

**MITSKI DISKURSI:
PITANJA O FINSKO-UGRIJSKIM PROUČAVANJIMA MITA**

**THE MYTHICAL DISCOURSES
QUESTIONS ABOUT FINNO-UGRIC MYTH STUDIES**

Sažetak

U radu se razmatraju mitske tradicije finsko-ugrijskih naroda, naročito sibirskih, naroda Mansā i Hantā, kao i mogućnosti na koje se odnose njihova proučavanja. Ako istražujemo mitske korpuse malih grupa i čitavih pripovijesti i pjesama koje nose pečat karakterističnih znakova mita, umjesto individualnih mitova možemo bolje shvatiti prirodu mitova i razloge njihovog dugog trajanja. Članak se bazira na terenskim istraživanjima od 1991. do 2006. kod finsko-ugrijskih naroda Rusije i na sabiranju tekstova materijala narodne poezije u XIX stoljeću.

Summary

The paper presents the myth traditions of Finno-Ugric peoples, specially Siberian, Mansi and Khanty peoples, as well as the possibility related to their studies. If we research the mythic corps of small groups and whole narratives and poems that bear the seal of the characteristic signs of myth, instead of individual ones, we can better understand the nature of myths and reasons of their long duration. The paper is based on field research from 1991 to 2006 at the Finno-Ugric peoples of Russia and on collection of folk poetry text materials in the nineteenth century.

Mitovi napisani na nebesima

Hanti i njihovi srodni susjedi Mansi spadaju u male sibirske narode koji žive istočno od Urala, između velike rijeke Ob i njenih pritoka. Hanti i Mansi koji žive od ribolova, lova i uzgoja soba bili su predmet interesovanja za lingvistička i istraživanja narodne poezije od sredine XIX stoljeća. 1888. godine mađarski lingvist Bernat Munkasci započeo je istraživanja jezika Mansā u Sibiru. Sakupio je široku kolekciju narodne poezije, koja uključuje sljedeću pjesmu i koja prikazuje lov na sjevernog jelena. Anna Widmer i

Vladimir Napoljskih preveli su pjesmu na engleski i njemački za *Mitologiju Mansā* (Gemuyev et al. 2008) sa tumačenjem.

Pjesma o Zvijezdi sjevernog jelena

*Lijepi mužjak sjevernog jelena, lijepi mužjak sjevernog jelena
prišao je svojoj košuti,
„Lijepa košuto sjevernog jelena,
ovu noć sanjao sam loš san.“
„Kakav si loš san sanjao?“
„Dok sam sanjao,
podigla se snježna bura,
snažni se vjetar bure digao.
Kad se sunce počelo dizati, pogledao sam:
I gle! Sin krvave ruke čovjeka iz plemena Moš
prišunjavao se.
Onda je oštra strijela perjastog orla obraslog perjem
bačena na tebe,
upravo kao da je crvena od krvi stabljika bačena
sa druge strane tvoga tijela.
Preko mladica koje si sama žvakala,
preko nježnih mladica koje si sama žvakala –
i gle tamo si pala.“
Košuta reče sobu:
„Ja, koja imam sedmero snježnih mladih košutica od dvije godine,
kako mogu tako?
Ali lijepi snježni jelene, lijepi snježni jelene, šta ako budeš ubijen?
Zar ti ne trebaš biti ubijen?“
Proveli su noć: počelo je svitati ujutru.
Kad je sunce već izašlo u to doba,
tada je počelo sniježiti.
Snježni jelen je potrčao sam preko svoje zemlje.
Pogledao je mjesto koje je pretrčao:
tamo se čovjek krvave ruke plemena Moš
upravo prišuljavao.
Košuta, male grančice, mladice, izrasle ovog ljeta,
male vrbine izdanke izrasle ovog ljeta,
brstila je.
Taj sin krvave ruke, plemena Moš
tada je perušku od orlovog pera oštru strijelu,
na luk postavio,*

*i opalio.
S druge strane tijela one košute
štrcnula je topla krv.
Na mladice koje je ona sama brstila,
Tada se tamo srušila,
na mladice koje je ona jela,
tada se srušila.
Sedam snježnih brzonogih dvogodišnjih junica sjevernog jelena,
tih sedam snježnih brzonogih dvogodišnjih junica,
sada same trče sa ocem sjevernim jelenom.
Kad samo jedanput kroče –
brezova šuma je iza njih;
kad samo jedanput kroče –
i borova šuma je iza njih.
Taj sin krvave ruke čovjeka iz plemena Moš,
sada skija naprijed.
Kad jedanput kroči –
borova šuma je iza njega.
Loptasti kraj brezovog štapa
jedva dotiče dok
se pojavljuje jezero sa šaranima,
jezero sa sjevernim ribama se pojavljuje.
Na istom mjestu, dok sjeverni jeleni trče,
otac sjeverni jelen brzonogim iza sebe snježno brzonogim
njegovim sedam dvogodišnjih junica,
njegovim sedam dvogodišnjih junica reče:
„Jednom davno usnio sam san,
kad sam rekao vašoj majci:
„Bit ćeš ubijena“ – ona nije povjerovala; rekla je:
„Zato što imam sedam snježnih brzonogih dvogodišnjih junica,
zato što imam sedam snježnih brzonogih dvogodišnjih junica,
kako mogu?“
„Dobro! Ako zaista možete trčati po snijegu,
moja snaga je na izmaku, trčite!“
Njegove dvogodišnje junice, njegove dvogodišnje junice su jurnule,
ostavljajući oca jelena iza.
Dugo su trčale, kratko su trčale,
i dok su jednom trčale,
skrenuo je glavu iza sebe,
oslušujući:
čulo se krckanje
sparušenih suhих krajeva grančica od ovog ljeta.*

*Sin krvave ruke čovjeka iz plemena Moš
nekako ga je dostigao.
Sjeverni jelen je sada sam jurnuo.
Rekao je svojim dvogodišnjim junicama,
svojim dvogodišnjim junicama:
„Tog dana prije puno vremena vaša majka
uzalud se hvalila;
zbog vas bit ćemo ubijeni:
sin krvave ruke čovjeka iz plemena Moš
konačno nas je stigao!“*

*Ocu Numi-Toremu
obratio se :
„Dragi oče, Numi-Toreme,
dragi oče, Numi-Toreme!
ako si zaista naredio da postanem
sveta životinja koja sjaji na nebesima,
pobjeći ću odavde;
u sveto iskričavo more na kraju svijeta
dopusti mi da trkom odem dolje!“
Onda je potrčao odatle.
Njihov otac Numi-Torem
prouzrokovao je da napada gusti snijeg
da napadnuti snijeg na vjetrom istrgnuto drveće
nije se mrvio dok su ga gazili.
Samo su ostajali njihovi otisci stopala.
Koraknuše na jednu stranu –
i brezova šuma je bila iza njih;
koraknuše na drugu stranu –
i borova šuma je bila iza njih.
Čim je podne došlo,
do svetog iskričavog mora na kraju svijeta
spustiše se.
Došli su na ledenu glatku površinu mora:
nije bilo snijega, samo velika površina leda.
U taj dio nebesa gdje su ih misli donijele,
zaputiše se.
Tada sin krvave ruke čovjeka iz plemena Moš
do svetog mora koje sjaji na kraju svijeta
siđe.
Nije ga više vodio trag jelena,
stoga se vratio.*

*Dugo je hodao, kratko je hodao,
do te životinje, koju je ubio prije nego što je došao.
Pa tako, životinja od šest ruku i nogu
na trideset riječnih pješčanih obala, na trideset riječnih zavoja
potpuno je ležala; tako je bila velika.
Odsjekao je dvije suvišne noge.
Tada je rekao svome ocu Numi-Toremu:
„Svojom moći pretvori ovu životinju u četveronožnu!
Ja, čovjek, zato što sam stvaran, mogao sam ubiti ovu životinju.
S uspostavom svijeta vremena ljudi,
S uspostavom svijeta ljudskog života
kako će biti moguće ubiti je?
S ogromnom veličinom koju dostigne,
sve tvoje ljude će uvijek uništavati.“*

*Ta četveronožna životinja sa odsječenim nogama
sada se odražavala na nebesima,
čovjek iz plemena Moš koji skijajući slijedi liniju
sada se odražava gore.*

U vremenu stvaranja zemlje ovdje dolje naš otac, Numi-Torem, stvorio je prvo, sa šest nogu, zvjezdanog sjevernog jelena. Imao je viška prednje noge na sredini trbuha. Nije bilo moguće običnim smrtnicima da ga love, da ga ubiju. Da bi ga ulovio, smrtnik Moš, junački predak, lovio ga je, pretekao i odsjekao mu dvije prednje noge i onda rekao: „U budućnosti, s uspostavom svijeta ljudskoga vremena, s uspostavom svijeta života ljudskog, bit će moguće ubiti tebe, četveronožni. Sa tvojih šest nogu smrtnici te nisu mogli ubiti.“ Taj sjeverni jelen bio je prikazan kao Zvijezda sjevernog jelena gore na nebesima. Porodica čovjeka iz plemena Moš u kući, također, vidi se na nebu (Gemuyev et al. 2008).

Pjesma pjeva o lovu koji se dogodio u prvobitno vrijeme zemlje i koji je pretvorio jelena od šest nogu u četveronožnu životinju, pogodnu žrtvu za lov. Mit poznaju mnogi sibirski narodi. Također, pripada središnjem tijelu mita mnogih finsko-ugrijskih naroda. Sjeverni jelen Hiisā, ep poput *Kalevale*, priča kako je lovac pripremao skije i kako je lovio jelena do mitskog mjesta Hiisā. Odgovarajuća mitska pripovijest Komā opisuje kako je junak Jirkap lovio plavog sjevernog jelena, koristeći magijske skije. Njima je mogao da goni jelena na dugom putovanju na istok, do Urala. Mit se tiče teme od važnosti za narode koji su svoj opstanak vezivali za lov na sjevernog jelena.

Mitovi su zvjezdani: događaji su u njima naslikani, prema pjevačima, na nebu. U tradiciji Samā sazviježđa Oriona, Plejade i Arkturusa pripadaju kosmičkom lovu na sjevernog jelena (Pentikainen 1995: 135). Narodi Evenki, Ketj, Selkupi, Burjati, Mongoli i Mari tumačili su zvijezdu Velikog medvjeda kao sjevernog jelena koga love, dok on izmiče gonocijima (cf. Harva 1993: 190; narod Kanti posmatra Mliječni put kao staze skija mitskog lova na jelena, skija čovjeka Moš). Nikolaj (Kolyija) Nakhracev, iz naroda sjevernih Hantā, potpuno mi je objasnio stvar u ljeto 2002, ukazujući na naročite skije koje se koriste za zimski lov:

„Za nas Mliječni put nije način ptica (njegovo označavanje na finskom) nego *nimlan juš* – 'trag skija': *nimo* znači skije pokrivenne kožama bizonovih prednjih nogu, a *juš* je način. Imali smo junaka čovjeka Moš. Nije bio tako jak poput drugih divova, ali im je bio sličan. Pobjeđivao je duhove i junake. Imao je sposobnost da se pretvori u svaku vrstu živih bića. Kad bi se pretvorio u neku, a vi pogledali u njega, pretvorio bi se u drugu. Na skijama je jurio kao da leti i žurio je nebom. Narod Hantā nije volio glatku površinu skija. Kada idete na takvim skijama, trag je očigledan i ostaje primjetan sedmicu. Ako lovite na njima, uskoro će svako pronaći vaše mjesto lova slijedeći tragove. A koja će divlja životinja tamo doći? Ali kada idete na skijama obloženim krznom, trag brzo nestaje, snijeg se raspršuje i trag postaje nejasan. Isto je i sa Mliječnim putem: postoje dva dijela poput traka i zvijezde su rasute poput snijega, nejednako i nejasno.“

Zvjezdani mitovi, sudeći prema njihovoj širokoj rasprostranjenosti, predstavljaju vrlo staru mitološku tradiciju. U području sjeverne Evroazije zvjezdani mitovi su povezani sa velikim životinjama. Uz sjevernog jelena, medvjed je, također, veoma rasprostranjen kao mitska životinja. Komentari Kolyije Nakhraceva i objašnjenja za upotrebu kožom obloženih skija pokazuju da je stara tradicija još uvijek vrijedna istraživanja i procjene. Možemo se, također, zapitati koje značenje ove stare mitske priče imaju u životu modernih ljudi. Ima li to značenja za bavljenje mitom u današnjim istraživanjima folkloru?

Istraživanje finsko-ugrijskih mitologija

Pošto je u mitovima riječ o osnovnim pitanjima kulture i ljudskog postojanja, njihovo proučavanje je bilo značajno kako pri formulisanju važne kulturne historije bitnosti postojanja Evrope tako i pri konstruisanju kulturnog identiteta za male narode. Prvo interesovanje objašnjava važnost istraživanja za mitologiju starog vijeka, drugo je vodilo, između ostalog, sakupljanju

Kalevale. Mitski materijali narodne poezije koji čine osnovu za *Kalevalu* posmatraju se kao pojašnjenje starog pogleda na svijet baltičkih finskih naroda. Karakteristika ovog poretka svijeta bila je već objašnjena u XIX stoljeću komparativnom metodom (Julius Krohn 1885), istraživane su tačke poređenja iz starogermanskih, slavenskih i baltičkih tradicija. Mitološka istraživanja u Finskoj su, međutim, bila povezana u većini slučajeva sa istraživanjem kultura finsko-ugrijskih naroda. Finsko-ugrijski i dalji uralski narodi povezani su lingvističkim odnosima. Mora se zapamtiti da u njihovim historijskim, ekološkim i ekonomskim odnosima i njihovim kulturama ovi narodi se sami po sebi veoma razlikuju. Finsko-ugrijske mitologije sadrže crte koje ukazuju na stara kulturna jedinstva i međuveze u sjevernoj evropskoj regiji (Siikala 2002a, 2002b). Komparativna finsko-ugrijska kulturna istraživanja stoga vuku svoje opravdanje iz prirode predmeta istraživanja, naročito kada ispitivanje uzima u obzir druge sjevernoevropske kulture.

Dosta smo dobro upoznati sa zajedničkim mitskim materijalima uralskih i finsko-ugrijskih naroda i njihovom raspodjelom u svijetu. Istraživanje o uralskim narodima ima postojanu tradiciju u Finskoj, počinjući od M. A. Castrena, K. I. O. Donera, K. F. Karjalainena, A. Kanista, T. Lehtisala, U. Harva i M. Haavioa. Usto, zbirke narodne poezije objavljene kao rezultat rada Finsko-ugrijskog društva sadrže dosta iz mitologije finsko-ugrijske jezičke teritorije. Mnoge generacije istraživača kako u Finskoj i u Rusiji tako i u Mađarskoj i Estoniji posvetile su se sabiranju, izdavanju i istraživanju materijala. Odatle istraživanje finsko-ugrijske mitologije ima naročito dobru infrastrukturu sa arhivima i bibliotekama, što se isplati kao korisno. Tradicija istraživanja je uvijek bila aktuelna i potrebna kao podsticaj. Publikacije o narodima Komi, Hanti i Mansi i njihovim mitologijama ima za cilj da osnaži finsko-ugrijska mitološka istraživanja. Serija nastoji da ispita mitski leksički fond, centralne odlike i mitske procese mitskih tradicija naroda u uralskoj jezičkoj porodici na osnovu kako starih naučnih izvora tako i onih novih, djelomično izvedenih materijala iz terenskog rada.

Šta su mitovi?

Velike teorije o mitovima o evoluciji koje su stvorili germanski romantičari i teoretičari u devetnaestom stoljeću i mnogi poznati istraživači u dvadesetom bile su odrednica prema kojoj su folkloristi razumijevali prirodu mita i također identifikovali mitove finsko-ugrijske tradicije. Klasične teorije o mitovima iz temelja nude pet glavnih smjerova. One su: intelektualne ispitivačke metode koje posmatraju mitove kao objašnjenje svijeta i izraz

pogleda na svijet (evolucionisti iz devetnaestog stoljeća, James G. Frazer i E. B. Tylor); stanovišta koja ističu mitopoetsku misao (Max Muller, Ernst Cassirer); psihološka tumačenja (Sigmund Freud, C. G. Jung); teorije koje ističu veze sa društvom, u koje spada osnovni funkcionalistički stav o mitovima kao tekstovima obreda (Émile Durkheim, Bronislaw Malinowsky); i strukturalističko tumačenje (Claude Lévi-Strauss) (cf Cohen 1969.: sedam osnovnih teorija). Mada se klasične teorije mita nekada prikazuju u suprotstavljanju, njihova je karakteristika da se djelomično poklapaju (Honko 1984: 46). Mitovi su ustvari multidimenzionalni i mogu se predstavljati s različitih stanovišta, čija prikladnost zavisi od predmeta istraživanja i datog materijala.

Mitovi su pripovijesti, poezija, ali ne samo poezija. Mitologija prepričava kako je počeo svjetski poredak, koje vrste sila stoje iza njega. Ona, međutim, ne sadrži razvijenu religijsku filozofiju ili normativni dogmatski sistem. Mada je u mitovima riječ o problemima i preduvjetima postojanja, oni neizbježno ne nude objašnjenja. Na poetski način oni su otvoreni za moguća različita tumačenja. Iz ovoga se razloga mitovi i fantazija spremno spajaju. Specifičnost mitova leži u sposobnosti da sadrže u sebi vječno i transcendentalno, vremenski vezano i odmah prisutno (vidi: Gaster 1984: 113).

Umjesto logičko vezanih koncepata, mitska svijest funkcioniра u obliku metafora i slika koje nadiru iz simbola koji su zajednički svim kulturama. Tako religijski simboli i oni koji izražavaju ljudske i društvene organizacije proizvode mrežu slika i metafora, što određuje različitu, ali ipak temeljnu istinu (Cassirer 1953; Ricoeur 1976: 54–55; Siikala 2002a: 53–56). Mitski izraz karakterišu, s jedne strane, opstojnost i dugovječnost temeljnog simbolizma, a s druge strane, kaleidoskop u stalnom pokretu slika koje crpe svoju snagu iz prešutnog značaja tih simbola.

Osnovne mitske slike su tako široko rasprostranjene da se smatraju univerzalnim manifestacijama rada duše. Vječne i univerzalne mitske slike su, međutim, kulturno određujuće i prenose se u granicama kulture. Njihova značenja izranjaju iz procesa tumačenja u kojim simbolizam kosmosa i priroda drugog svijeta i ljudske vrste izlaze na vidjelo u pojedinačnim kulturama, a stvarnost opstaje u svijesti zajednice i pojedinca i njene suprotnosti, druge stvarnosti. Mitske slike temelje se na logici nemogućeg. Upravo u kontradikciji one mogu da oblikuju slike svijeta koje su se pokazale sveobuhvatne i utjecajne. One su u isto vrijeme stare i stalno se obnavljaju.

Danas su stanovišta istraživača mita različitija nego ranije. Uz nove metode ispitivanja koje su se razvile iz pet historijskih pravaca koji su gore navedeni, mitovima se pristupa, naprimjer, na temelju kognitivne teorije i perspektive roda. Možemo se zapitati kako mitovi oslikavaju kulturne i historijske procese svojih kultura i promjene u ekološkim okolinama. Zašto oni govore o lingvističkim i kulturnim kontaktima? Kako se oni vrše i tumače u usmenim društvima? I šta oni kazuju o modelima mišljenja izvedenih izdaleka i kako se ti načini mišljenja prilagođavaju kada se gradi kultura u preobraćenim društvenim kontekstima? U ovom radu zauzمام tri različita, ali dopunjujuća pristupa koja bi se mogla primijeniti na temelju različitih teorijskih interpretacija. To su: 1. komparativno istraživanje, 2. istraživanje korpusa mita malih zajednica i 3. mitsko diskurzivno-analitičko ili tekstualno istraživanje.

Glasovi prošlosti: Naslijeđe komparativnog istraživanja

Kodifikujući strukture pogleda na svijet, mitovi prenose modele mišljenja iz prošlosti. Strukture kulturne svijesti koje odražavaju ovaj poredak svijeta i njegove vrijednosti i koje streme da riješe probleme u njihovim granicama su ukorijenjenije i konzervativnije nego površni kulturni fenomeni. Odatle mitologija pripada u one sporo promjenljive mentalne predstave, one dugoročne zatvore, da posudimo termin od Fernanda Braudela, koje žilavo opstaju čak i u preobraćenim uvjetima i prenose sjećanje na prošlost.

Kako se kultura obnavlja, nove teme preuzimaju nove historijske forme. One se tumače u granicama određujućeg okvira svake kulture na način koji je pogodan društvenom kontekstu i konceptu savremenog svijeta (Vernant 1992: 279). Tako konzervativizam u centralnim strukturama i čak u centralnim materijalima, motivima i slikama, kao i stalno obnavljano tumačenje tih struktura i materijala, karakteristike su života mitologije koja se prenosi kao tradicija s jedne generacije na drugu.

Predstavnici komparativnog istraživanja pokazali su da mitski materijali koji su upleteni u mitske pjesme i pripovijesti finsko-ugrijskih naroda, motivi koji oslikavaju rođenje i strukture svijeta i stvaranja fenomena kulture pripadaju širokoj međunarodnoj tradiciji. Paralele sa ovima mogu se naći u kulturama indoevropskih jezika, ali također dalje u Aziji i Americi. Ono što ova zajednička sporna mjesta kazuju o mentalnoj atmosferi prethrišćanskih kultura je fascinantna, ali i teška istraživačka zadaća. Međutim, mitologija koja je sakupljena iz pripovjedačkih konceptata, mitskih slika, metafora, simbola i značajnih konceptata govori o kulturnim kontaktima. Služeći se

komparativnim istraživanjem mitskih materijala, mitskih slika i rječnika, tako je moguće omeđiti u mitskom naslijeđu slične nivoe tradicije naslijeđene iz različitih kulturnih kontakata, koje su lingvisti potvrdili ispitujući historiju domaćeg i posuđenog leksičkog materijala.

Mitovi starih uralskih lovačkih kultura

Mada su mnoga osnovna pitanja još uvijek stvar rasprave, naprimjer, gdje i u kojoj su se širokoj regiji uralski jezici govorili u različitim historijskim fazama, zajednički rječnik ukazuje sasvim jasno kakva je bila kultura grupa stanovništva koje je govorilo uralske i finsko-ugrijske jezike. Kako je Haisa Hakkinen pokazala, zajednički uralski jezički fragmenti ukazuju na jezik zajednice iz kamenog doba koja živi u nešto sjevernijoj regiji i bavi se lovom i ribolovom (Hakkinen 1990: 176).

Značajka religijskih tradicija poznatih lovačkih kultura sjeverne Evroazije bila je velika različitost, na mjestima koji su vezani za detalje i u izuzetnoj sličnosti u temeljnim strukturama. Prvo proizlazi iz usmene prirode tradicije i manjka kodifikovanih doktrina, drugo se odnosi na sličnost u sistemima ishrane i uvjetima življenja, ali se isto tako odnosi na vrlo stare modele mišljenja. Kako se za kulture koje govore uralske i finsko-ugrijske jezike vjeruje da su bile lovačke kulture sa sjevera, zaključak se može izvući da su razlikovne strukturne odlike njihovih mitologija povezane sa potrebama njihovog načina života utemeljenog na prirodi i njihovim primjedbama o nebeskom svodu koji se vrti. Možemo pretpostaviti da je rana uralska lovačka kultura imala dosta dosljedne duhovne modele, koji su se ticali strukture kosmosa, drugog svijeta, ljudskog postojanja i odnosa sa prirodom kao i sa šamanističkim praksama i onim koje su se odnosili na ceremonijalno žrtvovanje životinja.

Mogu se pronaći analogije u mnogim od dokumentovanih kosmoloških slika i mitova uralskih naroda tako rasprostranjenih da se na tradiciju gleda kao na vrlo staru, čak paleolitsku. Paleolitske lovačke kulture mogu se posve vjerojatno posmatrati kao da pripadaju kulturama koje su govorile rani prauralski (Napolskikh 1992.; Ajkhenvald et al. 1989.; Siikala 2002.b). Sve u svemu, izgleda da uralska mitologija oblikuje upotpunjeni pogled na svijet koji odražava mentalitete lovačkih i ribarskih kultura i sagrađena je na temelju međupovezanih kompleksa slika. U njene kosmografske odlike spada slika svijeta koja je postavljena na Sjevernjači, modelu univerzuma u kojem se horizontalno i vertikalno spajaju, s naglaskom na osi sjever – jug i centralnošću vodenih tokova kao vezom između ovog i drugog svijeta. Osa

sjever – jug je, također, naglašena u slici snaga koje predstavljaju smrt i održanje života. Centralnost vodene ptice, koja odražava nebesku mitologiju, povezana je sa kultom sunca i davanjem života u ženskom obliku, čije je svojstvo breza, varijanta svjetskog stabla (Napolskikh 1992). Uralski narodi, također, imali su zajedničku mitologiju predstavljenu životinjama i složenim konceptom duše koju karakterišu evropske lovačke kulture, ideje koje oblikuju osnovu slavljenja životinja i institucije šamanizma (Siikala, 2002.b).

Modeli mišljenja koja sežu u ranu lovačku kulturu najbolje su se sačuvala u onim kulturama gdje su lov i ribolov bili stalno značajni kao sredstvo održavanja života. Najznačajniji rez u modelima mišljenja zauzeo je mjesto u mnogim finsko-ugrijskim kulturama vrlo rano s ulaskom u zemljoradnju. Međutim, kretanje je bilo tako postepeno i održavanje života je podsticalo lov koji je mitologija dugo sačuvala u drevnim materijalima i slikama.

Znamo da kulturni kontakti i dominantne religije mijenjaju mitsku tradiciju uništavajući staro i uvodeći novo, ali sredstvo pomoću kojeg se modeli mita i narodnog vjerovanja mijenjaju ostalo je problem do danas. Vrijedno je ispitati historiju mitske tradicije kao dijalektički proces u kojem kulturna promjena i novi kontakti nude nove koncepte i slike umjesto starih. Modeli mišljenja ukorijenjeni u prošlosti nude konceptualni okvir u koji se mogu smjestiti novi elementi. Asimilacija se tako stavlja u okvir svjesnih termina koje je postavila data kultura. To je naročito očigledno u slučaju koncepata viših božanstava i kraljevstava mrtvih gdje su alternative koje nude jake kulture i više religije stalno preoblikovale stari materijal. Primjetna odlika u mitologiji je postojanje ideja i slika, mada kontradiktornih u pozadini, koje su efektivne i koje se nadopunjuju.

Što su značajnije i ukorijenjenije vrijednosti, stavovi i vjerovanja, to su sveobuhvatnije kulturne promjene koje su potrebne za njihovo smjenjivanje. Elementi religije i slika mitskog svijeta u mogućnosti su da prežive nestalne kulturne sisteme. Pa ipak njihova značenja ne ostaju neizbježno ista: motivi i slike se iznova tumače kako se prilagođavaju izmijenjenim kontekstima.

Mitski korpusi malih zajednica

Kamen spoticanja za komparativno istraživanje bilo je odvajanje mitskih materijala od njihovih kulturnih i društvenih veza. Također, možemo pristupiti mitovima kao živoj kulturi malih zajednica, kao integralnim korpusima usmene tradicije. Zbirke istraživača iz 19. stoljeća, proučavalaca

finsko-ugrijskog mita, počele su da žive u mojoj svijesti samo kad sam započela sa terenskim radom kod naroda Hantā, u sjevernom dijelu sibirskog područja Ob. Čula sam za jedan od važnih mitova u vozu za Ural u julu 2004. Mit je pričao o postanku svetog jezera naroda Hantā, Num-to. Ispričao ga je čovjek koji je slučajno postao moj saputnik, koji je želio da pokaže da njegov narod ima staru i vrijednu kulturu.

Kako se terenski rad u malim selima Hantā 2004. koncentrisao na opažanje mjesnih obreda koji su se tajno poštivali u sovjetskom vremenu, mitovi su samo bili večernja zabava čiju vrijednost sam kasnije cijenila. Boravila sam u selu Ovolynhort 2002, u planinskoj kolibi, čiji je izvor svjetlosti bio otvor u ognjištu, sa folkloristom i kolegom, Olegom Olyjaševom, i predstavnikom Hantā Nikolajem ili Koljom Nakhraševim koga smo uzeli za vodiča. Kolja je želio da ispriča vlastito gledište o počecima svijeta, o rođenju i bitnoj prirodi životinja i najvažnijim bogovima. Za vrijeme dugih mračnih večeri i mrkle noći ljudi su međusobno pravili jedni drugima društvo pričajući mitove i priče. Oleg Olyjašev, uz to što je bio i folklorista, također je bio pisac za narodno pozorište Komā i pjesnik, koji je, kao dijete, naučio puno priča svoga naroda od svoje tetke. Pričao ih je za vrijeme naših terenskih putovanja, ponekad nastavljajući istu priču tri noći zaredom. Kolja je čuo svoje mitove i priče od tetke Marije Semenovne Nakhrašev, koja se rodila 1930. na krajnjoj strani malog Oba, u selu Poslovat u Kunovatu.

Obredi su se odnosili na medvjeda i ubijanje medvjeda ima čak i danas mjesta u životu Hantā. U Ovolynhortu medvjed je pojeo konja na proljeće i načinio puno štete gljivama i bobicama. Ranije je potpuno uništio saonice na seoskom mjestu obreda. Postoje mnoge priče o medvjedima i ceremonijama buđenja. Jedne večeri Kolja je naćeo tu temu:

Kada se kaže ili piše da je narod Hantā postao od medvjeda, to nije taćno. To je sve lać. Medvjed je uvijek bio mali, uvijek je bio mali brat narodu Hantā. On je Boćiji sin. Kad je živio u raji, joć je uvijek bio mali, ali je mogao pričati i hodati. Poćeo je dosaćivati svome ocu. Gledao je na zemlju i rekao je: „Kako je lijepo tamo dolje, kako je sve zlatno tamo. Spusti me dolje, oćel!“ Otac reće: „Tamo dolje žive ljudi i love hranu u znoju. Tamo ćeć i ti morati da lović za jelo. Ne moćeć zaraditi.“ Ali ocu je bilo viće dosta i stavio je sina u ćeljeznu kolijevku i spustio ga je na srebrenom lancu. Kad je mali Boćiji sin sićao na zemlju, vidio je da je ona takva odozgo da izgleda lijepo, zahvaljujuć žutom jezerskom cvijeću, velikom cvijeću u obliku uha. Zovu se vodeni ljljani kod naroda Hantā. Bio je razoćaran. Podigao je glavu gore, ali je već bilo kasno. Otac je odlućio i to je, takoćer, njegova odlućka. Tada je sjeo i poćeo je bijesno galamiti. Poćeo je traćiti da jede, ali nije znao kako

tražiti hranu. Uskoro je rikao čitavo vrijeme. Počeo je hodati na četiri noge i uzimao sve što bi se našlo na putu. Počele su mu rasti dlake. Postao je veći i dobio je sadašnji izgled. Mada je vrlo veliki, još je uvijek mali brat ljudskog roda, jer je bio mali kad ga je otac spustio na zemlju. Ustvari, ljudi su se već pojavili. I sada kad ga ubijaju, još ga kažnjavaju za neposlušnost i zločine. Zar ne mogu starija braća kazniti mlađeg kad je neposlušan? A onda bi tražili oprost i govorili: „To nismo mi. Ti si krivac. Morao si slušati. Ne ubijamo te mi, već neko sa bajonetom.“ Nož se tako zove, jer imena stvari u svakodnevnom životu i obredima su sasvim drugačija.

Kolja je želio da opovrgne uopćeno prihvaćenu ideju da su Hanti medvjedovi potomci. Medvjed je samo mali brat; tako kazniti ga, moguće je kada je medvjed napravio štetu. Vratio se na temu kasnije, komentirajući mit na drugi način, povezujući ga sa sobom:

Medvjed je Božiji sin. Kad je živio u raj, pogledao je dolje, sve je bilo zlatno. Počeo je moliti oca da ga tamo spusti. Otac reče: „Tamo dolje moraš tražiti hranu. Ne znaš kako.“ Međutim, toliko ga je gnjavio da ga je ovaj spustio na zlatnom lancu. Kad je mali Božiji sin došao na zemlju, vidio je da je lijepa odozgo, zbog žutih jesenjih boja. Podigao je glavu, ali je već bilo kasno. Otac je već donio odluku, ali ipak su njegove misli išle kući. Sjeo je i počeo ječati, vrlo uznemiren. Za medvjeda najneprijatnije stvari na zemlji bili su komarci; da, čak se i hrana morala tražiti. Počeo je tražiti hranu, ali nije znao kako. Spustio se na sve četiri i tako hodao i uzimao sve što mu se našlo na putu. Počele su mu pomalo rasti i dlake. Bio je lijep mladić, ali se počeo pretvarati u divlju životinju. Počeo je rasti dok nije postao veliki kao što je sada. Ali mada je veliki, još je uvijek mali brat ljudi, jer ga je otac spustio kada je bio mali. Ako je bio spušten u kolijevci, znači da je bio mali. Za drobilicu lješnjaka se smatra da mu je starija sestra. Kao prvo, jer je već bila na zemlji, kad je medvjed spušten, kao drugo, što je mnogo zahtijevala. Među nama mali ljudi nisu zahtjevni. Ali oni koji su stariji gundaju, nisu zadovoljni i nameću se drugima. Kao treće, ne svađa se sa drobilicom lješnjaka, ona zavija više. One se obično svađaju sa medvjedom. Jedu istu hranu. Ona galami da medvjed jede njene šišarke. Šar-šar! Čitavo vrijeme plače.

Ovaj put Koljini komentari su lični. Narod Hanti je podijeljen na dvije egzogamne fratrije, koje se zovu Por i Moš. Koljin otac pripada fratriji Pol, za čijeg se pretka kaže da je bio medvjed. Njegova majka od koje je čuo mitove i priče pripadala je drugoj fratriji prema njenoj porodici. Bila je iz plemena Moš. Zaštitnički duhovi životinja koji se odnose na klanove i porodice još su uvijek važna bića u životima ljudi. Žrtve im se prinose i

njihovi idoli mogu biti prisutni na zidovima kuća. Ukazujući na porodicu svoga oca, Kolja je pričao da je guska ptica porodice Nakharešev. Svaka porodica ima vlastito zaštitničko biće. Za nas je to guska. I kedrovo stablo. I šiškarka i otac. I otac šiškarka je kedrovo drvo. Ajlut-iki je zaštitnik Nakhareševih. Druge porodice imaju različite zaštitnike. I otuda posljednji dio Koljine priče, koji se tiče odnosa i svađe između medvjeda i drobilice kedrovih šiškarki, i ona je važna za njega. Kolja, koji je po obrazovanju učitelj i koji je učenik šamana i izuzetno dobar lovac, je malen. Otuda su kod nas mali ljudi nezahjevni, što se također odnosi na lično iskustvo.

Mitovi Hantā dati su kako u pjesmi tako i u pričama sličnim gore navedenim. Kao pjevane, pjesme liče na epsku poeziju Mansā. Medvjedovo buđenje uključuje multiformni poetski korpus koji priča o medvjedovom početku, o njegovom boravku na zemlji, o fazama u njegovom lovu i povratku kući. Finci i Sami također smatraju medvjeda rođakom ljudi i čuvaju ceremonije medvjedovog buđenja slično Hantima i Mansima, do XIX stoljeća. Mit o medvjedovom rođenju koji priča kako je sam Bog spustio svoga sina u bešici na srebrenom ili zlatnom lancu također se zna u metričkoj poeziji poput *Kalevale* sa finske teritorije, kazivane u vezi sa obredima medvjedovog buđenja. Mitovi o medvjedovom rođenju pjevaju se u Finskoj u drugom cilju, kao bajalica za stoku, kao u sljedećem primjeru u kojem je na način bogova medvjed Hantā spušten na zemlju u bešici na srebrenom lancu:

Gdje je Bruin rođen

*Gdje se medna šapa okreće?
Tamo je Bruin rođen
Tamo se medna šapa okrenula –
gore u zraku
Kad je spušten?
Praćkom je bio spušten
na srebrenom lancu
u zlatnoj bešici
tada je otišao da luta po šumi
da gazi po Sjevernoj zemlji.
Ne povređuj krak balege
ni nosača mlijeka,
majka ima više posla,
roditeljska briga ako
je mali dječak neposlušan.*

(Olli Tervonen Kitce, Sjeverna Karelija, O. A. Lonboholm 1894, Kuusi et al 1977: 262)

Narod Hanti također je pjevao svoje epske pjesme o svojim junacima i bogovima. Prinčevi junačkih pjesama, „utvrđenja“, oružje ratnika i tako dalje ukazuju na kulturu Jugra i društvenu organizaciju od 12. do 14. stoljeća, poznatu iz historijskih izvora. Moskovljani su nadvladali 40 jugraskih gradova 1499. i zatvorili 50 prinčeva i na hiljade običnog svijeta. Mada su se Hanti kasnije pobunili, ostali su podanici Moskve. Lov, ribolov i uzgoj sjevernog jelena su pružali podstrek za osnovni život. Bili su preobraćeni na pravoslavlje, ali se šamanizam očuvao do danas.

Junačke pjesme Hantā, stotinjak stihova duge, svete su pjesme i samo ih izvode muškarci. Ne govore o ratničkim napadima; junak napušta svoj dom zbog osvete i da stekne ženu. I Hanti i Mansi zovu svoje pjesme – pjesme o ratu, pjesme o uništenju. Smatra se da zajedničko ime ukazuje na veliku starinu pjesama. Poetske figure pjesama, koje pjevači moraju da zapamte, kao i mnogo stihova, ukazuju da ih govore profesionalni pjevači (Bartens 1986: 16–17). Pjesme su u prvom licu: junak priča kroz usta kazivača. Junaci žive u junačkom dobu, prije vremena „čovjeka kome je isječen pupak“. Često se porede, naročito kod naroda Mansā, sa bogovima i duhovima, čije pjesme su isto tako u prvom licu. Najvažniji gost medvjedove gozbe, medvjed, također govori kroz usta pjevača. U proznim pripovijestima junaci i bogovi više ne govore kroz usta pjevača, na njih se ukazuje u trećem licu (Bartens 1986: 17).

U selu Ovolynkort diskusije čak i rasprave vode se o značenju mitova. Petra Nikiticha Longortova u 76. godini su smatrali za autoriteta zbog njegovih godina. Pripadao je porodici šamana. Njegov otac Nikita i Nikitin otac, Kuz'ma, i Ivan završili su u zatvoru zbog praktikovanja šamanizma. Kuz'ma je tu boravio 13 godina. Zaštitnički duh porodice Petra Nikiticha je guska sa crvenim vratom. Kod kuće se nalazi *sehotn-imi* zaštitnik kuće, koga je prije obožavao Kuz'ma i još prije Petr, Kuz'min otac. Petre Nikitich se dobro razumije u obrede svetog mjesta i postepeno je otkrivao svoje znanje u razgovorima tokom tri godine. Poznavao je centralne mitove iz perspektive vlastitog sela. Razgovori su pokazivali da je svako selo imalo vlastite mitove. Oni se koncentrišu na bogove, duhove i junake koji su važni iz perspektive sela. Zvezdani mitovi i pjesme o medvjedu su isto tako široko poznati. U tumačenjima se ističu društveni odnosi kao i članovi porodice ili zajednice ali isto tako lična iskustva i mišljenja.

Mitski diskurs

Uz zvjezdane mitove, obrede povezane sa medvjedom, stihove o junacima i duhovima narodi Hantā i Mansā također su pjevali o životu onih čiji je pupak presječen, tj. o običnom narodu. Te pjesme su, između ostalog, slikale promjene sudbine u ženskim životima i njihove teškoće življenja u dominantno muškoj kulturi. Priče o sudbini, koja se imenuje po ličnosti iz pjesme, još uvijek se mogu čuti, a Nakhrachevu je bilo drago da pokaže primjere koje je naučio od majke.

Poezija Hantā i Mansā je tako sastavljena od podžanrova koji su međusobno povezani na bezbroj načina. Na istraživaču je te mitologije da istraži poeziju pjesme kao cjeline radije nego da sakuplja odvojene mitološke fragmente kao objekte istraživanja (cf. Siikala 1995). Edmund Leach je također predstavio razmatranje mitova male zajednice kao korpusa koji formira cjelinu koja odražava pogled na svijet gdje razumijevanje dijelova zahtijeva razumijevanje cijelog korpusa. Mada mitski elementi imaju svoj slijed u pripovijesti, oni sadrže veze među sobom bez obzira na tok događaja i u međusobnom su odnosu (Leach 1982: 5). William G. Doty tako oslikava mitološki korpus u svom djelu *Mythography: The Study of Myths and Rituals* (2000; 1986).

Mitološki korpus obično se sastoji od složene mreže mitova koji su kulturno važni, imaginarnih priča koje on prenosi pomoću metaforičke i simboličke dikcije, grafičkih slika i emocionalnih uvjerenja i učestvovanja, prvobitnih temeljnih pričanja o aspektima stvarnog, iskustvenog svijeta i uloge ljudskog svijeta i relativnih statusa u svom okviru. Mitologije mogu prenositi političke i moralne vrijednosti kulture i pružati sisteme tumačenja individualnog iskustva sa univerzalnom perspektivom, koja može uključivati posredovanje paranormalnih entiteta kao i aspekte prirodnih i društvenih poredaka. Mitovi se mogu prikazati i odražavati u obredima, ceremonijama i dramama i mogu davati materijale za drugostepenu obradu, uključene miteme, mitske jedinice, koje su postale samo slike ili referentne tačke za konačnu priču, poput narodne priče, istorijske legende, novele ili proročanstva (Doty 2000: 33–34).

Centralno mjesto koje nosi vrijednost u Dotyjevoj karakterizaciji je uvjetnost kataloga mitoloških karakteristika. Sve te karakteristike nisu uvijek prisutne u isto vrijeme zbog kulturnih veza mitoloških korpusa mada se one mogu stalno pažljivo posmatrati kada se gledaju iz komparativne perspektive. Gregory Nagy razmatra identifikaciju mitskih korpusa i istraživanja fokusirajući se na njih kao na odraz cijelog koncepta mita. On primjećuje da

se, kao korpus, mit mora čitati ne samo vertikalno, na osi paradigmatškog (metaforičkog) izbora nego također „horizontalno“, na osi sintagmatske (metonimijske) kombinacije (Nagy 2002: 244). Razmatrala sam način čitanja u isto vrijeme i vertikalno i horizontalno kao neophodan u mojim istraživanjima polinezijske mitsko-historijske tradicije (Siikala 2002a: 352–353; Siikala – Siikala 2005).

Intertekstualni odnosi mitova su jednako važni za domen obrednih pjesama, bajalica, bajki i junačke epike. Zato što mitovi pričaju o događajima o vremenu postanka svijeta, oni pružaju, na način junačke epike, odraz historije, mada u različitom smislu. Oni pružaju „svetu historiju“, ali se individualna i društvena tumačenja događaja međusobno razlikuju (Eliade 1984: 145–146) i mitovi se priključuju drugim, čak i srodnim žanrovima. U svom radu *The Destiny of the Warrior* (1970) Georges Dumézil je pokazao kako se ideološke strukture indoevropskih mitova uspostavljaju u rimskim historijskim pripovijestima. Mitovi su tako vrijedni ispitivanja ne samo kao stilistički, čisti predstavnici vlastitog žanra nego također kao diskurs koji nosi individualna ukazivanja na mitskost, prelazeći uske granice žanra.

Kad se pristupa mitskim pripovijestima kao kulturnom diskursu, njegovo značenje može se analizirati na svim nivoima teksta i izvedbe usmene tradicije. Naprimjer, epska poezija se tada može posmatrati kao niz narativnih cjelina koje se izvode u poznatim prilikama, kao narativne pjesme, i kao mitski korpusi od kojih su sastavljene te pjesme: uz mitske motive, kao prvo, ona pitanja o svijetu, kulturi i čovječanstvu koja se mogu pronaći u pripovijestima i koja se mogu postaviti, kao drugo, one suprotnosti pomoću kojih se ona pitanja postavljaju i, kao treće, svijet kao simbol, metafora i slika koje oblikuju razlikovnu oznaku mitske poezije i uz čije karakteristike diskursa se one određuju čak i u izvedbenim situacijama.

Kad se mitska tradicija istražuje kao kulturna praksa i kao sredstvo društvenog djelovanja ljudi, pažnja se usredotočuje na pokazivanje mitske tradicije, na habitus, na načine koji su usvojili pjevači i pripovjedači, na strategije i kontekste izvedbe. Naprimjer, ideal pjevanja izvedbe poezije poput *Kalevale* i pjevačevog habitusa, modeli posmatranja, ponašanja i tumačenja koji se koriste u situacijama izvedbe zauzimaju različite oblike na različitim kulturnim površinama i kulturnim sredinama. Ideal pjevanja i pjevačev habitus sami su po sebi odredili tip dosega izvedbe koja se vidi kao najbolja za pojavljivanje i koju vrstu jezika tijela i verbalnog registra pjevači su odabrali za svoju izvedbu mitskih poema. Možemo se zapitati kako mitska tradicija funkcionira kao sredstvo konstruisanja ne samo zajednice nego također i individue i kao tumačenje osjećanja i iskustava.

Karakter mitskog diskursa može se ispitati iz mnogih stanovišta i kao naslijeđe iz prošlosti i kao stalna i preobrazujuća kultura današnjice. Baveći se metričkom poezijom poput *Kalevale*, predložila sam sljedeće aspekte za analizu. Ti analitički nivoi odgovaraju također analizi mitskih poema naroda Hantā i Mansā:

1. Mitski korpusi. Utvrđujući korpuse, prirodno je početi od zajednice u čijoj mreži unutrašnjih međuveza kruže mitovi (Urban 1996: 66–67). Mitski diskurs nije, međutim, sastavljen od jasno određenih kategorija niti se razumije dosljedno u istoj zajednici. Žanrovski odnosi mitova koji pripadaju istom korpusu mogu se razložiti, npr., za ose: mit bajka, mit historija, mit obredna pjesma itd. Tako određujući korpuse, korisno je za ispitivanje intertekstualnih odnosa mitskih diskursa.

2. Intertekstualni odnosi mita. Mit dijeli sa bajalicama i drugim obrednim pjesmama svijet značenja koja nadilaze podjelu između ovoga i onoga svijeta. Ono što mitovi objavljuju, bajalice stavljaju u praksu. Otuda intertekstualni odnosi pripadaju osnovnim odlikama mitskog diskursa. To ispitivanje otvara spektar pozadinskih odnosa u pojedinačnim izrazima.

3. Komunikacije izvedbe, izvođači i strategije izvedbe. Pjevači, pripovjedači i društva tumačili su mitove svaki na svoj vlastiti način. Izvođačev vlastiti naglasak i izbori na koje se odnosi njegova izvedba utjecali su na sadržaj prikazivanja, koje je variralo – mada u okviru koji je tradicija odredila – čak u istoj zajednici zbog obilja strateških alternativa (Siikala 2000.b). Dobar primjer ovoga su alternativni pjevač i sklonosti gledaoca na izvođenja finskih runa iz Viene-Karelje (Siikala 2000.c).

4. Mitske pripovijesti. Prilagođavajući Paula Ricoeura, možemo reći da, ako želimo da znamo šta su mitovi, moramo prvo ispitati šta oni pričaju (Ricoeur 1989: 98). Mitovi pričaju o događajima i djelima osnovnog tipa. Oni su izgrađeni iz epizoda djelovanja u kojima uokvirivanje akcije, aktera, njihovih centralnih odnosa te njihovih djela (u koje ubrajamo također dijaloge) sa njihovim ciljevima, metodama, stremljenjima i rezultatima stvara određeni svijet mitskog diskursa koji je sukobljavajući i nelogički (kako događaji ovog svijeta mogu iskazivati).

5. Tematski mitovi i opozicije. Tematizacija mitske pripovijesti kao posljedice ponovljenih epiteta, radnji ili slika i/ili njihovih suprotnih parnjaka, npr., u odnosu na početak, vrijeme, rođenje, spol, godine itd., otkriva centralne nivoe i veze značenja.

6. Simboli, metafore i slike. Metafora pripada onim karakteristikama koje razlikuju mitski diskurs od drugih tipova diskursa. Tako mitski arhetipovi, kristalizirani motivi, simboli, metafore i slike su identifikacione oznake mitskosti, čije specijalno značenje garantira njihovu zaštitu kroz dugi vremenski period. Oni pripadaju registru mitske pripovijesti i nude ključeve za interpretaciju izvedbe. Mnoge od centralnih metafora finske mitologije izvode se iz osnovnih simbola drugog svijeta (Siikala 2002.a, vidi također: Eliade 1971; Ricoeur 1976).

7. Poetske strukture. Samosvojne strukturne osobine poetskog jezika pripadaju sredstvima mitskog izraza. Matti Kuusi, uz ostale, stalno je ukazivao na veze između strukture poetskog jezika i mitskih tema. Njegovi zaključci koji se tiču historijskih stilističkih epoha poezije poput *Kalevala* temelje se na ispitivanju tih samih veza (Kuusi et al. 1997: 44–46).

8. Lingvistički registar i kodiranje izvedbe. Mitska značenja često se prikazuju u izboru i oblicima riječi koji nose arhaična i simbolična značenja. Tako analiza poetskog jezika može otkriti vrlo bitne veze značenja.

Mnogi faktori, koje tradicija čuva, regulišu izvedbu mitova. Mitovi su često, mada ne uvijek, hijerarhijski tekstovi. U istom modelu mitske analize koja je gore predstavljena, prepoznavanje nivoa klasifikacije je važnije od karaktera pojedinačnih koncepata. Mitovi, poput drugih pripovijesti, bili su određivani sredstvima mnogih vrsta konceptualnih sistema. Mitemi, mitologemi i drugi termini koji su razvijeni za mitsku analizu ističu specifičnu prirodu pripovijesti. Zato što nisu imali odnos prema istraživanju drugih tipova diskursa, oni su nepoznati čitaocima koji nisu dobro upućeni u domen.

Mitovi kao političke prakse

Možemo se također upitati da li finsko-ugrijski mitovi još uvijek imaju značenja danas. Koliko se oni prilagođavaju u okviru novog društva i političkih situacija? Stvarajući vezu sa nepromijenjenim i temeljnim događajima iz prošlosti, mitovi, poput svetih obreda, imaju moć da objedine zajednice i djeluju kao sredstvo za nacionalno samoodređenje i politički interes. Mitovi također imaju značajnu ulogu u okviru pokreta koji traže da stvore naciju ili etničku samosvijest. Zbog njihove prirode oni se predstavljaju kao simbolički glavni zbir procesa identiteta koji unapređuju naciju (npr. Branch / Hawkesworth 1994). Ispitivanje mitološke potrage koja je povezana za izgradnju evropskih nacionalnih sila pruža dobro mjesto za

usporedbu sa istraživanjem sadašnjeg etnonacionalizma. U mitološkom istraživanju također je vrijedno obratiti pažnju na one tradicijske procese u kojima se mitovi upotrebljavaju za konstrukciju etničke ili nacionalne samosvijesti, jer u multikulturnom društvu mitske i obredne tradicije predstavljaju se kao sredstva odvajanja, za konstrukciju i predstavljanje samosvojnosti. Etnomimeza, imitacija ranije tradicionalne kulture (vidi Cantwell 1993), karakterizira borbu malih grupa poput finsko-ugrijskih naroda Rusije da opstanu.

Etnička religija i tradicije vjerovanja onih koji oblikuju gledište svijeta prikladno su smještene u dubokim strukturama kulture i imaju utjecaj na njih. Period kada je država podržavala ateizam nije iskorijenio načine religijskog mišljenja i rituala ruskih etničkih manjina. Od 1991. do 2006, za vrijeme moga terenskog rada u Udmurtu, Komi i području sjevernog Oba, primijetila sam da su mnoge religijske tradicije za koje se dugo vremena smatralo da su mrtve ustvari žive i čak su ih oživljavali u skladu sa procesima lokalnog identiteta. Naprimjer, u Udmurtu još uvijek postoje sela u kojima su šumarci za žrtvovanje u upotrebi i funkcioniraju kao faze u prinošenju žrtvi koje se vrše za unapređenje sredstava ishrane. Kao u Udmurtu, tako i u Mariju ti obredi su u posljednjoj deceniji počeli da oživljavaju. Značaj etničke religije ili takozvane „prirodne religije“ kao zdanja za nacionalni identitet dalo je podstrek za diskusiju među intelektualcima. Odgovarajući razvoj može se primijetiti u Sibiru, gdje su, naprimjer, tradicionalni oblici šamanizma oživljeni kao materijali za umjetnički izraz.

Bliska veza finsko-ugrijskih naroda sa prirodom i simboličkim vrijednostima važnih životinja poput sjevernog jelena i medvjeda nastavila se do današnjeg dana i vezana je za nove kulturne kontekste. Finsko-ugrijski narodi bili su, naprimjer, definirani kao medvjedova loza, kako se ukazuje u imenu djela Pekke Hakkamiesä iz 1998, ili u radu širokog odabira finsko-ugrijske narodne poezije (Honko et al. 1994). Obredi vezani za medvjeda funkcioniraju danas, između ostalog, kao simboli identiteta naroda Hantā i Mansā. Izgleda da imaju prepoznatljivu simboličku vrijednost čak i u modernoj Finskoj gdje se obredi vezani za medvjeda oživljavaju već decenijama zahvaljujući studentima i pozorišnim grupama. Takozvani etnofuturistički smjer finsko-ugrijske umjetnosti traži svoje materijale iz svijeta mita i prilagođava mitske slike da odgovaraju današnjem modernom narodu. Predstavnici svakog etnosa traže materijale za izgradnju identiteta iz krugova svoje vlastite tradicije. Zajednička odlika umjetnika koji predstavljaju finsko-ugrijske narode je njihova potraga za korijenima na području zajedničke sjeverne kulture, čak iako se one, u mnogim

slučajevima, mogu tražiti isto jednako u indoevropskim kulturama ili u različitim drugim podjelama hrišćanstva.

Upotreba mitova u učvršćivanju etničkih identiteta finsko-ugrijskih naroda i u građenju kulturnih autoportreta je očita crta modernosti koja slijedi savremene pravce globaliziranog svijeta. Njen temelj leži u prirodi mitova. Moć religije, mitova i rituala koja oblikuje društvo nije otkriće našeg postmodernog svijeta, niti se temelji jednostavno na modelima za koja se dokazalo da su efektne u građenju država-nacija. Koncepti koji se tiču prošlosti grupe i prirode svijeta su temeljne forme tradicija ljudskog znanja čije se čuvanje za sljedeće generacije uvijek održavalo ili posredstvom specijalista za sjećanje ili putem pisanja.

Mitovi, historija i objašnjenje svijeta ujedinjuju pretke i narode sadašnjosti u krug jednog te istog iskustva. Kako je Émile Durkheim pokazao, ponavljani zajednički obredi i mitovi povezani sa njima mogu stvarati jedinstvo zajednice na većem autoritetu vremena i s vremena na vrijeme otvoreno izložiti načine na koje se manifestira sveto koje okuplja zajednicu. Mada zajednički mit ili obred ne znači istu stvar za sve one koji učestvuju, on daje različitim iskustvima isti odnos prema pozadini. Mit i obred i ujedinjuju i stvaraju jedinstvo definirane različitosti. Na toj pozadini može se shvatiti značenje za mnoge etničke manjine na manifestacije njihovih vlastitih etničkih sistema vjerovanja. Oni nude jednu snažnu mogućnost kad se traži etnički značajna tradicija, mada oni ne mogu više funkcionirati u okviru religioznog okvira.

Mitovi u globaliziranom svijetu

Uzbudljiva strana istraživanja mita je da mit govori mnoge jezike u isto vrijeme. Nikada nema samo jedno značenje, niti su njegova značenja čvrsta. Kako se mitske pripovijesti, slike i metafore shvataju u različitim kontekstima, varira. Karakter mitskog diskursa, međutim, određuje mogućnosti za obnovu tradicije i njegovog prilagođavanja u okviru novih veza (cf. Hanks 1996: 274–277). Tako mitska tradicija oblikuje naslijeđe sa dugom historijom, što je usto stalno stanje izmjena.

U radu sam pokušala pokazati da pitanja koja se tiču ljudskih života u svijetu, predstavljanja mitova, njihove kontekstualizacije i značenja nisu u sukobu sa pitanjima koja se odnose na prilagođavanje tradicije i njene starosti. Samo kada shvatimo mitove i kao duga naslijeđa i kao izraze samosvojnosti pjesnika i njihovih zajednica, kao multivalentnu poeziju,

možemo oblikovati ukupnu sliku procesa mitskog znanja. Istraživanje mita imalo je ideološke funkcije u projektima nacije-države posljednjeg stoljeća. Danas mitovi daju supstancu različitim mjesnim, etničkim ili klanskim grupama, nudeći metafore i simbole u izgradnji njihovog samosvjesnog određenja. Pošto mitovi imaju snažno postojanje u današnjem svijetu, istraživanje njihove prirode ne može se ograničiti samo na ispitivanje starih materijala. Terenski rad nudi prilike za ponovnu izgradnju i ponovnu kontekstualizaciju mitske tradicije i za ispitivanje njenog stalnog prilagođavanja kao i njenog efekta.

U obnovi mitskih tradicija vidljivo neprekinuti proces pregovora daje mjesta za stvaralačku maštu. Mitovi se koriste za nove svrhe kako se kulturni materijali stvaraju, ali njihova upotreba nije tako izravno kopiranje starog već upijanje mitskih materijala dok se stvaraju nove i jedinstvene izvedbe i novi oblici moderne umjetnosti. Ispitivanje ponovne kontekstualizacije mitova, vrsta metatradicije, kao važan dio procesa identiteta, bit će u budućnosti važniji domen istraživanja mita.

Literatura

1. Ajkhenvald, Aleksandra, Eugene Helimski – Vladimir Petrukhin (1989) „On earliest Finno-Ugrian mythologic beliefs: Comparative and historical considerations for reconstruction”, u: Hoppal, Mihaly, Juha Pentikäinen (izd.) *Uralic Mythology and Folklore* (Ethnologica Uralica 1), Budimpešta.
2. Bartens, Raija (1986) *Siivekkäille jumalille, jalallisille jumalille. Hantien ja mansion runoutta*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
3. Branch, Michael, Celia Hawkesworth, izd. (1994) *The Uses of Tradition. A Comparative Enquiry into the Nature, Uses and Functions of Oral Poetry in the Balkans, the Baltic and Africa*, School of Slavonic and East European Studies, London, Finnish Literature Society, Helsinki.
4. Cantwell, Robert (1993) *Ethnomimesis: Folklife and the Representation of Culture*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill – London.
5. Cassirer, Ernst (1953) *Language and Myth*. Prevela Susanne K. Langer. Dover Publications Inc, New York.
6. Castrén, M. A. (1853) *Nordiska resor och forskningar af M. A. Castrén*, Litteratursällskapet, Helsinki.
7. Cohen, Percy (1969) „Theories of Myth”, *Man* 4 (3), 337–353.
8. Doty, William G. (2000) *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa – London.
9. Dumézil, Georges (1987) *The Destiny of the Warrior*. Preveo sa francuskog Alf Hiltebeitel. University of the Chicago Press, Chicago.
10. Dundes, Alan, izd. (1984) *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London.

11. Eliade, Mircea (1971) *Patterns in Comparative Religion*, The World Publishing Company, New York – Cleveland.
12. Eliade, Mircea (1984) „Cosmogonic Myth and Sacred History”, u: Dundes, Alan (izd.) *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London, str. 137–151.
13. Gaster, Theodor H. (1984) „Myth and Story”, u: Dundes, Alan (izd.) *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*; Berkley, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London, str. 110–136.
14. Gemuyev, I. N. et al. (2008) *Mansi Mythology: Encyclopaedia of Uralic Mythologies*. Izdali Siikala, Anna-Leena, Vlafimir Napolskikh – Mihaly Hoppal, Académiai Kiado, Budimpešta, u saradnji sa Finskim književnim društvom, Helsinki.
15. Hakamies, Pekka, izd. (1998) *Ison karhun jalkelaiset*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
16. Häkkinen, Kaisa (1990) *Mistä sanattulevat: Suomalaista etymologiaa*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
17. Hanks, William F. (1996) *Language and Communicative Practices*, Westview Press, Boulder, Colorado – Oxford.
18. Harva, Uno (1993) „Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker” (*FF Communications*, 125), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
19. Honko, Lauri (1984) „The Problem of Defining Myth”, u: Dundes, Alan (izd.) *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, str. 41–52, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London.
20. Honko, Lauri, Senni Timonen – Michael Branch, izd. *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Pjesme koje je preveo Keith Bosley. Finnish Literature Society, Helsinki.
21. Krohn, Julius (1885) *Suomalaisen kirjallisuuden historia 1: Kalevala*, Weilin: Göös, Helsinki.
22. Kuusi, Matti, Keith Bosley – Michael Branch (1977) *Finnish Folk Poetry: Epic*, Finnish Literature Society, Helsinki.
23. Leach, E. R. (1982) *Critical Introduction to Myth*, by M. I. Steblin-Kamenskii, Karoma, Ann Arbor str. 1–20.
24. Nagy, Gregory (2002) „Can Myths be Saved?”, u: Schrempp, Gregory, William Hansen (izd.) *Myth, a new Symposium*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis str. 240–248.
25. Napolskikh, Vladimir (1992) „Proto-Uralic World Picture: A Reconstruction”, u: Hoppal, Mihaly, Juha Pentikäinen (izd.) *Northern Religion and Shamanism (Ethnologica Uralica, 3)*, Budimpešta.
26. Pentikäinen, Juha (1995) *Saamelaiset: Pohjoisen Kansan mytologia*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
27. Ricoeur, Paul (1976) *Interpretation Theory: Discourse on the Surplus of Meaning*, Fox Worth, The Texas Christian University Press.
28. Siikala, Anna-Leena (1995) „Mekrijärven Väinämöinen”, u: Aho, Jorma, Laura Jetsu (izd.) *Mekrijärven Sissola, runojen ranta* (Suomalaisen Seuran Toimituksia 626), Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, str. 114–128.

29. Siikala, Anna-Leena (2001) „Generic Models, Entextualisation and Creativity: Epic tradition on the Southern Cook Islands”, u: Honko, Lauri (izd.) *Textualisation of Oral Epics*, Mouton de Gruyter, Berlin – New York, str. 343–369.
30. Siikala, Anna-Leena (2000.b) „Body, Performance and Agency in Kalevala Rune-Singing”, *Oral Tradition* 15(2): 255–278.
31. Siikala, Anna-Leena (2002.a) „Mythic Images and Shamanism: A Perspective into Kalevala Poetry”, *FF Communications*, 280, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
32. Siikala, Anna-Leena (2002.b) „What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking?”, u: Siikala, Anna-Leena (izd.) *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought; Studia Fennica Folkloristica*, 8, Finnish Literature Society, Helsinki, str. 15–32.
33. Siikala, Anna-Leena (2002.c) „The singer ideal and the enrichment of poetic culture: Why did the ingredients for the Kalevala come from Viena Karelia?”, u: Honko, Lauri (izd.) *The Kalevala and the World's Traditional Epics; Studia Fennica Folkloristica*, 12, Finnish Literature Society, Helsinki, str. 26–44.
34. Siikala, Jukka, Anna-Lenna Siikala (2005) „Return to Culture: Oral Tradition and Society in the Southern Cook Islands”, *FF Communications*, 287, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
35. Urban, Greg (1996) *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*, University of Texas Press, Austin.
36. Vernant, Jean-Pierre (1992) *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton University Press, New Jersey.

**Sa engleskog jezika prevela
Lada Buturović**