

КОНСТАНТИН АЃАНИН

ДИМЕЗИЛОВ ПРИСТУП МИТУ

САЖЕТАК: Трипартитни систем функција структуре индоевропских митова Жоржа Димезила, својевремено је представљао револуционарно откриће међу поклоницима неомитолошких теорија. Као компаративни митолог, Димезил је доказивао како се схема сваке митске поделе богова у некој од индоевропских митологија, може свести на тачно три функције, наслеђене из праиндоевропске заједнице: религијска функција, ратника функција и функција плодности. Циљ овога рада је да Димезилов приступ миту ситуира у одређени контекст проучавања мита, који претходи Димезиловом раду и прозилази из њега.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: мит, Индоевропљани, фолклор, еп

1. УВОДНА НАПОМЕНА

Име Жоржа Димезила оставило је битнога трага у светској индоевропеистици и науци о миту. Његов ученик Јан Пухвел, наставио је учитељевим стопама, што не значи да презентност Димезиловог метода на светским универзитетским департманима дугујемо искључиво Пухвеловом залагању. Напротив, Димезилов непосредни утицај на изучавање мита наишао је на широк одзив у научној јавности. У Србији, ствар стоји знатно друкчије. Изузев Александра Ломе, који се у својој студији *Пракосово* обратио поменутом моделу приступања, личност Жоржа Димезила као научника, на нивоу рецепције, појавила се касно код нас. Треба истаћи и то да је Пухвелову књигу *Упоредна митологија* на српски језик превела Јелена Лома, а само издање је приредио Александар Лома. Према увиду у каталоге, на наш језик преведена је једино књига *Древна римска религија*, премда је опус овог аутора опсежан. Услед непозна-

вања француског језика, послужили смо се доступним преводима Димезилових књига на енглески језик. На њих се у раду и позивамо.

Тротомна Димезилова студија *Mythe et épopée* (1968, 1971, 1973), временом је на англофоном подручју постала позната преко неколико монографија, произишких из ње. Она се не задржава само на боговима већ говори и о природи полубогова, митских хероја, чаробњака и ратника итд. У насловима монографских партија чувене Димезилове књиге, управо се налазе као маркери кључни појмови: *The Stakes of the Warrior*, *The Destiny of the Warrior*, *The Plight of a sorcerer*, *The Destiny of a King*. Очеvidно, ратник, краљ и чаробњак играју значајну улогу на позорници Димезиловог научног компендијума.

2. КРАЉЕВСКА ФУНКЦИЈА

Број три је најфреквентији број у Димезиловим радовима. Трипартитни систем функција је база Димезиловог приступа миту. На месту прве функције, врховне и владарске, краљеви и богови су неретко ратници. Реч је о тројности унутар профила ратника, „*īri īrexa raīnika*” („*the three sins of the warrior*”). Од митолошких предложака, Димезил у студији *The Destiny of the Warrior* користи индијску, скандинавску и грчку митологију, односно мит о Шишупали, Старкаду и Хераклу. Бога-ратника, Индру, Димезил користи да илуструје губљење истакнутих особина. Убиством демонског бића из редова брахмана, Индра губи своју духовну енергију, *tejas* („spiritual energy”); убиством још једног демона, чије се појаве бојао, на кукавички и подмукао начин, Индра губи физичку снагу, *bala* („physical strength”); најзад, слично случају Јупитера и Амфитриона код Грка, Индра се преображава у обличје мужа жене за којом жуди, на тај начин губећи своју лепоту, *rupa* („beauty”). У почетку је Индра био део Димезиловог тројног поређења, да би се од тога касније одустало. Индрини грехови ипак спадају у митолошке, а Шишупалини у епске. Потоњи одабир био је исправнији, јер је уводио у здраве темеље заснивања хипотезе о односу мита и епа. Избором три епска јунака, отворило се место за разговор о претпостављеном наслеђу, за које се може утврдити да потиче из мита.

Језик нордијских митова грех, „одвратни злочин”, („abominable crime”), именује речју *facinora*. Старкад је нордијски митолошки јунак, жртвоприносилац. Одиновом вољом је одлучено да краљ Викар буде принет на жртву Старкадовом руком. Викарова жртва је по много чему специфична. Сторвикра, оца Старкадовога, убио је Агдир. Отуда је Старкад, Агдировом одлуком, растао уз његовог сина Викара. Три Старкадова злочина су у вези са њего-

вим троструким животним веком. Дуговечност Старкадова је Одинов дар, заслужен почињеним греховима под његовим патроном. Међутим, Одину је стало само до првог злочина, Викаровог убиства. Каква је онда улога других двају грехова? Димезил, са становишта „модерне компаративистике”, упоредне митологије („*being modern comparativists*”), објашњава дату чињеницу у светлу настајања саге на подлози традиционалне теме о три ратничка греха. Примедбе на могућу незграпност у композицији саге, Димезил оправдава неограниченошћу имагинације аутора, Сакса Граматика, у процесу развијања епизода везаних за грехове (Dumezil 1983: 22). Није неограниченост проистекла из чињења грехова једино питање које побуђује пажњу. Старкадова судбина је распета између воље двају богова, Одина и Тора. Старкадов даљи живот продукт је њиховог већања. Како је могуће, пита се Димезил, да Тор Одину даје све оно што је Один дошао да тражи? Није ли посредни подела одговорности и моралне оправданости пред учињеним? Могло би се рећи да Торору одлуку да Старкад нема наследника, прати Одинова одлука о Старкадовом троживотном веку. Ниједно од решења није задовољавајуће (Dumezil 1983: 26–27). Сага се, напосто, мењала кроз време, додатно усложњавајући полазни материјал традиције. Пuteви поступног потоњег преношења управо додирују дубоко испреплетане односе мита и фолклора.

Пре довођења у кореспонденцију Старкада и Шишупале на основу злодела, запада за око Старкадова монструозност при рођењу, у погледу наказности са многобројним рукама. „This type is without parallel in all the heroic tales of the North, and this is undoubtedly the most important fact” (Dumezil 1983: 20). Типови богова и јунака са умноженим телесним удовима и органима изразито су карактеристични за индијске митове. Међутим, Шишупала ипак није необично грађено биће већ, напротив, инцидентална појава унутар *Махабхарате*; он искрсава изнебуха кроз неколиких триста *шлока* у другој књизи калкутске едиције. „This apparently wholly human being” (Dumezil 1983: 51), Шишупала је инкарнација моћних демона из претходних живота. Поларитет пак еманиран између Одина и Тора у равни предестинирања Старкадовог живота, пренет је и на Шишупалу. Шишупалина појава је оивичена ривалитетом богова Кршне-Вишнуа и Рудра-Шиве. Не сме бити превиђено да би Шишупала остао обележен наказним изгледом као мали Шива, са четири руке и три ока, све да није дошло до интервенције Кршне-Вишнуа; слично Тор Старкада ослобађа монструозности. Такође, њих двојицу спаја и оданост и верност служењу краљевима и, уопште, владарском свету. Старкад се заштитнички односи спрам шведских и данских краљева, да би, починивши последњи грех,

убио свога краља. Шишупала служи Ђарасандхи. Бројна издвојена поклапања, у Димезиловом виђењу, међу историјски одвојеним културама које су некада припадале једној преисторијској групацији, дала би се схватити кроз четири аспекта: случајност, сагласност урођеним и сталним особинама људског духа, директне или индиректне позајмице, очување заједничког наслеђа (Dumézil 1983: 74). Акциденталност се одмах лако одбацује као исувише једноставно решење. По свему судећи, у питању је посредно презумирање, јер да је реч о непосредном, компарације изграђене у погледу грехова, служења краљевима, наказности при рођењу, подељености завађених богова или бирања смрти, морале би бити у већем степену сродности. Да ствар буде сложенија, ни други народи нису познавали такав узвишени идеал краљевске функције („lofty ideal of the kingly function”), нити је на простору од Скандинавије до Индије уочена иједна слична прича, макар деформисана. Тим више, није на делу образац народне бајке преточен у мит већ наратив у исти мах и хероичан и митолошки, по много чему близак ученој литератури (Dumézil 1983: 75).

У индијској митологији демони су појава тако обична да је посебно не треба ни коментарисати. Но, код Северних Германа, демони се, превасходно, јављају као цинови. Преко њих, Один је повезан са демонима (Dumézil 1983: 87). У складу са припадношћу хероја боговима, Димезил изводи поделу на светле и тамне богове. Отуда, Один и Рудра-Шива јесу богови мрака, а Тор и Вишну богови светла. С том драгоценом напоменом, да у Скандинавији богови мрака заузимају прворазредно место, како је то случај са боговима светла у Индији (Dumézil 1983: 90). Компарације изведене из драстично просторно одељених култура, индијске и скандинавске, Димезил оснажује издвајањем тренутка блискости ових народа на потезу између Балтика и Црног мора. Сродство и краљевска функција заузимају, према Димезилу, знаковито место у дубинама индоевропске прошлости. Дакле, контактни моменат ових култура условио је, посредством директних утицаја, заједничко наслеђе. Нордијска *facinora* и остале тачке подударња са индијским митом, код Индијаца се срећу у знатно мањем обиму и у грубим назнакама. То може сведочити о амплификацији приче о рођењу монструозног створа који вољом богова врши њему задате злочине, злочине прве функције: краљ страда као жртва. И скончање Старкада и Шишупале одвија се одабиром жељеног начина смрти и убице, при чему се они манифестују као краљеви. Идеје инкарнације и метемпсихозе стране су Скандинавцима. Како, одједном, објаснити именовање потомака именом предака (Старкад син Сторвиркров, унук Старкадов), ако ли не оснаживањем

памћења на претке који донекле тако живе у својим будућим генерацијама, чиме се бледо приближавамо идеји поновног живота? Дотицаји Индије и Скандинавије могу се, закључујемо, разумети с обзиром на заједничку индоевропску старину. Они су или очевидни у митовима о Старкаду и Шишупали, у домену особито стилизоване краљевске функције, или помало изобличени, са присенком идеје о инкарнацији, очуване у типском имену које Северни Германи дају својим потомцима.

Завршни осврти на Димезилово разумевање изложених поклапања, биће окончано говором о Хераклу, који, немојмо заборавити, није ни чудовиште ни цин. „Herakles performs his feats in three groups, each ending with the „functional sin” and the corresponding penalty or consequence, which affect first the hero’s sanity, next his bodily health, and finally his life” (Dumezil 1983: 123). Хераклова позиција спрам Старкада и Шишупале није баш до краја одржива. Табеларно представљајући функције богова који руководе животима јунака у грчком, скандинавском и индијском миту, Димезил класификацију разрађује следећим путем: Хера (1. Ф.), Атена (2.Ф.), Один (1. Ф., мрачно божанство), Тор (2. Ф., светло божанство), Рудра (мрачно божанство), Кршна-Вишну (светло божанство). Димезил недвосмислено тврди да се ни по ком параметру Херакле не може уклопити у паралелу Старкад-Шишупала. Потцртавајући то, Димезилу је стало једино да покаже кредибилитет тезе о индоевропској старини приче о ратнику који вољом богова чини разне злочине. До извесне мере, прича је отвореног краја. Херакле се у њу не уклапа, и стога што Хера и Атена као његови заштитници, не одговарају подели на светле и тамне богове, какву срећемо у вези са Старкадом или Шишупалом. Митска прича о Хераклу остаје као сведочанство о покушају древне Грчке да консолидује образац свог митског лика са индијским и скандинавским и заокружи целину једне митске приче (Dumezil 1983: 133). И Старкад и Шишупала и Херакле су достојанственици неког владара, њихови учитељи и васпитачи, па чак и убице, али, понекад, и сами краљеви. Индо-келтско-италска изолекса додатно побуђује на размишљање у овом правцу: коренска морфема лексеме краљ у санскрту гласи – *raj*, у келтском – *rig*, у латинском – *reg* (Dumezil 1983: 143). Краљевска функција, прва функција трипартитног система, тековина је једног језгра, индоевропског.

3. ЧАРОБЊАК

Још један у низу Димезилових напора да допре до, овога пута, индоиранског заједничког порекла, окренут је фигури полулегендарне личности чаробњака, у књизи *The plight of a sorcerer*. Диме-

зилов одабир Кајанида као предмета испитивања има два пресудна нивоа: први је компаративни или индоевропски; други је историјски и ирански. Наиме, први ниво проблематизује полулегендарну личност династије Кајанида, која може делити нешто заједничко са индоиранском базом. Други ниво ту полулегендарну личност поставља као историјску, доводећи је у везу са традицијом преахеменидског Ирана. „Кајаниди представљају велики проблем у иранистици”, међутим, Авеста бележи бар осам представника у списку Фравашаја (Пухвел 2010: 163). У епском Ирану фигура Рустама запрема далеко сложенију позицију. Кај Ус се недоследно појављује у митским текстовима, и то најчешће као помоћник у Рустамовим подухватима. Приказиван понекад као добар владар, понекад као „несмотрена луда” (Пухвел 2010: 164), Кај Ус је покоритељ демона Мазандарана. Након што их је поразио, натерао је демоне да за њега на Елбрусу саграде дворец од драгог камења, „што је одјек златног доба Јаме Хшаете”, и сви магловити подаци о њему представљају смесу мита и фолклора (Пухвел 2010: 164).

Читава полемика око евентуалног пандана Каја Уса, „који одговара магловитом авестијском Кави Усану” (Пухвел 2010: 165) и Кавја Ушанаса, из прве књиге *Махабхарате*, остајала је на трагу западања у еухемеризам или потенцијалног одупирања њему. Студија *Les Kayanides*, Артура Кристенсена, из 1931. године, учинила је озбиљне покушаје да, испред историцистичког табора, династију Кајанида прогласи постојећом династијом (Пухвел 2010: 165). Авестијски Кави Усану као божански чаробњак из индоиранске епохе „унет је у предање и секундарно династизован у Авести” (Пухвел 2010: 165). Супротстављајући политеистичко устројство *Махабхарате* и монотеистичку базу зороастризма замењеног исламом у Ирану, обе фигуре повезује блискост демонима и антагонизам усмерен ка боговима. Како би започео своје упуштање у постављени проблем, Димезил најпре даје кратак преглед истраживања. Велика већина научника изводила је своје закључке из ономастичких испитивања и испитивања значења коренских морфема. „Сама титула *kavi* одговара ведском *kavi-*, које означава врсту свештеника-чаробњака, и нема ничег заједничког са световном влашћу” (Пухвел 2010: 164). Фридрих фон Шпигел заузима прво место у Димезиловом развијању историје проблема. Фон Шпигел је, вођен идејама Адалберта Куна, индоиранско полазиште заменио индоевропским, тврдећи да Кава Усан јесте занатлија или ти мајстор, у истој мери као и Дедал у грчком миту или Виланд Ковач у германском миту. Димезил резолутно побија изнесени суд, будући да он, бар када је реч о епском Кави Усану, једноставно није фактички тачан и текстуално проверив (Dumezil 1986: 16). Убрзо је цела индоирани-

стика и индоевропеистика увидела дискредитованост дотадашњег компаративног метода у приступању миту, при чему се ни лингвистика, посебице историјска ономастика, није боље показала. Разнострана језичка домишљања била су у духу школе Макса Милера и соларне митологије, њене поједностављености и исхитрене амбициозности у извитоперавању смисла мита. Кристијан Бартоломеј и Рихард Пишел, настојали су дати сопствени допринос. Семантички опсег овог –*usa* Бартоломеј је видео у значењу пролећа. Пишелова невоља састојала се у томе што је он био само индолог. Његов колега Гелднер, био је само ираниста. Обојици је недостајала она друга страна да употпуне слику о предмету истраживања. Жан Филиоза, ираниста и ведиста, имајући знања из обеју домена, незахвално се обратио материјалу, грубо раздвајајући поменуте области. Све до Артура Кристенсена, наука није направила пресуднији корак у решавању проблема. Херман Ломел је продужио путем ономастичара, не тако успешно. Ломел ипак исписује битну опаску, додајући како средњоиранска традиција личности Каја Кауса придодaje све више злочинстава и криминалних радњи, мана. (Dumézil 1986: 23). Димезил окончава полемику трудећи се да осветли однос мита и епа. Како он сматра, *Махабхарата* и *Шахнаме*, (епови који помињу Кајаниде) нису епови створени за исту употребу. Треба имати на уму да за Димезила фолклор потиче из мита. Отуда, као и у случају Херакла, ваља рећи да и Кавја Ушанас и Кави Усан оцртавају типски епски лик, наслеђен из индоевропске заједнице, у потоњим временима додатно обликован. Тај се лик уклапао у оквире митских прича, попримајући обресе полулегендарне или историјске фигуре.

У ведској прози постоји оштра опозиција богова и демона, *devas (suras)* и *asuras (danavas)*. *Purohita* је оличење предводника и носећег симбола сваке од групација (свештеничка породица): за богове је то Брхашпати, митска пројекција брахмана, док је за демоне то Кавја Ушанас. Титула брахмана приписује се и једноме и другоме. Ствар се може објаснити, како предлаже Димезил, извитоперавањем традиције, будући да је пре успостављања строгог система *варни*, егзистирало неколико врста светих људи, међу њима и *kavi*, радије чаробњак неголи жртвени свештеник (Dumézil 1986: 28). Ведска и епска Индија има далеко више заједничког са индоиранском базом, једино што са зороастријском епохом та веза почиње да бледи, те постаје дубоко модификована (Dumézil 1986: 55). Мада *kavi* одсликава вођу демонске скупине, његова позиција је врло специфична. У Индији, богови и демони напросто представљају две групе народа („peoples”) сукобљених у рату. Чаробњак има пуноснажну аутономију унутар два табора, премда донекле

нагиње једноме. У зороастријском Ирану нема простора за статусно обележје на половини две крајности. Мора се бити или на страни добра или зла, Охрмозда или Ахримана. Насупрот томе, Охрмозд опрашта Кају Усу злодела и чини му услугу. Разјашњење те магловите и контрадикторне одлуке Димезил сагледава у личности *kavi*-ја као привременог краља, час свеца час грешника, који је предмет некад божје заштите, некад божјег гнева. Без поновног опроштаја Кај не би могао да истраје у скандалозном понашању које га дефинише (Dumezil 1986: 56). Каус средњоиранске традиције, трансформисан је у краља, задржавајући опет прерогативе свога индијског прототипа, Кавје Ушанаса, чаробњака. Две моћи претежно одређују његов профил: способност оживљавања мртвих ратника и подмлађивање стараца. На извештан начин, чаробњак се додирује са северноазијским шаманима из шиваистичких прича. Номинално гледано, кави-краљ и кави-чаробњак, деле и динамизирани наглашавање сродства оца и сина, пренесено са индијског еснафа, гилде, удружења, на иранску династију, из односа мајстора и ученика на однос краља и принца-сина. Остаје да се објасни и истакнута улога жене у чаробњачком слоју. Свештенички кругови (*brahmani, flaminica*) женама нису давали значајно место. Пуранска литература и прича о Кавји Ушанасу разумевају нас у томе факту. Мајка или ћерка *kavi*-ја имале су повлашћени положај и њима је поклањана нарочита пажња. Чак лидијска реч *kave*, по свему судећи, иранска позајмљеница, означавала је свешетеницу. Није пресуднији улазак Кавје Ушанаса из мита у историју од фигуре и карактерологије тог лика. Династија Кајанида у редовима својих краљева препознаје се као чувар треће функције трипартитног система, и то је круцијална теза коју треба извести из цитиране Димезилове студије.

4. РАТНИК

Књига *The destiny of the warrior* посебно понире у разумевање улоге ратника у миту. Следствено томе, конјункција мита и епа има повлашћено место. На први поглед изражена удаљеност Рима и Индије, не чини се тако далеко, узимајући у обзир компарације изведене у домену борби Тула Хостилија и Индре. На делу је симболички механизам броја три, од тројства уопште до сукоба са троглавим бићем. Ипак, темељена поставка Димезиловог тумачења мита, трипартитност, не изгледа исто у римском и индијском егземплуму. Наиме, римска митологија не конституише трифункционалне хероје, какви се срећу у *Махабхарати*. За разлику од Индијаца, чији хероји или богови јесу савременици, браћа или

сродници, од којих један заузима супремацијске ингеренције, а осталима запада у део прерасподела функција и моћи, Римљани, слично персијској епизи, елементе одређених функција остварују у предањима о краљевским поколењима. Римски краљеви се свеукупношћу својих поступака и својим карактером уклапају у Димезилов трипартитни систем (Dumezil 1970: 6). У римско доба мит је историзован, еухемеризован, односно мит се крије иза наратива који се представљају као историја. „Поједине епизоде у римском историјском предању одражавају јасно дефинисане индоевропске митске теме” (Пухвел 2010: 218). Такође, припадници ратничког staleжа и њихови богови-заштитници заузимали су истакнуто место. Податак о томе у кодексима римског права наводи на оправдану помисао о постојању индоевропске тројне поделе на staleже. Она се у Риму препознавала као петрификат, прежитак, али је предримско друштво јако добро памти (Пухвел 2010: 211). На путу ривалитета богова и демона у индијском миту, стоји и биће Трикефал. Животу и моћи богова он се указује као претња. На другој страни, три брата близанца Хорација изборила су победу над трима Курацијима, у светлу сукоба Римљана и Албана. Као и персијски текстови, *Pur Vega* нотира име Трита. Трикефал, Трита, Траетаона, све су то називи једног од тројице браће у миту и епу. Етимологија самога имена упућује на значење „трећи”. Отворена је и могућност реферисања на широко распрострањен фолклорни мотив најмлађег од тројице браће. Димезилова интенција при овим поређењима је да маркира индијског Триту Аптју и најмлађег Хорација као носиоца улоге очишћења као услуге друштву и свету, те тако носиоца треће функције.

„Очигледно је Тулова каријера римска епска пројекција индоевропског мита о ратнику” (Пухвел 2010: 217). Тришираса („Троглавог”) убија Трита Аптја, Индрин извршилац злочина. Отуда се целокупан род Аптја мора искупити за почињено злодело. Род Хорација (*gens Horatia*) потпуни је пандан по томе питању роду Аптја. Првобитни споразум Индре и демона Намуђија, окончао се тако што Индра замало није доспео у стање смртне угрожености Намуђијевим изневеравањем датог споразума. Међутим, Индра се избавља захваљујући Ашвинима и Сарасвати, што је, како примећује Пухвел, у истој равни са Квирином, Опом и Сатурном, у блиској ситуацији, одреда божанствима трећег staleжа (Пухвел 2010: 217). Симболика броја три није употпуњена са Тулом, за разлику од Индре. Три греха ратника, димезиловски казано, изостају код Тула, свдећи се на два: убиство сродника и прекршај споразума. Сексуално насиље изостаје. Римска јуначка етика то експликује дозволом да се врши „светогрђе, окрутност, па чак и кукавич-

лук”, али сви облици ласцивности, облапорности и скаредности били су резервисани за Етрурце, Тарквине, што постулира силовањем Лукреције (Пухвел 2010: 217). Најстарији документ индијске теологије потиче из четрнаестог века пре нове ере. Он пружа гаранцију аријском краљу Митанију и наводи прве богове везане за трипартитност. Митра и Варуна налазе се као први пар богова. За њима долази бог-ратник Индра, а потом близанци Насатја. Очевидно, Индра је усамљен, немајући свог парњака. Димезил проблематизује Индрин статус, питајући се не значи ли то да ведска и преведска Индија доживљава бога-ратника као странца у схематизацији успостављања веза и упаривања богова. И Димезил на томе месту даје одречан одговор, утемељен у Индриној перманентној упућености на богове-парњаке, и обратно. Овакав дуалитет се на санскрту именује речју *двандва*. Дуалитет овде не подразумева никакву диференцијацију, нити је заснован на било каквој супротстављености, напротив, парњачка наспрамност својеврсно је дублирање. Заједничка имена дата су дуалној форми: двојица Насатја, два Ашвина итд. Парњаци су идентични по својој природи и по делању. Друкчије од пара Митре и Варуне, који заједно исцрпљују опсег треће функције, иза близанаца Насатја крије се неисцрпиво и непресушно мноштво недефинисаних мултипликација треће функције: обиље, здравље, плодност, друштвена свеукупност. Испод набројаног, грана се још низ поднивоа: обиље може бити корелативно човеку, животињама, биљкама, злату итд. Најзад, нарочити детаљи из природе и предела, као и социјалног живота потпадају под овај домен: вода мора долазити са тачно одређене реке или језера, спецификују се тачно одређени терени, те њихова обрада доноси посебне заштите и др. Најпоследње, али не мање важно, близанци су у пратњи богиње, што их приближава зороастријском систему, чинећи тако феминини, тј. матернални аспект функције (Dumézil 1970: 58). Донекле, могло би се рећи, Индра није усамљен, имајући пратиоце попут Марута или Вишнуа, али централни подвиг је увек на њему, они су ту само да бајањем и славопојкама њему у част допринесу подвигу. У том смислу, они су заправо пратња, а не суштински парњаци Индри. У брахмани и епици, Индра је представљен као грешник. Тако, приметимо, он није осликан у *Puī Begu*. Ниједно криминално дело у *Puī Begu* није присаједињено Индрином лику. Поклапања учињена изводећи поређење са Старкадом и Хераклом, довољан су разлог да се изостанак Индриних грехова у *Puī Begu* припише свесно одабраним потезима, у чије дубље резоновање немамо времена да улазимо. Димезил, и томе треба дати акценат закључне напомене, сапоставља ратника, радника, чаробњака и полицајца. Ратник је гурнут да маргину кодекса

понашања. Он, међутим, временом стиче право да се супротстави механизму строге правде. (Dumezil 1970: 107).

Неколико је кључних момената херојске каријере. У преплутарховско време, и стога се оно узима за границу, херојску судбину сачињавало је представљање серије јунакових подвига, махом монотоних. У постплутарховском времену, херој није био само подвижник већ и грешник; нису се низале једино његове победе и ратни успеси у биткама, него и његови злочини, недела и насиља. То на нас приближава теми „*џри ѓреха рајника*”. Изузев германско-нордијске културе, последњи подвиг у бици, окончан смрћу, није имао већег значаја. У двама поменутим културама јунак погинуо у бици почаствован је да у вечности пребива у Одиновој Валхали. У индоиранској теологији, ратничке заједнице, оштро су одељене од свештеника или узгајивача-пољопривредника. Хијерархија богова била је морално кодирана, тако да су различите групе људи у различитим боговима виделе друге етичке вредности. Маздаизам је то битно изменио, потиснувши до тада постојећу хармонизацију моралних схватања. (Dumezil 1970: 116). У таквој констелацији, засигурно је Индра као бог-ратник највише погођен. Чувајући снагу и храброст, Индра губи степен аутономности. Стога је Индри нађен парњак у Вртрагхни, авестијском еквиваленту, јер је један од Индриних епитета, „разбијач препрека” или „убица Вртре”. Пречишћена и у ново наслеђе одомаћена ратничка функција, сместила је Индру између Митре и Вртрахгне, субординираног Митри.

5. МИТ И ЕП

Сага о Хадингу, узета у разматрање у Димезиловој књизи *From myth to fiction*, сведочанство је о фикционализованом митологији. Овде је кључан мит о Нјордру. Нјордр је бог заштитник морепловаца, „морски човек”. Он станује у Граду-Броду (Noatun). Нјордр је пословично упамћен као нарочито богат. Он је пре Фреја, на шведском престолу наследио бога Одина. После одбацивања прве жене, која му је родила Фреја и Фреју, у ситуацији инцеста, јако важној за наше излагање, он се оженио Скади. Свога мужа Скади је бирала разгледајући стопала мушкараца. Тако је, мислећи да бира Балдрова стопала, изабрала Нјодра. „Мотив стопала се може пратити од римског обреда *Nudipedalia* све до бајки и Пепељугине ципелице” (Пухвел 2010: 273). На другој страни, када је реч о епу, Хадинг је одрастао уз поочима, цина Вагнофтуса. Митолошка хијерархија која влада код Нордијаца подразумева трослојну инстанцу. Прво место међу натприродним бићима заузимају цинови. За њима долазе чаробњаци, да би трећа група била рођена

мешањем ових двеју. Ваља и Хадингово ступање у брак ситуирати у митолошки контекст. Веома слично Нјордру и Скади, Хадинг и Регнилда ступају у брак. Границе између епике и мита су порозне. Натуралистичка митологија била је склона да на појаве гледа црно-белом оптиком. Хадинг је често поистовећиван са Нјордром, јер је Нјорд био бог мора. Треба се, имајмо то у виду, клонити исхитрених закључака, иако се извесне паралеле могу повући. Сагу о Хадингу и мит о Нјордру повезује неколико тачака. Два мотива су широко распрострањена: избор невесте при којем новчић доводи до распознавања и брза пловидба. У мит о Нјордру ови мотиви су могли продрети из периода пре коначног уобличења саге, тј. из оног времена када су међусобно уједињени мотиви, спојени у сиже саге, дали потпуније обликовање познијег изгледа саге. У одбрану изложене претпоставке стаје и Јан де Фрис. Мит о Нјордру има поједине особине псеудомита, односно произвољности несродних миту, углавном књижевне провенијенције, формираних у току преношења. Саксо Граматик, састављач саге, близак литератури, лако је придодео те мотиве у сагу, што подупире и Паул Херман, коментатор саге. Прве две претпоставке Димезил одбацује, приближавајући се једино Хермановој хипотези, чију убедљивост аргументације хоће додатно да оснажи у светлу религијски оријентисане концепције германског мита (Dumezil 1973: 28). Скадина лепа стопала која воде ка избору и браку са Нјордром, реферишу на ритуалне и магијско-религијске репрезентације, дубље укорене од самог мотива избора новчићем. Показаће се, кроз Димезилове увиде, да се иза два мотива не налази ни литерани предлогак ни епска морфологија саге већ запрети ритурални коренови, којима се придодaje и опсени смех невесте. Свака варијанта саге заснива се на одступању од чврсто повезаних и логиком митском мишљења сплетених односа у миту о Нјордру.

Сродност Нјордра и Хадинга знатно се компликује дефинисањем Хадинга као Одиновог хероја, о чијој смрти се он стара. Сапостављеност Аса и Вана, као две скупине богова, продужује линију индоиранских подела богова-суверена из трипартитног система, или приче о оснивачима града, у случају Рима. Кротећи силе мора, Хадингус се не очитује као чаробњак; радије као неко близак спектру моћи бога мора, дакле, Нјордру. Тема инцеста проистиче из односа Нјордра са својом сестром, код Вана. Још је Тацит помињао скандинавског бога Нјордра под именом Нертус. Он и објашњава да су инцестуозне релације биле честа појава у нордијском пантеону. Иако се јавља и при трећој функцији, инцест је природнији носиоцима прве функције, владајућој династији и аристократији (Египат, Иран и др.). Фрејзер се особито фокусирао

на утицај инцеста на агрикултуру и развој плодности уопште. Димезил запажа да се инцест свакако уклапа у функције Вана, али да је смисленије говорити да он јесте пре негативна неголи позитивна функција. Фински митови о Сампсу преклапају се са митовима о Нјордру, што и даље не значи да Нјордр има свог пандана и у Финској. Хартгрепа, кћи цина Вагнофгуса, преузима афродизијску улогу, преузимајући на себе статус гигантске Афродите према Хадингу. Не заборавимо, Хадингов поочим је Хартрепин отац. Сходно томе, Хадинг потпада под закономерност инцестуозног „морала” Вана.

У скандинавском пантеону употреба магије није страни феномен. Напротив, Паул Херман дословно разликује белу од црне магије. Једна од изразито специфичних магијских техника назива се *seidr*. *Seidr* се може надовезати и на технике сибирских шамана и могућност екстазе, одвајања од тела и сл. Она уз раније поменути инцест чини још један битан маркер Вана. Активност Хартгрепиних магичних стопала Димезил увиђа у *seidr* магији. Између Аса и Вана постоје значајне различитости. Наглашена је разлика у функцији. Асима (Одину, Тиру, Пору) припада краљевски, магијски, правни и војни аспект управе светом. Ванима пак просперитет, плодност, сексуална уживања, па чак и опсценост, улазе у поље деловања. Саксо се кроз своју сагу не задржава на, из времена индоевропске старине, успостављеним регулама трипартитног система. Одступање је посебно очигледно у погледу магије. Саксо радикално раздваја моћну и разорну магију од мање продуктивне. Дакле, извесну магију он додељује и Ванима, додуше, мање делотворну, која је у супротности са ратничком природом и магијом Аса. Овде би требало нешто мало рећи о Саксовој *Göttertheorie*. Спочетка смо указали на три основне категорије натприродних бића у скандинавској митологији. За Сакса су сви они *mathematici*, чаробњаци, питање је само којом магијом посредују. Као кћи цина, Хартгрепа би морала dospети у категорију цинова. Ипак, Саксо је узима за прототип Вана. У тој чињеници је срж артифицијелне ауторске транспозиције. Рат Аса и Вана послужио је Саксу као згодна прилика да уметне епизоду о Хадингу. Хадингова биографија је фикционализована, будући да се није могла изразити као прича о обичном човеку. Биографија се не ограничава само на простор Данске већ обухвата и остале просторе Европе, помиње краљеве или чаробњаке који поседују или узурпирају власт. Отуда је она попримила обресе једне парентезе стилизоване у митској форми. (Dumézil 1973: 105). Саксова сага о Хадингу је драгоцен спомен на замршене путеве укрштаја и узајамног претапања мита, епа и историје.

Кроз један пасус, Димезил записује како је бескорисно рећи да уочавањем дотицаја Хадинга и Нјордра, ништа није објашњено, додајући и то, да ништа и није потребно да увек буде објашњено (Dumezil 1973: 106). Несумњиво, Саксо је писао викинешку биографију, усаглашавајући је са њој сродним клишеима обликовања истоветних типова биографског дискурса. Не сме се превидети ни потенцијал Саксове ауторске инспирације и погледа на литературу, од којег он није бежао, често говорећи о томе (Dumezil 1973: 108). Худинг и Хелги јесу имена хероја чије судбине у знатној мери прате Хадингову, што опет не мора наводити на закључак да су посредни исте фигуре. Међутим, са Хелгијем ваља бити опрезан. Трострука епизодијска коинциденција међу Хелгијем и Хадингом није безазлена. Хелги, првак Хадингјара, сврстава се у исти епски круг легенди, где спада и епски моделована фигура Хадинга. Проблем именовања је достојан разматрања. У истраживањима блискородне окренутости проблему, ономастичка удубљивања неретко нису била плодносна. *Hazdingoz* је, широм германског света на обема странама Балтика, номинални еквивалент имену Алцис у Германији, историјско-географски дефинисаној провинцији римског царства. Име је, у бити, једно од имена диоскурских парова или, друкчије речено, двојице богова какви су у индоиранској традицији Насатје, заштитници здравља, плодности или, још далекосежније, како памти *Puī Vega*, богови патрони помораца (Dumezil 1973: 12). Овде корелација Хадинга и Нјордра не би требало да буде тек тако дата у ексклузији. Вандали су Хастинзима титулисали владајућу династију. Скандинавци знају за краљеве Хадингјара. Из свега наведеног, лако се може приметити да Хадинг јесте епоним краљевских предака. Најзад, сапостављеност Нјордра и Фреја, типских богова треће функције, оца и сина, призивањем Инглинга саге о владајућој кући у Упсали, читује ову двојицу као најраније претке. Хадинг и Фрото, како их представља Саксо Граматик, очувани су ликови Нјордра и Фреја, какве преноси Снори Стурлусон.

Задатак мита био је да дефинише скупину богова. Конфронтирајући богове у два табора, Аса и Вана, митско мишљење их декларише као носиоце тачно одређених функција и представнике извесне природе морала, који иза тих функција долази. Напослетку, кључни догађај везан за богове јесте рат. Нјордр, највише помињан у овоме тексту, иако је „живео” пре рата, ипак је смештен унутар сижее саге. Основни циљ саге био је да, саобразно интенцији аутора, Хадинга позиционираног на линији сукоба Аса и Вана, истакне преко три доминанте: херој и његови двоструки заштитници, помајка која га вуче ка еквиваленту инцеста и једнооки човек (Один) који од Хадинга ствара одиновског хероја (Dumezil 1973: 124). Рат

Аса и Вана није никакав продукт рејкјахолтске школе већ аутентични, у традицији препознат догађај, сагласан миту, те прича о Хадингу као транспоновање и трансфигурација бога Нјордра, не може бити плод фантазија или фалсификата. Напокон, Саксова фикционализована верзија мита је неупоредиво садржајнија од мита, који је изложио Снори Стурлусон. На пример, читава епизода саге, формирана око стасавања у одинаовског хероја, последица је ауторске интервенције над митом. Саксово опхођење према миту не престаје у домену пуког преузимања или транспоновања (преношења митског материјала у адекватни епски лик), литераризације (уобличавања митске грађе у складу са законитостима духа књижевног жанра у једној епоси), стилизације или самеравања митског предлошка ауторској имагинацији и инспирацији. Саксов „метод” приступа мита закорачује и у област ремитологијације. Таква је епизода о Хадинговом стицању власти над ветровима и морем (Dumezil 1973: 125)

6. ЗАКЉУЧАК

Три конкурентна приступа миту била би „дифузиона митологија”, полигенеза и моногенеза. Испитујући путеве кретања предања, бележећи просторе распрострања и, најпосле, само преношење мита, „дифузиона митологија” не налази своје потпуно задовољење, стога што мит баш много и не „путује”. И када то чини, мит не одмиче далеко од изворне колевке већ се у суседне крајеве утапа у „међународно царство легенде, народне приповетке, бајке и других деградираних облика митске приповести” (Пухвел 2010: 12). Биполарна оса полигенетеских веза или „спонтани вишестрани настанак заснован на општим чиниоцима сличности” (Пухвел 2010: 12), такође, не заостаје у мањкавостима за „дифузионом митологијом”. Димезилов приступ миту може се третирати као моногенетски, јер он митолошке предлошке наслеђене из диспаратних култура и друштава своди на заједничко „језичко, друштвено и културно порекло”, те „таква индуктивна историјска и праисторијска реконструкција” у односу на два поменута приступа, ипак доноси највише позитивних учинака (Пухвел 2010: 13)

Требало би Димезилов приступ миту ситуирати у одређени контекст митолошких теорија. Тако ће постати јасније у чему је његов допринос проучавању. Кључни моменат Димезиловог научног рада је тренутак откривања схеме трипартитног система, тј. структуре индоевропских митова, формиране на темељу три доминантне функције: религијска власт-мудрост (магијска и правна власт), ратничка снага, плодност (овим редом свака укључена у

једну од три функције). Димезил се на сцени научног бављења митологијом не појављује ниоткуда. Разуме се да он има својих претече, али и следбенике. У извесном смислу, Димезил је наговестио Леви Стросове идеје, док се у погледу наслеђа његов метод додирује са „традицијама 'соларног' митологизма, и с неомитолошким ритуализмом, и са функционалистичким правцем у етнологији и фоклористици” (Мелетински 1983: 77).

Макс Милер се сматра утемељитељем компаративне митологије. Милер се у својим истраживањима није бавио толико ни обредима, ни обичајима, ни празноверјем, ни фолклором. У првој реду, Милера је занимао велики степен сличности између „урођеничких” митологија и „раноевропских раса” (Чапо 2005: 35, 36). Милер је заступао становиште да су Веде за компаративну митологију подједнако значајне колико и санскрт за проучавање компаративне лингвистике. Наиме, он је Протоиндоевропљане или, како их је назвао, Аријевце, видео као скупину народа од које све потиче. Етимологија и ономастичка анализа биле су водећи научни апарат овога научника. На крају, „Милер није много обликовао компаративну митологију према компаративној лингвистици, колико је од изучавања митологије направио грану лингвистике” (Чапо 2005: 37). Разлог због којег се Милеров приступ миту назива још и „соларним”, јесте чињеница да се у целокупном спектру његових погледа на аријевског човека, налазило коришћење речи и фраза, повезаних са сунцем. Када се значење тих фраза заборавило, према Милеру, људи су смишљали митове како би дубље објаснили порекло и заборављено значење датих фраза. Дакле, митови настају при дегенеративном процесу „болести језика”. Пут води од језика ка миту. Овај по много чему дуго година формативни приступ у науци, са, истодобно, пуно огрешења о фактографију (санскрт баш и не познаје толико израза везаних за залазак и излазак сунца, колико их Милер претпоставља), носио је у себи битна обележја енглеског рационализма викторијанске епохе.

Џејмс Џорџ Фрејзер, аутор чувене *Златне тране*, оснивач је ритуализма у науци о миту. У исто време, Фрејзер је предмет научног бављења у Димезиловој докторској дисертацији. Фрејзер следи енглеску антрополошку школу Тајлора и Ланга. Теорија прежитака је основ Фрејзеровог метода. Он је кориговао Тајлорову теорију анимизма, на тај начин што јој је противставио магију. Сматрао је да се магија налазила на далеко старијем нивоу људског мишљења и за разлику од персонификованих духова анимизма, она се односила на безличне силе. Магија, по Фрејзеру, има битну улогу у процесу одржања власти, брака, својине, друштвеног уређења итд. Није за Фрејзера суштина мита у објашњавању света који окру-

жује човека или у покушају да се објасне значења заборављених речи већ у отисцима и обрисима обреда у миту, који нестају. Круцијална митема, прецизније, ритуалема, за Фрејзера је ритуалема свештеног краља. Њега повремено убијају и замењују. Међутим, он је магијски надлежан за благостање и плодност. Фонтенроз је, примерице, указао на заосталост неких становишта Фрејзеровог приступа. Фонтенроз оптужује ритуалисте да „спајају ритуалне формуле, митове, веровања, народне приче, књижевне ликове и друштвене идеале, игноришући неопходну диференцијацију врста, и потцењујући приповедност у митологији (на ово указује и В. Баском)” (Мелетински 1983: 37).

Незахвално је говорити о претежности мита над ритуалом, обреда над митом и сл. Потребно је истаћи првобитно тесно јединство мита и обреда. На том трагу је био Бронислав Малиновски. Малиновски је утемељитељ функционалне школе у етнологији. За разлику од Фрејзера и енглеске антрополошке школе, која се митовима бавила у упоредно-еволуционој равни, Малиновски је био окренут културном контексту „примитивних” племена (Мелетински 1983: 39). Уколико није прежитак, мит не представља никакву потребу научног интересовања већ се задржава на практичној функцији. Мит кодира племенску културу, утиче на морал, дефинише односе у заједници. Практична функција, може се назвати још и прагматичка функција, јер је мит „инструмент за решавање критичних проблема који се тичу благостања појединца и друштва” (Мелетински 1983: 40).

Димезилов приступ миту могао би се описати као еволуционистички. У том смислу, он се наслања на Фрејзерове хипотезе. И за Милера и за Димезила индијски материјал има парадигматски карактер. Димезилов метод је настао отклоном од Милеровог поверења у етимологију. Уочавајући у најстаријој књижевности и митологији елементе трипартитног система, Димезил у скандинавској, келтској, словенској, римској, персијској и понајмање грчкој митологији, проналази пандане. Отуда се на Милеровом путу налази донекле и Димезил, за кога је Индија чувар праиндоевропског наслеђа. Уопште, целокупна схема трипартитног система даје нам потенцијал да је сагледамо као прежитак из индоиранских времена. Стога, Фрејзерова теорија прежитака и Малиновсково инсистирање на вредности мита, тек с обзиром на прежитке, постају актуелни када је реч о Димезилу. Фрејзерово оштро супротстављање Тајлоровом анимизму, увођењем магије, трасира пут и за Димезила. Не говоримо овде само о *seidr* магији или подели на црну и белу магију код Северних Германа, о чему смо нешто више горе рекли већ о једној важној фигури, која игра битну улогу у читавом

индоевропском свету, о фигури чаробњака. До извесне мере, могло би се рећи да можда чаробњак не би имао тако повлашћено место међу Димезиловим функцијама, да Фрејзер није научну пажњу преусмерио са анимизма на магију. Чак се уз бројне разлике Фрејзерова ритуалема свештеног краља задуженог за плодност, летину и благостање, уклапа у Димезилову трећу функцију, тј. краљ заштитник плодности потпада под њу.

Међу зачетнике нових митолошких теорија убраја се и Емил Диркем, који заједно са Л. Леви Брил чини пионира француске социолошке школе. Малиновски, као функционалиста, проучавао је културу Тробријанђана. У опасности Малиновског, истиче се култура као „укупност функција које служе задовољавању људских потреба, схваћених биолошки” (Мелетински 1983: 41). Емил Диркем и други представници социолошке школе надовезивали су се на идеје колективне психологије Бронислава Малиновског, која је стајала у опреци према индивидуалној психологији представника енглеске антрополошке школе. И то је био одлучујући корак напред. „Колективне представе” о којима говори Диркем, ваља разумети имајући у виду културне функције Малиновског, зато што оне кореспондирају са општим својствима ствари; дело су колективне мисли.

Поред истанчаног слуха за остваривање синхронизитета функција и структуре, као и да хијерархијски организује структуру (Мелетински 1983: 77), Димезил се, уза структуралистичке интерференције, у битној мери дотиче са социолошким теоријама. Насупрот Димезилу, Леви Строс је у фокус свог истраживања поставио структуралну динамику, тј. „механизам варирања митских конфигурација”, за разлику од К. Скот Литлтона, Димезиловог ученика, који је његово дело хтео да прогласи за „канонску доктрину” (Мелетински 1983: 77). Структурални модел трипартитног система, социјалан у своме настанку, како показује Димезил, треба схватити у диркемовском значењу. Диркемове „колективне представе”, заједно са поставкама социолошке школе Марсела Моса, дале би се пронаћи транспоноване код Димезила, као, уосталом, и гледање на мит као на „друштвену повељу” Бронислава Малиновског (Пухвел 2010: 31). Диркем је направио раскид са „натуралистичким” концепцијама и са наслеђем Тајлоровог анимизма.

Разматрајући религију напоредо са митологијом, Диркем је ставља на супротну страну од магије. У опозицији према Фрејзеру и култу космичких елемената и духова-господара, Диркем наглашава тотемизам. Повезујући тотемизам са „преанимизмом” и напуштајући етиолошко схватање митологије, Диркем запоставља значај функција, придајући већи значај ритуалима. Друштвена група се, како претпоставља Диркем, потврђује кроз ритуале (Меле-

тински 1983: 43). Ту се зачиње амблематичност мита, његова симболичка вредност, која ће касније бити особито елаборирана код Касирера. Симболичко-амблематична својства мита код Димезила би се могла уочити у симболици броја три. Не само тројност функција већ и три греха ратника, три сталежа, У Индији или Риму итд. Диоскуризам или постојање двојства кроз близанце, одговарало би такође томе. Бројеви су имали одувек своја симболичка значења, наслеђена из митског мишљења. Клов Леви Строс, француски структуралиста, који је раскинуо са праволинијским социологизмом, посматрао је мит у синхроној и дијахроној равни, синтагматски и парадигматски. Инцест и номенклатуру сродства, Леви Строс је тумачио као знаковни систем који се може разумети синхроно. Именовање потомака именима предака код Нордијаца, чему смо посветили неколико редова, чини, по свему судећи, „прежитак” метемпсихозе (прежитак важан и за Фрејзера и за Малиновског). Заједно са инцестом у пантеону северних Германа, овај случај је тумачен дијахронијски и еволуционистички код Димезила, али Леви Строс допушта и могућност сагледавања у синхроној перспективи. И у погледу проницања у суштину диоскуризма, Димезил и Леви Строс се не слажу. Дељење племена на братства не мора нужно потенцирати мит о близанцима, како би то прихватио Димезил. Леви Строс овде помиње неколико врста дисокуризама, дакле, не посматра диоскуризам типски. По Леви Стросу знаковито је непријатељство међу браћом, однос баке и унука и др. (Мелетински 1983: 81):

Проблематика односа мита и епа је изразито сложена. На основу изложеног приказа Димезилов приступа миту, могло би се навести неколико важних тачака. Напоменули смо да, према Димезилу, фолклор потиче из мита. У фолклорној књижевности, у епу, задржавају се одређени митски обрасци и типови. Они у току усменог преношења могу бити у већем или мањем обиму деформисани. Ступајући у додир са локалним легендама или предањима, митске схеме добијају колорит месних фолклорних матрица, али епови ипак задржавају митски лик. Ауторски епови полазе од митске грађе и материјал из мита транспонују снагом имагинације аутора у литерарне оквире, диктиране духом епохе или унутрашњом законитошћу жанра. Таква је ситуација са епом Сакса Граматика. Поједине епизоде су понекад удаљене од митског предлошка, али су стилизоване на митски начин или ремитологизоване. Аутори су неретко стварали нове „митове”, вођени механизмом митске свести и митског мишљења. Епови стоје у двоструком односу према миту. Епска „стварност” или доследно и у свима елементима прати митску као њен одраз у огледалу или од ње позајмљује генеративну нит за

обликовање свог сижера. Мит и еп се међусобно допуњују и пресликавају, сходно процесима флукуације и претпоставкама морфологије жанра. Друштво и фолклорни амалгами једног народа увек остављају свој печат кроз време, преносећи мит и обликујући еп.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Мелетински М. Е. *Поетика мита*, Београд: Нолит, 1983.
Пухвел, Јан. *Упоредна митологија*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2010.
Чапо, Ерик. *Теорије митологије*. Суботица: Слио, 2008.

*

- Dumézil, Georges. *The destiny of the warrior*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970.
Dumézil, Georges. *From myth to fiction*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.
Dumézil, Georges. *The stakes of the warrior*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1983.
Dumézil, Georges. *The plight of a sorcerer*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

Konstantin D. Adjanin

DUMEZIL'S APPROACH TO MYTH

Summary: The tripartite system of functions of the structure of Indo-European myths by Georges Dumézil, at one time represented a revolutionary discovery among devotees of non-mythological theories. As a comparative mythologist, Dumézil proved how the scheme of every mythical division of gods in one of the Indo-European mythologies can be reduced to exactly three functions, inherited from the proto-Indo-European community: the religious function, the warrior function and the fertility function. The aim of this work is to situate Dumézil's approach to myth in a certain context of the study of myth, which precedes Dumézil's work and follows from it.

Keywords: myth, Indo-Europeans, folklore, epic

Константин Д. Ађанин
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Студентски трг 3, 11000 Београд, Србија
adjaninkonstantin@yahoo.com