istem mestu omenja, da se je Frazer pogosto približal psihoanalitičnim interpretacijam motivov, idej in dejanj primitivnih ljudstev, o čemer priča tudi to, s kakšno lahkoto so Frazerjeva pričevanja uporabljali Freud, Rank in Roheim.

Eksplicitno delo na analizi mitologij je Frazerjev poskus interpretacije biblijske Geneze, *The Fall of Man*, predvsem odlomka o drevesu nesmrtnosti in človeški umrljivosti, s pomočjo po vsem svetu razširjenih arhaičnih mitov o človeški nesmrtnosti. Zgodba o človekovem padcu, omenjena v Genezi, je tako po Frazerju variacija arhaičnega mita (prim. Frazer 1984: 72-97). S takim pristopom je Frazer kot pomemben element analize konkretnega mita opredelil iskanje izvirne verzije mita, kar je tudi v skladu z evolucionističnim pristopom k analizi mita.

Animistična teorija mita - E.B. Tylor

Tylor je svojo teorijo mita razvijal na konceptu prežitkov in minimalni definiciji religioznih pojavov v delu *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (orig. 1871). Strnjeno lahko povzamemo, da je za Tylorja mit prežitek, ki ima svoj izvor v animizmu. Mit je torej pojav, ki je nekoč, v časih in krajih, kjer se je pojavil, imel praktično ali ceremonialno vrednost, danes, na višji stopnji razvoja družbe, pa je nekaj absurdnega in njegov pomen ni več poznan. Prežitki so, po Tylorju, npr. tudi vraže, otroške igre, tradicionalni izreki, uspavanke, uganke, pregovori in različne okultne prakse. Praktični pomen pre-

žitkov je v tem, da z etnografsko rekonstrukcijo njihovega originalnega smisla dobimo vpogled v kulturno in človeško genezo. Teoretskemu in metodološkemu konceptu prežitka so funkcionalisti kasneje očitali iztrganost iz konteksta, kar v osnovi onemogoči njegov namen (prim. Harris 1972: 165).

Animizem, kot izvor mitologije, Tylor pojasnjuje kot vero "nižjih plemen človeštva" v poduhovljenje in personifikacijo vse narave. Ta vera naj bi bila primitiven poskus razlage doživetij v sanjah in transu. Tako naj bi za te ljudi bili sonce, zvezde, drevesa, vetrovi, oblaki in reke nekakšna polčloveška bitja z dušo in s svojo funkcijo v univerzumu. Za Tylorja je tako verovanje, čeprav v osnovi napačno, izraz intelektualno konsistentnega, racionalnega miselnega napora po spoznanju in razlagi različnih pojavov. Mitologija je torej za Tylorja racionalna, vendar napačna razlaga empiričnih dejstev.

Metodo znanstvene interpretacije mitov je Tylor zastavil na komparativni analizi, ki v primerjavi z omenjeno Müllerjevo ni teritorialno omejena. "Podobne mite iz različnih področij uredimo v velike, med seboj primerljive skupine. To nam omogoči slediti v mitologijah izražene operacije imaginativnega procesa, ponavljajočega se v pravičnostih mentalnih zakonov; in tako zgodbe, katerih posamezni deli bi izgledali zgolj kot izolirane redkosti, zavzamejo svoje mesto v dobro označenih in konsistentnih strukturah človeškega uma. Tovrstna evidenca nas bo na novo prisilila priznati, da, tako kot je 'resnica bolj čudna od fikcije', so tudi miti bolj uniformirani od zgodovine." (ibid: 255-56) Moramo priznati, da predlagana metoda zveni zelo sodobno.⁶

Etiološka teorija mita - A. Lang

Kritik tako Müllerjeve šole kot tudi Tylorjeve teorije animizma in progresivne geneze religije je bil Tylorjev učenec A. Lang. V delu *Myth, Ritual and Religion* (orig. 1887) je kritiziral Müllerjevo šolo zlasti zaradi "dvomljivih etimologij", ki prihajajo do izraza predvsem v luči medsebojnega nestrinjanja med etimologi, posploševanja specifično indijskih mitoloških značilnosti na univerzalno raven ter nezmožnosti filološke metode, da bi razkrila izvor mita ter pojasnila podobnosti med miti po celem svetu.⁷ S Tylorjem se Lang ni strinjal v tem, da bi bogovi izvirali iz verovanja v duhove. Po njegovem mnenju je bil namreč monoteizem primaren in je šele kasneje degradiral v animistične ideje (prim. Lang 1995: 2, 3, 15-26).

Sicer pa sta za Langa religija in mit v temeljnem konfliktu. Medtem ko je religija racionalno verovanje v primarno bitje, kreatorja, pa so miti škandalozne zgodbe o bogovih, ki so popolnoma iracionalne. Lang predpostavlja, da so te iracionalne zgodbe nastale na določeni mentalni stopnji, skozi katero so morale tudi vse civilizirane rase (ibid: 8). Njegov cilj je pojasnitev izvora in difuzije mitov z opredelitvijo teh mentalnih pogojev, kar naj bi mu omogočala antropološka metoda, se pravi "študij evolucije idej od primitivne, preko barbarske do civilizirane stopnje" (ibid: 31). Mentalne značilnosti primitivnih ljudstev, kot jih je opredelil Lang, so:

- vse stvari, tako organske kot neorganske, so žive, do neke stopnje razumne in čustvene;
- verovanje v magijo in čarovništvo;

⁶ Ob bok Tylorjevi animistični teoriji mita kot zglednem primeru evolucionističnega rezoniranja o religiji in mitologiji avtorji pogosto postavljajo Spencerjevo teorijo, da sta religija in mitologija nastali iz primitivnega običaja čaščenja prednikov (Dorson 1965: 62).

⁷ John Fiske, ameriški zgodovinar in evolucionist, je v svojem izjemno popularnem delu *Myth and Mythmakers* (orig. 1873) sintetiziral ideje dveh teoretskih nasprotnikov, Langa in Müllerja (prim. Fiske 1996).

- verovanje v življenje po smrti in s tem v eksistenco duš umrlih;
- človekovo moč in duha je možno fokusirati v nek objekt, se pravi, da sta prenosna in ločljiva od nosilca;
- verovanje v prijazne in zaščitniške živali in v neprijazne duhove;
- primitivni ljudje so, prav tako kot civilizirani, radovedni, zato so mitološke zgodbe tudi primitivna znanost (ibid: 48-52).

Kljub Langovemu nestrinjanju s Taylorjem so njuni zaključki o mitu zelo podobni in evolucionistično opredeljeni. Mit je prežitek, ki izvira iz mentalnih pogojev primitivnih ljudstev, in je na eni strani podaljšek religije, na drugi strani pa zametek racionalnega spoznavanja pojavov. Medtem ko Tylor bolj poudarja animistično, torej religiozno osnovo mita, pa Lang bolj poudarja etiološko, torej spoznavno funkcijo mita.

Če povzamemo teorije mita omenjenih štirih antropoloških avtorjev, predstavnikov evolucionistične perspektive, lahko ugotovimo, da smo si ogledali tri razlage mita: Smithovo in Frazerjevo "mit-ritual" razlago, Tylorjevo animistično in Langovo etiološko razlago mita. Tylor je izpeljeval mit iz verovanja v poduhovljeno naravo in ga opredeljeval, prav tako kot Lang, kot naivno in napačno razlago naravnih pojavov. Smithov in Frazerjev zelo pomemben prispevek k analizi mitov je bilo njuno poudarjanje družbenega konteksta religioznih praks in verovanj. Malinowski je za Smitha menil, da "je bil morda prvi, ki je jasno insistiral na sociološkem kontekstu v vseh diskusijah, povezanih ne samo z organizacijo skupin, ampak tudi z verovanji, rituali in miti" (Bennett 1996:43). Sistem religioznih praks in verovanj v Smithovi perspektivi vpliva na organizacijo družbenega reda, v Frazerjevi perspektivi pa organizacija družbenega reda, odvisna zlasti od načina produkcije dobrin, vpliva na oblikovanje religioznih praks in verovanj. Bistven prispevek Smithove šole mit - ritual je tudi dejstvo, da je povezovanje mita z obredom prepričalo filologe, da mit ni izključno njihova domena.

Skupne poteze evolucionističnih pristopov k mitu so vsekakor načelo komparativnosti, geneze in iskanja izvora mita.

Vendar družbena dimenzija reda pri evolucionistih ni prav pogost preblisk. V evolucionistični opciji je red nekaj apriornega, progresivno napredujočega k bolj kompleksnemu, bolj razvitemu, razumnemu in urejenemu stanju, ki naj bi imel svojo matrico oziroma oporo v metafizični kozmični ureditvi ali, v Spencerjevi različici, v organskem modelu biološkega organizma. Evolucionisti so večinoma na podoben način opredeljevali stopnje razvoja človeške misli, družbe in s tem tudi reda. Omenimo samo nekaj takih shem: npr. Comtovo shemo napredovanja človeške misli od teološke, metafizične do pozitivne; Frazerjevo zaporedno sosledje magije, religije in znanosti, ki ga je razvijal v že omenjenem delu *The Golden Bough*; Morganove t.i. "etnične periode" razvoja človeških družb od primitivne stopnje, preko barbarske do civilizirane stopnje, razdelane v njegovem temeljnem delu *Ancient Society* (orig. 1877) (prim. Kuper 1996: 1-75; Harris 1972: 29-38). Interpretacija mitov se zato v tej perspektivi bolj ali manj nanaša na to, kako so si spoznavno in materialno manjvredna ljudstva naivno razlagala naravni in kozmični red stvari. Morebiti je prav evolucioniste najbolj mučila iracionalnost mitov, kajti po evolucionistični teoriji je človek razumno, racionalno bitje in prav take so njegove družbene institucije. Kasnejše antropološke in sociološke teorije so človeško in družbeno iracionalnost v veliki meri integrirale v svoje razlage in jih zato ni toliko presenečala.

3. DIFUZIONIZEM

20. stoletje je v antropologijo prineslo veliko vsebinskih in metodoloških sprememb, ki so se gradile na kritičnem dialogu z evolucionizmom. Eden ostrih kritikov

evolucionizma je bil Franz Boas, sicer naravoslovec, šolan v fiziki, matematiki in geografiji, danes pa je ob Tylorju priznan kot utemeljitelj ameriške kulturne antropologije.

Fokus raziskovanja so še vedno ostale primitivne oziroma drugačne, neevropske družbe. Za razliko od evolucionističnega vrednotenja kultur glede na višjo ali nižjo stopnjo razvoja, ki so ga dosegale (kriterij je bil stopnja racionalnosti in moralnosti), se je Boas zavzemal za kulturni relativizem. Vsako kulturo je dojemal kot avtonomno. Raziskovanje je omejil na posamezne kulturne regije in na difuzijo njihovih vsebin. Menil je, da razlike med kulturami niso posledica višje ali nižje stopnje razvoja, ampak so posledica specifične zgodovinske izkušnje posamezne kulture. S tem je naredil premik od biološkega determinizma h kulturnemu determinizmu in metodološkemu relativizmu.

Nasproti komparativni metodi, značilni za evolucioniste, katerim je očital, da poskušajo skonstruirati uniformno sistematično zgodovino evolucije kulture, je Boas postavil historično metodo. Menil je, da noben običaj ne more biti razumljen brez poskusa rekonstruiranja njegove partikularne zgodovine. Ta je zaobsegala okoljske relacije in zgodovinske stike z drugimi kulturnimi tradicijami. Kljub temu, da se mu je diahrona smer raziskovanja zdela tako pomembna, kar je bilo sicer značilno tudi za evolucioniste, pa je poudarjal tudi strukturo. Kot omenja Voget, je Boas strukturo lociral v nezavedne procese, fundamentalne za človeško psihologijo (Voget 1975: 320).

Poleg historične metode analize podatkov je bilo Boasovo temeljno orodje terensko delo. Pri tem je uporabljal v glavnem lokalne eksperte, ki so bili dvojezični, pismeni in mešanih prednikov. Terensko delo v antropologiji je inovacija 20. stol., saj so bili evolucionistični antropologi pri svojem zbiranju materiala, razen redkih izjem (npr. Morgan, ki je bil na terenu med Irokezi), odvisni predvsem od branja potopisov.

Glede mitologij se je Boas zavzemal za njihovo čimbolj natančno popisovanje, za zapis teksta v celoti, po možnosti v avtohtonem jeziku, in za tabuliranje razprostranjenosti posameznih mitskih elementov in mitov v celoti v določeni kulturi. Konfrontiral jih je s celotno kulturo, saj jih je pojmoval kot "kulturne reflektorje". V mitu je videl vir za ekstrapolacijo etnografskih detajlov o sorodstveni terminologiji, tipu bivališča, lovskih tehnikah ipd.⁸

Glede interpretacije vsebine mitov je Boas vztrajno poudarjal, da miti niso rezultat kontemplacije narave, kot so menili pripadniki evolucionistične in naturalistične šole. Vsebina in forma mitologij sta po Boasovem mnenju močno odvisni od pogojev, ki determinirajo zgodnjo literarno umetnost. Sicer pa se miti nanašajo na dogodke iz življenja, zlasti na tiste, ki vzpodbujajo emocije ljudi in so zato, kot pravi Boas, igra človeške imaginacije s temi dogodki. Res je, da vrnitev mrtvih, magični zakladi, blagostanje ipd., kar so pogoste vsebine mitov, nikakor niso vsakdanji dogodki iz družbenega življenja ljudi. Vendar, se sprašuje Boas, ali ni ena glavnih značilnosti imaginacije ta, da z njeno pomočjo uresničujemo želje?

Iz študija distribucije in kompozicije mitskih zgodb je sklepal, da obstaja povezava med kulturno heterogenostjo in heterogenostjo zgodb. Tako naj bi v ameriški kulturi zaradi velike kulturne raznolikosti obstajale bolj raznolike zgodbe, medtem ko naj bi se uniformnost evropske kulture izražala tudi v uniformnosti evropskih mitov (Boas 1966: 402-403). Iz tabulacij razširjenosti mitov na severnopacifiški obali je opazil vpliv geografskega dejavnika na vsebino mitov. Bolj ko so si bila plemena blizu,

⁸ Temeljni Boasovi teksti o mitologijah so: *Dissemination of Tales among the Natives of North America* (orig. 1891); *The Growth of Indian Mythologies* (orig. 1895); *The Development of Folk-Tales and Myths* (orig. 1916); in *Tsimshian Mythology* (orig. 1916). Večina jih je objavljenih v zborniku Boasovih spisov *Race, Language and Culture*. New York: Free Press, 1966.

bolj so si bili njihovi miti podobni in obratno. Sicer pa ga je proučevanje indijske mitologije navedlo na sklep, da njihovi miti niso nastali organsko, temveč so nastali s kompiliranjem tujega materiala, ki so ga prevzeli že izgotovljenega, ga nato adaptirali in preoblikovali glede na svoje sposobnosti. Zaradi te "selitve" in preoblikovanja mitskih elementov, ki jih nekje najdemo, res težko sklepamo na njihov pomen. Kajti v resnici so nastali nekje drugje in njihov originalen pomen je bil čisto drug. Celo pomen, ki ga interpretirajo domačini, je že sekundaren (ibid: 427-428). S tem Boas predpostavlja, da obstaja izvirni tekst, ki je nosilec pravega pomena zgodbe.

Sicer pa je Boas podobnosti med mitologijami na širšem geografskem območju izrecno razlagal z difuzijo. Kljub upoštevnju elementarnih oblik človeškega mišljenja se mu je zdelo nemogoče, da bi tako kompleksne zgodbe lahko nastale neodvisno druga od druge. Če na dveh območjih najdemo zgodbi, ki imata identično kombinacijo, moramo zaključiti, da je njuna podobnost posledica difuzije, pravi Boas. Bolj ko so medsebojno podobne zgodbe kompleksne, večja je verjetnost difuzije in manjša je verjetnost neodvisnega izvora (ibid: 430, 438). Za interpretacijo zgodbe je potrebno študirati zgodovino in psihologijo difuzije, ne pa, je poudarjal Boas, simbolizem, etimologijo in esenco mita. Na splošno pa se sistematična razlaga mitskih zgodb Boasu zdi iluzorna (ibid: 450).

Glede difuzionistične implicitne koncepcije družbenega reda je največ, kar lahko rečemo, to, da je Boas iz svojih lingvističnih raziskovanj opazil, da ljudje na zelo različne načine zaznavajo in kategorizirajo stvari v naravi. Zaključil je, da notranja psihična struktura, skupna celotnemu človeštvu, določa splošne tendence, ne daje pa specifičnih smernic. Ljudje torej klasificirajo stvari, to je splošna tendenca, konkretne klasifikacije pa izražajo precejšnjo variabilnost (Voget 1975: 321). Boasa je njegova izkušnja kulturne raznolikosti odvrnila od kakršnega koli posploševanja.

V poznih letih svojega raziskovalnega dela se je Boas čedalje bolj zanimal za psihološka vprašanja in probleme kulturne integracije. Zato morebiti ni naključje, da se je iz vrst njegovih učencev in učenek izoblikovala t.i. šola zgodnjega psihologizma, ki je imela bolj psihološko obarvan pristop h kulturnim fenomenom. Izmed avtoric te šole lahko omenimo delo Ruth Benedict, *Zuni Mythology*, na mitologijah Zuni plemena, pri katerih je med drugim opazila simetrično nasprotje med vsebinami mitologij in kulturnimi vrednotami. To nasprotje je razlagala s kompenzatorsko funkcijo mitologij (Bascom 1965: 288).

Sicer pa je ravno ameriška kulturna antropologija izkazovala največ zanimanja za fenomene religije, folklore, mitologije, običaje in vrednot. Lahko bi rekli, da je izhajala iz Tylorjeve definicije kulture, torej iz definicije britanskega avtorja, ki pravi, da je kultura "kompleksna celota, ki vključuje znanja, verovanja, umetnost, moralo, pravo, običaje ter ostale spretnosti in navade, ki jih je človek pridobil kot član družbe" (Tylor 1994: 1), medtem ko je v nadaljevanju prikazana britanska socialna antropologija bolj izhajala iz interesov ameriškega antropologa Morgana, ki je med Irokezi raziskoval prvenstveno sorodstvene sisteme ter politične in ekonomske institucije.

4. FUNKCIONALIZEM IN STRUKTURFUNKCIONALIZEM

Biološki in pragmatični funkcionalizem - B. Malinowski

Na britanskem otočju se je na prelomu 19. v 20. stol. v okviru tamkajšnje socialne antropologije začel razvijati funkcionalizem. Tako kot ameriški difuzionisti so tudi britanski funkcionalisti razvijali svoje teoretske pristope v dialogu z evolucionizmom.

Ključna osebnost pri uvajanju teh sprememb, ki se tičejo tako metodološkega kot vsebinskega pristopa v antropološkem raziskovanju, je bil Bronislaw Malinowski.

Malinowski se je odlikoval predvsem s svojim terenskim delom. Načelo njegovega dela na terenu je bilo opazovanje z udeležbo, tako zbrani podatki pa so bili razvrščeni še po kriteriju, kaj opazovani ljudje resnično delajo in mislijo, ter kaj pravijo, da delajo in mislijo.

Malinowski, ki ga je v antropologijo prignalo prebiranje eksotične Frazerjeve Zlate veje, čeprav je bilo njegovo glavno vodilo v antropološkem delu redukcija eksotičnosti na poznano in univerzalno človeško, se je intenzivno in eksplicitno ukvarjal z mitologijami in je na temo mitologij napisal kar precej vplivnih spisov. Če jih naštejemo samo nekaj, so to: *Myth in Primitive Psychology* (orig. 1926); *Obscenity and Myth* (orig. 1927); *Myth as a Dramatic Development of Dogma; The Foundations of Faith and Morals* (orig. 1936) in pomembna empirična analiza *Mythology of the Kula* (orig. 1922).⁹ V svojih teoretizacijah je izrazito poudarjal sociološko definicijo mita, praktično pa je pogosto uporabljal tudi psihološki pristop. Vsekakor pa je Malinowski utemeljitelj funkcionalističnega pristopa k analizi mita.

Malinowski je "v živo" opazoval in analiziral funkcioniranje mita na Trobriandskih otokih, kjer je trobriandske *lili'u* zgodbe izenačil s tem, kar Evropejci pojmujejo kot mit, torej, kot pravi Malinowski, "resnične, častitljive, svete in kulturno zelo pomembne" zgodbe (Strenski 1992: xvi).

Na Trobriandskih otokih je poskušal doumeti, kaj mit pomeni za domačine. Prišel je do naslednje definicije: "Mit je pripovedovanje o dogodkih, ki so za domačine nadnaravni v tem smislu, da dobro vedo, da se dandanes take reči ne dogajajo, obenem pa globoko verjamejo, da so se v mitski preteklosti res dogodili. Družbeno sankcioniranje pripovedovanja o teh dogodkih; sledovi, ki so jih mitski dogodki pustili na zemeljskem obličju; magija, v kateri so za seboj pustili nekaj svojih nadnaravnih moči; družbene institucije, ki so povezane s prakticiranjem te magije - vse to nas napeljuje na sklep, da je mit za domorodca živa aktualnost, čeprav se je dogodil pred davnimi časi in v redu stvari, po katerih je človek posedoval nadnaravne moči" (Malinowski 1992: 14-15). Mite Trobriandcev je Malinowski razdelil v tri skupine:

- prva skupina so "najstarejši miti", ki se nanašajo na izvor človeških bitij;
- v drugo skupino je uvrstil "kulturne mite", ki pripovedujejo o človeških bitjih, ki so uveljavili običaje in kulturne značilnosti, o izvoru institucij in o kulturnih herojih;
- tretja skupina pa zaobsega "mite, v katerih delujejo čisto običajni ljudje, le da so obdarjeni z nadnaravnimi magijskimi močmi" (ibid:15).

Malinowski se je zavzemal za "mit - ritual" interpretacijo mita. Menil je, da je pogosto glavna funkcija mitov ta, da služijo kot temelj za sistem magije. Ker pa je magija pogosto hrbtenica institucij, je torej tudi mit temelj institucionalizacije. V tem je Malinowski videl največji sociološki pomen mitologij. Magija, po njegovem mnenju, funkcionira kot vez med mitsko in aktualno realnostjo, medtem ko mitsko prikazovanje nadnaravnih in nenavadnih dogodkov demonstrira resničnost magijskih trditev. Funkcija nadnaravnosti in nenavadnosti v mitih, kar je za nas iracionalni aspekt mitologij, je po mnenju Malinowskega v tem, da se na tak način poudari avtoriteta mita in spodbudi zaželenost tega idealnega stanja.

Drugi aspekt, ki povezuje mit s sedanjostjo, pa je, kot pravi Malinowski, socio-

⁹ Večino njegovih spisov o mitologijah je zbral Strenski, I. v zborniku *Malinowski and the Work of Myth*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. Verjetno svoj prvi poskus teorije mita pa je Malinowski oblikoval že kot študent v seminarju z naslovom *Observations on Friedrich Nietzsche's The Birth of Tragedy* (1904) (prim. Thornton, Skalik 1993: 16-26 in 67-88).

logija mitskih oseb, dogodkov in pokrajine. Mit namreč vedno poseduje določena skupina ali klan, nanaša se na določeno pokrajino, stanje in ljudi, le da to formo napolni z nadnaravno vsebino.

Malinowski je mitologije eksplicitno povezoval z vzpostavljanjem družbenega reda. Na splošno meni, da "tisto, kar počnejo vsi ostali, tisto, kar izgleda kot norma splošnega vedenja, tisto je pravilno, moralno in ustrezno. Pogledam čez ograjo, da vidim, kaj počne moj sosed, in si iz tega izdelam pravilo svojega vedenja" (ibid: 33). Tako počnemo danes, tako počnejo v drugačnih družbah, tako so počeli v preteklosti in, pravi Malinowski, tako počnejo tudi Trobriandci. Striktna zvestoba običajem, temu, kar počno vsi ostali, je glavno pravilo vedenja, izraža pa se v načelu, da je preteklost bolj pomembna od sedanjosti. Zato imajo mitski dogodki, ki se nanašajo na paradigmatične mitske prednike in njihovo delovanje, izjemno socialno težo. Miti prinašajo sankcije pravilnosti in spodobnosti s svojima kvalitetama univerzalnosti (mit vendar vsi poznajo in ga imajo za resničnega) ter avtoriteto preteklosti. Tako skozi operaciji univerzalizacije mita in njegove postavitve v preteklost, kar Malinowski imenuje elementarni sociološki zakon, mit poseduje normativno moč fiksiranja običajev, sankcioniranja načinov vedenja ter poudarjanja dostojanstva in pomena institucij (ibid: 33-35).

Poleg sociološke funkcije mita je Malinowski poudarjal tudi njegovo psihološko funkcijo, ki je v tem, da ponuja emocionalno olajšanje, sprostitve napetosti in premagovanje strahu v različnih življenjskih krizah, kot so rojstvo, puberteta, poroka in smrt.

Sicer pa Malinowski utemeljuje še globlje izvore družbenega reda, kot sta zgolj njegova splošnost in vselejnost. Ti globlji izvori so predstavljeni v njegovi teoriji biološkega in pragmatičnega determinizma kulture oziroma institucij. Poenostavljeno rečeno, je družbeni red po Malinowskem "kulturno organizirano zadovoljevanje integralnih osnovnih potreb" (Malinowski 1963: 203). Te osnovne potrebe so metabolizem, reprodukcija, telesno udobje in varnost. Vsaka kultura mora te potrebe zadovoljiti, vendar jih vsaka lahko zadovoljuje na različen način, raznolikost pa je vseeno omejena z zgornjo mejo človekovih bioloških sposobnosti, ki je sicer plastična. Na ta način si lahko razložimo podobnost družbenih redov in njihovo raznolikost.

Če sledimo temu miselnemu toku, miti torej nimajo "prostih rok" pri oblikovanju družbenega reda, ampak je njihova pestrost pri definiranju reda omejena z osnovnimi biološkimi potrebami ljudi. Družbeni red ni poljuben, ne more biti kakršen koli, ampak je nujno zavezan človekovi biološki naravi. Variacije med družbenimi redi so bolj ali manj eksotične nianse univerzalnih zakonitosti biološkega determinizma. Po viziji Malinowskega je družbeni red v svojih temeljih univerzalen in absoluten, saj temelji na univerzalnih in absolutnih empiričnih potrebah ljudi po hrani, varnosti, reprodukciji, torej na človekovih bioloških potrebah. Mit tako bolj potrjuje, utrjuje, varuje, celo racionalizira tisti red, ki je že zapisan v človekovi naravi, kot pa da bi uveljavljal nek poljuben red.

V tej perspektivi so empirična dejstva - biološke potrebe naravno dane, družbeno oblikovane in z miti potrjene. K raziskovanju načina organiziranja določene družbe lahko pristopimo z analizo njenih mitov, katerih interpretacija nam bo povedala, kako je v konkretni družbi organizirano zadovoljevanje temeljnih bioloških potreb. Interpretacija mita je zato, kot je Malinowski neprestano poudarjal, nujno zavezana kontekstu, družbi, v kateri analizirani mit živi, in funkciji, torej prispevku mita kot družbene institucije k zadovoljevanju temeljnih bioloških potreb. S tem je Malinowski tudi zavrnil vsako možnost simbolistične in etnološke razlage mita, poudarjal pa je njegovo motivacijsko funkcijo. Kajti, kot omenja Hallowell, miti so pomembni za delovanje, ker ljudje verjamejo, da so resnični. Ljudje pa delujejo na podlagi tega, za kar verjamejo, da je resnično, ne pa na podlagi fikcije (Bascom 1965: 284).

Strukturfunkcionalizem - Radcliffe-Brown

Radcliffe-Brown, tudi predstavnik angleške socialne antropologije, je antropologijo pojmoval kot naravoslovno znanost z metodami, ki so "v osnovi podobne tem, uveljavljenim v fizičnih in bioloških znanostih" (Kuper 1991: 36). Poimenoval jo je "komparativna sociologija". Zaradi velikega vpliva, ki so ga na njegovo delo imele Durkheimove ideje, predvsem pa zaradi njegovega poudarka na družbeni strukturi, je uveljavljen kot utemeljitelj strukturfunkcionalistične smeri znotraj britanske socialne antropologije. Tudi Radcliffe-Brown se je držal metodološkega načela socialnih antropologov, intenzivnega terenskega dela, ki ga je opravil na Andamskih otokih in med Avstralci. Vendar je Radcliffe-Brown, kot navaja Kuper, v primerjavi z Malinowskim, ki je uporabljal načelo opazovanja z udeležbo, bolj "zbral in popisoval" podatke (ibid.).

Upoštevajoč Durkheimovo teorijo o običajih kot socialnih dejstvih, ki imajo čisto objektivni status ter zunanjo in prisilno naravo, je Radcliffe-Brown razdelil običaje v tri tipe: tehnike, pravila vedenja in ceremonialne običaje (ibid: 43). Splošno tezo o ceremonialnih običajih je oblikoval v študiji *The Adaman Islanders* (orig. 1922). Med ceremonialne običaje je priševal tudi mite. Sicer pa je tudi Radcliffe-Brown poudarjal primat rituala nad verovanjem in bil v tem pogledu tudi on pripadnik nadaljevanja R. Smithove teze o izpeljanosti mita iz rituala in s tem o prioriteti religioznih praks pred religioznimi verovanji pri antropološkem raziskovanju religij.

Teorijo religije, ki jo apliciramo na mitologijo, je predstavil v poglavju dela *Structure and Function in Primitive Society* (orig. 1952). Vsaka mitologija vključuje neka verovanja in neke "observance" - to so dejanja in vzdržanja. Urejeno družbeno življenje človeških bitij je odvisno od tega, ali imajo pripadniki družbe v zavesti določena občutja, ki uravnavajo vedenje posameznika v njegovem razmerju do drugih. Miti imajo specifično družbeno funkcijo, kadar in kolikor je njihov učinek reguliranje, ohranjanje in prenašanje občutij, od katerih je odvisna družbena struktura, z ene generacije na drugo. Po Radcliffe-Brownovi splošni formuli je mitologija povsod v taki ali drugačni obliki izraz občutka odvisnosti od sile zunaj nas, "od sile, o kateri lahko govorimo kot o duhovni ali moralni sili" (Radcliffe-Brown 1994: 174-177).

Mitologije torej, kot tudi druge oblike religioznih verovanj in praks, potrjujejo in krepijo čustva, od katerih sta odvisna družbena struktura in s tem družbeni red. Družbeni red temelji na ustreznih sentimentih, ki jih mitologija kot ceremonialni običaj, ali širše, kot družbeno dejstvo z objektivno naravo ter prisilnim in zunanjim karakterjem, predpisuje vsaki novi generaciji. V tej perspektivi je interpretacija mita možna samo v njegovem kontekstu, v situaciji, ko je mit "na delu". Interpretacijsko jedro mita pa se nanaša na tista občutja, ki se ujemajo z obliko družbenega reda v konkretni družbi. Radcliffe-Brown poda tudi nekaj splošnih primerov oziroma kar zakonitosti takih vezi med religiozno prakso in obliko družbenega reda, ki jih je kasneje npr. Evans-Pritchard zelo kritiziral (prim. Evans-Pritchard 1983). Temeljna predpostavka teh zakonitosti je, da, če je funkcija religije v zagotavljanju družbene kohezivnosti, potem religije variirajo glede na tip družbene strukture (prim. Evans-Pritchard 1972: 75). Ena takih zakonitosti je, da je v družbah, ki se med seboj vojskujejo ali so v vojni pripravljenosti, močno razvito patriotsko čustvo njihovih pripadnikov bistvenega pomena za ohranjanje močne države. Uveljavljena mitologija ter druge religiozne prakse in verovanja so v teh družbah take, da s svojo vsebino in obliko spodbujajo patriotska čustva, vero, zaupanje in predanost. Drug primer Radcliffe-Brownove zakonitosti se tiče spremenljivosti mitskih tem. Tiste mitske teme, ki variirajo med skupinami nekega družbenega sistema, opravljajo manj pomembne funkcije, medtem ko teme, ki ostajajo

v času in prostoru stabilne, opravljajo bolj pomembne funkcije za obstoj družbe (Hatch 1973: 37).

Mit je tako v Radcliffe-Brownovi perspektivi interpretabilen z načelom funkcije, po katerem je njegov pomen v tem, da na svoj način prispeva k vzpostavljanju temeljnih družbenih vrednot in je s tem del mehanizma, preko katerega družba zagotavlja svoj kontinuiran obstoj (prim. Hatch 1996).

Omeniti velja tudi Radcliffe-Brownovo interpretacijo totemskih mitov, s katero se je zelo približal Lévi-Straussovi strukturalni teoriji mita, kar mu je v delu *Le totemisme aujourd'hui* (orig. 1962) priznal tudi Lévi-Strauss (prim. Lévi-Strauss 1994: 104-107). O problemu, zakaj je izbrana točno določena vrsta živali, da predstavlja posamezen skupinski odnos, Radcliffe-Brown meni: "Prvič, te zgodbe interpretirajo podobnosti in razlike med živalskimi vrstami v terminih družbenih odnosov sodelovanja in antagonizmov, kot je to poznano v družbenem življenju človeških bitij. Drugič, naravne vrste so postavljene v pare opozicij. Tako so lahko pojmovane samo, če so si v nekem pogledu podobne... Avstralska ideja tega, kar tukaj imenujemo 'opozicija', je specifična aplikacija tistih asociacij po nasprotju, ki so univerzalna značilnost človeškega mišljenja, torej da razmišljamo v parih nasprotij: zgoraj in spodaj, močno in slabotno, črno in belo" (po Kuper 1991: 58).

Evans-Pritchard

Še bolj izrazito kot Radcliffe-Brown se je na strukturalizem opiral Evans-Pritchard. Kot omenja Kuper, je za njegovi ključni terenski deli, to sta *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (orig. 1937) ter trilogija *The Nuer* (orig. 1940), značilna strukturalna metoda. Sam je poudarjal pomen "relacijske oziroma funkcijske analize" (Evans-Pritchard 1972: 112). Še vedno v dialogu z evolucionisti je poudarjal, da znanost deluje z relacijami in ne z izvori in esencami. Če so religiozna dejstva sploh sociološko razložljiva, so to le v odnosih z drugimi družbenimi fenomeni, meni Evans-Pritchard. Relacijska analiza je po njegovem možna tam, kjer je religija funkcionalno povezana s katerim koli drugim socialnim dejstvom, npr. z etiko, moralo, ekonomijo, estetikom, znanostjo, pravom ipd. Ko je ta analiza izvršena v vseh možnih funkcijskih odnosih, imamo, pravi Evans-Pritchard, kot se le da popolno sociološko razumevanje fenomena.

Razlaganje družbenih dejstev s psihološkimi vzroki je Evans-Pritchard v delu *Theories of Primitive Religion* (orig. 1972) očitel tako evolucionistom kot tudi Malinowskemu in Radcliffe-Brownu. Menil je, da so njihove razlage primitivnih religij izpeljane iz introspekcije, medtem ko je eno osnovnih antropoloških načel ne interpretirati drugačnosti v lastnih terminih. Ravno ta problem prevajanja drugačnosti je bil za Evans-Pritcharda v antropologiji centralen.

Kot smo že omenili, sta Tylor in Lang, v svoji teoriji magije pa tudi Frazer, primitivne religiozne prakse in mitologije pojmovala kot korelat današnji znanosti, le da je šlo za "napačne asociacije idej" (Evans-Pritchard 1983: 89). Primitivnemu človeku so pripisovali neko minimalno stopnjo racionalnosti in ta naj bi se izrazila v primitivni magiji, religiji in mitologijah. Evans-Pritchard pa je, izhajajoč iz Levy-Bruhlove koncepcije kolektivnih reprezentacij, to idejo zavračal (prim. Levy-Bruhl 1954). Po njegovem so kolektivne reprezentacije tiste, ki usmerjajo človeške misli. Menil je, da so v religijah in mitologijah opazni osnovni zakoni mišljenja, kot so opazovanje, primerjanje in posploševanje. Vendar pa je mišljenje samo, torej to, kaj sploh opazimo, in to, s čim opaženo povežemo, odvisno od t.i. kolektivnih reprezentacij. Skratka, asociacije niso apriorna psihološka kategorija, ampak so družbeno pogojene, odvisne so od

družbene uporabe jezika in tehnologije, torej od situacije, v kateri so nastale. Kot pravi Evans-Pritchard, se zato v asociativnih eksperimentih dobiva tako malo svobodnih asociacij in zato subjekti tako pogosto odgovarjajo na podoben način (ibid: 93).

Skupni imenovalce tako magijskih, religioznih, mitoloških kot tudi znanstvenih asociacij je to, da so družbeno pogojene. Med tem, ali verjamemo v to, da ima vse, kar obstaja, dušo, ter verovanjem v to, da je vse zgrajeno iz atomov, ni kvantitativne razlike, ampak je razlika kvalitativna v smislu drugačne spoznavne metodologije in drugačnih spoznavnih ciljev, načel in vrednot. Ta kvalitativna razlika pa ne pomeni razlike v smislu boljše ali slabše, bolj razvito ali manj razvito, temveč pomeni razliko v smislu drugačno. Definicija te razlike v smislu boljše / slabše, bolj razvito / manj razvito je partikularna in relativna, ne pa univerzalna in absolutna. Je torej družbena.

Če gremo še dlje, lahko ugotovimo, da so empirična dejstva družbeno strukturirana - pa čeprav jih strukturira znanost - in da ima zato mit, kot generator družbenega strukturiranja empiričnega reda stvari, pomembno družbeno funkcijo. Kajti, kot pravi Evans-Pritchard, objektivno je tisto, kar je splošno, tradicionalno in obvezujoče (Evans-Pritchard 1972: 83). In miti prenašajo ravno tovrstne kolektivne predstave. Zato lahko Evans-Pritchard reče, kot navaja Kuper, da je ključ za branje njegove že omenjene monografije *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* to, da čarovništvo, ali bolje, čaroverje,¹⁰ oskrbuje objektivni, torej "socialno relevanten razlog" nesreče (Kuper 1996:83).

Pri Evans-Pritchardu tako lahko ločimo notranji in zunanji pristop k razumevanju verovanj in mitologij. Zunanji pristop je funkcionalističen in utilitaren: vrednost in sposobnost življenja mitologije je odvisna od njenega funkcionalnega pomena za družbo. Notranji pristop pa se loteva razumevanja kulturno specifične, družbeno posredovane subjektivne logike tistih, ki v nek sklop mitologij verjamejo.

5. KONCEPTUALNE IN METODOLOŠKE RAZLIKE MED PRISTOPI 19. IN 20. STOL.

Predno se lotimo predstavitve metodološkega in teoretskega pristopa k mitu in družbenemu redu, kot so ga zastavili francoski strukturalisti, povzemimo nekaj ključnih konceptualnih in metodoloških razlik med pristopi 19. in 20. stol.

Kar se tiče metodoloških načel, je na začetku 20. stol. v antropologiji prišlo do preusmeritve od precej poljubno koncipirane komparativne metode, ki so jo uporabljali evolucionisti, na intenzivno terensko delo v neevropskih družbah. Kar nekaj časa sta bila terensko delo in proučevanje neevropskih družb ekskluzivni prioriteti antropologije, na katerih se je antropologija tudi utemeljevala kot akademska disciplina.

Glede vsebinskih sprememb pa so funkcionaliste in nasploh antropologe 20. stol., bolj kot diahronija, geneza in izvori raziskovanega objekta, kar so bile glavne preokupacije evolucionističnih avtorjev, zanimali sinhrona analiza, struktura in funkcija raziskovanega objekta. Seveda ne gre za to, da so avtorji 20. stol. diahrono dimenzijo popolnoma izključili iz raziskovanja, temveč za to, da so jo dopolnili s sinhrono dimenzijo. Evolucionisti so menili, da so primitivne religije in mitologije sistemi zmotnih in iluzornih verovanj, zato je potrebno ugotoviti, kako so sploh lahko nastali in

¹⁰ Prim. Šterk 1995: 20. Tudi Lévi-Strauss 1977: 174, kjer opredeljuje tri aspekte verovanja pri učinkovitosti magijskih operacij. Te so: verovanje vrača v delotvornost svojih tehnik; verovanje bolnika, ki ga vrač zdravi, v moč vrača; ter verovanja in potrebe kolektivnega mnenja, ki v vsakem trenutku formirajo neke vrste gravitacijsko polje, v katerem se definirajo odnosi med vračem in tistimi, za katere čara.

se uveljavili. Antropologi 20. stol., zlasti socialni antropologi, pa so resno upoštevali možnost, da je vsaka religija, magija in mitologija pomemben, celo bistven del družbenega ustroja, ki omogoča človeškim bitjem skupno življenje v urejenem redu družbenih razmerij. Po tej hipotezi družbena funkcija mitologij ni odvisna od njene resničnosti ali zmotnosti. Bolj kot formalne lastnosti in formalni smotri raziskovanega objekta, je, predvsem funkcionaliste, zanimala empirična raziskava funkcioniranja analiziranega objekta v aktualnem kulturnem kontekstu.

6. FRANCOSKA KOMPARATIVNA SOCIOLOGIJA

Od domovine socialne antropologije, Anglije in njene empirične naravnosti, prehajamo v zasledovanju teoretskih modelov interpretacij mita in družbenega reda k še eni veji socialne antropologije, francoski komparativni sociologiji. Če smo pri angleških funkcionalistih in strukturfunkcionalistih zaznali njihovo poudarjanje družbenih dejstev in kolektivnih reprezentacij, kamor se umešča mit, ter njihove funkcionalne povezanosti, pa smo pogrešali podrobnejšo razdelavo mehanizmov produkcije le-teh in mehanizmov njihovega posredovanja v inividuumu. Francoska "komparativna sociologija" oz. pripadniki *Année šole*, kjer ima svoje korenine tudi strukturalna antropologija, so k temu vprašanju pristopili s celo vrsto konceptov, od Levy-Bruhlovega principa participacije, Durkheimovega klasifikatornega principa in Maussovega koncepta totalnega družbenega dejstva, do Lévi-Strausovega koncepta negativnih dejstev. V pričujočem tekstu se bomo seveda osredotočili na strukturalno teorijo mita in nekatere splošne predpostavke o konstituiranju družbenega reda.

Hubert in Mauss - mit je zgodba o žrtvovanju

H. Hubert in M. Mauss sta v svojem l. 1889 publiciranem delu *Sacrifice: its Nature and Function* zagovarjala že od R. Smitha naprej obstajajočo tezo, da so vsi pomembni miti, zlasti pa kozmologije in teologije, žrtvovanjski miti. R. Smithovo pojmovanje žrtvovanja sta sicer zelo razširila. Vsem oblikam žrtvovanja¹¹ je skupno to, da so sredstva komunikacije med svetim in profanim s posredovanjem žrtve, torej stvari ali bitja, ki so v procesu ceremonije uničena. Smith je, kot navajata avtorja, verjel, da je narava žrtve religiozno že popolna in jasno definirana. Po njunem mnenju pa je obred žrtvovanja tisti, ki žrtvi podeli popolnost in definicijo namena. Z žrtvovanjem so žrtvi lahko podeljene zelo različne moči, zato je žrtev primerna za izpolnjevanje zelo različnih funkcij. Žrtvovanje je zato v jedru različnih ritualov in njim ustreznih mitologij; je v jedru doktrine o preporodu, v agrarnih mitih, divinizacijah, v mitih o boju boga s pošastjo ipd.

Glede funkcije žrtvovanja in implicitno tudi mitologij sta Hubert in Mauss menila, da je žrtvovanje družbeno funkcionalno, saj zadeva družbene stvari. Osebna odpoved lastnini, ki jo zahteva žrtvovanje, neguje družbene sile. Poleg tega so v obredu stvari nosilci idej, gre torej za mentalne in moralne energije. Dejstvo samozanikanja, ki je implicirano v vsakem žrtvovanju, ob pogostem in rednem predpostavljaju individualni zavesti kolektivne sile podpira njihovo idealno eksistenco. Te spokoritve, splošna čiščenja in sakralizacije skupine, kreacije skupinskih duhov ali pa periodična obnovev skupnosti, predstavljena z njenim bogom, so osnovne poteze vsake družbene entitete.

¹¹ V Enciklopediji Britanici, št. 19, str. 802-805 najdemo navedene naslednje vrste žrtvovanja: katarzično in skupnostno žrtvovanje, žrtvovanje deifikacije in čaščenja, pogrebna, spokorniška in človeška žrtvovanja.

Kot pravita Hubert in Mauss, tudi individuumi znotraj teh dejanj najdejo svoj lasten napredek; sebi, drug drugemu in stvarim, ki so jim drage, podelijo vso moč družbe. Z avtoriteto družbe investirajo svoje obljube, prisege in poroke. Obenem pa so žrtvovanjski obredi tudi sredstvo ponovne vzpostavitve porušenega ravnotežja, saj se udeleženci lahko s spokornitvijo odkupijo za družbeno zlorabo in morebitne napake. In ker je družba sestavljena ne samo iz ljudi, temveč tudi iz stvari in dogodkov, pravita Hubert in Mauss, žrtvovanjski obredi vzpostavljajo in reproducirajo ritem človeškega življenja in narave (Hubert & Mauss 1964: 102,103).

Primitivne klasifikacije

V predgovoru k angleški izdaji Durkheimovega in Maussovega dela *Primitive Classification*, prvič publiciranem v Franciji l. 1903, je R. Needham zapisal: "Fokus socialne antropologije je red in ta je zagotovljen in označen s sistematično nanašajočimi se kategorijami, torej s klasificiranjem." (Needham 1969: xl)¹² Avtorja v omenjenem delu klasificiranje definirata kot formiranje jasno razločenih skupin glede na določene relacije. Vsaka klasifikacija, menita, implicira hierarhičen red. Predpostavljata, da klasificiranje ni individualno dejstvo, kot si to predstavljajo psihologi, ki menijo, da preprosta igra asociacij idej ter zakona stičnosti in podobnosti mentalnih stanj zadostujejo za razlago organizacije idej v koncepte in za povezavo le-teh med seboj. Ne strinjata se tudi s predpostavko logikov, ki menijo, da je hierarhija konceptov dana v stvareh samih in neposredno razvidna iz neskončne verige silogizmov. Njuna hipoteza je, da je izvirno stanje uma konfuznost in da šele družba s klasifikacijo, ki ni individualna ali naravna, temveč je družbeno posredovana, vnese v um red. Osnovni model družbene klasifikacije je "klasifikacija stvari, ki reproducira klasifikacijo ljudi" (Durkheim & Mauss 1963:11). Primer tega je avstralski totemizem, oziroma kot menita avtorja, razdelitev ljudi na totemske klane je model, po katerem se zgledujejo vse ostale klasifikacije, ki tekom časa postajajo vse bolj razdelane, kar pomeni, da bolj natančno lokalizirajo stvari.

Tudi miti niso nič drugega kot klasifikacija. Durkheim in Mauss menita, da je vsaka mitologija fundamentalno klasifikacija, ki še vedno ohranja spomin na klanske klasifikacije. Miti o mitskih prednikih so utemeljitelji reda po načelu klanske klasifikacije, mitske smeri pa pričajo o utemeljevanju klasifikacij po regijah. Mitski prednik je zato po teoriji, da je klasificiranje temeljna silnica vzpostavljanja družbenega reda, zares kreativna sila univerzuma in generator družbe.

Če povzamemo Durkheimove in Maussove zaključke o primitivnih klasifikacijah, so bistvene značilnosti le-teh naslednje: kot vse sofisticirane klasifikacije so tudi primitivne klasifikacije sistemi hierarhiziranih skupin idej, ki so med seboj v fiksnih odnosih in ki tvorijo celoto. Ti sistemi imajo popolnoma špekulativne razloge; njihov namen ni olajšati aktivnosti, temveč napredovati v razumevanju relacij, ki obstajajo med stvarmi. Te značilnosti navajajo Durkheima in Maussa na sklep, da med primitivnimi in znanstvenimi klasifikacijami ni diskontinuitete (ibid: 82).

Prve logične kategorije so bile socialne kategorije. Red je torej družbena klasifikacija konceptov, koncepti pa se nanašajo na pojem, ki zaobsega jasno determinirano skupino stvari.

¹² Kot omenja Needham, je omenjeno delo vplivalo tudi na Dumézilovo delo *Tridelna ideologija Indoevropecev*, Ljubljana: Škuc, 1987, zlasti pa na Hertzovo študijo *The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity* v Needham, R. (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Emile Durkheim - elementarne oblike religioznega življenja

L. 1913 je izšla Durkheimova študija avstralskega totemizma z naslovom *Les formes elementaires de la vie religieuse*. V tem delu je Durkheim v polni meri razvil svojo teorijo kolektivne zavesti in družbenega izvora kategorij.

Temeljna Durkheimova predpostavka je, da družbeni fenomeni ne izvirajo iz posameznika, temveč posameznika presegajo in si ga podvržejo. Seveda se takoj postavi vprašanje: od kod potem izvirajo družbeni fenomeni? Durkheim meni, da so ravno elementarne oblike religioznosti tiste, ki omogočajo družbo. Kolektivno življenje je tako življenje religioznih verovanj, moralnih pravil, miselnih kategorij in vrednot. Vse to presega posameznika in njegove ustvarjalne zmožnosti, obenem pa ga podreditve družbi prisili, da preseže svojo lastno naravo (Hatch 1996: 175).

Pri Durkheimu je torej družba religiozni fenomen, religija pa je družben fenomen. V to, na prvi pogled tавтоloško trditev, Durkheim vpelje totemski princip, ki pomeni transformacijo klana preko totemskega simbola v nadnaravno silo oz. boga. Totemski princip je torej klan, reprezentiran in transformiran v nadnaravno silo (ibid: 183). Preko totemskega principa klan postane nekaj kolektivnega, nadnaravnega, objektivnega in predvsem svetega, s čimer dobi vse religiozne razsežnosti, zato je religija duša družbe, družba pa je resnična vsebina religije.

Nadalje Durkheim religiozne pojave deli na dve kategoriji: na verovanja in obrede. Verovanja so določena mnenja, ki sestojijo iz predstav, obredi pa so določeni načini delovanja. Vsa religijska verovanja, meni Durkheim, imajo to skupno lastnost, da predpostavljajo klasifikacijo realnih ali idealnih stvari v dve nasprotni kategoriji, in sicer v sveto in profano. Takole pravi: "Razdelitev sveta na dve področji - med katerima eno obsega vse, kar je sveto, drugo pa vse, kar je profano - je distinktivna poteza religiozne misli. Verovanja, miti, dogme ali legende so predstave ali sistemi predstav, ki izražajo naravo svetih stvari, vrline in moči, ki so jim pripisane, njihovo zgodovino, medsebojne odnose in odnose s profanimi stvarmi." (Durkheim 1982: 35)

Mit je tako, po Durkheimu, kolektivna reprezentacija, verovajska komponenta religije, ki v članih družbe spodbuja verovanje v družbo kot sveto. Je družbeno in elementarno religiozno dejstvo.

Marcel Mauss - mit kot totalno družbeno dejstvo

L. 1923 je M. Mauss v delu *Easai sur le don* razvil koncept totalnega družbenega dejstva. Kot meni Lévi-Strauss v članku *Uvod v delo Marcela Maussa*, totalno družbeno dejstvo obsega tri razsežnosti:

- ožjo sociološko, kjer mora uskladiti številne sinhrone vidike družbe od pravne, ekonomske, estetske, religiozne ipd.;
- zgodovinsko ali diahrono razsežnost;
- fiziopsihološko razsežnost (Lévi-Strauss 1996: 244).

Če predpostavimo, da mit opravlja funkcijo definiranja preteklosti, pa naj bo ta ciklična ali linearna, da vzpostavlja družbeno kohezivnost z integracijo različnih simbolnih sistemov in da ponuja vedenjske obrazce tistim, ki vanj verjamejo, potem lahko koncept totalnega družbenega dejstva apliciramo tudi na mit.

V zvezi s konsekvencami koncepta totalnega družbenega dejstva pa Lévi-Strauss opozarja, da je vse, kar opazimo, del opazovanja, in še več, da je opazovalec sam del svojega opazovanja (ibid: 243). V tem je namreč težavnost analize mita, zlasti pa aktualnega mita, torej mita, ki ga živimo.

Vendar Lévi-Straussa, Maussovega učenca in utemeljitelja strukturalne antropologije, pri analizi mitov to ni omejevalo. Za razliko od Maussa, ki je mit še vedno opredeljeval vsebinsko (vsebina mita je, kot smo že omenili, po Maussu zgodba o žrtvovanju) je Lévi-Strauss mit definiral kot formo in ga temu primerno tudi analiziral.

Pred prikazom Lévi-Straussove eksplisitne teorije mita pa se velja ozreti na še en pomemben prispevek francoske komparativne sociologije k analizi mita.

Georges Dumézil in "nova primerjalna mitologija"

Dumézilova primerjalna mitologija sicer temelji na filološki metodi (po osnovni izobrazbi je bil Dumézil filolog), vendar ji njegovo obiskovanje Maussovih predavanj in prebiranje Frazerjeve *Zlate veje* daje očiten sociološki pečat, ki je v predpostavki, da miti izražajo določeno družbeno in kulturno realnost. Poleg tega Dumézilovo delo izraža obsežno etnološko, zgodovinsko in arheološko znanje.

V l. 1958 publiciranem delu *L'ideologie tripartite des Indo-europeens* je Dumézil objavil rezultate skoraj dvajsetletnega primerjalnega raziskovanja indoevropskih legend, mitov, teologij in epopej, katerega izhodišče je bil indoiranski nauk o tridelnosti družbenega življenja. Ugotovil je, da je v mitih in legendah vseh indoevropskih ljudstev (Osetov, Nardov, Indijcev, Irancev, Keltov, Rimljanov, Grkov, Germanov, Skandinavcev, medtem ko je pri Slovanih mitološka evidenca, kot je znano med raziskovalci mitov, pomanjkljiva) izražen konceptualni okvir delitve družbe v tri razrede ali funkcije: 1. svečeniška funkcija, ki je dvodelna, ker vzdržuje tako religiozni kot posvetni red; 2. vojaška funkcija; in 3. poljedelska funkcija. Tridelnost pa se ne nanaša samo na družbene razrede, temveč zajema tudi druge družbene aspekte, kot so npr. medicina, barve, psihologija, prestopki, nadloge itd. Tako so npr. ljudi pestile tri vrste nadlog: sovražna vojska, slaba letina in prevara; lahko so imeli tri vrste vrlin: modrost, pogum in umirjenost; pravni in filozofski sistemi pa so imeli tri temeljna načela: moralni zakon, strast in gospodarsko korist (Dumézil 1987: 24-29).

Dumézil je bil tako z empiričnim delom na mitih s sredstvi komparativne mitologije in filologije kot s sociološko vsebinsko opredelitvijo mitov metodološki inovator na področju mitologij, predvsem pa je prispeval k njihovi bolj celostni obravnavi.¹³

7. STRUKTURALIZEM

Lévi-Straussovo pojmovanje reda

Pred podrobnejšo opredelitvijo Lévi-Straussove teorije in metode analize mita je potrebno v splošnem predstaviti njegovo teorijo družbenega reda, saj le-ta opredeljuje tudi njegovo analizo mita. "Govoriti o pravilih in o pomenu je eno in isto, in če se ozremo na človekova intelektualna podjetja, ki so zbrana v svetovni dediščini, je bil njihov skupni imenovalce vedno prizadevanje za nekim redom. Če to pomeni, da človekova misel poseduje temeljno potrebo po redu, in glede na to, da je človeški um samo del univerzuma, verjetno ta potreba obstaja zato, ker v univerzumu obstaja določen red, zato, ker univerzum ni kaos" (Lévi-Strauss 1978: 13).

Lévi-Strauss je v svojem antropološkem teoretskem opusu redu pripisoval velik

¹³ Več o Dumézilovem raziskovanju mitologij je mogoče prebrati v njegovem l. 1968 prvič objavljenem delu *Mit in ep*, katerega prvi del prvega zvezka je l. 1996 izšel v slovenskem prevodu pri založbi Hieron in se ukvarja z analizo indijskega epa *Mahabharata*.

pomen. Vzpostavljane reda je namreč temeljni princip funkcioniranja univerzalnega človeškega duha, ki je s tem tudi izvor reda. Red in princip funkcioniranja človeškega duha sta tudi rdeča nit njegovih temeljnih preokupacij v antropološkem raziskovanju, torej sorodstvenih razmerij, totemizma in mitologij.

Tako je v delu *Les structures élémentaires de la parenté* (orig. 1949) na področju sorodstvenih razmerij identificiral tisto temeljno univerzalno strukturo, okoli katere se začne strukturalizacija sistema. To je negativno dejstvo prepovedi incesta, ki vzpostavi komunikacijski sistem izmenjave žensk. Po Lévi-Straussu obstajata še dva bistvena komunikacijska sistema - sistem izmenjave dobrin in uslug ter sistem izmenjave besed (Lévi-Strauss 1966: 165).

Totemizem je, podobno kot sta ga opredeljevala Durkheim in Mauss, pojmoval kot vzpostavljane razlik med ljudmi na podlagi zaznanih razlik med stvarmi v naravi. Tako povezovanje stvari in bitij nima vsebinskega smisla, temveč je njegov pomen v vzpostavljanju nekega reda v svetu, kajti "kakršna koli razvrstitev ima prednost pred nerazvrščenostjo" (ibid: 45).

Vendar se Lévi-Strauss v neki temeljni podmeni glede klasifikacij in logične misli ni strinjal z Durkheimom. Le-ta je menil, da je logična misel družbenega izvora. Lévi-Strauss na to pravi: "Vendar mi zato še ne sprejemamo Durkheimove teze o družbenem izvoru logične misli. Čeprav brez dvoma obstaja dialektični odnos med družbeno strukturo in sistemom kategorij, vsceno ta drugi ni zgolj posledica ali rezultat prve..." (ibid: 251). Logičnost in klasifikatorni princip sta namreč po Lévi-Straussu lastnosti univerzalnega človeškega duha.

V tej točki Lévi-Straussovo pojmovanje t.i. primitivne misli odstopa tudi od pojmovanja še enega pripadnika francoske sociološke šole, Levy-Bruhla, ki je v delu *La mentalité primitive* (orig. 1922) razvil koncept o prelogičnosti primitivne misli. S tem je mentaliteto ljudi drugačnih družb označil za kvalitativno drugačno od mentalitete ljudi sodobnih evropskih in ameriških družb. Lévi-Strauss meni, da se zahteva po redu nahaja v osnovi t.i. primitivne mentalitete, in to zato, ker se nahaja v osnovi vsake misli. Pri tem navaja teoretika taksionomije Simpsona, ki pravi: "Absolutna naloga čiste znanosti je zvajanje kaotičnega zaznavanja, ki se je pojavilo na nižjem, verjetno nezavednem nivoju, na samih začetkih življenja, na najmanjšo možno mero. Vprašali se bomo, ali red, ki je bil zgrajen, predstavlja objektivno lastnost pojava, ali je umetna znanstvenikova tvorba. To vprašanje se nenehno pojavlja na področju živalskih taksionomij... Vendar, fundamentalni postulat znanosti je, da v sami naravi obstaja red..." (ibid: 45).

Tako ne moremo predpostavljati kvalitativne razlike med magijsko, religijsko in znanstveno mislijo. Njihov skupni imenovalac je namreč kategorija reda. Tista temeljna diskontinuiteta, ki je za Lévi-Straussa bistvena, je diskontinuiteta med naravo in kulturo.

Simpson, po Lévi-Straussovi navedbi, pravi o svetem, ki je temeljna kategorija magijske in religiozne misli, naslednje: "Vsaka sveta stvar mora biti na svojem mestu. ... Lahko bi celo rekli, da jo prav to dela sveto, ker če bi jo odstranili, pa čeprav samo v mislih, bi bil celoten svetovni red porušen; sveta stvar zato doprinaša k redu s tem, da zavzema mesto, ki ji pripada" (ibid: 46). Iz tega lahko sklepamo, da je sveto enako urejenosti in da je urejenost enaka definiranju stvarim njihovega mesta v sistemu. Mary Douglas, britanska socialna antropologinja, ki se je sicer bolj ukvarjala z nečistim kot tistim, kar krši družbeno sprejete razvrstitve, je to dejstvo opisala s prisposodobom, da je plevel cvetlica na napačnem mestu in da je umazanija reč na napačnem kraju (po Fox 1988: 209).

Razlike med magijo, religijo in znanostjo torej niso kvalitativne, čeprav določene

razlike prav gotovo obstajajo, npr. epistemološke, metodološke. Lévi-Strauss kot bistveno razliko med magijskim in religijskim ter znanstvenim načinom mišljenja opredeli "dozirnost" reda. Pravi, da se "magijska misel, ta 'divovska variacija na temo principa vzročnosti', ne razlikuje od znanosti po tem, ker ne bi vedela za determinizem ali ker bi ga prezirala, temveč po tem, da ga mnogo odločneje in nestrpneje zahteva. Ta zahteva pa je za znanost lahko pretirana ali prenatrjena" (ibid: 47).

Skupni imenovalec magijskega, religijskega, mitskega in znanstvenega načina mišljenja kot tudi skupni imenovalec načina mišljenja prebivalcev neevropskih in evropskih družb je torej težnja po redu, ki ga vzpostavlja univerzalni človeški duh s svojimi lastnostmi, ki pa so, po Lévi-Straussu, večinoma podobne strukturi jezika. Bistvena značilnost strukturiranja jezika pa je ta, da so pravila njegovega strukturiranja nezavedna.

S tem smo že pri tretjem temeljnem področju Lévi-Straussovega antropološkega raziskovanja, pri teoriji in analizi mita. K temu področju je Lévi-Strauss pristopil izrazito lingvistično, izhajajoč iz načel strukturalne lingvistike Ferdinanda de Saussurja ter svojega sodobnika in prijatelja Romana Jakobsona.

Lévi-Straussova opredelitev mita

Lévi-Strauss opaza temeljno kontradikcijo mita, ki je v tem, da je mit popolnoma slučajan in poljuben v smislu, da se v njem lahko primeri prav vse, da ni podrejen nikakršnim pravilom logike in kontinuitete in da je v njem možen kakršen koli odnos ali subjektov predikat. Če je torej vsebina mita tako poljubna, kako je potem mogoče, da so si miti na vseh koncih sveta tako podobni, se sprašuje. Podobno dilemo zaznava Lévi-Strauss v jezikoslovju "stare šole", ki predpostavlja, da določena skupina glasov ustreza določenemu smislu oziroma, v strukturalistični terminologiji, da označevalec sovпада z označencem. Zato so poskušali dojeti, katera notranja nujnost povezuje prav te smisle s prav temi glasovi. Problem pa je bil v tem, da so se v drugem jeziku isti glasovi povezovali z drugim smislom. Kontradikcija je bila, tako v jezikoslovju kot v mitologiji (vendar samo v strukturalni), rešena takrat, ko so ugotovili, da pomen v jeziku ni vezan na foneme, temveč na način, kako se ti medsebojno kombinirajo (Lévi-Strauss 1977: 215). S tem je Lévi-Strauss potegnil radikalno mejo med simbolističnimi¹⁴ (kasneje bomo videli, da tudi med funkcionalistično) metodami analize mita in strukturalno metodo interpretacije mita. Mitski simboli namreč nimajo nikakršnega apriornega, stalnega in večnega pomena, temveč njihov pomen izhaja iz njihovih medsebojnih odnosov. Tako kot so lingvisti identificirali najmanjše brezpomenske enote jezika, foneme, ki s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo diferencirajo besede, je tudi Lévi-Strauss identificiral najmanjše enote mita, ki jih je imenoval mitemi. Odnosi med mitemi torej tvorijo pomen mita. Najbolj elementaren odnos med mitemi pa je opozicija. Binarni kod je torej kod dešifriranja odnosov med mitemi in s tem pomena mita.

Vendar mit ni navadno lingvistično dejstvo. Lévi-Straussova primerjava mita s poezijo, pri kateri se pri prevajanju velik del pomena izgubi, predvsem tisti del, ki pripada kontekstu, medtem ko vrednost mita, ne glede na prevod, vztraja, kaže na to, da mit spada na področje metagovorice. Zato je miteme potrebno iskati na nivoju stavka, oziroma mitem že vsebuje odnos ali celo paket odnosov (ibid: 218, 219). Na nivoju jezika je torej mitem že obremenjen s pomenom.

¹⁴ Med te Leach, ki sicer deli interpretacije mita na simbolistične in funkcionalistične, poleg psihoanalitikov prišteva tudi Frazerja in Cassirerja (Leach 1972: 48). Meletinski pa med simboliste prišteva tudi Campbella, Langerjevo in Eliadeja (Meletinski 1985: 46-76).

Mit oziroma mitski sistem, ki zaobsega vse verzije istega mita, torej vse mite z isto strukturo odnosov, pa ima dve dimenziji, sinhrono in diahrono dimenzijo. Dihrona dimenzija predstavlja časovno zaporedje mitemov, medtem ko sinhrona dimenzija predstavlja različne oblike istih odnosov.

Namen oziroma funkcija mita je, kot pravi Lévi-Strauss, pragmatična. Gre za poskus vzpostavitve logičnega modela za razrešitev različnih paradoksov, ki izhajajo iz radikalnega preloma med naravo in kulturo, torej iz, za Lévi-Straussa, temeljne opozicije, ki je vir vseh nadaljnjih opozicij.

Glede na to, da je bila v različnih antropoloških pristopih k mitu šola mit-ritual zelo uveljavljena, npr. pri evolucionistih, pri Malinowskem in Radcliffe-Brownu, je potrebno omeniti tudi Lévi-Straussov odnos do tega vprašanja. Metodološko gledano, pri njem povezava med mitom in ritualom, tudi če obstaja, ni bistvena, razen da se ritual upošteva kot del etnografskega konteksta, ki pa je pomemben.¹⁵

Formalistična in strukturalna metoda analize mita

Vladimir Propp (tako kot Müller in Dumézil po osnovni izobrazbi filolog) je l. 1928 v Rusiji, v okviru tamkajšnje formalistične šole, izdal delo *Morfologija pripovedke*,¹⁶ v kateri je predstavil izrazito strukturalen pristop k analizi pripovedk. Njegovo delo je dolgo časa ostalo skoraj neopazno, dokler ga ni razširil Praški lingvistični krog, zlasti njegov najpomembnejši predstavnik Roman Jakobson, ki je delo po letu 1940 prinesel tudi v Združene države Amerike. Lévi-Strauss je Proppu za njegov originalen pristop k analizi pripovedke naklonil vso priznanje. Ker pa so Lévi-Straussovemu strukturalnemu pristopu k analizi mita, ki je resda zelo podoben Proppovemu formalističnemu, pogosto očitali formalizem, se je opredelil tudi glede razlik med obema pristopoma.

S podrobnejšim prikazom Proppove formalistične metode analize pripovedke in z opredelitvami razlik med le-to in Lévi-Straussovo strukturalno metodo analize mita bo Lévi-Straussovo pojmovanje mita postalo še bolj razvidno.

Proppova metoda v osnovi temelji na klasifikaciji oziroma na morfologiji. Morfologijo je Propp definiral kot "opis pripovedke glede na njene sestavne dele in glede na odnose le-teh drug do drugega in do celote" (Dundes 1965: 207).

Propp je kritiziral register narodnih pripovedk, katerega metodologijo je opredelil A. Aarne, sicer eden od ustanoviteljev t.i. finske šole obdelovanja pripovedk, ki je imela k svojemu predmetu izrazito pozitivističen pristop. Temeljlil je na geo-etnografskem grupiranju pripovedk po vnaprej izdelanem sistemu. Interpretacije so vsebovale razprostranjenost in osnovno strukturo motivov. V narodnem registru pripovedk, katerega pomemben prispevek k proučevanju pripovedk je ta, da je prvi uvedel šifriranje in numeriranje le-teh, jih je Aarne klasificiral glede na to, ali so glavni akterji pripovedke živali, pošasti, smešna bitja ipd.

¹⁵ Lévi-Straussova metoda analize mita je naletela na številne kritike. S kritiko, ki jo je bil deležen s strani klasičnih raziskovalcev mitov, se je mogoče seznaniti v Kirk 1974: predvsem str. 73-83. Kirkova kritika se nanaša predvsem na dve točki: prvič, ali Lévi-Straussova teorija in analiza mita velja za mite na splošno ali velja le za mite t.i. primitivnih družb (le-te namreč "neantropološki" raziskovalci mitov redno predpostavljajo), torej predvsem za totemske mite; drugič, ali ne izhaja struktura mitskih zgodb vendarle iz družbenega konteksta. Mimogrede pa omenimo, da Kirk v sodobnih študijah mita navaja tri glavne prispevke: študij mita v t.i. primitivnih družbah, s čimer so povezana predvsem imena Tylor, Frazer in Durkheim; Freudovo odkritje nezavednega in njegovo povezanost z miti in sanjami; Lévi-Straussovo strukturalna teorija mita (ibid: 42). Druge razdelave, aplikacije in kritike Lévi-Straussovega pristopa glej v: Jenkins 1979, Glucksmann 1974, Bennet 1996, Meletinski 1985, Durand 1991, Girard 1990; Hayes & Hayes 1972; Leach 1973; 1982; 1983; Kovačević 1985; Kordić 1990.

¹⁶ Prim. Propp 1982.

Propp pa na stotih primerih Afanasijeve zbirke narodnih pripovedk dokazuje, da imajo zgodbe, ki na podlagi takega principa klasifikacije padejo v različne skupine, lahko popolnoma isto strukturo, ne glede na to, katere osebe so nosilci funkcij. Če povemo bolj slikovito, zgodba je lahko ista, ne glede na to, ali je junak zmaj, volk, čarovnica ali pošast. S to potezo je Propp vzpostavil distinkcijo med abstraktnimi funkcijami ali konstantami in variablami, torej ostalimi elementi pripovedke, ki jih razvršča predvsem pod motivacije in veze, pa tudi pod nosilce funkcij. Variabla so zgodovinsko in kulturno motivirane, torej so popolnoma kontekstualne. Tako npr. v določenem kulturnem kontekstu kot zlobno bitje percipirajo Jago Babo, v drugem kulturnem okolju pa to isto zlobno bitje predstavlja npr. zmaj. Konstante, ki so, po Proppu, bistvene za analizo pripovedk, se nanašajo na akcijo, na dela, katerih izvrševalci so variable. Konstanta v stavku "Perun je s kamnom ubil kačo" je "je ubil". Tudi v stavkih "Bog s strelo ubije pošast" ali "Jurij z mečem pokonča zmaja" je konstanta ista in zato imajo stavki isto strukturo. Osebe Perun, Jurij in Bog, orožja kamen, meč in strela ter žrtve kača, pošast in zmaj so variable, odvisne od kulturnega okolja pripovedke, konstanta pa je Proppova funkcija "likvidacija".

Tako dobimo nekaj podobnega Saussurjevi ločitvi med paradigmo, ki je Proppova konstanta, in sintagmo, ki je Proppova variabla. Dobimo tudi Lévi-Straussovo diahrono strukturo mita, ki je zaporedje Proppovih konstant oziroma abstraktnih funkcij, ki tvorijo zgodbo pripovedke, in sinhrono strukturo mita, ki predstavlja Proppovo menjavanje nosilcev teh abstraktnih funkcij ali konstant. Samo konstanto pa lahko izenačimo z Lévi-Straussovimi mitemom.

Propp je kmalu ugotovil, da je število konstant zelo omejeno in da se pogosto ponavljajo. Identificiral jih je 31, vsaka pa je v njegovem sistemu dobila svojo šifro. Konstantni oziroma ponavljajoči elementi pripovedk so naslednji: oddaljevanje, prepoved in kršitev prepovedi, nasprotnikova izvidnica in poročanje nasprotniku o junaku, podtaknitev in soudeležba, poškodovanje ali pomanjkljivost, posredovanje, začetek protiakcije, odhod, darovanje in junakova reakcija, pridobitev čarobnega sredstva, transpozicija, borba, zaznamovanje junaka, zmaga, likvidacija pomanjkljivosti, junakov povratek, pregon in rešitev pred pregonom, inkognito prihod, pretenzije lažnega junaka, težka naloga in rešitev naloge, prepoznavanje in razkrinkavanje, transfiguracija, kaznovanje in svatba. Te funkcije so struktura narodne pripovedke.¹⁷ Vse funkcije niso prisotne v vsaki pripovedki, njihovo zaporedje pa je, kot zatrjuje Propp, konstantno. Na podlagi kombinacije šifer, ki jo je dobila analizirana pripovedka, je bila le-ta uvrščena v klasifikacijski sistem.

Število variabel oziroma vezi in motivacij pa je neomejeno.

Propp je definiral tudi sedem, v vseh narodnih pripovedkah ponavljajočih se vlog, ki so: nasprotnik, darovalec, pomočnik, kraljeva hči ali njen oče, pošiljatelj, junak in lažni junak. Njihovo območje delovanja - razporeditev funkcij po vlogah - povezuje model vlog z modelom funkcij. Vendar je poudarek Proppove metode predvsem na modelu enaintridesetih funkcij.

Proppova metoda analize pripovedke s tem prikazom sicer ni izčrpana, za primerjavo z nekaterimi Lévi-Straussovimi predpostavkami analize mita pa zadostuje.

Prva razlika med strukturalnim in formalističnim pristopom je v Proppovem razlikovanju med mitom in pripovedko. Kot pravi Lévi-Strauss v članku *Struktura in*

¹⁷ Mimogrede omenimo Burkertovo sociobiološko razumevanje Proppovih funkcij kot serijo simbolično preoblikovanih bioloških nujnosti in njegovo pojmovanje, da organizirajoči princip pripovedke deluje na ravni biologije. Več o tem v Burkert, W. 1996: predvsem str. 62-65.

forma,¹⁸ v katerem je podal svoje mnenje o Proppovem delu, Propp predpostavlja, da je zgodovinsko mit predhodil pripovedki in da so miti izvor pripovedk. Lévi-Strauss pa meni, da etnografsko izkustvo kaže, da tako mit kot pripovedka uporabljata isto substanco, vendar vsak na svoj način. Pripovedke tako, po njegovem mnenju, vsebujejo iste opozicije kot miti, le da so te v pripovedki šibkeje izražene (Lévi-Strauss 1988: 117). Metodološko načelo strukturalne analize mita torej ni zgodovinskost, temveč je, analizirati mit tam, kjer je še živ, in pojmovati mit in pripovedko kot dva pola istega kontinuuma. Nasploh je Lévi-Strauss glede izvirnega teksta zelo skeptičen. Iskati izvorni mit, ali, kar je bilo eno Boasovih načel raziskovanja mitov, proučevati ga v izvornem jeziku, se mu zdijo popolnoma nepotrebne in preveč rigorozne metodološke omejitve. Kajti, po njegovem mnenju, izvorni tekst sploh ne obstaja. Vsak mit je le prevod in odstopanje od drugih mitov in v tem smislu je kot čisto relevantno verzijo mita potrebno upoštevati tudi njegovo interpretacijo.¹⁹

Lévi-Strauss ugiba, ali se Propp morda ne zateka v zgodovino zato, ker mu manjka kontekst. Propp namreč meni, da variabel ni mogoče analizirati zaradi njihove izrazito kontekstualne narave. Lévi-Strauss se temu odločno zoperstavlja. Ne samo, da je potrebno konstante postavljati v medsebojni odnos in na tak način dešifrirati mit, tudi variable imajo svoj pomen. Zato postavi Lévi-Strauss tri temeljna pravila analize mita:

"1. Mit naj se nikoli ne razlaga na enem nivoju. Ne obstajajo pooblaščen obrazložitve, ker je vsak mit sestavljen iz postavljanja v odnos več ravni razlag.

2. Mit naj se nikoli ne razlaga sam, temveč v njegovem odnosu do drugih mitov, ki, vzeti skupaj, tvorijo eno skupino transformacij.

3. Skupina mitov naj se nikoli ne razlaga sama, temveč v zvezi z:

a) drugo skupino mitov;

b) etnografijo družbe, iz katere izhajajo. Ker če se miti vzajemno menjavajo, ena zveza iste vrste združuje na njihovi transversalni osi različne ravnine, znotraj katerih se odvija celo družbeno življenje, od tehnično ekonomskih oblik dejavnosti, do političnih in družinskih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religioznih verovanj." (ibid: 160)

Propp je odkril, da je vsebina zgodb zamenljiva, vendar je menil, da je ta zamenljivost nekaj poljubnega. Lévi-Strauss pa trdi, da imajo tudi substitucije svoje zakonitosti (ibid: 122). Tudi variable tvorijo sistem, ki zaobsega celoto variabel, njihove kompatibilnosti in nekompatibilnosti ter etnografski kontekst.

Temeljno razliko med formalizmom in strukturalizmom in s tem tudi izvor nesoglasij okoli vprašanj konteksta in zgodovinskega Lévi-Strauss vidi v različnem pojmovanju problema forme in substance. V omenjenem članku pravi takole: "Za formalizem morata biti ti dve področji popolnoma ločeni, kajti samo forma je inteligibilna, medtem ko je vsebina zgolj ostanek brez označevalne vrednosti. Za strukturalizem to nasprotje ne obstaja: ne obstaja na eni strani abstraktno in na drugi strani konkretno. Forma in vsebina sta iste narave, podvrženi sta enaki analizi. Vsebina črpa svojo realnost iz svoje strukture, tisto, kar pa imenujemo oblika, je "strukturiranje" lokalnih struktur, ki tvorijo vsebino." (Lévi-Strauss 1988: 119) Ali kot to opredeljuje Žižek: "...strukturalizem je 'logika konkretnega', kjer struktura ni več formalna občost, skupna partikularnim variantam, marveč je logika samih permutacij, skozi katere se

¹⁸ Članek je objavljen v Lévi-Strauss 1988: 103-132 in v Propp 1982: 203-239. Na tem mestu, str. 239-265, najdemo tudi Proppov odgovor na Lévi-Straussovo kritiko.

¹⁹ Postavitev mita in njegove interpretacije na isto raven je metodološka inovacija, ki izključuje privilegirano interpretacijo mita, ki naj bi bila pravilna in resnična. Izključuje torej metapozicijo pri interpretaciji mita.

proizvede bogastvo posebnih variacij - struktura je pravilo pretvorb, ki nam omogoči dojeti posebne variacije prav v njihovi posebnosti" (Žižek 1985: 367).²⁰

Formalistična ali morfološka analiza pripovedke se s svojim zaporedjem enaintridesetih funkcij izteče v metapripovedko, v abstraktno formo, ki nikjer ne obstaja in nima več nikakršnega pomena. Strukturalna analiza mita, ki temelji na analizi binarnih opozicij mitemov, pri čemer upošteva tako mitski kot etnografski kontekst, pa se izteče v specifično formulo paradoksa med kulturo in naravo, ki obstaja v konkretni družbi.²¹

Različice strukturalne metode analize mita

Roland Barthes, francoski strukturalist, se je ukvarjal predvsem z literaturo in sodobnimi mitologijami kot semiološkimi in ideološkimi sistemi. Pri tem je izhajal iz Saussurjevega predloga o semiologiji kot novi znanosti, ki bi se ukvarjala z raziskovanjem kulture kot sistema znakov po modelu jezika kot sistema znakov (prim. Saussure 1969: 25).

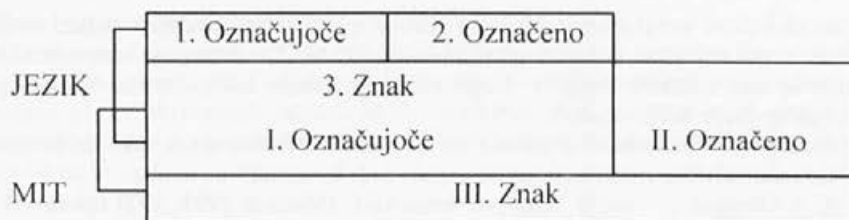
Saussurjevo prvo metodološko načelo strukturalne lingvistike je ločnica med jezikom in govorom (prim. ibid: 18). Objekt lingvistike je jezik kot družbena ustanova, zbir konvencij in kot tak je splošen, nujen, od posameznika neodvisen fenomen. Govor pa je individualna realizacija jezika, posameznik je v govoru aktiven in do neke mere svoboden v kombinacijah elementov jezika. Zato se v govor vpletajo sociološki, psihološki, ideološki, poetični faktorji, ki, po Saussurju, ne morejo biti predmet lingvističnega raziskovanja. Mimogrede, ravno v tem je zagata semiologije - če proučuje kulturo kot sistem znakov, mora preseči metodološko ločnico med govorom in jezikom oziroma mora biti zmožna proučevati sistem znakov, ki so zgodovinsko, politično socialno, psihološko estetsko itd. obremenjeni. Barthes v delu *Književnost, mitologija, semiologija* definira semiologijo takole: "Semiologija je znanost o formah, ker raziskuje pomene neodvisno od njihove vsebine." (Barthes 1979: 231)

Barthesovo metodo analize mita bi lahko poimenovali "semiologija konotacije". Mit definira kot govorico, torej kot formo, način označevanja in kot semiološki sistem (ibid: 229-231). Mita, po Barthesovem mnenju, ne opredeljujeta njegov predmet ali njegova vsebina, kajti vsaki mitski vsebini je lahko pripisan poljuben pomen.

Osnova semiologije je "tridimenzionalna shema" (ibid: 233), ki jo tvorijo označevalec, označenec in znak kot asociativna vsota prvih dveh. Tudi v mitu, kot pravi Barthes, najdemo tridimenzionalno shemo, le da mit temelji na semiološkem sistemu, ki mitu že predhodi in je zato drugostopenjski semiološki sistem (ibid: 234). To pomeni, da tisto, kar je v prvem sistemu znak, postane v drugem sistemu označevalec za nov označenec. Grafično je Barthes to ponazoril takole:

²⁰ V članku *Claude Lévi-Strauss ali nemožna struktura* (Žižek 1985: 365-381) Žižek razdeljuje Lévi-Straussov domet v dojetanju strukture. Kot njegovo temeljno odkritje omenja odkritje funkcije označevalca *mana*, ki nakazuje, kako vsaka simbolna struktura vsebuje element, ki nima nekega določena pomena, marveč pomeni samo navzočnost pomena v opoziciji z njegovo odsotnostjo. Naslednji korak, ki ga je, po mnenju Žižka, storil Lévi-Strauss, je dojetje tega, da se struktura strukturira okoli lastne nemožnosti, da je torej sama struktura poskus, da bi simbolno artikulirali nesimbolizirano, travmatično jedro. Pri tem lahko omenimo Lévi-Straussovo definicijo funkcije mitov, ki je v tem, da mit poskuša razrešiti neko temeljno zagato, nek družbeni antagonizem, skozi njegovo ponovitev v drugem antagonizmu, skozi njegovo spretnitev itd. Pri tretjem koraku k "nemožni strukturi", ki ga označuje Lacanova ne-cela struktura, pa se, kot pravi Žižek, Lévi-Strauss v svojem dojetanju strukture ustavi.

²¹ Več o primerjavi med strukturalizmom in formalizmom: Jameson 1978.



Sistem jezika Barthes poimenuje jezik-objekt, ker ga mit vzame kot sredstvo za izgradnjo lastnega sistema; le-tega pa imenuje metajezik (ibid: 235). Tako se na denotativnost znaka prilepi nek parazitski sloj - konotacija. Osnovni znak začne pomeniti še nekaj drugega. Seveda pa se postavlja vprašanje, ali je sploh možen znak, ki bi bil samo denotativen, ki ne bi vseboval nekega parazitskega pomena, bodisi ideološkega, političnega, estetskega ipd. Ali ni ravno čista denotativnost jezika pravi mit jezika?

Mit kot označevalec se tako izkazuje na dvoumen način: istočasno je smisel in forma. Na nivoju jezika-objekta deluje kot smisel, na nivoju mita pa kot forma, kot je to poimenoval Barthes (ibid: 237). Kot smisel vsebuje celoten sistem vrednosti: zgodovino, geografijo, etiko, zoologijo itd., kot forma pa išče pomen, ki bi ga izpolnil (ibid: 238).

Mitski pojem oziroma označeno Barthes opredeljuje kot brezoblično, nestabilno, megljeno maso - je torej izredno odprt. Njegova enotnost in povezanost temeljita predvsem na funkciji. Na razpolago ima neomejeno množico označevalcev. Mitski pojem nikakor ni stalen, temveč je zgodovinski - lahko nastane, izgine, se spremeni, razbije. Delo mitologa oziroma naloga dešifriranja mita po Barthesu sestoji predvsem iz sposobnosti poimenovanja pojma (ibid: 241).

Na podlagi tega Barthes predlaga tri načine branja mita:

"1. Če se ravnam glede na prazno označevalno, puščam pojmu, da brez dvoumnosti zapolni mitsko formo in dobim enostaven sistem, v katerem pomen postane dobeseden: zamorec, ki pozdravlja, je primer francoskega carstva, je njegov simbol. Takšno ravnanje je lastno na primer ustvarjalcu mita, časopisnemu uredniku, ki izhaja iz pojma in zanj išče ustrezno formo.

2. Če se ravnam glede na polno označevalno, v katerem jasno razlikujem smisel od forme in s tem tudi izkrivljanja, ki ga eden drugemu povzročata, razbijem pomen mita in ga pojmujem kot prevaro: zamorec, ki pozdravlja, postane alibi francoskega carstva. Ta način ravnanja je svojstven mitologu: on dešifrira mit in razbira izkrivljanja.

3. Nazadnje, če se ravnam glede na označevalno mita kot na nedeljivo enotnost smisla in forme, dobim dvoumen pomen: odgovarjam temeljnemu mehanizmu mita, njemu lastni dinamiki, postanem bralec mita: zamorec, ki pozdravlja, ni več primer, simbol, še manj alibi: on je sama prisotnost francoskega carstva" (ibid: 248-249).

Barthes tako zagotavlja, da mit nič ne skriva, niti nič ne razkriva, temveč izkrivlja.

Pierre Maranda mite definira kot "stilistično definirane diskurze, ki izražajo močno komponento semantičnih sistemov" (Maranda 1972: 13). Enostavneje povedano, gre za strukturirane, kulturno-specifične semantične sisteme, ki članom določene kulturne regije omogočajo medsebojno sporazumevanje in soočanje z neznanim (ibid.). Tudi Maranda v mitih in nasploh v simbolnih sistemih definira "paradigmatske sete", ki so zbir simbolov, nanašajočih se na isto semantično funkcijo (pri čemer se zaveda, da imajo simboli v različnih kulturah različen pomen in vzpostavljajo različne vezi), in "sintagmatske verige", ki jih tvorijo simboli različnih paradigmatskih setov, ki pa so med seboj povezani (ibid: 14). Znotraj semantičnih univerzumov posameznih kulturnih

regij so določene kombinacije običajne, druge so dopustne, vendar redke, tretje so poetične, četrte arhaične, nekatere pa so tudi izključene. Zaradi tega je komunikacija pri prehodu iz ene kulturne regije v drugo otežena; naloga komparativne analize pa je raven omogočanje teh prehodov.

Sicer pa je Maranda strukturalno analizo mitov avtomatiziral, tako da jo izvaja s pomočjo računalniške analize, ki mu omogoča tudi kvantitativno analizo.²²

A. J. Greimas je v svoji "narrativni semiotiki" (Močnik 1994: 192) upošteval tako Proppovo kot Lévi-Straussovo metodo. Meni, da je mogoče mitologijo kot metajezik analizirati pod pogojem, da analitik najprej izbere enote merjenja, katerih manipulacija - njihove relacije in korelacije - omogoča postopno rekonstrukcijo strukturnih enot in celotnega mitološkega sistema.

Izhaja iz rezultata Lévi-Straussove analize Ojdipovega mita, ki ga je mogoče zapisati takole:

precejevanje sorodstvenih odnosov	~	človekova avtohtonost
podcejevanje sorodstvenih odnosov	~	negacija človekove avtohtonosti

Iz tega obrazca je Greimas izpeljal pravila strukturalne analize mita, ki so naslednja:

1. Informacije, ki jih posamezni označevalci v mitu vsebujejo (predvidevamo, da so mišljeni mitemi, op.M.H.), morajo biti zreducirane na majhno število enot pomena.

2. Pomeni morajo biti organizirani v sistem binarnih relacij, in sicer po dveh kriterijih: a) odsotnosti/prisotnosti distinktivne značilnosti, v smislu A vs. ne A; in b) dva para morata med seboj korelirati (Greimas 1973: 163-169).

Formula mita je tako zelo preprosta:

A	~	B
ne A	~	ne B

Edmund Leach, sicer učenec Malinowskega in, kot sam pravi, po duši funkcionalist, je Lévi-Straussovo metodo analize mita tako kritiziral kot uporabljal, in sicer predvsem na analizi biblijskih mitov.

Kot smo omenili že v uvodu, Leach definira mit v funkcionalistični maniri kot sveto zgodbo o preteklosti, s funkcijo, da opraviči sedanost (Leach 1988: 18). Po tej definiciji je mit resničen za tiste, ki vanj verjamejo, in je popolnoma brezpredmetno, ali je resničen tudi v izkustvenem smislu. Kot sam pravi, pa je za Lévi-Straussa pri mitu bistveno to, da je mitski, torej neresničen v izkustvenem pogledu (ibid: 19).

Sicer pa Leach ne sprejema Lévi-Straussove metodološke omejitve, po kateri je mogoče njegovo metodo pravilno uporabiti zgolj na "hladnih", torej t.i. primitivnih družbah. Za Leacha kot predstavnika britanske socialne antropologije obstaja pojem kulture samo v ednini in ne pristaja na delitev kultur na "hladne" in "tope". Spremembe in preoblikovanja obrazca strukture, ki zanimajo Leacha, se nanašajo na en družbeni sestav v sinhronem stanju in diahronem razvoju. Nedopustno pa se mu zdi primerjanje bistveno različnih družbenih sestavov (ibid: 7,8).

Večina razlik med Leachom in Lévi-Straussom pri analizi mita izhaja iz temeljnih teoretskih razlik med strukturalizmom in funkcionalizmom in Leach je v tem pogledu s svojo strukturalno analizo mita opravičil določeno sintezo obeh pristopov, ki pa bi jo bilo

²² Kako potekata avtomatična strukturalna in kvantitativna metoda analize mita ter kako je potrebno pripraviti podatke, je Maranda podrobno opisal v članku *Qualitative and Quantitative Analysis of Myths by Computer*; v Maranda 1973: 151-161.

potrebno bolj podrobno preučiti.²³

Strukturalni pristop k analizi mita, tako v Proppovi kot v Lévi-Straussovi različici, je vzbudil med raziskovalci od antropologov do literarnih teoretikov veliko zanimanja in razvijanja modificiranih strukturalnih modelov. Tako lahko med nadaljevalci strukturalnega pristopa k mitu omenimo še Meletinskega, Segala, Armstronga, Dundesa in Jacobsona.

8. FUNKCIONALISTIČNI IN STRUKTURALNI PRISTOP - PRIMERJAVA

Tako funkcionalistični kot strukturalni pristop k mitu sta mnogo prispevala k razumevanju in zmožnosti interpretacije mita. V določenih pogledih sta naredila bistven in ploden prelom s predhodno obstoječimi pristopi k mitu, ne samo s tistimi, ki izhajajo iz antropologije, temveč tudi s filološkimi, psihološkimi in teološkimi pristopi, ki bi jih lahko spravili pod skupen imenovalec simbolizma.

Vendar se je izkristaliziralo nekaj bistvenih razlik med funkcionalističnim in strukturalnim pojmovanjem mita in reda.

Omenili smo že, da se Lévi-Strauss ni docela strinjal z Durkheimovim temeljnim načelom, da je logična misel družbenega izvora, torej se ni mogel docela strinjati tudi z Evans-Pritchardovo tezo o družbenosti asociacij. Kot omenja Yalman, je Lévi-Strauss poskušal demonstrirati relativno avtonomnost "realnosti pravil", tako sorodstvenih kot ekonomskih, političnih in drugih (Yalman 1973: 73). Družbeni red naj bi imel neko avtonomno eksistenco. Razlog takega razmišljanja je Lévi-Straussovo prepričanje, da je namreč tudi mentalna aktivnost popoloma determinirana, vse do svojih najbolj nepomembnih podrobnosti. Vendar, v primerjavi s funkcionalistično vizijo, ne gre za determiniranost z družbenimi dejstvi oziroma z družbeno infrastrukturo, npr. z ekonomskimi odnosi, politiko, sorodstvom ipd. Mentalna aktivnost je po Lévi-Straussu notranje determinirana z omejitvami kategorične in logične narave. Med temi lastnostmi univerzalnega človeškega duha in družbenimi dejstvi pa obstaja kompleksen odnos. Tako npr. asociacije ne odražajo zgolj družbenih dejstev in kolektivnih predstav, temveč tudi strukturo človeškega duha.

V Lévi-Straussovi perspektivi sta torej neposredna realnost, ki jo živimo in si jo zdravorazumsko razlagamo, ter družbeni red posredovana s strukturo človeškega duha, ki pa je, kot smo že omenili, nezavedna. Do njene narave se lahko dokopljemo, če jo primerjamo s strukturo jezika. Struktura jezika je na najelementarnejšem nivoju struktura razlik med omejenim številom brezpomenskih osnovnih elementov, fonemov. Isto velja na ravni znaka. Pomen nekega konvencionalnega znaka je vsota vseh njegovih razlik od pomenov vseh drugih znakov. Pozitivna prisotnost materialne realnosti torej temelji na nečem čisto drugem od same sebe, na goli negativnosti, na razliki med enim in drugim elementom sistema. Zato, pravi Lévi-Strauss, "morajo znanosti o človeku jasno uvideti, da se celotna stvarnost njihovega proučevanega predmeta ne nahaja na tisti ravni, ki jo opaža subjekt" (Lévi-Strauss 1974: 19).

Na ravni teorije in analize mita to pomeni, da mit, glede na to, da je lingvistično dejstvo, strukturirano kot metagovorica, ne prikazuje neposredno družbene realnosti, s tem pa je njegova uporabnost kot dokumentarnega gradiva zmanjšana. Odnos med

²³ Več o Leachovem pristopu k analizi mita s številnimi empiričnimi primeri glej v Leach, E.: *Claude Lévi-Strauss*. Prosveta, Beograd, 1982; *Kultura i komunikacija*. Prosveta, Beograd, 1983; Leach, E. (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*. Tavistock Publications, London, 1973; Leach, E., Aycock, A.D.: *Strukturalistiške interpretacije biblijskog mita*. August Cesarec, Zagreb, 1988 in v Hayes & Hayes: *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. M.I.T. Press, Cambridge 1972, str. 47-61 in 123-133.

mitom in stvarnostjo je, kot pravi Lévi-Strauss, dialektičen; in institucije, opisane v nekem mitu, so v konkretni družbi lahko čisto drugačne (Lévi-Strauss 1988: 161). Zato britanskim strukturfunkcionalistom očita, da iščejo strukturo na ravni empirične stvarnosti.²⁴

Kot smo že omenili, funkcionalisti mit razlagajo izrazito kontekstualno. Mit interpretirajo iz konkretnega družbenega konteksta, kjer so predhodno bili na terenskem opazovanju. S tem so funkcionalisti sicer naredili velik korak v prekinutvi z apriornimi simbolističnimi razlagami. Vsak mitski element je tako odvisen od konkretnega družbenega konteksta in podobni mitski simboli imajo lahko, če izhajajo iz različnih družbenih kontekstov, različen pomen. Vendar pa funkcionalisti mit razlagajo "od zunaj". Pomen mita je njegova funkcija, ki jo ima v družbenem sistemu kot celoti. Najbolj banalna in pogosta interpretacija te vrste je, da mit razlaga in opravičuje določeno ekonomsko, sorodstveno ali politično institucijo.

Lévi-Strauss pa poudarja dvojno determiniranost mita. Vsako diferencialno odstopanje, do katerega prihaja med posameznimi verzijami mita, je funkcija dveh dejavnikov. Eden je notranje narave in izhaja iz tega, da je vsak mit povezan z nizom predhodnih verzij in s skupinami tujih verzij. Lahko bi rekli, da daje strukturalna analiza temu dejavniku prednost, saj Lévi-Strauss, ko razlaga metodološko nujnost ukinitve subjekta pri interpretaciji mita, pravi: "... to nalaga zavesti, da vse, kar je v zvezi z mitom, pojasnjuje izključno z mitom samim. S tem izključujemo stališče študij, ki mit raziskujejo od zunaj, in tako najdevajo njegove zunanje vzroke. Nasprotno, treba je priti do prepričanja, da se izza vsakega mitskega sistema nahajajo - kot odločilni dejavniki - drugi mitski sistemi" (Lévi-Strauss 1974: 16).

Drugi dejavnik spreminjanja mita pa je vpliv konkretnega družbenega konteksta, ki nalaga preoblikovanje določenega mitskega elementa, iz česar sledi, da se mitski sistem reorganizira zaradi usklajevanja razlik z zunanjimi nujnostmi (ibid: 17).

Lévi-Strauss v zvezi s tem še pravi, da nam miti sicer mnogo povedo o družbah, iz katerih izhajajo, pomagajo pri razlaganju njihovih nevidnih mehanizmov, pojasnjujejo razloge za obstoj verovanj, običajev in ustanov, ki izgledajo na prvi pogled nerazumljivi, najbolj pomembno pa je to, da nam nakazujejo posamezne vidike delovanja človeškega duha, ki so tako obstojni tekem časa in tako razprostranjeni po svetu, da jih moramo smatrati za fundamentalne (ibid: 20).

Če smo že izpostavili razlike med funkcionalizmom in strukturalizmom v njihovih pojmovanjih reda in mita, pa dodajmo še to, da se oba pristopa strinjata v tem, da mit odraža red.²⁵

9. SKLEP

Ugotovimo lahko, da sta v antropološki teoriji mit in red univerzaliji. Prav tako obstaja med različnimi šolami konsenz o tem, da je mit dejavnik vzpostavljanja družbenega reda. Antropološko izkustvo, ki se je napajalo predvsem v drugačnih, neevropskih kulturah, kaže na to, da so oblike družbenega reda lahko zelo različne.

²⁴ Več o strukturfunkcionalnem pojmovanju družbene strukture glej Radcliffe-Brown 1994: zlasti str. 16-18.

²⁵ Čeprav s strukturalizmom zaključujemo pregled antropoloških pristopov k mitu, je potrebno omeniti še vsaj dva, ki pa ju na tem mestu ne bomo podrobno predstavljali. O simbolističnem pristopu glej Geertz, C.: *The Interpretation of Culture*. Basic Books, New York, 1973, zlasti poglavje *Religion As a Cultural System*, str. 87-125. O pristopu kognitivne antropologije, predvsem nove etnografije, ki med drugim izhaja iz Chomskyjeve univerzalne gramatike in definira kulturo kot kod, mit pa kot sub-kod, glej Boyer, P. (ed.): *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Splošen sklep, ki ga lahko potegnemo iz izkušnje kulturnega relativizma, je, da družbeni red pravzaprav nima nekega naravnega temelja, temveč je stvar družbenega dogovora, tradicije in vzgoje, na nivoju mentalnih operacij pa klasificiranja in določanja stvarim njihova mesta in funkcije v sistemu. Strukturalizem pa nas je opozoril na to, da položaj stvari v sistemu nikakor ni poljuben.

Mit je eno od sredstev reprodukcije, integracije in vzdrževanja stabilnosti družbenega reda. Še posebej se nanaša na njegove bolj problematične vidike, kot so npr. prehodi iz enega starostnega obdobja v drugo, rojstvo, smrt, produkcija in razdelitev dobrin, sorodstvena razmerja, avtoriteta institucij in posameznikov, nepredvidljivost narave ipd.

Ker je torej v antropološki perspektivi temeljna vsebina mita družbeni red, se antropološke interpretacije mita nanašajo predvsem na iskanje vzporednic in povezav med mitom in družbenim redom.

Tako je evolucionistična paradigma mit raziskovala s pomočjo komparativne metode in ga interpretirala na podlagi njegove geneze in z opredelitvijo mentalnih pogojev, ki so mit generirali. Pri tem so mit opredeljevali kot izrazito iracionalen, družbe, v katerih je mit živ, pa kot primitivne družbe.

Difuzionistični pristop k mitu temelji na korektnem zapisu mita, na kartografiji njegove razprostranjenosti in na iskanju zgodovinskih in psiholoških motivov razprostranjenosti določene mitske zgodbe.

Temeljni obrat od evolucionistične diahrone perspektive k sinhroni in funkcionalni perspektivi je, tako v antropologiji širše kot tudi pri pojmovanju in analizi mita, storila funkcionalistična teorija. Za funkcionalizem je pri interpretaciji mita bistvena funkcija mita v družbi. V pragmatičnem funkcionalizmu Malinowskega je funkcija mita opredeljena z njegovim prispevkom k zagotavljanju univerzalnih bioloških potreb človeka. Strukturfunkcionalisti pa so funkcijo mita opredeljevali z njegovim prispevkom k reprodukciji in stabilnosti družbene strukture. Temeljno izhodišče analize mita v funkcionalistični analizi je konkreten družbeni kontekst.

Iracionalnost mita za funkcionaliste ni več bistveno vprašanje, kajti iracionalnost je lahko funkcionalna pri vzdrževanju nekonfliktnosti in stabilnosti družbenega reda. Lahko bi rekli, da je za funkcionaliste racionalno tisto, kar je funkcionalno, kar prispeva k nemotenemu delovanju in reprodukciji družbe. Zato ni pomembno, ali so posamezni miti, verovanja in obredne prakse "objektivno racionalni", temveč je bistvenega pomena to, da pripadniki določene družbe ta verovanja in te prakse dojemajo kot racionalna, logična, konsistentna in predvsem zavezujoča. Funkcionalisti zato raziskujejo družbeno specifične racionalnosti.

Strukturalizem oziroma njegov najpomembnejši predstavnik v antropologiji, Lévi-Strauss, je ravni analize mita bistveno razširil. Pomen mita je iskal na treh ravneh: prvič, v družbenem kontekstu, ki ga je opredeljeval kot celoto tehnično-ekonomskih oblik dejavnosti, političnih in družinskih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religioznih verovanj; drugič, v mitskem kontekstu, pri čemer sta možni dve opredelitvi mitskega konteksta: lahko gre za skupino mitov z isto strukturo ali pa za skupino mitov določene družbe; tretjič, v opozicionalnih odnosih med mitemi v posameznem mitu. Na tri-stopenjsko analizo mita bistveno vpliva struktura mita. Po ugotovitvah strukturalistov je mit strukturiran kot govorica na drugo stopnjo, torej kot metagovorica.

Primerjavo antropoloških pristopov k analizi mita podajamo v naslednji tabeli, v kateri vertikalna linija vsebuje elemente antropološke analize mita in njihovo razprostranjenost po posameznih pristopih (horizontalna linija), kot to izhaja iz teoretskih izhodišč posameznega pristopa.

pristop k analizi mita	komparativna filologija	antropološki pristopi			
		evolu- cionizem	difuzio- nizem	funkcio- nalizem	struktu- ralizem
(izvirni) tekst	X	X	X		
prostorska razprostranjenost	X	X	X		X
obred		X		X	
geneza	X	X	X		
simbolizem	X	X			
komparacija	X	X			X
družbeni kontekst			X	X	X
teren			X	X	X
funkcija				X	X
struktura					X
diahron vidik		X	X		
sinhron vidik				X	X

Še ena rdeča nit se je neprestano vlekla skozi analizo antropoloških pristopov k mitu in redu - vprašanje razlike med mitsko in znanstveno mislijo. Tudi glede tega vprašanja se v antropološki teoriji krešajo različna mnenja. Kot najbolj plodni se izkažejo pristopi, ki poskušajo najti skupni imenovalac različnih oblik misli. Tako je Lévi-Strauss ugotavljal, da je kategorija reda tak skupni imenovalac, Evans-Pritchard pa je poudarjal družbeno pogojenost in s tem relativno objektivnost različnih oblik misli.

Če povzamemo prispevke antropološke teorije k analizi mita, so ti naslednji: proučevanje mita v družbah, kjer je le-ta živ; osebna izkušnja življenja v teh družbah; korektno zapisovanje in zbiranje mitskega gradiva; analiziranje mita v skladu s kontekstom, v katerem se nahaja; odkrivanje funkcije mita v konkretni družbi; prekinitev z apriornimi simbolističnimi razlagami mitskih simbolov; uporaba odkritij strukturalne lingvistike pri proučevanju mita. To so danes temeljna načela v antropološki analizi mita in pomembne novitete v zgodovini raziskovanja mita.

Seveda pa lahko tudi v antropoloških pristopih k mitu zaznamo epistemološki začarani krog, ki ga lahko formuliramo takole: če je temeljna hipoteza o mitu, zlasti v socialni antropologiji, da mit generira in odraža družbeni red, je metoda interpretiranja mita taka, da to hipotezo potrjuje. Vzemimo za primer sicer zelo učinkovit funkcionalistični pristop (predpostavka funkcionalistov je, da je mit funkcionalen za družbeni red): funkcionalistična metoda analize mita je poiskati funkcijo mita v konkretni družbi; interpretacija mita je, da je mit funkcionalen za družbeni red v tej družbi.

Munz meni, da je edini način, da bi se izognili tej krožnosti, poskušati odkriti, ali morda struktura mitskega sistema že sama po sebi ne vsebuje metode interpretacije, torej metode, ki je mitologiji inherentna. Meni tudi, da se je Lévi-Strauss s strukturalno analizo mita, ki mit analizira prvenstveno iz mitskega sistema, od znotraj, temu že zelo približal (Munz 1973:4).

VI. VIRI IN LITERATURA

- Barthes, R. 1979: Književnost, mitologija, semiologija. Beograd: Nolit.
 Bascom, W. K. 1965: Folklore and Anthropology; v Dundes, A. (ed.): str. 25-33.
 Bascom, W. K. 1965a: Four Function of Folklore; v Dundes, A. (ed.): str. 279-298.
 Bennett, C. 1996: In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions. London: Cassell.

- Boas, F. 1966: *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- Bohannan, P., Glazer, M. 1973: *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Boyer, P. 1993: *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandon, S. G. F. 1958: *The Myth and Ritual Position Critically Considered*; v Hook, S.H. (ed.): str. 261-291.
- Burkert, W. 1996: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. London: Harvard University Press.
- Dorson, R. M. 1965: *The Eclipse of Solar Mythology*; v Dundes, A. (ed.): str. 57-83.
- Dumézil, G. 1987: *Tridelná ideologija Indoevropejcev*. Ljubljana: Škuc.
- Dumézil, G. 1996: *Mit in epopeja*. Ljubljana: Hieron.
- Dundes, A. (ed.) 1965: *The Study of Folklore*. New York: Englewood.
- Dundes, A. (ed.) 1984: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkley: University of California Press.
- Durkheim, E. in Mauss, M. 1963 (orig. 1903): *Primitive Classification*. London: Cohen & West.
- Durkheim, E. 1982 (orig. 1913): *Elementarni oblici religijskega života*. Beograd: Prosveta.
- Eder, K. 1996: *The Social Construction of Nature*. London: Sage Publications.
- Eliade, M. 1970: *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Eliade, M. (ed.) 1987: *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Comp.
- Eliade, M. 1992: *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana: Hieron.
- Eliade, M. 1996: *Zgodovina religioznih verovanj in idej I, II, III*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Evans-Pritchard, E. E. 1972: *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976 (orig. 1936): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983: *Socijalna antropologija*. Beograd: Prosveta.
- Evans-Pritchard, E. E. 1993: *Ljudstvo Nuer*. Ljubljana: Škuc.
- Fiske, J. 1996 (orig. 1873): *Myth and Mythmakers*. London: Senat.
- Frazer, J. G. 1977 (orig. 1922): *Zlatna Grana. Proučavanje magije i religije; I, II*. Beograd: BIGZ.
- Frazer, J. G. 1984: *The Fall of Man*; v Dundes, A. (ed.): str. 72-98.
- Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Glucksmann, M. 1974: *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Greimas, A. J. 1973: *Comparative Mythology*; v Maranda, P. (ed.): str. 162-171.
- Harris, M. 1972: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayes, E. N. and Hayes, T. 1972: *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Hatch, E. 1996 (orig. 1973): *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Hooke, S.H. (ed.) 1958: *Myth, Ritual and Kingship*. London: Oxford University Press.
- Hubert, H. in Mauss, M. 1964 (orig. 1889): *Sacrifice: Its Nature and Function*. London: Cohen & West.
- Ilić, V. 1988: *Mitologija i kultura*. Beograd: Književne novine.
- Jenkins, A. 1979: *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Yalman, N. 1973: "The Raw: the Cooked: Nature: Culture"; v Leach, E. (ed.): str. 71-89.
- Kovačević, I. 1985: *Semiologija rituala*. Beograd: Prosveta.
- Kuper, A. 1991: *Anthropology and Anthropologists*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kuper, A. 1996: *The Invention of Primitive Society*. New York: Routledge.
- Lang, A. 1996 (orig. 1887): *Myth, Ritual and Religion I, II*. London: Senat.
- Leach, E. 1972: *Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth*; v Hayes, N. E. & Hayes, T. (ed.): str. 47-61.
- Leach, E. (ed.) 1973: *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock Publications.
- Leach, E. 1982: *Claude Lévi-Strauss*. Beograd: Prosveta.
- Leach, E. 1983: *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Leach, E. & Aycok, A. D. 1988: *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec.
- Lévi-Strauss, C. 1966: *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, C. 1974: *Finale mitologije; v Marksizam. Strukturalizam*. Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, C. 1977: *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Lévi-Strauss, C. 1978: *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévi-Strauss, C. 1985: *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: Škuc.
- Lévi-Strauss, C. 1988: *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb.
- Lévi-Strauss, C. 1994: *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*. Ljubljana: Škuc.
- Lévi-Strauss, C. 1996: *Uvod v delo Marcela Maussa; v Mauss, M.: str. 227-266*.

- Levy-Bruhl, L. 1954 (orig. 1922): *Primitivni mentalitet*. Zagreb: Kultura.
- Malinowski, B. 1963: *Sex, Culture, and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, B. 1979: *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Malinowski, B. 1995: *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Škuc.
- Maranda, P. (ed.) 1973: *Mythology. Selected Readings*. London: Penguin Books.
- Mauss, M. 1996 (orig. 1923): *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Škuc.
- Meletinski, E. M. 1985: *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- Mit, tradicija, savremenost. 1974. Beograd: Nolit.
- Močnik, R. 1994: Lévi-Strauss med paradoksi antropologije; v Levi-Strauss, C.: str. 148-228.
- Munz, P. 1973: *When the Golden Bough Breaks. Structuralism or Typology?* London: Routledge & Kegan Paul.
- Needham, R. (ed.) 1973: *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Propp, V. 1982 (orig. 1928): *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1994 (orig. 1954): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Škuc.
- Saussure, de F. 1969 (orig. 1949): *Kurz opšte lingvistike*. Beograd: Nolit.
- Strenski, I. 1992: *Malinowski and the Work of Myth*. New Jersey: Princeton University Press.
- Šterk, K. 1995: *Koncepti tipa mana: njihovo mesto in čemu služijo*; v *Anthropos* 1995/3-4. Ljubljana: Filozofska fakulteta, str. 14-34.
- Thornton, R. J., Skalik, P. (ed.) 1993: *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voget, W. F. 1975: *A History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Žižek, S. 1985b: *Claude Lévi-Strauss ali nemožna struktura*; v Lévi-Strauss c., 1985: str. 365-381.