

Demetra
Atenej

*Mircea
Eliade*

**Aspekti
mita**

Serija *Atenej*

Mircea Eliade

'ASPEKTI MITA

Prevela
NATAŠA PEJOVIĆ

Priredio D. S.



Demetra
Filosofska biblioteka
Dimitrija Savića

Zagreb 2004

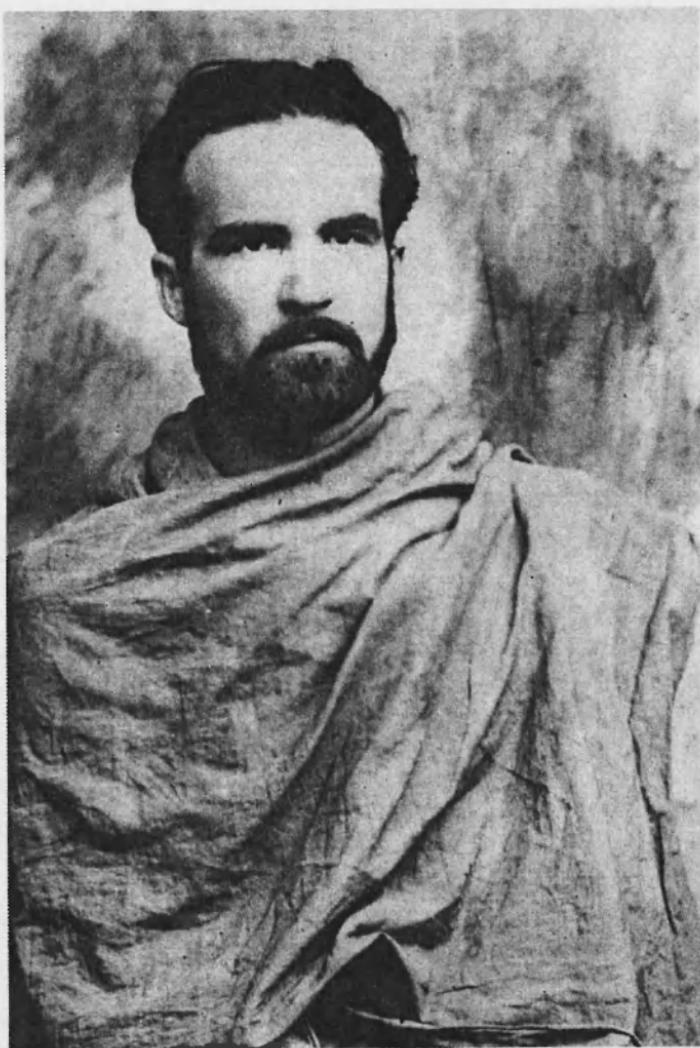
Izvornik
Mircea Eliade
Aspects du mythe
Editions Gallimard, Pariz 1963.

ISBN 953-225-042-5

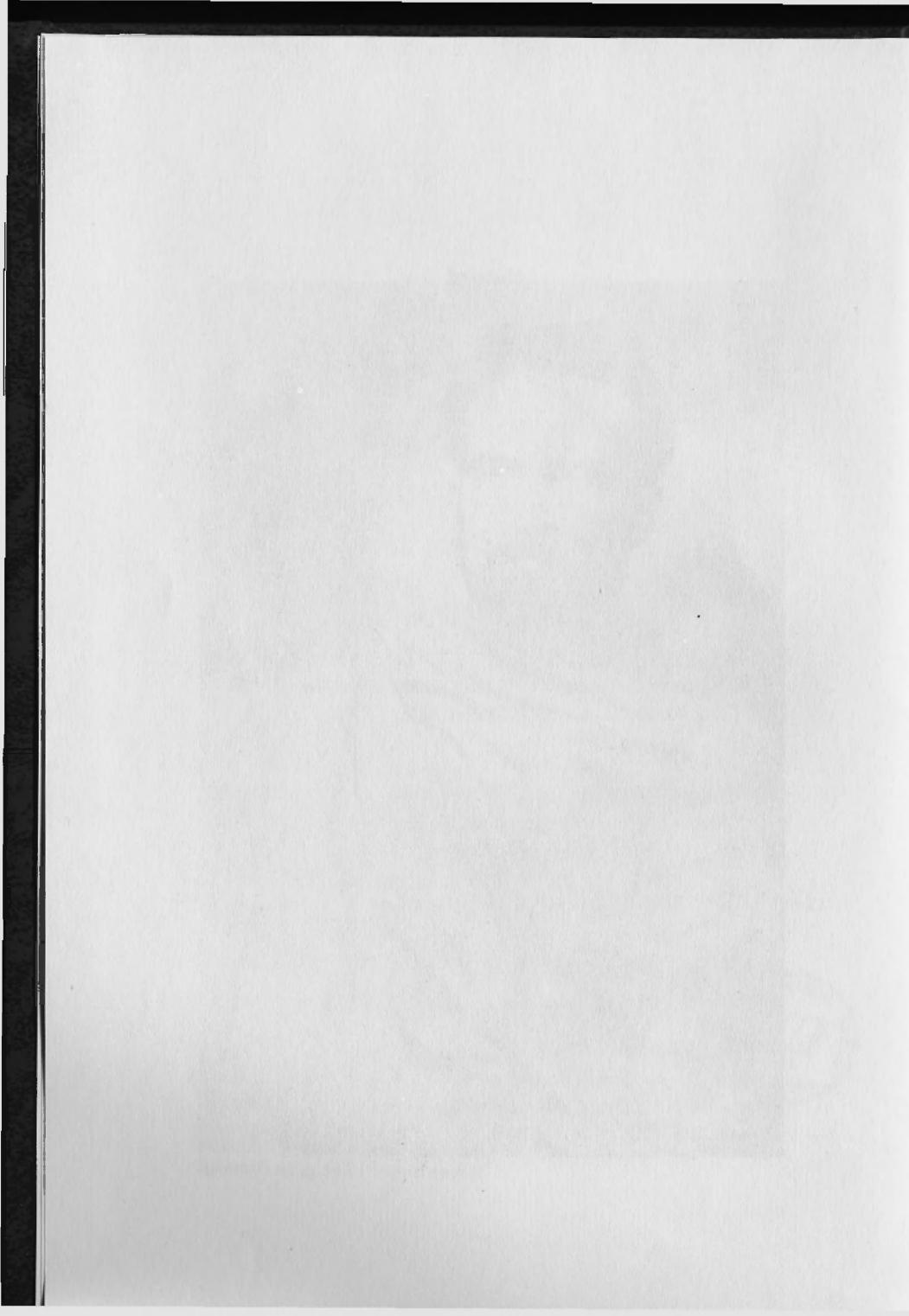
Lektura
IDA POPČEVIĆ

Grafička priprema
MALEKOCI
birotehničke usluge d. o. o.
Zagreb, Trnsko 21e

Editor:
© DEMETRA d.o.o., Zeleni trg 2/XVII, 10000 Zagreb
Tel. (+385-1) 65-222-96, 65-502-03 i tel/fax.
E-mail: dimitrije.savic@zg.htnet.hr
Sva prava pridržana



Mircea Eliade 1930. g. na Himalaji



Sadržaj

<i>I. Struktura mitova</i>	1
[Značenje «živog mita» – 1. Važnost «primitivnih mitologija» – 4. Pokušaj definicije mita – 5. «Istinita priča» – «lažna priča» – 9. Što otkrivaju mitovi – 11. Što znači «poznavati mitove» – 15. Struktura i funkcija mitova – 20.]	
<i>II. Magijski ugled «podrijetla»</i>	23
[Mitovi o podrijetlu i kozmogonijski mitovi – 23. Uloga mitova u iscijeljivanjima – 27. Ponavljanje kozmogonije – 31. «Povratak podrijetlu» – 37. Ugled «početaka» – 39.]	
<i>III. Mitovi i obredi obnove</i>	43
[Ustoličenje i kozmogonija – 43. Obnoviti svijet – 45. Različitosti i sličnosti – 50. Nova godina i kozmogonija na antičkom Bliskom istoku – 52.]	
<i>IV. Eshatologija i kozmogonija</i>	59
[Kraj svijeta – u prošlosti i budućnosti – 59. Kraj svijeta u istočnim religijama – 66. Judeokršćanske apokalipse – 70. Kršćanski milenarizam – 73. Milenarizam kod «primitivnih naroda» – 76. «Kraj svijeta» u modernoj umjetnosti – 78.]	

<i>V. Vremenom se može ovladati</i>	81
[Izvjesnost novog početka – 81. Freud i poznavanje «podrijetla» – 82. Tradicionalne tehnike «povratka unatrag» – 85. Da bi se izlijječilo od djelovanja vremena... – 91. Vraćanje prošlosti – 95.]	
<i>VI. Mitologija, ontologija, povijest</i>	99
[Esencijalno prethodi egzistenciji – 99. Deus otiosus – 101. Ubijeno božanstvo – 106. Hainuwele i dema – 111. Ne više ontologija, već «povijest» – 116. Počeci «demitizacije» – 119.]	
<i>VII. Mitologije Sjećanja i Zaborava</i>	123
[Kada se yogin zaljubi u kraljicu... – 123. Indijski simbolizam zaborava i sjećanja – 125. «Zaborav» i «sjećanje» u antičkoj Grčkoj – 128. «Primordijalno» prisjećanje i «povijesno» pamćenje – 132. San i smrt – 135. Gnosticizam i indijska filozofija – 142. Anámnesis i historiografija – 144.]	
<i>VIII. Veličanstvenost i propadanje mitova</i>	149
[Učiniti svijet otvorenim – 149. Čovjek i svijet – 153. Mašta i stvaralaštvo – 155. Homer – 157. Teogonija i genealogija – 160. Racionalisti i mit – 162. Alegorizam i euhemerizam – 164. Pisani dokumenti i usmena predaja – 164.]	
<i>IX. Preživljavanja i prerusavanja mitova</i>	173
[Kršćanstvo i mitologija – 173. Povijest i «enigme» u Evanđeljima – 175. Povijesno vrijeme i liturgijsko vrijeme – 179. «Kozmičko kršćanstvo» – 182. Eshatološka mitologija Srednjeg vijeka – 185. Preživljavanje eshatološkog mita – 190. «Mitovi modernog svijeta» – 194. «Mitovi i masmediji» – 196.]	



DODATAK I.

- Mitovi i vilinske priče 207

DODATAK II.

- Elementi bibliografije 217

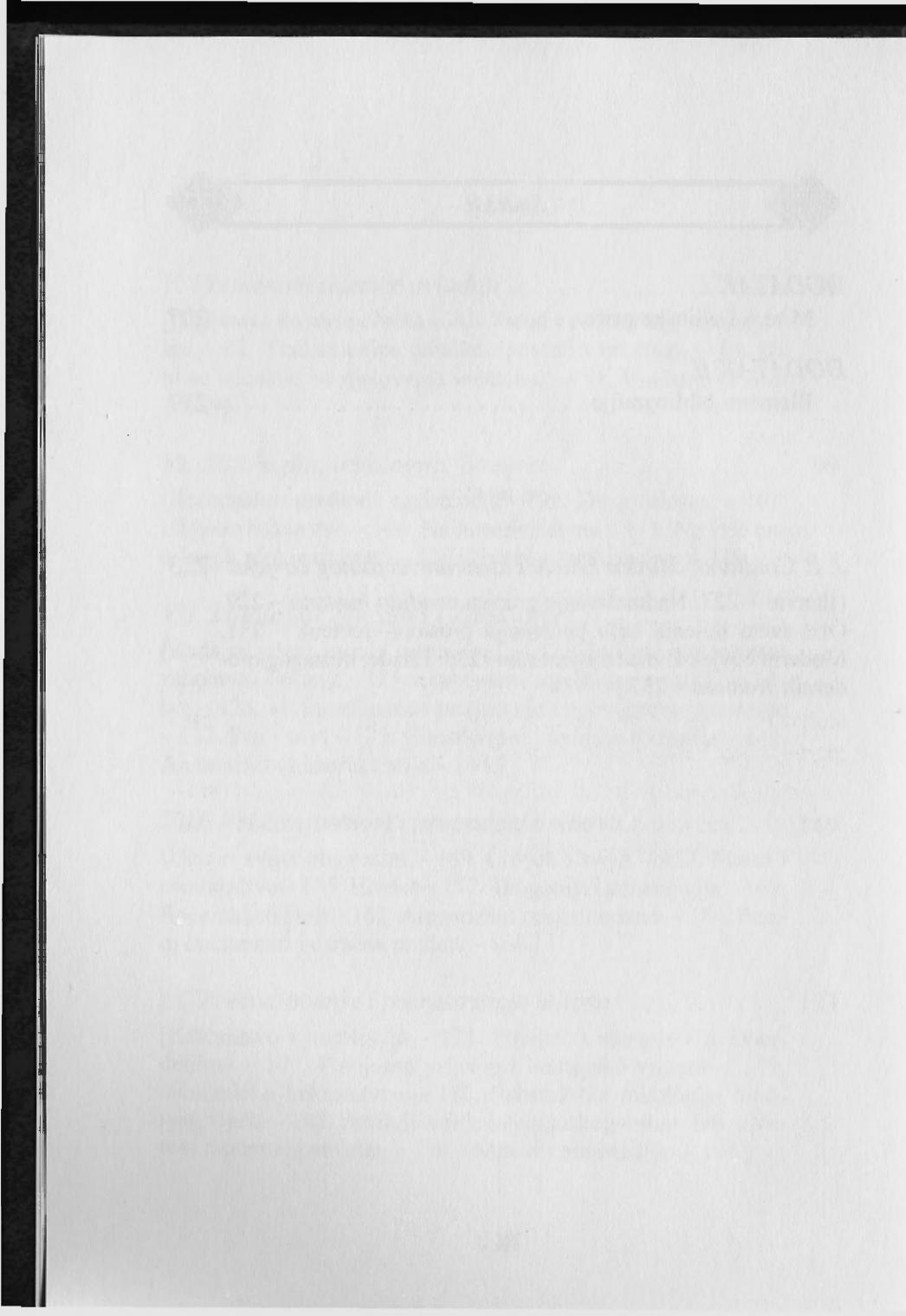
* * *

J. P. Couliano: Mircea Eliade i ideal univerzalnog čovjeka 223

[Itinerar – 223. Nadmašivanje granica *conditio humana* – 229.

Ono sveto mijenja našu percepciju prostora-vremena – 231.

Moderno čovjek živi dezorientiran – 233. Eliade, mistagog modernih vremena – 237.]



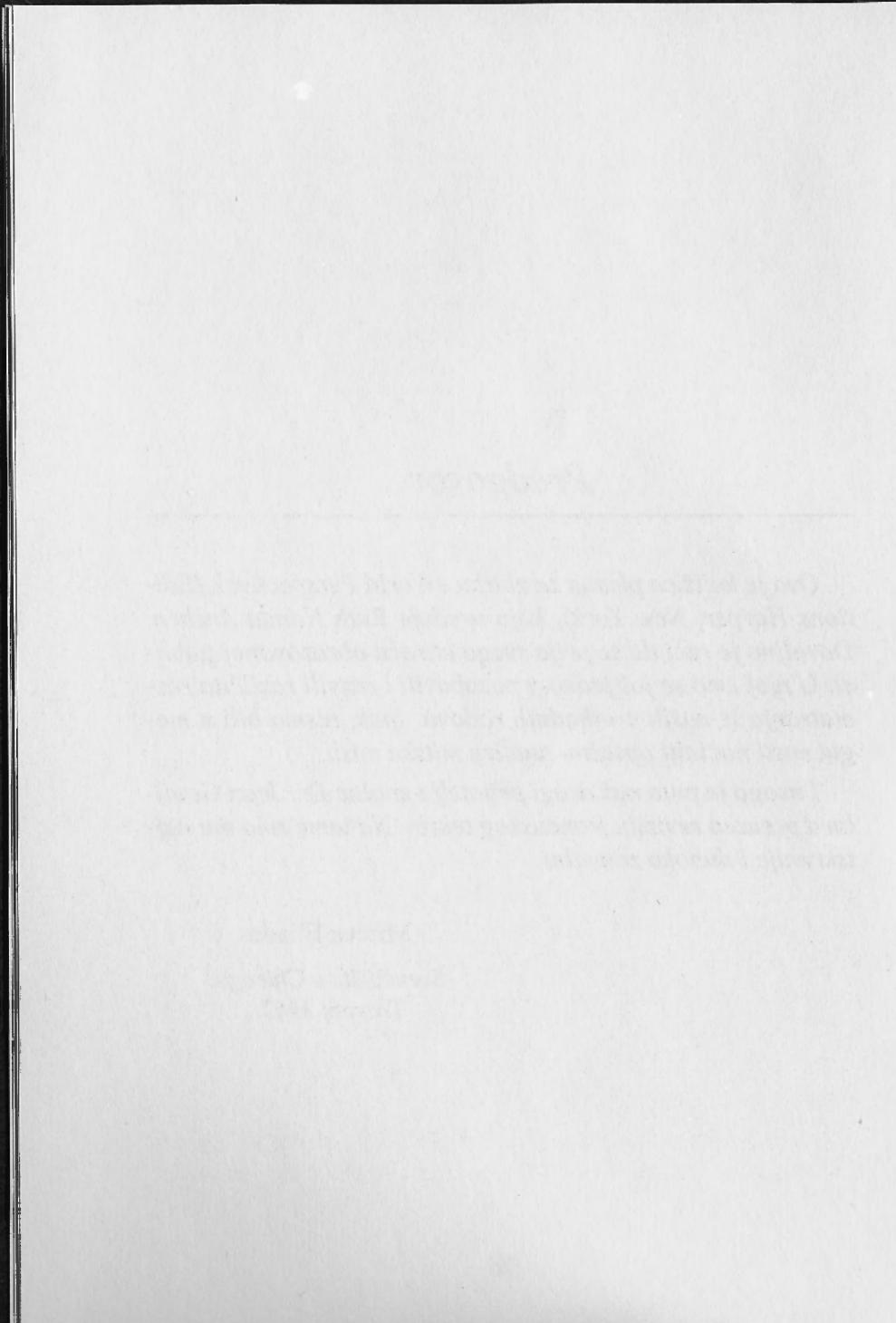
Predgovor

Ova je knjižica pisana za zbirku «World Perspective» (Editions Harper, New York), koju uređuje Ruth Nanda Anshen. Dovoljno je reći da se prije svega obraća obrazovanoj publi- ci. U njaj smo se još jednom pozabavili i razvili različita razmatranja iz naših prethodnih radova. Ipak, nismo bili u mogućnosti načinuti opsežnu analizu mitske misli.

I ovoga je puta naš dragi prijatelj i znalač Dr. Jean Gouillard preuzeo reviziju francuskog teksta. Na tome smo mu naj- iskrenije i duboko zahvalni.

Mircea Eliade

*Sveučilište u Chicagu
Travanj 1962.*



I. POGLAVLJE

Struktura mitova

ZNAČENJE «ŽIVOG MITA»

Prije više od pola stoljeća, zapadni su znanstvenici smjestili mit u perspektivu koja je vidljivo bila u opreci perspektivi 19. stoljeća. Umjesto da, poput svojih prethodnika, obrađuju mit u njegovom uobičajenom značenju izraza, odnosno, kao: «priču», «izmišljotinu», «fikciju», oni su ga prihvatili onakvim kakovim ga se shvaćalo u arhaičnim društvima, u kojima je mit, upravo suprotno, označavao «istinitu priču», koja je, štoviše, i vrlo dragocjena, jer je sveta, uzorna i značajna. Ali ta se nova semantička vrijednost, koja je dodijeljena riječi «mit», u svakodnevnom jeziku koristi prilično dvomisleno. Ta se riječ, zapravo, koristi kako u smislu «fikcije» ili «iluzije», tako i u smislu koji je dobro poznat etnologima, sociologima i historičarima religija, a označava «svetu tradiciju, prvobitnu objavu, model koji će poslužiti kao primjer».

Kasnije ćemo istaknuti povijest različitih značenja koje su pojma «mita» zaogrnule u antičkom i kršćanskem svijetu (usp.

poglavlja VIII–IX). Svi znaju kako su Grci, nakon Ksenofana (oko 565.–470. godine), prvoga koji je kritizirao i odbacio «mitološke» izraze božanstva koja su koristili Homer i Heziod, ispraznili *mythos* od svake religijske i metafizičke vrijednosti. Nasuprot *logosu*, kao i kasnije, *historii*, *mythos* je na kraju označavao «sve što ne može stvarno postojati». Sa svoje strane, judeokršćanstvo je u područje «laži» i «iluzije» odbacilo sve što nije bilo dokazano ili potvrđeno u jednom od dva Zavjeta.

To, međutim, ne predstavlja smisao (iako najuobičajeniji u svakodnevnom govoru) pod kojim mi podrazumijevamo «mit». Točnije, nas ne zanima misaoni stadij ili povijesni trenutak u kojem je mit postao «fikcija». Naše će se istraživanje na prвome mjestu odnositi na društva u kojima mit jest, ili je donedavna bio – «živ», na način da on kao takav pruža obrascе ljudskog ponašanja, dajući time značenje i vrijednost postojanju. Razumjeti strukturu i funkciju mitova u tradicionalnim društvima u ovom slučaju, ne znači samo razjasniti razdoblje u povijesti ljudske misli, nego i bolje shvatiti kategoriju naših suvremenih razmišljanja.

Da se ograničimo samo na jedan primjer, na onaj «kargo kultova» u Oceaniji. Bilo bi teško objasniti čitav niz neobičnih postupaka, a da se pri tome ne pozivamo na njihovu mitsku opravdanost. Ti proročki i milenaristički kultovi obznavaju neizostavnost čarobne ere obilja i blaženstva. Starosjedioci će ponovno biti gospodari svojih otoka i više neće raditi, zato što će se mrtvi vratiti u prekrasnim lađama natovarenim robom koja sliči ogromnom teretu koje Bijelci dočekuju

u svojim lukama. Upravo zbog toga, većina tih «kargo kultova» s jedne strane zahtijeva razaranje domaćih životinja i alata, a s druge strane, podizanje prostranih skladišta u kojima će se pohraniti namirnice koje će donijeti mrtvi. Takav pokret proriče dolazak Krista na trgovackom brodu; drugi čeka dolazak «Amerike». Započet će nova, rajska era, a članovi kulta postat će besmrtni. Izvjesni kultovi jednakom podrazumijevaju orgijske radnje, zato što će crkvena prokletstva i običaji, koje je tradicija zabranjivala, izgubiti razlog svog postoјanja, oslobađajući prostor absolutnoj slobodi. Dakle, sve su te radnje i vjerovanja objašnjene *mitom o uništenju Sviljeti, nakon čega slijedi Stvaranje i osnutak Zlatnog Doba*, mita koji me ćemo se kasnije baviti.

Slične su se činjenice dogodile 1960. godine u Kongu pri-godom proglašenja neovisnosti zemlje. U nekom su selu domoroci uklonili krovove sa svojih koliba kako bi omogućili da kiša zlatnika koju će poslati preci padne u njih. Drugdje, u općoj zapuštenosti, održavali su se jedino putovi koji vode prema groblju, kako bi se precima omogućilo da stignu u selo. Same orgijske pretjeranosti imale su smisla, budući da će po mitu, na dan Nove Ere, sve žene pripadati svim muškarcima.

Činjenice te vrste vrlo će vjerojatno postajati sve rjeđe. Možemo pretpostaviti kako će «mitsko ponašanje» iščeznuti nakon političke neovisnosti bivših kolonija. Međutim, ono što će se događati u bližoj ili daljoj budućnosti neće nam pomoći u razumijevanju onoga što se upravo događalo. Ono što nam je prije svega značajno, jest uhvatiti smisao neobičnog vlada-

nja, shvatiti uzrok i opravdanost neumjerenosti. Jer shvatiti to – znači prihvati ih kao ljudske činove, činove kulture, te stvaranja duha – a ne kao patološki izljev nagona, divljaštvo ili djetinjariju. Ne postoji druga mogućnost: ili ćemo se potruditi negirati, smanjiti na najmanju moguću mjeru ili zaboraviti te izgrede, smatrajući ih rijetkim slučajevima «divljaštva» koji će potpuno nestati kada se plemena «civiliziraju»; ili ćemo si dati truda shvatiti mitsku prošlost koja objašnjava, opravdava izgrede te vrste, dajući im religijsku vrijednost. Ovaj zadnji stav po našem je mišljenju jedini koji zaslužuje da se na njemu zadržimo. Jedino su se u povjesno-religijskoj perspektivi slična ponašanja sposobna otkriti kao kulturološki činovi, te izgubiti svoj abnormalan, strašan karakter dječje igre ili isključivo nagonskog čina.

VAŽNOST «PRIMITIVNIH MITOLOGIJA»

Sve velike religije na Sredozemlju i u Aziji posjeduju mitologije. No nije poželjno započeti istraživanje mita krećući od, recimo, grčke, egipatske ili indijske mitologije. Pjevači i mitografi ispričali su većinu grčkih mitova, nakon što su ih Heziod i Homer izmijenili, obrazložili, te sistematizirali. Uvaženi teolozi i ritualisti pažljivo su pojašnjavali i obrađivali mitološke tradicije Bliskog istoka i Indije. Međutim, (1) Velike Mitologije nisu izgubile svoju «mitološku srž», postavši tek «književnostima», ili (2) svećenici i bardi nisu ponovno preradili mitološke tradicije arhaičnih društava. Baš kao što su se Velike Mitologije počele prenositi pisanim tekstovima, tako i

«primitivne» mitologije, koje su prvi putnici, misionari i etnografi upoznali u usmenom stadiju, posjeduju «povijest»; drugim riječima, one su se vremenom izmijenile i obogatile pod utjecajem drugih kultura na višem nivou, odnosno zahvaljujući stvaralačkom geniju izvjesnih osobito nadarenih pojedincaca.

Na taj način, istraživanje mita valja započeti u arhaičnim i tradicionalnim društvima, kako bismo kasnije prešli na mitologije naroda koji su igrali značajnu ulogu u povijesti. Iako su tijekom vremena doživjeli i određene promjene, mitovi «primitivnih» naroda još uvijek odražavaju izvorno stanje. Štoviše, radi se o društvima u kojima su mitovi još uvijek živi, odnosno gdje oni temelje i opravdavaju svako ponašanje i ljudsko djelovanje. Uloga i funkcija mitova podložna je (ili je to done-davna bila) posebno pažljivom etnološkom promatranju i opisivanju. Po pitanju svakog mita, kao i o svakom ritualu arhaičnih društava, domoroce se moglo ispitati, a time i naučiti barem dio značenja koje im oni dodjeljuju. Očigledno je kako ti «živi dokumenti», zabilježeni tijekom terenskih istraživanja, ne razrješavaju sve naše poteškoće. Ali njihova je prednost što nam pomažu pravilno postaviti problem, odnosno smjestiti mit u prvobitni socioreligijski kontekst.

POKUŠAJ DEFINICIJE MITA

Bilo bi uistinu teško pronaći takvu definiciju mita koju bi prihvatali svi znanstvenici, a koja bi u isto vrijeme bila pristupačna i ne-specijalistima. Uostalom, je li uopće moguće pro-

naći *samo jednu* definiciju koja bi bila kadra pokriti sve tipove i sve funkcije mita u svim arhaičnim i tradicionalnim društvima? Mit predstavlja izrazito obuhvatnu kulturološku stvarnost kojoj se može prilaziti, odnosno tumačiti brojnim komplementarnim perspektivama.

Definicija koja se meni osobno čini najmanje nesavršenom, zato što je najšira, jest sljedeća: mit prepričava svetu priču; odnosi se na događaj koji se dogodio u prvobitnom, čarobnom vremenu «početaka». Drugim riječima, mit prepričava kako je stvarnost, zahvaljujući pothvatima Nadnaravnih Bića, došla do postojanja, bilo da se radi o potpunoj stvarnosti, Kozmosu, ili tek o njegovom dijelu: jednom otoku, biljnoj vrsti, ljudskom postupku ili instituciji. Riječ je, dakle, uvijek o priči o «stvaranju»: prepričava se kako se nešto stvorilo i počelo *bivati*. Mit priča samo o onome što se *stvarno* dogodilo, odnosno, o onome što se u potpunosti očitovalo. Likovi mitova su Nadnaravna Bića. Oni su osobito poznati po onome što su načinili u čarobno vrijeme «početaka». Mitovi, dakle, otkrivaju svoj stvaralački rad, otkrivajući svetost (ili jednostavno, «nadnaravnost») svojih djela. Ukratko, mitovi opisuju različite, ponekad dramatične, pojave svetog (ili «nadnaravnog») u Svijetu. Upravo ta pojava svetog jest ono što uistinu postavlja *temelj* Svijeta, čineći ga onakvime kakav on danas jest. Štoviše, upravo je niz uplitanja Nadnaravnih Bića učinilo čovjeka ovakvim kakav on danas jest: smrtno, spolno određeno i kulturno biće.

Imat ćemo prigode završiti i istaknuti fine razlike u ovih nekoliko početnih naznaka, ali značajno je odmah naglasiti či-

njenicu koja nam se čini temeljnom: mit se smatra svetom pričom, odnosno, «istinitom pričom», zato što se uvijek odnosi na *zbiljnlosti*. Kozmogonijski je mit «istinit», zato što ga opravdava postojanje Svijeta; mit o podrijetlu smrti je isto tako «istinit», zato što ga, između ostalog, potvrđuje i smrtnost ljudi.

Budući da se mit odnosi na *geste* Nadnaravnih Bića, odnosno na očitovanje njihovih moći, on postaje model-primjer svih značajnih ljudskih postupaka. Kada je misionar i etnolog C. Strehlow pitao Australce Arunta zašto slave određene svetkovine, dobivao je uvijek isti odgovor: «Zato što su nam to preci tako propisali¹». Narod Kai iz Nove Gvineje odbijao je izmijeniti svoj način života i rada, objašnjavajući to: «Tako su to činili Nemui (mitski Preci), pa ćemo i mi to činiti na isti način²». Upitan o razlogu nekog detalja svetkovine, pjevač iz plemena Navaho je odgovorio: «Zato što i sveti Narod to učini tako prvi put³». Pronalazimo točno isto objašnjenje u molitvi koja prati primitivni tibetski ritual: «Kao što se prenosilo do početka stvaranja zemlje, tako i mi trebamo žrtvovati (...).

¹ C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stamme in Zentral-Australien*, svezak III., str. I, usp. Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935.), str. 123. Vidi također T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne University Press, 1947.), str. 6.

² Ch. Keysser, citiran od Richarda Thurnwalda, *Die Eingeborenen Australiens und der Sudseeinseln* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 8, Tübingen, 1927.), str. 28.

³ Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory» (*Harvard Theological Review*, br. XXXV, 1942., str. 45–79), str. 66. Usp. *ibid.*, drugi primjeri.

Kao što i naši preci činiše u drevno doba, tako i mi činimo danas⁴.» To obrazloženje navode i hinduistički teolozi, te ritualisti. «Trebamo činiti ono što su bogovi činili na početku.» (*Śatapatha-brahmana*, VII, 2, 1, 4.) «Tako su činili bogovi; tako čine ljudi.» (*Taittiriya-brāhmaṇa*, 1, 5, 9, 4⁵.)

Kao što smo to i drugdje⁶ pokazali, čak i svjetovna ponašanja, te djelovanja čovjeka pronalaze svoje modele u postupcima Nadnaravnih Bića. Kod plemena Navaho, «žene su dužne sjediti nogama savinutima pod sobom ili sa strane, a muškarci drže prekrižene noge pred sobom, zato što se kaže kako su prevrtljiva Žena i Ubojica čudovišta na početku sjedili u tim položajima⁷.» Po mitskim tradicijama australskog plemena Karadjeri, svi se njihovi običaji i ponašanja temelje na «Vremenu Sna» dvaju Nadnaravnih Bića, Bagadjimbiri (na primjer, način kuhanja određene žitarice, lova na neku životinju pomoću štapa ili posebnog položaja u koji treba stati prilikom mokrenja, itd.⁸).

Nepotrebitno je navoditi više primjera. Kao što smo pokazali u djelu *Le Mythe de l'Eternel Retour*, i kao što ćemo vidjeti u nastavku, glavna funkcija mita je otkriti modele-primjere svih običaja i svih značajnih ljudskih aktivnosti: kako pre-

⁴ Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954.), str. 66. i dalje.

⁵ Vidi M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Pariz, 1949.), str. 44.

⁶ *Le Mythe de l'Eternel Retour*, str. 53. i dalje.

⁷ Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, str. 61, citirajući W.W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navajo Indians* (New Haven, 1938.), str. 179.

⁸ Usp. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957.), str. 255–256.

hrane ili ženidbe, tako i rada, obrazovanja, umjetnosti ili mudrosti. Takvo je shvaćanje vrlo važno za ljudsko razumijevanje arhaičnih i tradicionalnih društava, pa ćemo se na tome zadržati malo kasnije.

«ISTINITA PRIČA» – «LAŽNA PRIČA»

Dodajmo kako u društvima u kojima je mit još uvijek živ, domoroci pomno razlikuju mitove – «istinite priče», od bajki i pripovjetki – koje nazivaju «lažnim pričama».

Pleme Pawnee pravi razliku između «istinitih priča» i «lažnih priča», te među «istinite» priče na prvo mjesto stavljaju one koje se tiču podrijetla svijeta; njihovi su sudionici božanska, nadnaravna, nebeska ili zvjezdana bića. Odmah potom dolaze pripovijetke koje prepričavaju čudesne pothvate nacionalnog heroja, mladića siromašnog podrijetla koji je postao spasitelj svog naroda, oslobađajući ga od čudovišta, istrgnuvši ga od gladi ili drugih nepogoda, te ostvarujući i druge plemenite i blagotvorne podvige. Na kraju dolaze priče koje imaju veze s *medicine-men*, opisujući kako je ovaj ili onaj враč postigao nadnaravne moći, kako je rođena ova ili ona udruga šamana. «Lažne» su priče one koje pripovijedaju pothvate i junačke podvige Kojota, prerijskog vuka, koje su sve samo ne poučne. Ukratko, u «istinitim» pričama, imamo posla sa svetim i nadnaravnim, dok se, suprotno tome, u «lažnima» suočavamo sa svjetovnim sadržajem, budući da je kojot uve-like popularan u toj mitologiji, baš kao i u drugim sjeverno-

američkim mitologijama, gdje se pojavljuje karakteriziran, kao i opisan slikom podvaljivača, varalice, opsjenara i savršenog lupeža⁹.

Isto tako, pleme Cherokee pravi razliku između svetih mitova (kozmogonija, stvaranje zvijezda, podrijetlo smrti) i svjetovnih priča, koje objašnjavaju, primjerice, određene anatomске ili fiziološke zanimljivosti životinja. Istu podjelu pronalažimo i u Africi: pleme Héréro smatra kako su priče koje opisuju početke različitih grupa plemena istinite, zato što prikazuju činjenice koje su se *uistinu* dogodile, dok su više ili manje šaljive pripovijetke bez ikakvog temelja. Kada je riječ o domorocima u Togu, oni smatraju kako su njihovi mitovi o podrijetlu «u potpunosti stvarni¹⁰».

To je razlog zašto ne možemo prepričavati mitove, a da pri tome ne pravimo razlike. Kod puno plemena, oni se ne izgovaraju pred ženama ili djecom, odnosno: pred onima koji nisu inicirani. Općenito, stari poučavatelji prenose mitove novoobraćenicima tijekom razdoblja povlačenja u džunglu, što predstavlja dio njihove inicijacije. Kada je riječ o plemenu Karadjeri, R. Piddington primjećuje: «Sveti mitovi koje žene ne mogu znati u prvom se redu odnose na kozmogoniju, a posebice na instituciju obreda inicijacije¹¹».

⁹ R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion* (Leiden, 1954.), str. 11–12. Usp. također Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956.), str. 42.

¹⁰ R. Pettazzoni, *op. cit.*, str. 13.

¹¹ R. Piddington, citiran od strane L. Lévy-Bruhla, str. 115. O obredima inicijacije, usp. Eliade, *Naissances mystiques* (Pariz, 1959.).

Dok se «lažne priče» mogu prepričavati bilo kada i bilo gdje, mitovi se trebaju recitirati samo za razdoblja svetog vremena (općenito tijekom jeseni ili zime, i isključivo noću¹²). Taj se običaj sačuvao čak i kod naroda koji su nadišli arhaični stadij kulture. Kod Turko-Mongola i Tibetanaca, epski napjevi iz ciklusa Gesar mogu se recitirati samo noću, tijekom zime. «Recitiranje je zamišljeno kao moćna čar. Ono pomaže stjecanju probitaka svake vrste, osobito uspjeha u lovnu i ratu (...). Prije recitiranja priprema se zemljište tako da se ono posipa brašnom od preprženog ječma. Slušatelji sjede uoko-lo. Bard recitira epopeju tijekom nekoliko dana. Kaže se kako su se nekoć na tom zemljištu vidjeli tragovi kopita konja Gesara. Recitiranje je, dakle, izazivalo i stvaran osjećaj prisutnosti heroja¹³».

ŠTO OTKRIVAJU MITOVI

Razlika koju su domoroci pravili između «istinitih priča» i «lažnih priča» je znakovita. Dvije kategorije pripovijedanja predstavljaju «priče», odnosno, vezane su za niz događaja koji su se događali u dalekoj i čarobnoj prošlosti. Premda su likovi mitova općenito Bogovi i Nadnaravna Bića, a likovi pripovjetki heroji ili prekrasne životinje, svi oni imaju nešto zajedničko: ne pripadaju svakodnevnom svijetu. Upravo

¹² Vidi primjere u R. Pettazzoni, *op. cit.*, str. 14, n. 15.

¹³ R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Pariz, 1959.), str. 318–319.

su zbog toga domoroci shvatili kako se radi o «pričama» koje su izrazito različite. Jer sve što je vezano za mitove, izravno utječe na njih, dok se pripovijetke i basne odnose na događaje koji, iako su izazvali promjene u Svijetu (npr. anatomske ili fiziološke osobitosti pojedinih životinja), nisu izmijenili ljudski život kao takav¹⁴.

Mitovi se zapravo ne odnose samo na podrijetlo Svijeta, životinje, biljke i čovjeka, nego i na sve prvobitne događaje nakon kojih je čovjek postao ono što on danas jest, odnosno: smrtno, spolno određeno biće, organizirano u društvu, primorano raditi kako bi živjelo, radeći po određenim pravilima. Ako Svijet *postoji*, i ako čovjek *postoji*, to je zato što su Nadnaravna Bića razvila stvaralačku aktivnost na «počecima». Ali i drugi su se događaji zbili nakon kozmogonije i antropogonije, te je čovjek, *onakav kakav on danas jest*, izravni rezultat tih mitskih događaja, *njima i određen*. Smrtan je zato što se nešto dogodilo *in illo tempore*. Da se to nešto nije dogodilo, čovjek ne bi bio smrtan: mogao je postojati u beskraj, kao kamenje, ili bi mogao povremeno mijenjati kožu poput zmija, te bi odlazeći, bio sposoban obnoviti svoj život, odnosno, započinjati ga bezbroj puta. Međutim, mit o podrijetlu smrti pripovijeda što se dogodilo *in illo tempore*, a ono što je vezano za taj iznenadni događaj, objašnjava *zašto* je čovjek smrtan.

¹⁴ Očigledno je da ono što se u jednom plemenu smatra «istinitom pričom» u susjednom može postati «lažnom pričom». «Demitizacija» je proces koji je posvjedočen još u arhaičnim stadijima kulture. Ono što je značajno jest činjenica kako «primitivni narodi» još uvijek osjećaju razliku između mitova («istinitih priča») i pripovijetki, odnosno legendā («lažnih priča»). Usp. Dodatak I. («Mitovi i vilinske priče»).

Isto tako, neki narod živi od ribolova, i to zato što je u mit-ska vremena Nadnaravno Biće podučilo njihove pretke kako loviti i pripremati ribu. Mit prepričava priču o prvom ribolovu Nadnaravnog Bića, te čineći to, istodobno otkriva nadnaravno djelo, podučava ljudе kako da oni to čine, konačno objašnjavači zašto se to pleme mora hrani na taj način.

Mogli bismo tako nizati dalje primjere. Međutim, već i ovi prethodni pokazuju zašto mit za arhaičnog čovjeka predstavlja pitanje od najveće važnosti, dok pripovijetke i basne to sigurno nisu. Mit ga uči o prvotnim «pričama» koje su ga egzistencijalno oblikovale, odnosno da je sve što ima veze s njegovim postojanjem i načinom života u Kozmosu bilo od izravnog utjecaja na njega.

Uskoro ćemo vidjeti posljedice kakve je ta jedinstvena konцепцијa imala na arhaičnog čovjeka. Primijetimo tek, da kao što se moderni čovjek smatra stvorenim Poviješću, tako je i čovjek arhaičnih društava izjavljivao kako on predstavlja rezultat izvjesnog broja mitskih događaja. Ni jedan, a ni drugi ne smatra se «danim» ili «stvorenim» jednom zauvijek, kao što se primjerice neki alat može izraditi konačno. Čovjek modernog doba mogao bi razmišljati na sljedeći način: onakav sam kakav postojim danas zato što mi se dogodio niz događaja, ali ti događaji nisu bili mogući budući da je poljoprivreda otkrivena prije nekih 8 000–9 000 godina i zato što su se gradske civilizacije razvile u antičkom Bliskom istoku, zato što je Aleksandar Veliki osvojio Aziju, a August osnovao Rimsko Carstvo, zato što su Galileo i Newton unijeli revolucionarnu promjenu u poimanje Svemira, otvarajući put znanstvenim ot-

krićima i pripremajući zamah industrijskoj civilizaciji, zato što se dogodila Francuska revolucija, te zato što su ideje slobode, demokracije i socijalne pravde potresle Zapadni svijet nakon napoleonskih ratova, i tako dalje.

Pripadnik «primitivnog društva» mogao bi si isto tako reći: onakav sam kakav danas postojim zato što se niz događaja dogodio prije mene. Samo on odmah mora dodati: događaja koji su se dogodili u *mitska vremena*, koji su, kao rezultat, stvorili *svetu priču*, zato što likovi drame nisu ljudska, već Nadnaravna Bića. Štoviše, dok bi se čovjek modernog doba mogao smatrati rezultatom toka Univerzalne Povijesti, on se isto tako ne smatra dužnim upoznati je u cijelosti, dok je čovjek arhaičnih društava ne samo primoran pamtitи mitsku povijest svog plemena, nego je povremeno mora i u velikoj mjeri *reaktualizirati*. Upravo u toj situaciji možemo osjetiti najznačajniju razliku između čovjeka arhaičnih društava i modernog čovjeka: nepovratnost događaja za potonjeg predstavljaju karakteristično obilježe Povijesti, dok je to za prvoga tek dokaz.

Turci su osvojili Carigrad 1453., a Bastilja je pala 14. srpnja 1789. Ti su događaji nepovratni. Premda je 14. srpnja postao nacionalni praznik Republike Francuske, te se svake godine proslavlja osvajanje Bastilje, pri tome ne dolazi do reaktualizacije tog povjesnog događaja u pravom smislu riječi¹⁵. Upravo suprotno, za čovjeka arhaičnih društava, ono što se dogodilo *ab origine* pogodno je ponavljanju snagom običaja. Ne samo

¹⁵ Usp. *Mythes, rêves et mystères*, str. 27. i dalje.

zato što mu mitovi nude objašnjenje Svijeta i njegovog vlastitog načina postojanja u tom Svijetu, nego zato što, pamteći i reaktualizirajući ih, on je sposoban ponavljati ono što su Bogovi, Heroji ili Preci činili *ab origine*. Poznavati mitove znači naučiti tajnu podrijetla stvari. Drugim riječima, učimo ne samo kako su stvari nastale, nego i gdje ih pronaći, te što učiniti da se ponovno pojave, nakon što su iščezle.

ŠTO ZNAČI «POZNAVATI MITOVE»

Australski totemski mitovi najčešće sadrže prilično monotono pripovijedanje o seobama mitskih predaka ili totemskih životinja. Pripovijeda se kako su se u «vremenu sna» (*alcheringa*) – odnosno u mitsko vrijeme – ta Nadnaravna Bića pojavila na Zemlji, te krenula na duga putovanja, zaustavljajući se ponekad kako bi promijenila krajobraz, stvorila određene životinje i biljke, pa konačno nestala pod zemljom. No, za Australce je poznavanje tih mitova neophodno. Mitovi ih uče kako ponavljati stvaralačka djela Nadnaravnih Bića, te kao rezultat toga, kako osigurati množenje ove životinje ili biljke.

Ti se mitovi prenose novoobraćenicima tijekom njihove inicijacije. Mitovi se, dakle, «slave», odnosno, reaktualiziraju. «Kada mladići prolaze kroz različite obrede inicijacije, pred njima se proslavlja niz obreda, predstavljenih upravo kao obredi kulta u pravom smislu riječi – osim određenih karakterističnih pojedinosti – koji, međutim nemaju za cilj umnožavanje i

rast totema o kojem se radi, nego im je cilj pokazati način slavljenja tih kultova onima koje će se uzdići, ili koji su upravo uzdignuti, na nivo ljudi¹⁶.»

Vidimo, dakle, kako «priča» ispriovijedana mitom sadrži «svijest» o ezoteričnom redu, ne samo zato što ona predstavlja tajnu, pa se prenosi tijekom inicijacije, nego i zato što uz takvu «svjesnost» ide i magijsko-religijska moć. Zapravo je poznavanje podrijetla nekog predmeta, životinje, biljke, itd. jednako stjecanju magijske moći nad njima, zahvaljujući kojoj se uspijeva njima vladati, umnožavati ih, ili ih po volji reproducirati. Erland Nordenskiold iznio je nekoliko osobito suggestivnih primjera o Indijancima iz plemena Cuna. Po njihovim vjerovanjima, sretan je lovac onaj koji poznaje podrijetlo divljači. Ukoliko se izvjesne životinje uspiju pripitomiti, to je zato što čarobnjaci poznaju tajnu njihovog stvaranja. Isto tako, sposobni smo držati u ruci užareno željezo ili zgrabitи zmiju otrovnicu pod uvjetom da poznajemo podrijetlo vatre ili zmija. Nordenskiold priopovijeda kako se «u selu plemena Cuna po imenu Tientiki nalazi dječak od četrnaest godina koji ulazi u vatru bez posljedica, samo zato što poznaje stvaralačku čar vatre. Perez je često vidio kako ljudi uzimaju u ruku užareno željezo, dok drugi pripitomljavaju zmije¹⁷».

¹⁶ C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stamme*, svezak III., str. 1–2; L. Levy-Bruhl, *op. cit.*, str. 123. O inicijacijama vezanim za pubertet u Australiji usp. *Naissances mystiques*, str. 25. i dalje.

¹⁷ E. Nordenskiold, «Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna» (*Revista del Instituto de Etnología*, Tucuman, svezak II., 1982.), str. 464.; Levy-Bruhl, *op. cit.*, str. 118.

Radi se o osobito raširenom vjerovanju koje ne karakterizira neki određeni tip kulture. U Timoru, primjerice, kada se razvija polje riže, netko tko poznaje mitske tradicije vezane za rižu dolazi na polje. «Tamo provodi noć u kolibi na plantaži recitirajući legende koje objašnjavaju kako smo počeli posjedovati rižu (mit o podrijetlu)... Oni koji to čine, nisu svećenici¹⁸.» Izgovarajući mit o podrijetlu, primoravamo rižu da se pokaže lijepom, bujnom i jedrom, kao onda *kada se pojavila prvi puta*. Ne podsjeća ju se na koji je način stvorena kako bi ju se «podučilo», odnosno naučilo kako da se ponaša. *Magično je se tjera da se vrati nastanku*, odnosno, da se vrati svojem stvaranju koje služi kao primjer.

Kälevala priča kako se stari Väinämöinen teško ozlijedio gradeći sebi kolibu. Tako «započne tkati čini onako kako su to činili magični vračevi. Zapjeva rođenje uzroka svoje povrede, ali ne uspije se sjetiti riječi koje su navodile početak željeza, odnosno upravo onih riječi koje bi mogle izlječiti otvorenu posjekotinu od oštice plavog čelika». Naposljetu, potraživši pomoć drugih čarobnjaka, Väinämöinen klikne: «Sada se sjećam podrijetla željeza!», pa započne sljedeću priču: «Zrak je prvi među majkama. Voda je najstarija od braće, Vatra druga, a Željezo najmlađe od njih troje. Ukko, veliki Stvoritelj, razdvoji Zemlju i Vodu, te učini da se stvori tlo na morskim područjima, no željezo još ne bijaše rođeno. Protrla si dlanove o lijevom koljenu. Tako se rode tri vile koje postahu majke že-

¹⁸ A. C. Kruyt, citiran od Levy-Bruhl, *op. cit.*, str. 119.

ljeza¹⁹.» Napomenimo kako u ovom primjeru mit o podrijetlu željeza predstavlja dio kozmogonijskog mita, produžujući ga na neki način. Iznosimo ovdje posebnu opasku o mitovima o podrijetlu, kojom ćemo se baviti u sljedećem poglavlju.

Ideja da lijek djeluje tek kada poznajemo njegovo podrijetlo, široko je rasprostranjena. Citrajmo ponovno Erlanda Nordenskiolda: «Svakoj čarobnoj pjesmi treba prethoditi vraćanje koje govori o podrijetlu korištenog lijeka, jer on u protivnom ne djeluje (...). Kako bi lijek ili pjesma o lijeku djelovali, potrebno je poznavati podrijetlo biljke, odnosno način na koji ju je prva žena stvorila²⁰.» U obrednim pjesmama *na-khi* koje je objavio J. F. Rock, izričito je rečeno: «Ako se ne pri povijeda podrijetlo lijeka, ne treba ga ni koristiti²¹.» Ili: «Ukoliko ne iznosimo njegovo podrijetlo, ne bismo niti trebali govoriti o njemu²².»

U sljedećem ćemo poglavlju vidjeti da je, kao i u gore navedenom mitu o Vainamoinenu, podrijetlo lijekova usko povezano s priponijedanjem postanka svijeta. Navedimo ipak kako se ovdje radi o općenitom poimanju koje se može jasno izraziti na sljedeći način: obred se ne može završiti ako

¹⁹ Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose translation from the Finnish* (Hancock, Michigan, 1950.), str. 53. i dalje.

²⁰ E. Nordenskiöld, «La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama» (*Journal des Américanistes*, N. S., t. 24, 1932., str. 5–30), str. 14.

²¹ J. F. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and related ceremonies* (Rim, 1952.), svezak II., str. 474.

²² *Ibid.*, svezak II., str. 487.

ne poznajemo «podrijetlo», odnosno, mit pripovijeda kako se obred prvi puta provodio. Tijekom pogrebnog obreda, *na-khi* šaman, po imenu *dto-mba*, pjeva:

«*Sada čemo pratiti pokojnika i ponovno upoznati žalost.*

Ponovno čemo plesati i poraziti demone.

Ako ne znamo odakle dolazi ples,

ne bismo trebali o tome govoriti.

Ukoliko ne poznajemo podrijetlo plesa,

*Ne možemo ni plesati*²³.»

Ovo neobično podsjeća na izjave Uitoto kod Preussa: «Ovo su riječi (mitovi) nešeg oca, njegove vlastite riječi. Zahvaljujući tim riječima mi plešemo, a plesa ne bi bilo, da nam one nisu dane²⁴.»

U većini slučajeva, nije dovoljno poznavati mit o podrijetlu, nego ga je potrebno i izgovarati; na neki se način tako objavljuje njegov nauk, *pokazuje ga se*. Ali, to nije sve: recitirajući ili slaveći mit o postanku, prepuštamo se prožimanju svetog ugodaja u kojem se odvijaju ti čudesni događaji. Mitsko vrijeme postanaka «moćno» je vrijeme, zato što je promijenilo oblik aktivnom, stvaralačkom prisutnošću Nadnaravnih Bića. Recitirajući mitove, ponovno uspostavljamo to čarobno doba, te, kao rezultat, postajemo svojevrsnim «suvremenicima» pri-

²³ J.F. Rock, *Zhi-ma funeral ceremony of the Na-khi* (Beč, Modling, 1955.), str. 87.

²⁴ K.Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I-II (Gottingen, 1921.–1923.), str. 625.

zivanih događaja, dijeleći prisutnost Bogova i Heroja. Ukratko, moglo bi se reći kako «živeći» mitove, izlazimo iz svjetovnog vremena, pojavljujući se u kvalitativno različitom «svetom» vremenu, koje je istodobno primordijalno, ali i beskrajno povrativo. Tu funkciju mita, koju smo isticali u djelu *Le Mythe de l'Eternel Retour* (osobito str. 35. i dalje) posebno ćemo razviti u analizama koje slijede.

STRUKTURA I FUNKCIJA MITOVA

I ovih je nekoliko uvodnih napomena dovoljno kako bismo jasno naveli izvjesna karakteristična obilježja mita. Općenito bismo mogli reći kako mit, onakav kakvim su ga živjela arhaična društva, (1) predstavlja Priču o postupcima Nadnaravnih Bića; (2) da se ta Priča smatra potpuno *točnom* (zato što se odnosi na stvarnost) i *svetom* (zato što je djelo Nadnaravnih Bića); (3) da uvijek govori o «stvaranju», odnosno pripovijeda o tome kako je neka stvar počela postojati, ili kako je ute-meljeno neko ponašanje, institucija ili način rada; to je razlog zbog kojega mitovi predstavljaju paradigme svakog važnog ljudskog postupka; (4) da poznavajući ga, poznajemo «podrijetlo» stvari, te kao rezultat toga, uspijevamo po volji njima gospodariti i manipulirati; ovdje se ne radi o «vanjskom», «apstraktном» znanju, nego o znanju koje obredno «živimo», bilo da tijekom obreda prepričavamo mit, ili da provodimo obred kojemu on služi kao potvrda; (5) da na ovaj ili onaj način «živimo» mit, tako da smo obuzeti njegovom svetom, mo-

či, zanosnom snagom događaja kojih se prisjećamo i koje reak-tualiziramo.

«Živjeti» mitove podrazumijeva, dakle, istinski «religijsko» iskustvo, budući da se ono razlikuje od običnog iskustva iz svakodnevnog života. «Religioznost» tog iskustva rezultat je činjenice da reaktualizirajući čarobne, zanosne, značajne do-gađaje ponovno prisustvujemo stvaralačkim djelima Nadnaravnih Bića; prestajemo postojati u običnom svijetu, i prodi-remo u preobličen, svanuli svijet, prožet prisutnošću Nadnaravnih Bića. Ne radi se ovdje o spomenu na mitske događaje, nego o njihovom ponovnom promatranju. Oživljavaju se likovi iz mitova, a mi postajemo njihovim suvremenicima. To također podrazumijeva da više ne živimo u kronološkom vre-menu, nego u prvotnom Vremenu, Vremenu u kojem se do-gađaj *zbio po prvi put*. Iz tog razloga možemo govoriti o «po-stojanom vremenu» mita: to je basnoslovno, «sveto» Vrijeme tijekom kojega se nešto novo, moćno i značajno u potpuno-sti izrazilo. Ponovno proživljavati to vrijeme i ponovno ga što je češće moguće uključivati, opetovano prisustvovati predsta-vi božanskih djela, susresti Nadnaravna Bića i ponavljati nji-hovu stvaralačku lekciju predstavljaju želju koju možemo či-tati između redaka u svim obrednim ponavljanjima mita. Sve u svemu, mitovi otkrivaju kako Svijet, čovjek i život, imaju svoje podrijetlo i nadnaravne priče, te kako je ta priča znako-vita, dragocjena i kako će služiti kao primjer.

Ne bismo bolje mogli zaključiti ovo poglavlje, a da ne na-vedemo klasične dijelove u kojima je Bronislav Malinowski pokušao prikazati prirodu i funkciju mita u primitivnim druš-

tvima: «Pažljivo promatran u onome što je u njemu živo, mit ne predstavlja objašnjenje namijenjeno zadovoljavanju znanstvene značajke, nego priču koja oživljava izvornu stvarnost, te onu koja odgovara na duboku religijsku potrebu, moralne težnje, utjecaje i imperative društvenog poretku, pa čak i na praktične zahtjeve. U primitivnim civilizacijama, mit izvršava nezaobilaznu funkciju: on izražava, uzdiže i kodira vjerovanja; on čuva moralne principe namećući ih; on jamči djelotvornost obrednih svečanosti, nudeći čovjeku praktična pravila za uporabu. Mit je, dakle, osnovni element ljudske civilizacije; on ne predstavlja tek praznu poduku, već, upravo suprotno, živu stvarnost kojoj ne prestajemo pribjegavati; on također nije apstraktna teorija ili razrada slika, nego stvarno kodiranje primitivne religije i praktične mudrosti (...). Za domorocene su sve te priče izraz prvotne stvarnosti koja je puno veća i bogatija od današnje, odnosno koja određuje nadolazeći život, djelovanja i sudbine ljudstva. Ljudsko poznavanje te stvarnosti otkriva mu smisao običaja i zadataka moralnog poretku, kao i načina na kojih ih treba ispunjavati²⁵.»

²⁵ B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926.; preuzeto u knjizi *Magic, Science and Religion*, New York, 1955., str. 101–108).

II. POGLAVLJE

Magijski ugled «podrijetla»

MITOVI O PODRIJETLU I KOZMOGONIJSKI MITOVI

Svaka mitska priča koja se odnosi na *podrijetlo* nečega pretpostavlja i produljuje kozmogoniju. Sa stajališta strukture, mitovi o podrijetlu su potvrđeni kozmogonijskim mitovima. Budući da stvaranje Svijeta predstavlja stvaranje *par excellence*, kozmogonija postaje model-primjer svake vrste «stvaranja». To ne znači da mit o podrijetlu oponaša ili kopira kozmogonijski model, s obzirom da ovdje nije riječ o usklađenoj i o sistematicnoj refleksiji. No, svaka nova pojava životinje, biljke ili institucije podrazumijeva postojanje Svijeta. Čak i kada je u pitanju tek objašnjavanje, počnemo li od različitog stanja stvari, dolazimo do sadašnje situacije (na primjer, kako se Nebo udaljilo od Zemlje, ili kako je čovjek postao smrtan), da je «Svijet» već bio tu, premda je njegova struktura bila različita, odnosno da tada to još nije bio *naš Svijet*. Svaki mit o postanku pripovijeda i opravdava «novu situaciju» – novu u smislu da ona nije postojala *od početka Svijeta*. Mitovi o postanku

produljuju i dovršavaju kozmogonijski mit: pričaju o tome kako je Svet promijenjen, obogaćen ili osiromašen.

To je razlog zašto izvjesni mitovi o postanku započinju skicom kozmogonije. Povijest velikih tibetskih obitelji i dinastija počinje podsjećanjem kako je Svet stvoren iz Jajeta. «Iz srži pet prvotnih elemenata proizašlo je Jaje (...). Osamnaest je jaja izašlo iz žumanca tog jajeta. Jaje iz sredine tih osamnaest jaja, jaje iz školjke, odvoji se od ostalih. Iz tog jajeta iz školjke izrastoše udovi, a potom, upravo savršeno, i pet osjetâ, te ono postade mladić toliko neobično izražajne ljepote, da je nazingled uslišavao želje (*yid la smon*). Nazvaše ga kraljem Yesmonom. Kraljica Tchu-lchag, njegova supruga, donese na svijet sina po imenu Dbang Idan, koji posjedovaše moć čarobnog pretvaranja¹.» Potom slijedi genealogija, koja priča o postanku i povijesti različitih klanova i dinastija.

Polineziski genealoški spjevovi započinju na isti način. Havajski ritualni tekst poznat pod imenom Kumulipo vrsta je «genealoške himne koja povezuje kraljevsku obitelj, čije je ona vlasništvo, ne samo s bogovima čitavog naroda, koje zajedno obožavaju i slave zajedno s polineziskim grupama s kojima su povezani, i ne samo s diviniziranim vođama nazvanima Ao, rođenim u živom svijetu, nego i sa zvijezdama na Nebu, biljkama, životinjama u svakodnevnoj uporabi u zemaljskom životu²...». Spjev, zapravo, počinje zazivanjem:

¹ Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet* (u: *Sources Orientales*, I, Pariz, 1959., str. 417–452), str. 428. Usp. također R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, str. 464.

² Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo, A Hawaiian Creation Chant* (The Univ. of Chicago Press, 1951.), str. 7.

«*Vrijeme kada se zemlja silovito promijenila
vrijeme kada se svako nebo zasebno izmijenilo
vrijeme kada se sunce podizalo
da dade svjetlost mjesecu, itd.³.*»

Takve su ritualne genealoške spjevove sastavlјali bardi, kada je kraljevna bila trudna, pa su se tada prenosili *hula* plešačima kako bi ih ovi naučili napamet. Ovi potonji, muškarci i žene, neprekidno plešu i recitiraju spjev sve dok se dijete ne rodi. Stječe se dojam kako je embrionalan razvoj budućeg vođe bio povezan s ponavljanjem kozmogonije, poviješću svijeta i poviješću plemena. Prigodom sazrijevanja vođe, Sviljet se simbolički «ponovno stvara». To je ponavljanje u isto vrijeme sjećanje, kao i obredna rekapitulacija pjesmom i plesom temeljnih mitskih događaja koji su se dogodili prije Stvaranja.

Zamisao analognih obreda pronalazimo kod primitivnih naroda Indije. Primjerice, kod plemena Šantal, *guru* recitira kozmogonijski mit na korist svakog pojedinca, ali samo dva puta: prvi put «kada se Šantalu priznaju puna prava društva (...). Tom prigodom *guru* recitira povijest ljudstva od stvaranja svijeta, a završava pričajući o rođenju onoga za kojega se obred

³ *Ibid.*, str. 45. «Svjetlost koja se rada svakoga dana, sunce koje svake godine dolazi s juga i ponovno pokreće zemlju ne predstavljaju samo simbole, nego i egzemplarne slike rođenja kod čovjeka ili su to tek odlučujući faktori u napredovanju vrste prema savršenosti... Isto kao što i nebeski svemir Wakea kida lance noći i izranja u njedrima vode, koje su ga držale zarobljenikom tame, tako i dijete raskida posteljicu koja ga je držala zarobljenikom u nutrini majke i izlazi na svjetlost, u život, u svijet razbora.» (*ibid.* str. 182–183).

izvodi». Isti se obred obavlja i prilikom sprovoda, ali tada *guru* prenosi dušu mrtvaca u drugi Svijet⁴. Kod plemena Gonda i Baiga, tijekom obreda u čast Dharti Mate i Thakur Dea, svećenik recitira kozmogonijski mit i podsjeća prisutne na značajnu ulogu koju je njegovo pleme imalo u stvaranju Svijeta⁵. Kada vračevi plemena Munda istjeruju zle duhove, oni recitiraju mitološke pjesme plemena Assur. Dakle, pleme Assur je započelo novo razdoblje kako kod bogova i duhova, tako i kod ljudi, i iz tog razloga povijest njihovih pothvata može se smatrati dijelom kozmogonijskog mita⁶.

U slučaju plemena Bhil, situacija je malo drugačija. Tek jedna magična pjesma koja ima medicinsku namjenu, posjeduje karakter kozmogonijskog mita, a to je *Pjesma Gospodinova*. Većina tih pjesama su zapravo mitovi o postanku. Primjerice, *Pjesma Kasumora Dámora*, koja navodno iscjeљuje sve bolesti, priča o seobama skupine Bhil Dámor iz Guđarāta prema jugu Središnje Indije⁷. To je, dakle, mit o teritorijalnom ustoličenju grupe, ili, drugim riječima, povijest *novog početka*, te replika stvaranja Svijeta. Druge magične pjesme otkrivaju podrijetlo bolesti⁸. Radi se o mitovima prepunim pustolovina u

⁴ P. O. Bodding, «Les Santals» (*Journal Asiatique*, 1932.), str. 58., i dalje.

⁵ V. Elwin, *The Baiga* (London, 1939.), str. 305; W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien* (Beč, 1948.), str. 242.

⁶ W. Koppers, *Die Bhil*, str. 242, J. Hoffmann i A. van Ernelen, *Encyclopaedia Munarica*, svežak III (Patna, 1960.), str. 739.

⁷ L. Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State* (Internationales Archiv für Ethnographie, XLIII, 1943., str. 1–136), str. 6.

⁸ *Ibid.*, str. 35. i dalje, 59. i dalje.

kojima doznajemo okolnosti pojave bolesti, koje su očigledno promijenile strukturu Svijeta.

ULOGA MITOVA U ISCJELJVANJIMA

U iscijeljivačkom obredu plemena Bhil, jedan je detalj osobito zanimljiv. Vrač «pročišćava» prostor kukuruznim brašnom i crta *mandol* oko kreveta u kojem leži bolesnik. Unutar crteža, ucrtava kuću Isvora i Bhagwāna, označavajući i njihove ljkove. Tako nacrtana slika čuva se do konačnog izlječenja bolesnika⁹. Sâm izraz *mandol* odaje indijsko podrijetlo. Narančno da se radi o *mandali*, kompleksnoj slici koja igra vrlo značajnu ulogu u tantričkim indotibetskim obredima. Međutim, *mandala* je prije svega *imago mundi*: istovremeno predstavlja minijaturni Kozmos, kao i panteon. Njezino podizanje istovjetno je čarobnom ponovnom stvaranju svijeta. Kao posljedica toga, crtajući *mandol* uz krevet bolesnika, bhil vrač ponavlja kozmogoniju, čak i kada se obredne pjesme koje intonira ne odnose izričito na kozmogonijski mit. To djelovanje očigledno ima terapeutski cilj. Doveden u simboličku vezu suvremenosti sa Stvaranjem Svijeta, bolesnik uranja u iskonsku punoču; u njega ulaze ogromne moći koje su, *in illo tempore*, omogućile Stvaranje.

Po tom pitanju, nije nevažno podsjetiti da se kod plemena Navaho, kozmogonijski mit, nakon kojega slijedi mit o poja-

⁹ Jungblut, str. 5.

vi prvih ljudi na Zemlji, osobito recitira prilikom iscijeljenja ili tijekom inicijacije šamana. «Svi su obredi usmjereni na pacijenta po imenu Hatrali (onoga nad kim se pjeva), koji može biti bolesnik ili, jednostavno, mentalni bolesnik, odnosno osoba koja je prestrašena snom, i kojoj je potreban samo obred, kako bi je se tijekom svoje inicijacije uputilo u moć služenja obreda u ovoj pjesmi, budući da *medicine-man* ne može pristupiti svečanom obredu ozdravljenja ukoliko on sám nije prošao kroz obred¹⁰.» Obred uključuje i crtanje obuhvatnih crteža na pijesku koji simboliziraju različite etape Stvaranja i mitsku povijest bogova, predaka i ljudstva. Ti crteži (koji neobično podsjećaju na indotibetsku *mandalu*), jedan za drugim, reaktualiziraju događaje koji su se zbili u mitskâ vremenu. Slušajući priču o kozmogonijskom mitu (nakon kojeg slijedi recitiranje mitova o postanku) i promatrajući crteže na pijesku, bolesnik je izbačen iz svjetovnog vremena i ubačen u cjelokupnost Primordijalnog doba: doveden je unatrag, sve do postanka Sviljeta, prisustvujući na taj način kozmogoniji.

Zajedništvo između kozmogonijskog mita, mita o postanku bolesti i lijeka, te obreda čarobnog iscijeljenja izvrsno se može osjetiti kod naroda Na-khi, stanovništvu koje pripada tibetskoj obitelji, ali koje već stoljećima živi u jugoistočnoj Kini, posebice u pokrajini Yün-nan. Po njihovim tradicijama, na samom je početku Svetmir bio razborito podijeljen između Nagâ i ljudi, no neprijateljstvo ih je kasnije razdvojilo. Ljutite

¹⁰ Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence* (Santa Fe, 1942.), str. 19. Usp. također *ibid.*, str. 23. i dalje, 32. i dalje.

su se Nāge proširile svijetom bolesti, oskudnosti, i svakom vrustom pošasti. Nage također mogu ukrasti duše ljudi i pretvoriti ih u bolesne. Ukoliko se obredno izmire, žrtva umire. No, svećenik-šaman (*dto-mba*) je, pomoću moći svojih čarobnih čini, kadar natjerati Nage da oslobole duše, zato što je primordijalni šaman Dto-mba u suradnji s Garudom u prvotno doba krenuo u tu borbu. Dakle, obred iscijeljenja sastoji se od svečanog recitiranja tog primordijalnog događaja. Kao što je izričito navedeno u tekstu kojeg je preveo Rock¹¹, «ako se ne pripovijeda o podrijetlu Garude, o njemu se onda ne treba ni govoriti». Šaman, dakle, recitira mit o podrijetlu Garude: pripovijeda kako su čarolijom stvorena jaja na planini Kailasi i kako su iz tih jaja rođene Garude, koji su potom sišli u dolinu da bi branili ljude od bolesti izazvanih Nāgama. Ali, prije no što započne pripovijest o rođenju Garudâ, obredna pjesma nakratko spominje Stvaranje Svijeta. «U doba kada se pojavilo nebo, rasprostrli su se i sunce, mjesec, zvijezde, biljke i zemlja; kada se pojaviše planine, doline, drveće, kamenje, uto se pojaviše Nāge i zmajevi, itd.¹².»

Većina tih obrednih pjesama u medicinske svrhe započinje spominjanjem kozmogonije. Evo primjera za to: «Na početku, u vrijeme kada se nebesa, sunce, mjesec, zvijezde, planeti i zemlja još nisu pojavili, odnosno, onda kada se ništa još nije pojavilo, itd.¹³.» Tada se priča o stvaranju svijeta, rođe-

¹¹ J. F. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and related ceremonies* (Rim, 1952.), svezak I., str. 9–10.

¹² *Ibid.*, svezak I., str. 97.

¹³ *Ibid.*, svezak I., str. 108.

nju demonâ i pojavi bolestî, te konačno o bogojavljanju prvotnog Šamana po imenu Dto-mba, koji je donio potrebne lijekove. Jedan drugi tekst¹⁴ počinje prisjećanjem na mitsko doba: «Na početku, onda kada je sve bilo nejasno, itd.», kojim se pripovijeda rođenje Nâgâ i Garudâ. Potom se priča o podrijetlu bolesti (jer, kao što smo gore naveli, «ukoliko se ne priča o podrijetlu lijeka, ne treba ga se niti koristiti»), te o tome, kojim se načinima prenosila s jedne generacije na drugu, i konačno, o borbi između demonâ i šamana: «Duh izaziva bolest zubâ i ustâ, odapinjući strelicu, itd.; *dto-mba* vadi strelicu, itd.; demon izaziva bolest u tijelu, odapinjući strelicu u tijelo; *dto-mba* je vadi¹⁵.»

Jedna druga ritualna pjesma započinje na sljedeći način: «Treba ispričati podrijetlo lijeka, jer u suprotnom, ne možemo govoriti o njemu. U vrijeme kada se pojaviše nebo, zvijezde, sunce i mjesec, te planeti, onda kada se pojavila i zemlja», itd., «tada se rodi i Ts'o-dze-p'er-ddu¹⁶». Slijedi jedan vrlo dugički mit koji objašnjava podrijetlo lijekova: nakon trodnevnog odsustva iz kuće, Ts'o-dze-p'er-ddu po povratku pronađazi svoje roditelje mrtve. Odlučuje tako krenuti u potragu za lijekom koji spriječava smrt, pa odlazi u zemlju Vođe Duhotâ. Nakon mnogih pustolovina, ukrade čarobne lijekove, ali gonjen Duhom, pada na zemlju, te se lijekovi raspu, stvorivši tako ljekovito bilje.

¹⁴ *Ibid.*, svezak II, str. 386. i dalje.

¹⁵ *Ibid.*, svezak II, str. 489.

¹⁶ *Ibid.*, svezak I, str. 279. i dalje.

PONAVLJANJE KOZMOGONIJE

Izvjesni tekstovi koje je objavio Hermanns još su rječitiji. Tijekom iscijeliteljskog obreda, šaman ne izlaže ukratko samo kozmogoniju, nego zaziva Boga i *moli ga da ponovno stvori Svijet*. Jedna od molitvi započinje podsjećanjem kako se «zemlja stvori, stvori se voda i čitav svemir. Isto se stvoriše obredno pivo *chi* i prinos riže *so*» i završava zazivanjem: «*Priskročite, ô Duhovi!*¹⁷» Jedan drugi tekst predstavlja «genezu *chi* i onu koja se odnosi na alkoholno piće *dyo*. Po staroj tradiciji, njihovo je mjesto podrijetla upravo drvo Sang li i drvo Sang log. U interesu čitavog svijeta i za naše dobro, dojuri, ô, božji glasniče. Tak bo Thing, bog s nadnaravnim moćima, nekoć je sišao kako bi stvorio Svijet. *Ponovno siđi sada da bi opet stvorio Svijet*¹⁸». Jasno je da je za pripremu napitaka *chi* i *dyo* potrebno poznавanje mita o njihovom podrijetlu, što je usko povezano s kozmogonijskim mitom. Ali još je zanimljivije to što je Stvoritelj pozvan ponovno sići kako bi opet, u korist bolesnoga, stvorio Svijet.

Vidimo da je u ovim čarobnim pjesmama medicinske namjene *mit o podrijetlu lijekova* uvijek uključen u *kozmogonijski mit*. U prethodnom smo poglavljtu naveli nekoliko primjera iz kojih proizlazi kako u primitivnoj terapeutici lijek postaje djelotvoran samo kada se pred bolesnikom obredno podsjeti na njegovo podrijetlo. Veliki broj napjeva s Bliskog istoka i iz Europe sadrži povijest bolesti ili demona koji ju je izazvao,

¹⁷ M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, str. 66. i dalje.

¹⁸ *Ibid.*, str. 69. Mi ovo ističemo.

uz istodobno zazivanje mitskog trenutka prilikom kojega je neko božanstvo ili svetac uspio ukrotiti zlo. Jedno asirsko vraćanje protiv Zubabolje podsjeća da «nakon što je Anu stvorio nebesa, nebesa stvorise zemlju, zemlja stvori rijeke, rijeke stvoriše kanale, kanali stvoriše jezera, jezera stvoriše Vera.» I Ver zaplače pred Šamašem [bog sunca] i Eaom [bog mudrosti] tražeći od njih nešto za jelo, da bi to «uništio». Bogovi mu ponude voće, ali Ver od njih zatraži ljudske zube. «Budući da si tako zborio, o Veru, neka te Ea slomi svojom silovitom šakom^{19!}» Prisustvujemo ovdje: (1) stvaranju Svijeta; (2) rođenju Vera i bolesti; (3) iscijeljivačkom primordijalnom i paradigmatskom postupku (Eaino razaranje Vera). Terapeutska djetovornost napjeva leži u činjenici da kada ga se obredno izgovara, on reaktualizira kako mitsko vrijeme, tako i podrijetlo Zubaboljā i njihovih liječenja.

Ponekad se događa da svečano recitiranje kozmogonijskog mita služi iscijeljivanju izvjesnih bolesti ili tjelesnih slabosti. Ali kako ćemo malo kasnije vidjeti, ova primjena kozmogonijskog mita tek je jedna među mnogima. Kao model-primjer svakog «stvaranja», kozmogonijski je mit kadar pomoći bolesniku da «ponovno započne» svoj život. Zahvaljujući *povratku podrijetlu*, nadamo se ponovnom rađanju. Dakle, svi medicinski obredi koje smo upravo ispitali imaju za cilj vratiti se

¹⁹ Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (London, 1923.), str. 59. Vidi isto tako mitsku povijest čini protiv zmijskog ugriza koju je izmislio Isis in illo tempore, u G. Röder, *Urkunden zur Religion des alten Aegipten* (Iena, 1915.), str. 138. i dalje.

podrijetlu. Stječe se dojam kako se za arhaična društva život ne može *popraviti*, nego tek *ponovno stvoriti* povratkom izvrima. A izvor u pravom smislu riječi je silno šikljanje energije, života, plodnosti do kojih je došlo tijekom stvaranja Svetjeta.

Sve to prilično jasno ističe brojne obredne primjene polineziskog kozmogonijskog mita. Po tom mitu, na početku su postojale Vode i Tmine. Io, svevišnji Bog, razdvoji Vode s nagnom misli i svojih riječi, pa stvari Nebo i Zemlju. Reče: «Neka se Vode razdvoje, neka se stvore Nebesa, neka postane Zemlja!» Te love kozmogonijske riječi, kojima je svijet započeo postojanje, stvaralačke su riječi prepune svete moći. Ljudi ih izgovaraju u svim prigodama kada je potrebno nešto *načiniti, stvoriti*. Ponavlјaju se u obredima oplodnje neplodne maternice, u obredu iscijeljenja bolesnog tijela i duha, ali također i pri likom smrti, rata i genealoških priča. Evo kako se izražava Polinežanin po imenu Hare Hongi iz naših dana: «Riječi pomoću kojih Io načini Svemir – odnosno zahvaljujući kojima se on rodio i uputio ususret stvaranju svijeta svjetlosti – te se iste riječi koriste u obredu oplodnje neplodne maternice. Riječi zahvaljujući kojima Io učini da zasja svjetlost u tami koriste se u obredima namijenjenim razveseljavanju turobnog i klonulog srca, nemoći i senilnosti, za rasprostiranje jasnoće nad skrivnim stvarima i mjestima, za nadahnucu onih koji sastavljaju pjesme, i zbog loših strana rata, kao i u puno drugih okolnosti koje čovjeka vuku prema beznađu. Za sve slične slučajevе, ovaj običaj, kojemu je cilj rasprostiranje svjetlosti i vese-

lja, ponovno navodi riječi kojima se Io poslužio kako bi pobijedio i rastjerao tmine²⁰.»

Ovaj je tekst osobit. On predstavlja izravno svjedočanstvo prvog reda o funkciji kozmogonijskog mita u tradicionalnom društvu. Kao što smo upravo primjetili, ovaj mit služi kao model za svaku vrstu «stvaranja»: kako rađanja djeteta, tako i popravka nepovoljne vojne situacije ili psihičke ravnoteže ugrožene potištenošću i beznađem. To svojstvo kozmognijskog mita da se primjenjuje na različitim citiranim planovima, za nas je osobito znakovito. Čovjek tradicionalnih društava osjeća temeljno jedinstvo svih vrsta «djelâ» ili «oblikâ», bilo da su oni biološke, psihološke ili historijske vrste. Zlosretan je rat sličan bolesti, a potišteno i žalosno srce, neplodnoj ženi, izostanku nadahnuća kod pjesnika ili svakoj drugoj kritičnoj egzistencijalnoj situaciji u kojoj je čovjek gurnut u beznade. Sve te negativne i očajne situacije koje se doimaju bez izlaznima, recitacijom kozmogonijskog mita se preokrenu, osobito ponavljanjem riječi zahvaljujući kojima će Io stvoriti Svetmir, svjetlošću obasjavši tmine. Drugim riječima, kozmogonija predstavlja model-primjer svake stvaralačke situacije: sve što čovjek čini, na neki način ponavlja «činjenicu» *par excellence*, arhetipski potez Boga stvoritelja: Stvaranje Svijeta.

Kao što smo opazili, kozmogonijski se mit recitirao i prilikom smrti; jer i smrt predstavlja novu situaciju koju je potrebno dobro prihvati kako bi je se učinilo stvaralačkom. Možemo «izbjegići» smrt onako kao što se gubi bitka, ili kao što se

²⁰ E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927.), str. 10–11.

gubi psihička ravnoteža životne radosti. Jednako je značajno da Hare Hongi među kobne i negativne situacije ubraja ne samo nemoć, bolest i senilnost, nego i nedostatak nadahnuća kod pjesnikâ, te njihovu nesposobnost da stvore ili pristojno izgovaraju genealoške pjesme i priče. Iz toga na prvome mjestu slijedi da je kod Polinezijaca poetsko stvaranje potvrđeno svakim značajnim stvaranjem, ali također – budući da Hare Hongi aludira na genealoške tekstove – da memorija kantorâ i sama predstavlja «djelo», te da se dovršenje tog «djela» može osigurati svečanom recitacijom kozmogonijskog mita.

Razumljivo je zašto je taj mit toliko čaroban za Polinezijce. Kozmogonija je model-primjer za svaku vrstu «činjenja»: ne samo zato što Kozmos predstavlja idealni arhetip istodobno za svaku stvaralačku situaciju i za svako stvaranje – nego također zato što je Kozmos božansko djelo; on je, dakle, posvećen u samoj svojoj strukturi. U širem smislu, sve što je savršeno, «puno», skladno, plodno, odnosno, jednom riječju: sve što je «kozmizirano», ono jest i sveto. Načiniti nešto dobro, raditi, izgraditi, stvoriti, strukturirati, dati oblik, in-formirati, oblikovati – svime se time želi reći da dovodimo nešto postojanju, da mu dajemo «život», te na kraju, da činimo kako bi to podsjećalo na skladni organizam u pravom smislu riječi, Kozmos. Kozmos je, dakle, da ponovimo, uzorno djelo Bogova, odnosno njihovo remek-djelo.

Običaj jednog sjevernoameričkog plemena Osaga prekrasno oslikava činjenicu da se kozmogonijski mit smatra modelom za primjer svakog «stvaranja». Tijekom rađanja djeteta, poziva se «čovjek koji je razgovarao s bogovima». Došav-

ši u kuću porodilje, on pred novorođenčetom recitira povijest stvaranja Svetog svemira i zemaljskih životinja. Tek se nakon toga dijete može podojiti. Kasnije, kada dojenče poželi popiti vodu, ponovno se poziva ili isti čovjek, ili neki drugi. On još jedanput recitira Stvaranje, dopunivši ga pričom o podrijetlu Vode. Kada dijete dosegne dob kada može jesti i krutu hranu, čovjek «koji je pričao s bogovima» ponovno dolazi, te opet priča o Stvaranju, pozivajući se ovoga puta na podrijetlo žitarica i druge hrane²¹.

Bilo bi utoliko teže pronaći uvjerljiviji primjer od vjerovanja da svako novo rođenje predstavlja simboličko ponavljanje kozmogonije i mitske povijesti plemena. Takvo ponavljanje ima za cilj obredno uvesti novorođenče u svetotajstvenu stvarnost svijeta i kulture, te čineći to, potvrditi njegovo postojanje, proglašavajući ga usklađenim s mitskim obrascima. Ali, ima još toga: dijete koje se upravo rodilo stavljeno je nasuprot čitavom nizu «početaka». Ništa se ne može «započeti», ukoliko ne poznajemo «podrijetlo», odnosno, ako nam nije poznato kako je ta stvar po prvi puta počela postojati. Nakon što je «započelo» sisati, piti vodu ili jesti krutu hranu, dijete je obredno ubačeno u «podrijetlo», kada su se mljeko, voda i žitarice pojavili po prvi put.

²¹ Alice C. Fletcher and F. La Flesche, *The Omaha Tribe* (Bureau of American Ethnology, 27th Annual Report, Washington, 1911.), str. 116, bilješka autora.

«POVRATAK PODRIJETLU»

To vjerovanje uključuje ideju da je samo *prvo očitovanje neke stvari značajno i vrijedno*, a ne njegova uzastopna bojgojavljanja. Isto tako, dijete se ne podučava o onome što su učinili njegov otac i djed, već o onome što su njegovi Preci u Mitska vremena napravili po prvi puta. Jasno, otac i djed tek oponašaju Pretke; moglo bi se, dakle, misliti kako bi se imitiranjem oca, mogli postići isti rezultati. Međutim, ukoliko bi se razmišljalo na taj način, ne bi se priznavala temeljna uloga *Vremena postanka*, koje se, kao što smo vidjeli, smatra «moćnim» vremenom, upravo zato što je ono na neki način bilo «stjecištem» novog *stvaranja*. Vrijeme koje je proteklo između *postanka* i sadašnjeg trenutka nije «moćno», ni «značajno» (osim, razumljivo, razdobljā tijekom kojih se reaktualizira prvotno doba) – pa ga iz tog razloga zanemarujemo, ili ga se trudimo poništiti²².

U tom se primjeru radi o obredu u kojem se kozmogonijski i mitovi o postanku recitiraju u korist samo jedne osobe, kao u slučaju врачева. No, «povratak podrijetlu» koji omogućava oživljavanje vremena u kojem su se stvari pokazale po prvi puta, predstavlja iskustvo od bitnog značaja za arhaična društva. To ćemo iskustvo istražiti u više navrata na stranica- ma koje slijede. Ali, navedimo ovdje primjer svečane recitaci-je mitova o kozmogoniji i postanku tijekom grupnih svetkovina na otoku Sumba. U slučaju događaja značajnih za zajedni-

²² Usp. *Le Mythe de l'Eternal Retour*, poglavlje II. i dalje.

cu – obilne žetve, smrti uvaženog člana, itd. – gradi se obredna kuća (*marapu*), pa naratori tom prigodom prepričavaju povijest o Stvaranju i o Precima. «Prilikom svih tih događaja, naratori uz veliko poštovanje oživljavaju »početke«, odnosno: trenutak kada su se postavili principi kulture, kao da se radi o čuvanju nečega najdragocjenijeg. Ta je recitacija jedan od najvažnijih vidova obreda i u stvarnosti je prikazana razmjenom prilično sličnih pitanja i odgovora između dvije osobe, budući da su izabrane iz dva klana koja su ujedinjena vezama egzogamne srodnosti. Također, u tom značajnom trenutku, dva recitatora predstavljaju sve članove grupe, uključujući i mrtve – čime će recitacija mita o plemenu (koji se u isto vrijeme prikazuje kao kozmogenijski mit) donijeti korist za cijelu grupu²³.»

Ukratko, radi se o grupnim mitovima nepravilne periodičnosti, koji obuhvaćaju izradu kulturnog doma i svečanu recitaciju o mitovima o postanku kozmogenijske strukture. Njihov je korisnik čitava zajednica, kako živi, tako i mrtvi. Prilikom reaktualizacije mitova, obnavlja se čitava zajednica; ona pronalazi svoje »izvore«, oživljavajući svoje »podrijelje«. Ideja univerzalnog obnavljanja koja se izvodi kroz kulturnošku reaktualizaciju kozmogenijskog mita, posvjedočena je kod mnogih tradicionalnih društava. Mi smo ju obradili u *Le Mythe de l'Eternel Retour*, a na to ćemo se vratiti u sljedećem poglavljju; zapravo nam je mitsko-obredni scenarij po-

²³ C. Tj. Bertling, *Notes on myth and ritual in Southeast Asia* (Hag, 1958.), str. 3–4.

vremenog obnavljanja Svijeta kadar otkriti jednu od glavnih funkcija mita, kako u arhaičnim društvima, tako i prvim civilizacijama Istoka.

UGLED «POČETAKA»

Nekoliko navedenih primjera omogućavaju nam bolje razumijevanje odnosa između kozmogonijskog i mita o postanku. Prije svega, činjenica je kako mit o postanku u velikom broju slučajeva započinje kozmogonijskom skicom: mit ukratko podsjeća na osnovne trenutke Stvaranja Svijeta, da bi potom prepričao genealogiju kraljevske obitelji, povijest plemena, priču o podrijetlu bolesti i lijekova, i tako dalje²⁴. U svim tim slučajevima, mitovi o postanku produžuju i završavaju kozmogonijski mit. Kada se radi o obrednoj funkciji izvjesnih

²⁴ Običaj se održao čak i u naprednim kulturama koje poznaju pismo. U slučaju sumerskih tekstova, S. N. Kramer primjećuje da su «mitovi ili epopeje sumerskih tekstova općenito započinjali kozmološkim zazivanjem, a da nemaju izravne veze sa cjelokupnim djelom. Navodimo pet stihova izvadenih iz prologa Gilgameša, Enkidou i Pakao:

«Nakon što je nebo bilo odvojeno od zemlje,
Nakon što je zemlja bila razdvojena od neba,
Nakon što se odredi ime čovjekovo,
Nakon što (bog neba) An odnese nebo,
Nakon što (bog zraka) Ehil odnese zemlju»...

(S. N. Kramer, *From the tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956., str. 77). Isto tako, u Srednjem su vijeku neki kroničari započinjali svoje lokalne Povijesti Stvaranjem Svijeta.

mitova o postanku (primjerice, kod iscijeljivanja, ili u slučaju plemena Osage, kod mitova namijenjenih uvođenju novo-rođenčeta u sakralnost Svijeta i društva), stječe se dojam kako njihova «moć» dijelom proizlazi iz činjenice da oni sadrže osnovna načela kozmogonije. Taj dojam potvrđuje činjenica da u izvjesnim kulturama (npr. u Polineziji), kozmognijski mit nema samo apsolutnu terapeutsku vrijednost, nego posjeduje i model-primjer za svaku vrstu «stvaranja» i «či-jenja».

Ta se ovisnost mitova o postanku o kozmognijskom mitu može bolje razumjeti ukoliko imamo na umu da se kako u jednom tako i u drugom slučaju postavlja pitanje «početka» – dakle, apsolutnog «početka» Stvaranja Svijeta. Naravno da se ovdje ne radi samo o jednostavnoj teoretskoj znatiželji. Nije dovoljno samo poznavati «podrijetlo», već je potrebno uključiti i trenutak stvaranja ove ili one stvari. To se, naime, tumači «povratkom unatrag» do ponovnog obnavljanja izvornog, moćnog i svetog Vremena. I kao što smo to već primijetili, odnosno kao što ćemo vidjeti još bolje u nastavku, obnavljanje izvornog Vremena koje je jedino spremno osigurati potpunu obnovu Kozmosa, života i društva, posebno se postiže reaktualizacijom «apsolutnog početka», odnosno Stvaranjem Svijeta.

Nedavno je Rafaele Pettazzoni predložio da se kozmognijski mit smatra varijantom mita o postanku. «Proizlazi da je mit o stvaranju po pitanju prirode srodan mitu o postanku (...). Naša nam je analiza omogućila da istrgnemo mit o stvaranju iz njegove sjajne izolacije; time on prestaje biti *hépax genó-*



menon, i vraća se u brojni razred analoških činjenica, mitova o postanku²⁵.» Iz razloga na koje smo upravo podsjetili, dijeliti to gledište čini nam se ponešto teškim. Novo stanje stvari uvi-jek sadrži prošlo stanje, a ono, u konačnici, jest Svijet. Kasnije promjene razvijaju se upravo iz te početne «cjeline». Sve-mirski *milieu* u kojem živimo, ma koliko ograničen on bio, predstavlja «Svijet»; njegovo «podrijetlo» i «povijest» pret-hode svakoj drugoj posebnoj povijesti. Mitska ideja «podrijet-la» ugrađena je u tajnu «stvaranja». Neka stvar ima «podrijet-lo» zato što je stvorena, odnosno, zato što se neka moć jasno iskazala u Svijetu, te se zbio događaj. Ukratko, *podrijetlo* ne-ke stvari objašnjava *stvaranje* te stvari.

Dokaz da kozmogonijski mit nije tek *varijanta vrste* koju sačinjava mit o postanku, leži u činjenici da kozmogonije, kao što smo upravo vidjeli, predstavljaju model za svaku vrst «stva-ranja». Primjeri koje ćemo analizirati u sljedećem poglavlju, čini se da potvrđuju taj zaključak.

²⁵ R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, str. 27–36.

theoretical and empirical studies on the relationship between the two variables. Some authors have suggested that there is a causal link between the two variables, while others have argued that they are merely correlated. This paper aims to examine the relationship between economic growth and democracy in India. It will also explore the factors that influence the relationship between the two variables. The paper will conclude with some policy implications for India's future development.

The paper is organized as follows. Section 2 provides a brief overview of the literature on the relationship between economic growth and democracy. Section 3 discusses the data and methodology used in the analysis. Section 4 presents the results of the regression analysis. Section 5 concludes with some policy implications.

2. Literature Review The literature on the relationship between economic growth and democracy is extensive.

Some authors have suggested that there is a causal link between the two variables, while others have argued that they are merely correlated.

This paper aims to examine the relationship between economic growth and democracy in India. It will also explore the factors that influence the relationship between the two variables.

The paper will conclude with some policy implications for India's future development.

III. POGLAVLJE

Mitovi i obredi obnove

USTOLIČENJE I KOZMOGONIJA

A. M. Hocart je zamijetio kako se ceremonija ustoličenja kralja na Fiđiju naziva «creation of the world», «fashioning the land» ili «creating the earth»¹. Kozmogonija se simbolički obnavlja prilikom stupanja vladara na vlast. Zamisao je vrlo rasprostranjena kod naroda koji se bave poljoprivredom. Po jednom novijem tumačenju, krunidba indijskog kralja, *rājasūya*, sadržavala je ponovno stvaranje Svemira. Zapravo, različite etape obreda postupno su dovršavale vraćanje budućeg vladara u stanje embrija, s iznjedravanjem godine, te njegovo mitsko ponovno rođenje kao Kozmokratora, koji je istovremeno poistovjećen s Prajāpatijem (Bog-Sve), i s Kozmom.

Embrionalno razdoblje budućeg vladara odnosilo se na proces dozrijevanja Svemira, i vrlo je vjerojatno od početka bi-

¹ *Le Mythe de l'Eternel Retour*, str. 80. i dalje.

lo u odnosu s dozrijevanjem uroda. Drugi stadij obreda dovršava nastanak novog «božanskog» tijela vladara. Treći stadij *rājasūya* sastoji se od niza obreda čiji je kozmogonijski simbolizam široko potvrđen tekstovima. Kralj podigne ruku; to simbolizira podizanje *axis mundi*. Kada primi pomazanje, kralj стоји na prijestolju, podignutih ruku: on utjelovljuje kozmičku os, postavljenu u pupak Zemlje – odnosno prijestolje, Središte Svijeta – dotičući Nebo. Škropljenje se povezuje s Vodama koje, uzduž *axis mundi*, silaze s Neba, odnosno Kraljem, kako bi se oplodila Zemlja².

U tom se povjesnom razdoblju *rājasūya* provodila samo dva puta; prvi put, prilikom proglašenja kralja, a drugi put kako bi se osigurala njegova svjetska vladavina. Međutim, u povjesna je vremena *rājasūya* vjerojatno bio godišnji obred, i slavio se radi obnavljanja Kozmosa.

To se događalo i u Egiptu. Krunidba novog faraona, piše Frankfort, «može se smatrati stvaranjem novog doba, nakon opasnog prekida sklada između društva i prirode, situacijom koja, dakle, sudjeluje u prirodi stvaranja svemira. To je dobro prikazano u tekstu koji sadrži kletvu kraljevih neprijatelja, uspoređene s Apofisom, zmijom tmine, koju je u zoru ubio Ra. Međutim, usporedba donosi i zanimljiv dodatak: "Oni su poput zmije Apofis u jutro na dan Nove Godine." Jasno naznačeno "jutro Nove Godine" može se objasniti samo u smislu intenziviranja: zmija se odvija svakim svitanjem, a Nova Go-

² M. Eliade, *Méphistophèles et l'Androgynie* (Pariz, 1962.), str. 191. i dalje.

dina slavi kako stvaranje i dnevnu obnovu, tako i otvaranje novog godišnjeg ciklusa³.»

Vidimo kojim je mehanizmom kozmogonijski scenarij Nove godine prijempljiv uključivanju u krunisanje kralja; dva obredna sistema teže istom kraju: kozmičkoj obnovi. «No, *renovatio* obavljen prilikom krunidbe kralja imao je značajne posljedice na kasniju povijest ljudstva. S jedne strane, obredi obnove postaju mobilni, odvajajući se od strogog kalendarskog okvira; s druge strane, kralj na neki način postaje odgovoran za stabilnost, plodnost i napredak čitavog Kozmosa. To znači kako univerzalna obnova postaje zajednička ne samo kozmičkim ritmovima, nego i povjesnim osobama i događajima⁴.»

OBNOVITI SVIJET

Jednostavno je shvatiti zašto se ponavljalo krunisanje kralja ili zašto se slavila Nova godina. Kralj, navodno, obnavlja čitav Kozmos. Ta se obnova u pravom smislu riječi provodi na Novu godinu, kada se uspostavlja novi vremenski ciklus.

³ H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948.), str. 150.

⁴ M. Eliade, *Méphistophèles et l'Androgynie*, str. 193–194. «U toj zamisli pronalazimo izvor budućih povijesnih i političkih eshatologija. Kasnije smo, zapravo, došli do iščekivanja kozmičke obnove, »spasa« Svijeta, pojave određenog tipa Kralja, Heroja ili Spasitelja, odnosno čak i političkog vođe. Premda u izrazito laiciziranom gledištu, moderan svijet još uvijek čuva eshatološko nadanje univerzalnog *renovatio*, izvedenog pobjedom jedne društvene klase, ili čak jedne političke stranke ili osobe» (*ibid.*, str. 194).

Međutim, *renovatio* koji je obavljen novogodišnjim obredom, predstavlja, zapravo, ponavljanje kozmogonije. Stvaranje započinje svakom Novom godinom. A upravo mitovi, bilo da su oni kozmogonijski, ili pak mitovi o postanku, podsjećaju ljudе kako je stvoren Svijet, te sve što se potom dogodilo.

Svijet je uvijek «naš svijet», odnosno, svijet u kojem živimo. I premda je način života danas isti kod Australaca, kao i kod zapadnjakâ, kulturološki konteksti u kojima se može proniknuti u ljudsko postojanje uvelike variraju. Primjerice, očigledno je kako «Svijet» Australaca koji žive od skupljanja plodova i lova na sitne životinje nije isti kao i za neolitičke poljodjelce; jednakو kako Svijet ovih potonjih nije svijet žitelja gradova antičkog Bliskog istoka, ni «Svijet» u kojemu danas žive narodi zapadne Europe ili Sjedinjenih Država. Razlike su toliko izražene da ih je uistinu potrebno istaknuti. Spomenuli smo ih samo kako bismo izbjegli nesporazum: navodeći različite tipove kulture, ne očekujemo vratiti se na «konfuzionistički» komparativizam u stilu Frazera. Povijesni se konteksti podrazumijevaju kod svakog primjera koji koristimo. No, čini nam se beskorisnim za svako navedeno pleme precizno odrediti njegovu socijalnu i ekonomsku strukturu, te s kojim plemenima se ona može ili ne uspoređivati.

«Svijet» je, dakle, uvijek onaj svijet koji poznajemo i u kojem živimo; on se razlikuje od jednog tipa kulture do drugog; kao posljedica toga, postoji znatan broj «Svjetova». No ono što je važno za naše istraživanje, to je činjenica da unatoč razlici između socioekonomskih struktura i raznolikosti kulturoloških konteksta, arhaični narodi misle da se Svijet treba go-

dišnje obnavljati, te kako se to obnavljanje provodi po modelu: kozmogonija ili mit o postanku koji igra ulogu kozmognijskog mita.

Primjećuje se kako primitivni narodi različito razumijevaju «Novu godinu», te kako datumi «Nove godine» variraju u odnosu na klimu, geografsko područje, tip kulture, itd. No, uvijek se radi o ciklusu, odnosno, o vremenskom trajanju koje ima svoj početak i kraj. Dakle, na kraju jednog ciklusa, te na početku narednog ciklusa odvija se čitav niz obreda kojima je cilj obnova Svijeta. Kao što smo rekli, taj *renovatio* je ponovo stvaranje koje se obavlja po modelu kozmogonije.

Najjednostavnije primjere pronalazimo kod Australaca. To su mitovi o postanku koji se godišnje reaktualiziraju. Životinje i biljke, koje su Nadnaravna Bića stvorila *in illo tempore*, obredno se ponovno stvaraju. U Kimberleyju su pećinske slikarije, koje su navodno naslikali mitski preci, ponovno oslikane u cilju reaktiviziranja njihove stvaralačke moći, one koja se prvi puta očitovala u mitska vremena, odnosno, na početku Svijeta⁵.

Za Australce je takvo ponovno stvaranje životinja i biljaka u prehrambene svrhe jednako ponovnom stvaranju Svijeta. I to ne samo zato što se, raspolažeći dosta hranom, oni nadaju živjeti još jednu godinu, već baš zato što se Svet rodio kada su se u Vrijeme Sna životinje i biljke pojavile prvi puta.

⁵ Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien* (Brunswick, 1954.), str. 200. i dalje, A. P. Elkin, *The Australian Aborigines* (London, 1954.), str. 220. i dalje.

Životinje i biljke se ubrajaju među djelâ koja su načinila Nadnaravna Bića. Hranjenje ne predstavlja samo fiziološki, već i «religijski» čin: jedemo tvorevine Nadnaravnih Bića, na način kako su ih jeli mitski preci prvi puta, na početku Svijeta⁶.

Kod Australaca se kozmogonija svela na stvaranje njihovog domaćeg krajobraza. To je njihov «Svijet» koji se mora povremeno obnoviti, jer u suprotnom postoji rizik da bude uništen. Zamisao kako Kozmosu prijeti uništenje ukoliko se godišnje ponovno ne stvori, nadahnjuje glavnu svetkovinu kalifornijskih plemena Karok, Hupa i Yurok. Na njihovim se jezicima svetkovina zove «ponovno uspostavljanje Svijeta», a na engleskom, «New Year». Cilj je ponovno uspostaviti ili učvrstiti Zemlju za predstojeću, ili za naredne dvije godine. Kod određenih plemena Yurok, učvršćenje Svijeta postiže se obrednom ponovnom gradnjom párne kolibe, obreda kozmogonijske strukture za koju ćemo kasnije pronaći i druge primjere. Osnova obreda je u dugim hodočašćima na koja svećenik odlazi posjećujući sva sveta mjesta, odnosno mjesta gdje su Besmrtnici učinili izvjesna djela. Ta obredna hodočašća protežu se na deset ili dvanaest dana. Tijekom tog vremena, svećenik utjelovljuje Besmrtnike. Hodajući, on razmišlja: «Tako u mitska vremena hadaše Ixkareya animas (jedan od Besmrtnika).» Po dolasku na jedno od svetih mjesta, on započne mesti govoreći: «Ixkareya yakam (jedan drugi Besmrtnik) mete za mene. Svi koji su bolesni, odsada će se bolje osjećati.» Potom se popne na planinu. Tamo potraži neku granu od

⁶ O religijskoj vrijednosti hrane, usp. Eliade, *op. cit.*, str. 182, 195. i dalje.

koje načini štap, govoreći: «Svijet je slomljen, ali kada ja počnem vući ovaj štap po zemlji, sve će se krhotine popuniti i zemlja će ponovno postati tvrda.»

Zatim se spušta prema rijeci. Pronalazi tamo kamen kojeg čvrsto postavi, govoreći: «Zemlja koja je bila poljuljana, ponovno će se uspraviti. Ljudi će živjeti (dugo) i bit će jači. » Poslije sjedne na kamen. «Kada ja sjednem na kamen, objašnjava on Giffordu, Svijet se više neće uzdizati i njihati. » Taj se kamen tamo nalazi od vremena Besmrtnika, odnosno od početka Svijeta⁷.

«Cjelina obreda koje smo upravo spomenuli predstavlja kozmogonijski scenarij. U mitska vremena, Besmrtnici su stvorili Svijet u kojemu će živjeti Kalifornijci: oni su mu označili obrise, u njemu smjestili Središte i težišta, osigurali obilje lososâ i žirova, te iskorijenili bolesti. Međutim, taj Svijet više nije bezvremenski i nepromjenjivi Kozmos u kojemu su živjeli Besmrtnici. On je živi svijet – nastanjen i korišten od strane bića od krvi i mesa, koji su podložni zakonima postajanja, starosti i smrti. On zahtijeva i povremeni popravak, obnovu i jačanje. No, Svijet se može obnoviti samo ukoliko se ponavlja ono što su Besmrtnici učinili *in illo tempore*, ponavljajući Stvaranje. Upravo zbog toga svećenik ponovno prikazuje primjer trase Besmrtnika i ponavlja njihove postupke i rije-

⁷ A. L. Kroeber i E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California* (Anthropological Records, XIII, br. 1, Univ. of California, Berkeley, 1949.), str. 6. i dalje, 10–17–19 i dalje, sažetak u našoj knjizi *Méphistophèles et l'Androgynie*, str. 175. i dalje.

či. Ukratko, svećenik na kraju utjelovljuje Besmrtnike. Drugim riječima, prigodom Nove godine, Besmrtnici se navodno ponovno ukazuju na Zemlji. To objašnjava zašto je obred godišnjeg obnavljanja Svijeta najznačajniji religijski obred kalifornijskih plemena. Svijet nije samo postao čvršći i obnovljen, već je i posvećen simboličkim prisustvom Besmrtnika. Svećenik koji ih utjelovljuje postaje nakon izjesnog vremena «besmrtnom osobom», te se kao takav, ne smije ni gledati, niti dodirivati. On obavlja obrede daleko od ljudi, u potpunoj samoći, jer, kad su ih Besmrtnici obavljali po prvi puta, tada još nije bilo ljudi na Zemlji⁸.»

RAZLIČITOSTI I SLIČNOSTI

Mitsko-obredni scenarij povremene obnove Svijeta susreće se i kod drugih kalifornijskih plemena; primjerice, ceremonija *aki* plemena Maidu s planina, *hesi* plemena Maidu iz dolina, *kuksu* istočnih plemena Pomo⁹. U svim je tim primjerima obnova Svijeta uključena u kulturološki sklop koji obuhvaća štovanje Svevišnjeg Bića, osiguranje odličnog uroda i inicijaciju mladeži. Taj scenarij Kalifornijaca možemo usporediti s obredom «Kolibe Novog Života» plemena Cheynee (obred koji se izgovara tijekom Plesa Sunca) i s obredima «Velike Kuće» plemena Lenape. U oba se slučaja radi o kozmogonij-

⁸ Eliade, *op. cit.*, str. 182.

⁹ Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955.), str. 120.

skom obredu obnove Svijeta i preporoda Života. Kod plemena Cheynee, svećenik obnavlja Stvaranje; kod plemena Lenape, tijekom obreda Nove Godine, ponavlja se prvo stvaranje Svijeta, pri čemu se vraća početna punoća¹⁰.

Dodajmo kako povremeno građenje ili popravak obredne kolibe ima isto tako kozmogonijsko značenje. Posvećena koliba predstavlja Sveti svod, pod prikazuje Zemlju, a četiri zida, četiri smjera kozmičkog prostora. Pleme Dakota tvrdi kako je «Godina krug oko svijeta», odnosno, oko inicijacijske kolibe¹¹. Dodajmo također kako se međuvisnost između Kozmose i Kozmičkog vremena («kružnog» Vremena) vrlo živo osjetila u više jezika u pojmu koji označava «Svijet», a koji se koristi i u značenju «Godine». Primjerice, izvjesna kalifornijska plemena govore: «Svijet je prošao» ili «Zemlja je prošla», želeći reći «kako je protekla jedna godina¹²».

Ako sada pređemo na obrede Nove godine koji su na snazi kod populacija prvih poljodjelaca (odnosno, kod onih koji su se bavili uzgajanjem gomoljastih kultura), osupnuti smo razlikama. Prvo se primjećuju dva nova elementa: zajednički povratak mrtvih i orgiјastička pretjerivanja. Međutim, posebno se osjeća razlika u religijskom ugodaju. Samotno hodočašće

¹⁰ Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956.), str. 306, 317.

¹¹ Werner Müller, *Die blaue Hütte, Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern* (Wiesbaden, 1954.), str. 133.

¹² A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1925.), str. 177, 498.

svećenika Karoka, s njegovim meditacijama i molitvama povezano je sa zajedničkom proslavom ogromne žestine. Možemo samo pomisliti na *milamala* proslavu domorodaca s otočja Trobriand, koju opisuje Malinowski. V. Lanternari je čitavu knjigu posvetio proučavanju ovog mitsko-religijskog sklopa, a i mi smo ga tek nakratko spomenuli u vezi s profetskim melanezijskim kultovima¹³. Ovdje je beskorisno ponovno se vraćati na rezultate tih istraživanja. Recimo tek da su, unatoč razlikama između mitsko-obrednih sistema gore navedenih sjevernoameričkih plemena i Melanezijaca, njihove strukture slične. Kod jednih, kao i kod drugih, Kozmos se treba povremeno ponovno stvoriti, a kozmogonijski je scenarij, putem kojega se obnova provodi, vezan za novu žetvu i posvećenje hrane.

NOVA GODINA I KOZMOGONIJA NA ANTIČKOM BLISKOM ISTOKU

Značajno je da pronalazimo slične ideje u religijama antičkog Bliskog istoka. Jasno, pri tome postoje razlike koje očekujemo između društava u stadiju koji prethodi poljoprivredi i stadiju prvog poljodjelstva, te poljodjelskih i urbanih društava, kao što su ona iz Mezopotamije i Egipta. Međutim, postoji tu i činjenica koja nam se čini temeljnom: Egipćani, Mezopotamci, Izraelićani i drugi narodi antičkog Bliskog istoka osje-

¹³ Vittorio Lanternari, *La Grande Festa* (Milano, 1959.); M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgynie*, str. 155. i dalje.

čali su potrebu za povremenom obnovom Svijeta. Ta je obnova imala kulturološki scenarij, čiji je glavni obred simbolizirao ponavljanje kozmogonije. Činjenice i njihovo tumačenje mogu se pronaći u obimnoj stručnoj literaturi koja je objavljena o toj temi¹⁴ i u poglavlju knjige *Le Mythe de l'Eternel Retour* (str. 83. i dalje). Podsjetimo kako se u tadašnjoj Mezopotamiji Stvaranje Svijeta obredno ponavljalo prilikom svečanosti Nove godine (*akītu*). Niz obreda reaktualizira borbu Marduka protiv Tiamata (Zmaja koji simbolizira iskonski Ocean), te pobjedu Boga i njegovog kozmogonijskog djela. «Spjev o Stvaranju» (*Enuma eliš*) recitirao se u hramu. Kao što objašnjava H. Frankfort, «čitava je nova godina dijelila temeljni element s prvim danom kada je svijet stvoren i kada je pokrenut ciklus godišnjih doba¹⁵». No, promatrajući pobliže novogodišnje obrede, shvaćamo kako su Mezopotamci osjećali kako je početak bio organski povezan s *prethodnim krajem*, odnosno, kako je taj «kraj» bio iste prirode kao i «Kaos» prije Stvaranja, te da je iz tog razloga Kraj bio neophodan za svaki ponovni početak.

Kako smo upravo napomenuli, kod Egipćana je isto tako Nova godina simbolizirala Stvaranje. Kada je riječ o scenariju izraelitske Nove godine, Mowinckel piše kako je «jedna od temeljnih ideja bila ustoličenje Jahve kao kralja svijeta, simboličko prikazivanje njegove pobjede nad neprijateljima, ko-

¹⁴ Usp. nekoliko bibliografskih napomena u *Le Mythe de l'Eternel Retour*, str. 92, no. 1.

¹⁵ H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, str. 319.

ji su istodobno snage kaosa i historijski neprijatelji Izraela. Ishod te pobjede bila je obnova stvaranja, izbora i saveza, zamislj i običaj antičkih proslava plodnosti, koji su bili skriveni pod pojmom historijske proslave¹⁶. Kasnije, u eshatologiji proraka, ponovna Jahvina uspostava Izraela, doživljava se kao Novo Stvaranje koje uključuje i vrstu povratka u Raj¹⁷.

Jasno da u isti plan ne možemo staviti simboličko ponavljanje kozmogonije koje je u Mezopotamiji i Izraelu označavalo Novu godinu. Kod Hebrejaca se arhaični scenarij povremene obnove Svijeta postupno historizirao, zadržavajući ipak nešto od prvotnog značenja. Wensinck je pokazao kako se obredni scenarij Nove godine, kojime se označavao prelazak iz Kaosa u Kozmos, primjenio na historijske događaje kao što su egzodij i prelazak preko Crvenog mora, osvajanje Canaana, babilonsko zatočeništvo i povratak iz egzila, itd.¹⁸ Von Rad je sa svoje strane dokazao kako jedinstveni historijski događaj, kao što je to primjerice «situacija kada su Jahve i njegov pomoćnik Mojsije osnivali Izrael na Sinajskoj gori, koja na kolektivnom planu postaje stvarna, nije zavjetovana ostati u sferi sjećanja putem usmene i pisane tradicije, nego se može podvrgnuti ponovnoj obrednoj obnovi u ceremoniji», na isti način kao i kozmološka obnova susjednih Carstava¹⁹. Eric Voegelin

¹⁶ S. Mowinckel, *He That Cometh* (prijevod G. W. Anderson, New York, 1956.), str. 26.

¹⁷ S. Mowinckel, *op. cit.*, str. 144.

¹⁸ A. J. Wensinck, «*The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*» (*Acta Orientalia*, I, 1923., str. 159–199).

¹⁹ Eric Voegelin, *Order and History. I: Israel and Revelation* (Louisiana State University Press, 1956.), str. 294.

ima razloga inzistirati na činjenici kako se «simbolički oblici kozmoloških carstava i Izraela međusobno ne isključuju (...). Obredno obnavljanje reda, koji se odnosi na simboličke elemente obrađene u kozmološkoj civilizaciji, na primjer, prelazi čitavu povijest čovječanstva proslave babilonske Nove Godine, preko Josijine obnove Beritha, obnovom Kristovog sakramenta do Machiavellievog *ritornar ai principii*, zato što pad reda postojanja i povratak u taj red predstavljaju osnovni problem ljudskog postojanja²⁰».

Prema tome, ma koliko bile značajne razlike između kulturno-loških sustava Mezopotamije i Izraela, ipak je jasno kako oni dijele zajedničku nadu o godišnjoj i povremenoj obnovi Svijeta. Ukratko, vjeruje se u mogućnost ponovnog vraćanja apsolutnog «početka», što uključuje simboličko razaranje i ukidanje Starog svijeta. Kraj je, dakle, uključen u početak, i obratno. To nije čudno, jer slici koja služi kao primjer tog početka prethodi i predstoji kraj Godine, kružno kozmičko Vrijeme, onakvo kakvo se može razumjeti u ritmu godišnjih doba i pravilnosti nebeskih fenomena.

Međutim, ovdje se nešto posebno ističe: ukoliko je vjerojatno da predosjećaj «Godine» kao ciklusa ima podrijetlo u zamisli kako se Kozmos povremeno obnavlja u mitsko-obrednim scenarijima Nove godine²¹, nameće se jedna druga ideja različitog podrijetla i strukture. To je ideja «savršenosti poče-

²⁰ E. Voegelin, *op. cit.*, str. 299.

²¹ Kao, uostalom, i u drugim brojnim kozmogenijskim i mitovima o postanku.

taka», izraza intimnijeg i dubljeg religijskog iskustva, hranjenog imaginarnim sjećanjem «izgubljenog Raja», blaženstva koje je prethodilo sadašnjoj ljudskoj situaciji. Možda je mitsko-obredni scenarij u povijesti ljudstva igrao toliko značajnu ulogu, osiguravajući kozmičku obnovu, da je također davao nadu u ponovno postizanje blaženstva «početaka». Slika «Godine-Ciklusa» prepuna je ambivalentnog kozmičko-vitalnog simbolizma, koji je istovremeno i «pesimističan» i «optimističan». Jer, protjecanje Vremena podrazumijeva postupno udaljavanje «početaka», odnosno, gubitak početnog savršenstva. Sve što traje, to se i raspada, kvari i završava smrću. Očigledno se radi o «vitalističkom» izrazu Stvarnog; međutim, ne treba zaboraviti kako se za primitivne narode življenje otkriva – i izražava – izrazima života. Punoća i snaga pronalaze se na početku: to je ono što bismo mogli nazvati «pesimizmom», koji je neodvojiv od te konцепцијe. Međutim, odmah možemo dodati: punoća, iako se brzo izgubi, povremeno se nadočnuje. Godina ima svoj kraj, odnosno, za njom odmah slijedi novi početak.

Ideja o postojanju savršenstva na početku vrlo je starinska, premda vrlo rasprostranjena. To je, uostalom, ideja koju se može puno puta tumačiti, te uključiti u bezbroj religijskih konцепцијa. Imat ćemo prigode raspraviti o nekoliko tih valorizacija. Recimo tek kako je ideja o savršenstvu početaka igrala značajnu ulogu u sistematskoj obradi najširih kozmičkih ciklusa. Obična «Godina» obično je prilično rastegnuta, stvarajući «Veliku Godinu» ili kozmičke cikluse neizmjernog trajanja. Kako kozmički ciklus postaje sve širi, zamisao o savr-

šenstvu početaka malo-pomalo je počela sadržavati i dodatnu ideju: *kako bi se omogućio početak nečega uistinu novog, potrebno je potpuno uništiti ostatke i ruševine starog ciklusa*. Drugim riječima, ukoliko želimo postići apsolutni početak, kraj Svijeta treba biti korjenit. Eshatologija je tek navještavanje kozmogonije budućnosti. Međutim, ne inzistira sva-ka eshatologija na činjenici da do Novog Stvaranja ne može doći prije nego što se ovaj svijet u potpunosti ukine. Ne radi se o obnavljanju onoga što je propalo – nego o uništenju starog svijeta kako bi ga se moglo ponovno stvoriti *in toto*. Opsjednutost blaženstvom početaka zahtijeva uništenje svega što je postojalo, i nakon što je uništeno, nakon stvaranja Svijeta: jedina je mogućnost ponovno uspostavljanje prvotnog savršenstva.

Dakako, sve su te nostalгије i vjerovanja već prisutni u mitsko-obrednim scenarijima godišnje obnove Svijeta. No, krenuvši postupno od prvog poljoprivrednog stadija kulture, ta je ideja prokrčila put do spoznaje kako postoje *stvarna* (a ne samo obredna) uništenja i ponovna stvaranja Svijeta, te da doslovno postoji «povratak podrijetlu», odnosno povratak Kozmosa u amorfni, kaotični oblik, nakon kojega slijedi nova kozmogonija.

Mitovi o Kraju Svijeta najbolje oslikavaju tu koncepciju. Mi ćemo ih istražiti u sljedećem poglavlju zbog njihovog bitnog interesa, te zato što nam oni mogu rasvijetliti općenitu funkciju mitova. Do sada smo se isključivo bavili kozmognijskim i mitovima o postanku, odnosno mitovima koji imaju veze s nečim što se već dogodilo. Sada je važno vidjeti kako

se ideja o «savršenstvu» projicirala i u bezvremensku budućnost. Mitovi o Kraju Svijeta igrali su, naravno, važnu ulogu u povijesti čovječanstva. Istakli su «pokretljivost» «podrijetla»: zapravo, od izvjesnog trenutka, «podrijetlo» se ne nalazi samo u mitskoj prošlosti, već i u sjajnoj budućnosti. Znamo da su do tog zaključka došli stoici i neopitagorejci, sistematicno razrađujući ideju o vječnom povratku. No, pojam «podrijetla» posebno se povezuje s idejom o savršenstvu i blaženstvu. Iz tog razloga, u koncepcijama eshatologije, pod kojom podrazumijevamo i kozmogoniju budućnosti, pronalazimo izvore svih vjerovanja koja obznanjuju Zlatno Doba ne samo (ne više) u prošlosti, već isto tako (ili samo) u budućnosti.

IV. POGLAVLJE

Eshatologija i kozmogonija

KRAJ SVIJETA — U PROŠLOSTI I BUDUĆNOSTI

Ukratko i sažeto, moglo bi se reći kako se Kraj Svijeta za primitivne narode već dogodio, iako bi do njega ponovno moglo doći u bližoj ili daljoj budućnosti. Zapravo, mitovi kozmičkih kataklizmi su široko rasprostranjeni. U njima se pripovijeda kako je Svijet razoren, a čovječanstvo upropasti, uz izuzetak jednog para ili nekolicine preživjelih. Mitovi o Potopu su najbrojniji i gotovo univerzalno poznati (iako izuzetno rijetki u Africi)¹. Pored diluvijskih mitova, drugi se odnose na razaranje čovječanstva kataklizmama kozmičkih razmjera: potresi, požari, urušavanje planina, epidemije, itd. Očito je

¹ Usp. Sir George James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, I (London, 1919.), str. 329–332; Clyde Kluckhohn, «Recurrent Themes in Myths and Mythmaking», Daedalus, proljeće 1959. (str. 268–279), str. 271. Pronaći ćemo osnovnu bibliografiju o legendama o Potopu u Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (novo izdanje, Bloomington, Indiana, 1955.), I, str. 184 (A 1010).

kako taj Kraj Svijeta nije bio radikaljan: on je više bio Kraj jednog čovječanstva, nakon kojega je uslijedilo novo čovječanstvo. Ali, potpuno potonuće Zemlje u Vodama ili njezino razaranje vatrom, nakon kojih se pojavljuje jedna djevičanska Zemlja – simboliziraju povratak u Kaos i kozmogeniju.

U velikom je broju mitova Potop povezan s ritualnom pogreškom koja je izazvala bijes Svevišnjeg Bića; ponekad je on jednostavno rezultat želje božanskog Bića da na čovječanstvo stavi krajnju točku. Ali istražujemo li mitove koji najavljuju sljedeći Potop, primjećujemo kako jedan od glavnih uzroka leži u grijehovima ljudi, kao i u potpunoj oronulosti Svijeta. Potop je istovremeno otvorio put prema ponovnom stvaranju Svijeta, kao i prema obnovi čovječanstva. Drugim riječima, Kraj Svijeta u prošlosti i onaj koji će se dogoditi u budućnosti predstavljaju projekciju ogromnih razmjera na makrokozmičkoj ljestvici uz izuzetnu dramatičku snagu, mitsko-ritualnog sistema proslave Nove godine. Ali ovoga se puta više ne radi o onome što bi se moglo nazvati «prirodnim krajem» Svijeta – «prirodnim» jer se podudara s krajem godine, te čini saставni dio kozmičkog ciklusa, nego o *stvarnoj* katastrofi koju izazivaju božanska Bića. Simetrija između Potopa i godišnjeg obnavljanja Svijeta osjeća se u nekoliko, prilično rijetkih slučajeva (Mezopotamija, judaizam, Mandan)². Općenito govoreci, diluvijski su mitovi neovisni o mitsko-ritualnim scenarijima Nove godine. To se lako može objasniti budući da povremene proslave obnove simbolički reaktualiziraju kozmogeni-

² Vidi naš *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Pariz, 1949.), str. 102. i dalje.

ju, stvaralačko djelo bogova, a ne uništenje starog svijeta: on će «prirodno» nestati jednostavnom činjenicom da je udaljenost koja je razdvajala «početke» dosegla krajnju granicu.

U usporedbi s mitovima koji prepričavaju Kraj Svijeta u prošlosti, mitovi koji se odnose na tek nadolazeći Kraj iznenadjuće su malobrojni kod primitivnih naroda. Kao što primjećuje F. R. Lehmann³, ta se rijetkost može pripisati činjenici da si etnolozi u svojim istraživanjima nisu postavlјali to pitanje. Ponekad je teško pobliže odrediti odnosi li se mit na katastrofu koja se već dogodila, ili pak na onu koja tek predstoji. Po svjedočenju E. H. Mana, žitelji Andamanskog otočja vjeruju da će se nakon Kraja Svijeta pojavit novi čovječanstvo koje će uživati u rajske blagodatima: više neće biti ni bolesti, ni starosti, a niti smrti. Mrtvi će nakon katastrofe uskrsnuti. Ali po mišljenju A. Radcliffe Browna, Man je vjerojatno kombinirao nekoliko verzija koje je prikupio od različitih informatora. U stvarnosti, pojašnjava Radcliffe Brown, radi se baš o mitu koji se odnosi na Kraj i ponovno stvaranje Svijeta; ali mit se odnosi na prošlo, a ne na buduće vrijeme. Lehmann primjećuje da, kako andamanski jezik nema futura⁴, nije jednostavno odlučiti radi li se o prošlom ili budućem događaju.

Među primitivnim mitovima o Kraju najrjeđi su oni koji ne predstavljaju precizne znakove o eventualnom ponovnom

³ F. R. Lehmann, «Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben Schriftloser Volker», *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXI, 1931. (str. 103–115), str. 108.

⁴ *Ibid.*, str. 112.

stvaranju Svijeta. Tako, u vjerovanjima plemena Kai iz Nove Gvineje, Stvoritelj po imenu Malengfung, stvorivši Kozmos i čovjeka, povukao se na krajeve Svijeta, na horizont, te tamo zaspao. Svaki put kada bi se u snu okrenuo, Zemlja bi se zatresla. Ali jednoga će dana on ustati iz postelje, razoriti Nebo koje će se stropoštati na zemlju, čime će se okončati svaki znak života⁵. Na jednom od Karolinških otoka, Namolutu, zabilježeno je vjerovanje da će Stvoritelj jednoga dana uništiti čovječanstvo zbog njihovih grijehova. Ali bogovi će i dalje postojati – što sadrži mogućnost novog stvaranja⁶. Na drugom Karolinškom otoku, Aurepiku, Stvoriteljev je sin odgovoran za katastrofu. Kada on primijeti da se vođa nekog otoka ne brine o svojim podanicima, on će ciklonom potopiti otok⁷. Ovdje još uvjek nije potpuno jasno radi li se o konačnom Kraju: ideja kažnjavanja «grijehova» općenito podrazumijeva naknadno stvaranje novoga ljudstva.

Puno je teže tumačiti vjerovanja Negrita s poluotoka Malacca. Oni znaju da će jednoga dana Karei okončati postojanje Svijeta zato što ljudi više ne poštuju njegove savjete. Također, tijekom oluje, Negriti se trude predvidjeti katastrofu nudeći svoje pokajničke prinose krvi⁸. Katastrofa će biti sveobuhvatna, neće se praviti nikakva razlika između grešni-

⁵ Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln* (Tubingen, 1927.), str. 26–27, po Ch. Keysser, *Aus dem Leben der Kaileute* (u Neuhaus, Deutsch Neu-Guinea, 1911., str. 154. i dalje).

⁶ F. R. Lehmann, *op. cit.*, str. 107.

⁷ *Ibid.*, str. 117.

⁸ Usp. M. Eliade, *Traité de l'Histoire des Religions*, str. 54.

ka i ne-grešnika, te se čini kako ona neće predstavljati uvod u Novo stvaranje. Zbog toga Negriti nazivaju Kareia «lošim», a Ple-Sakai u njemu vide protivnika koji im je «ukrao Raj»⁹.

Posebno dojmljiv primjer je onaj Guarana iz Mato Grossa. Znajući kako će Zemlja biti razorena vatrom i vodom, oni odlaže u potragu «Zemlje bez grijeha», neke vrste zemaljskog Raja, smještenom iza Oceana. Ta duga putovanja, potaknuta djelovanjem šamana i pod njihovim vodstvom, započela su u 19. stoljeću, a trajala su do 1912. godine. Izvjesna su plemena vjerovali kako će nakon katastrofe uslijediti obnavljanje Svetjata i povratak mrtvih. Druga su plemena očekivala i priželjkivala konačan Kraj Svijeta¹⁰. Nimuendaju je 1912. godine pisao: «Sva je priroda stara i umorna od života, ne samo Guarani. Više puta vraćevi su u snu čuli kako Zemlja preklinje Nanderuvuvu: "Proždrla sam previše leševa, sita sam i iscrpljena. Oče, učini da tome dođe kraj!" Voda sa svoje strane moli Stvoritelja da joj pruži smiraj, te da od nje otkloni svako kretanje, čak i gibanje drveća (...) te čitave prirode¹¹.»

⁹ F. R. Lehmann, *op.cit.*, str.107.

¹⁰ Cf. E. Schader, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer», *Staden-Jahrbuch*, III (Sao Paulo, 1955.), str. 151. i dalje; Wilhelm Koppers, «Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universal-geschichtliches Problem», *Saeculum*, X (1959., str. 38–47), str. 42. i dalje; Robert H. Lowie, «Primitive Messianism and an Ethnological problem», *Diogenes*, br. 19 (jesen, 1957., str. 62–72), str. 70. i dalje.

¹¹ Curt Nimuendaju, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani»; *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI (1914., str. 287. i dalje), 335.

Teško da bi se mogao pronaći dojmljiviji izraz kozmičkog umora, želje za apsolutnim smirajem i smrću. Ali radi se o nezaobilaznom razočaranju koji slijedi nakon dugog i uzaludnog mesijanskog zanosa. Već jedno stoljeće Guarani su, plešući i pjevajući, tražili zemaljski Raj. Oni su revalorizirali i uključili mit o Kraju Svijeta u milenarističku¹² mitologiju.

Većina američkih mitova o Kraju sadrže bilo cikličku teoriju (kao kod Asteka), bilo vjerovanje kako će nakon katastrofe uslijediti novo Stvaranje, ili konačno (u pojedinim regijama Sjeverne Amerike), vjerovanje u univerzalnu obnovu do koje dolazi bez kataklizme. (U tom procesu obnove, jedino će griješnici umrijeti). Po astečkim tradicijama, već je došlo do tri ili četiri razaranja Svijeta, a četvrto (ili peto) očekuje se u budućnosti. Svakim od tih Svijetova upravlja «Sunce» čiji pad ili nestanak označava Kraj¹³.

Ovdje je nemoguće nabrojati sve druge značajne mitove obiju Amerika koje se odnose na Kraj Svijeta. Određeni broj mitova govori o paru koji će ponovno naseliti Novi Svijet¹⁴. Tako pleme Choctaw vjeruje kako će svijet biti razoren vatrom, ali će se duhovi ponovno pojaviti, kosti će biti prekrivene mesom i uskrsli će opet naseljavati njihova drevna područja.

¹² Usp. R. H. Lowie, *op.cit.*, str. 71.

¹³ Usp. H. B. Alexander, *Latin-American Mythology* (The Mythologie of All Races, XI, Boston, 1920.), str. 91. i dalje.

¹⁴ Algonkin mit u djelu Daniel G. Brinton, *Myths of the New Worlds* (2. izmijenjeno izdanje, New York, 1876.), str. 235–236. Wintu mit u H. B. Alexander, *North American Mythology* (Mythology of All Races, X, Boston, 1916.), str. 223. i dalje.

ja¹⁵. Sličan mit pronalazimo kod Eskima: ljudi će uskrsnuti iz svojih kosti (vjerovanje koje je specifično za kulture lovacâ)¹⁶. Vjerovanje kako je katastrofa kobna posljedica «starosti» i oronulosti Sviljetâ čini se prilično rasprostranjениm. Plemene Cherokee vjeruju da «kada Sviljet bude star i istrošen, ljudi će umrijeti, užad će pući, a zemlja će se stropoštati u Ocean». (Zemlja se zamišlja kao veliki otok koji visi s nebeskog svoda, pričvršćen sa četiri užeta¹⁷.) U mitu Maidu, Earth-Maker osigurava jedan par koji je stvorio za «kada svijet bude suviše istrošen, ja će ga u potpunosti nanovo načiniti; i kada ga ponovno načinim, osvjedočit ćete se novim rođenjem¹⁸». Jedan od glavnih kozmogonijskih mitova Katoa iz plemena Athapasca, započinje stvaranjem novog Neba, kako bi se zamijenilo staro čije se urušavanje čini neizbjegnjivim¹⁹. Kako napominje Alexander u vezi kozmogonijskih mitova na pacifičkoj obali, «puno tekstova koji se bave stvaranjem naizgled se dovode u vezu s određenim tradicijama ponovnog stvaranja zemlje na-

¹⁵ Adam Hodgson, *Travels in North America*, str. 280; Brinton, *op. cit.*, str. 279–280.

¹⁶ Brinton, str. 280: Onaj odozgor će jednom puhati na kosti muškaraca, dva puta na kosti žena, i oni će uskrsnuti. Drugu verziju mita objavio je Franz Boas, *The Central Eskimo* (GRBEW, 1888.), str. 588. i dalje. Usp. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Pariz, 1951.), str. 153. i dalje.

¹⁷ H. B. Alexander, *North American Mythology*, str. 60.

¹⁸ *Ibid.*, str. 219; usp. *ibid.*, str. 299–300, bibliografija u vezi sjeverno-američkih mitova o potopu.

¹⁹ *Ibid.*, str. 222.

kon velike katastrofe; ipak, neki mitovi izazivaju i stvaranje i ponovno stvaranje»²⁰.

Ukratko, mitovi o Kraju Svijeta koji više ili manje jasno uključuju ponovno stvaranje novoga Svemira, izražavaju istu drevnu i široko rasprostranjenu ideju o postupnom «propadanju» Kozmosa, kojemu je povremeno potrebno razaranje i ponovno stvaranje. Upravo su se iz tih mitova o konačnoj katastrofi, koja će u isto vrijeme biti i znak najave skorog ponovnog stvaranja Svijeta, proizašli i razvili do naših dana profetski i milenaristički pokreti primitivnih društava. Ponovno ćemo se osvrnuti na primitivne milenarizme, budući da oni, uz marksistički hilijazam, predstavljaju jedine pozitivne moderne revalorizacije o mitu Kraja Svijeta. Ipak, potrebno se prvo ukratko podsjetiti na mjesto koje je mit o Kraju Svijeta zauzimao u složenijim religijama.

KRAJ SVIJETA U ISTOČNIM RELIGIJAMA

Vrlo vjerojatno, doktrina razaranja svijeta (pralaya) bila je poznata i u vedsko doba (*Atharva-veda*, X, 8, 39–40). Univerzalni veliki požar (ragnarök), nakon kojeg slijedi novo stvara-

²⁰ *Ibid.*, str. 225. O južnoameričkim mitovima koji se odnose na Kraj Svijeta vatrom ili vodom, usp. P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker* (Berlin, 1905.), str. 30–31. O južnoameričkim tradicijama koje se odnose na obnavljanje Svijeta nakon katastrofe, Claude Levi-Strauss, u *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, CXLIII, 3, str. 347 (Bakairi), 369 (Namicuara).

nje, predstavlja dio germanske mitologije. Ti podaci naizgled pokazuju kako su Indoeuropljani bili upoznati s mitom o Kraju Svijeta. Nedavno je Stig Wikander ukazao na postojanje jednog germanskog mita o eshatološkoj borbi koji je u svim točkama sličan paralelnim indijskim i iranskim tekstovima. Ali počevši od brahma²¹, a osobito u puranama, Indijci su marljivo razvijali doktrinu o četiri *yuge*, četiri Razdoblja Svijeta. Osnova te teorije je ciklično stvaranje i razaranje Svijeta – i vjerovanje u «savršenost» početaka. Budući da buddhisti i īainisti dijele iste ideje, moglo bi se zaključiti kako doktrina o vječnom stvaranju i razaranju Svetog predstavlja sveindisku ideju.

Budući da smo taj problem već razmotrili u djelu *Le Mythe de l'Eternel Retour*, njime se ovdje nećemo baviti. Podsjetimo samo kako «potpuni ciklus završava „disolucijom“, *pralaya*, koja se radikalno ponavlja (*mahāpralaya*, „veliki raspad“) na kraju tisućitog ciklusa²²».

Po Mahābhārati i purānama, obzor će se zapaliti, na nebeskom svodu pojavit će se sedam ili dvanaest sunca koja će sa- sušiti mora i zapaliti Zemlju. Vatra *samvartaka* (vatra kozmičkog požara) razorit će čitav svemir. Zatim će diluvija kiša bez prestanka padati dvanaest godina, te će potopiti Zemlju i razoriti čovječanstvo. Na Oceanu, sjedi na kozmičkoj zmiji Šeša Višnu spava snom yogina (*Višnu-purāna*, 24, 25, VI, 4, 1–11). Nakon toga će sve ponovno započeti – *ad infinitum*.

²¹ Imena četiri *yuge* prvi se puta pojavljuju u *Aitareya-brāhmani*, VII, 14.

²² *Le Mythe de l'Eternel Retour*, str. 170. Usp. također *Images et Symboles* (Pariz, 1952.), str. 80. i dalje.

Kada je riječ o mitu o «savršenstvu početaka», on se može lako prepoznati u čistoći, mudrosti, blaženstvu i dugovječnosti ljudskog roda tijekom *krta-yuge*, prvog razdoblja. Tijekom sljedećih *yuga*, svjedoci smo postupnog propadanja kako ljudske umnosti i morala, tako i njegove tjelesne veličine i dugovječnosti. Činizam vrlo osebujnim izrazima izražava savršenstvo početaka i kasniji pad. Po Hemacandri, čovjek je na početku imao stas od šest milja, a život mu je trajao sto tisuća pūrva (jedna pūrva iznosi 8 400 000 godina). Ali već krajem ciklusa, stas mu je dosezao jedva šest laktova, a životni vijek nije prelazio sto godina (Jacobi, u *Ere*, 1, 202). Buddhisti također inzistiraju na čudnom smanjenju trajanja ljudskog postojanja: 80 000 godina, ili čak više («neizmjerljivo», po nekim tradicijama) na početku ciklusa, a deset godina na kraju.

Indijska doktrina o razdobljima Svijeta, odnosno: vječnom stvaranju, razaranju, uništenju i ponovnom stvaranju Svemira, podsjeća u određenoj mjeri na primitivnu koncepciju gođišnjeg obnavljanja Svijeta, ali uz značajne razlike. U indijskoj teoriji, čovjek ne igra nikakvu ulogu u povremenom ponovnom stvaranju Svijeta; čovjek zapravo ne priželjuje vječno ponovno stvaranje, on teži izlazu iz kozmičkog ciklusa²³. Štoviše, čini se da bogovi nisu zbiljski stvoritelji; oni više predstavljaju instrumente pomoću kojih se odvija kozmički proces. Vidimo, dakle, kako u Indiji ne postoji radikalni Kraj Svijeta,

²³ Ovdje, kao što je to i očito, mislimo na vjerske i filozofske elite u težnji za «oslobodenjem» od iluzija i patnji. Ali, popularna indijska religija prihvata i vrednuje postojanje u Svijetu.

u pravom smislu riječi; postoje samo više ili manje dugi intervali razaranja jednog Svemira i pojava drugoga. «Kraj» nema smisla, osim ukoliko se odnosi na ljudsko življenje; čovjek može zaustaviti proces seoba, u koji je on slijepo uvučen.

Mit o savršenstvu početaka jasno je posvjedočen u Mezopotamiji, kod Izraelita i kod Grka. Po babilonskim tradicijama, osam ili deset pretpotpasnih kraljeva kraljevali su između 10 800 i 72 000 godina; protivno tome, kraljevi prvih postdluvijskih dinastija nisu premašili 1 200 godina²⁴ vladanja. Dođajmo kako Babilonci također poznaju mit o prvotnom Razu, te su sačuvali sjećanje o seriji razaranja i ponovnih stvaranja (vjerojatno sedam) ljudske vrste u nizu²⁵. Izraeliti su dijelili slične ideje: gubitak izvornog Raja, progresivno smanjivanje životnog vijeka, potop koji uništava cijelo čovječanstvo uz izuzeće nekoliko privilegiranih. U Egiptu mit o «svršenstvu početaka» nije posvjedočen, ali tamo pronalazimo legendarnu tradiciju čarobnog trajanja života prethodnih kraljeva u Menesu²⁶.

U Grčkoj otkrivamo dvije mitske tradicije koje su različite, ali i zajedničke: (1) teorija razdoblja Svijeta koja podrazumijeva mit o savršenstvu početaka, (2) ciklička doktrina. Upravo je Heziod bio prvi koji opisuje postupno propadanje čovje-

²⁴ W. F. Albright, «Primitivism in Ancient Western Asia» in Arthur O. Lovejoy i George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935., str. 421–432), str. 422.

²⁵ *Ibid.*, str. 424–426.

²⁶ *Ibid.*, str. 431.

čanstva tijekom pet razdoblja (*Poslovi i dani*, 109–201). Prvo, Zlatno doba, pod vlašću Kronosa, predstavljalo je neku vrstu Raja: ljudi su dugo živjeli, nikada nisu starili, a postojanje im je sličilo na postojanje bogova. Ciklička teorija se pojavila s Heraklitom (fr. 66 /22 Bywater/), koji će uvelike utjecati na stoičku doktrinu Vječnog Povratka. Već se kod Empedokla primjećuje povezivanje tih dviju mitskih tema; razdoblja Svijeta i prekinuti ciklus stvaranja i razaranja. Nećemo ovdje raspravljati o različitim oblicima tih teorija u Grčkoj, osobito nakon utjecaja s Istoka. Dovoljno je sjetiti se kako su stoci preuzeli od Heraklita ideju o Kraju Svijeta vatrom (*ekpyrosis*), te da je Platon (*Timej*, 22, C) kao alternativu već poznao Kraj po Potopu. Te su dvije katastrofe bile ritmički uskladene s Velikom Godinom (*magnus annus*). Po jednom izgubljenom Aristotelovom tekstu, do dvaju katastrofa došlo je tijekom dvaju solsticija: *conflagratio* za ljetnog solsticija, *diluvium* za zimskoga solsticija²⁷.

JUDEOKRŠĆANSKE APOKALIPSE

Neke od tih apokaliptičkih slika Kraja Svijeta mogu se pronaći i u judeokršćanskim eshatološkim vizijama. Ali judeokršćanstvo donosi kapitalnu inovaciju. Kraj Svijeta će biti jedinstven, baš kao što je kozmogonija bila jedinstvena. Kozmos koji će se pojaviti nakon katastrofe bit će onaj isti Koz-

²⁷ U tim se kozmičkim katastrofama primjećuju indijske ideje o Kraju Svijeta Vatrom i Vodom. Usp. također B. L. van der Waerden, «Das Große Jahr und die ewige Wiederkehr» (*Hermes*, 80, 1950., str. 129. i dalje).

mos koji je Bog stvorio na početku Vremena, ali pročišćen, obnovljen i ponovno uspostavljen u svojoj primordijalnoj slavi. Taj zemaljski raj neće više biti razoren i neće nikada doći do kraja. Vrijeme više nije ono kružno Vrijeme Vječnog Povratka, nego linearno, nepovratno vrijeme. Povrh toga, eshatologija jednakost predstavlja trijumf jedne Svetе Povijesti. Jer Kraj će Svijeta razotkriti religijsku vrijednost ljudskih činâ, a ljudima će se suditi temeljem njihovih djela. Ovdje se više ne radi o kozmičkoj obnovi koja jednakost uključuje obnovu jedne zajednice (ili sveukupnosti ljudske vrste). Radi se o sudu, o izboru: samo će odabrani živjeti u vječnom blaženstvu. Odabrani, dobri, bit će spašeni svojom vjernošću Svetoj Povijesti: uhvativši se ukoštač s moćima i iskušenjima ovog svijeta, oni su ostali vjerni nebeskom Kraljevstvu.

Druga različitost od kozmičkih religija: za judeokršćanstvo, Kraj Svijeta predstavlja dio mesijanskog misterija. Za Židove, dolazak Mesije najavit će Kraj Svijeta i ponovno uspostavljanje Raja. Za kršćane, Kraj Svijeta prethodit će drugom dolasku Krista i posljednjem суду. Ali za jedne, kao i za druge, trijumf Svetе Povijesti koju je Kraj Svijeta učinio jasnom podrazumijeva na neki način i ponovno uspostavljanje Raja. Proroci objavljaju kako će se Kozmos obnoviti: postojat će novo Nebo i nova Zemљa. Svega će biti u izobilju, kao u vrtu Edena²⁸. Divlje životinje zajedno će živjeti u miru «a djetešce njih će voditi» (Izajja, XI, 6). Bolesti i pošasti će nestati za-

²⁸ Amos, IX: 13 i dalje, Izajja, XXX: 23 i dalje; XXXV: 1, 2, 7; LXV: 17; LXVI: 22; Ozej, I: 10; II: 18 i dalje; Zaharija, VIII: 12; Ezekiel, XXXIV: 14, 27; XXXVI: 9 i dalje, 30, 35.

uvijek: hroma osoba poskočit će poput jelena, uši gluhih otvorit će se, i više neće biti plača i suza (Izajja, XXX, 19; XXXV, 3 i dalje.). Novi će se Izrael izgraditi na gori sionskoj, zato što se Raj nalazio na planini (Izajja, XXXV, 10; Ps. XLVIII, 2). Za kršćane također, kompletna obnova Kozmosa i ponovno uspostavljanje Raja predstavljaju glavne karakteristike *eschatona*. U Apokalipsi po Ivanu (XXI, 1–5) piše: «I vidjeh novo nebo i novu zemlju jer prvo nebo i prva zemlja uminu (...). I začujem jak glas s prijestolja: smrti više neće biti, ni jauka, ni boli više neće biti jer prijašnje uminu. Tada Onaj što sjedi na prijestolju reče: "Evo sve činim novo!"»

Ali ta će se Nova Tvorevina podići na ruševinama prve. Sindrom konačne katastrofe podsjeća na indijske opise razaranja Svetog sveta. Doći će do suše i do gladi, a dani će se skratiti²⁹. Razdobljem koje je neposredno prethodilo Kraju, vladat će Antikrist. Ali doći će Krist i vatrom pročistiti Svijet. Kako govori Efrem iz Sirije: «More će šumiti i potom će presušiti, nebo i zemlja će se rasplinuti, svugdje će se proširiti dim i tmina. Tijekom četrdeset dana Gospodin će poslati vatrnu na zemlju kako bi ju pročistio od prljavštine poroka i grijeha³⁰.» Razarački plamen je posvjedočen još samo jednom u Novom zavjetu, u drugoj Petrovoj poslanici (III, 6–14). Međutim, on predstavlja značajan element u Sibyllinskim proročanstvima, stoicizmu i kasnijoj kršćanskoj književnosti. Vjerojatno je riječ o iranskom podrijetlu³¹.

²⁹ W. Bousset, *The Antichrist Legend* (engl. prijevod, London, 1896.), str. 195. i dalje, 218. i dalje.

³⁰ Efrem iz Sirije, preuzet od Bousseta, str. 238.

³¹ Usp. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, str. 185. i dalje.

Kraljevanje Antikrista u određenoj je mjeri jednako povratku u Kaos. Antikrist je s jedne strane predstavljen u obliku zmaja ili demona³², a to podsjeća na stari mit o borbi između Boža i Zmaja. Do borbe je došlo na početku, prije Stvaranja Svijetra, a ponovno će se dogoditi i na kraju. S druge strane, kada se Antikrist smatra lažnim Mesijom, njegovo će kraljevanje predstavljati potpuno izokretanje društvenih, moralnih i religijskih vrijednosti; drugim riječima, povratak u Kaos. Tijekom stoljeća, Antikrist se identificirao s različitim povijesnim ličnostima, od Nerona do Pape (kod Luthera). Ovdje je potrebno naglasiti jednu činjenicu: smatralo se da je nekim, posebno tragičnim povijesnim razdobljima vladao – Antikrist – ali je u isto vrijeme uvijek postojala nada kako će nakon njegovog kraljevanja uslijediti brz dolazak Krista. Kozmičke katastrofe, pošasti, povijesni teror, te očiti trijumf Zla predstavljaju apokaliptički³³ sindrom koji je trebao prethoditi Kristovom povratku i mileniju.

KRŠĆANSKI MILENARIZAM

Nakon što je postalo službenom vjerom Rimskog Carstva, kršćanstvo je osudilo milenarizam kao heretički, iako su ga i uvaženi oci u prošlosti propovijedali. Ali Crkva je prihva-

³² Usp. W. Bouisset, *The Antichrist Legend*, str. 145. i dalje, usp. također i R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1957.).

³³ Vidi također A. A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East», *Byzantium*, XVI, fasc. 2, 1942.–1943. (Boston, 1944., str. 462–502).

tila Povijest, pa se *eschaton* više nije smatrao predstojećim događajem, kao što je to bio slučaj za vrijeme progona. Svijet, upravo ovaj svijet – sa svojim grijehovima, nepravdama i okrutnostima, nastavljao je svoje postojanje. Samo je Bog znao trenutak kada će doći do Kraja Svijeta, a jedna se stvar činila jasnom: taj se Kraj nije očekivao sutra. S trijumfom Crkve, nebesko se carstvo već nalazilo na Zemlji, a u određenom smislu, stari je svijet već bio razoren. U službenom antimilenarizmu Crkve prepoznaju se prve manifestacije doktrine napretka. Crkva je prihvatile Svijet takav kakav jest, trudeći se da ljudsko postojanje bude manje nesretnog nego što je to bilo za vrijeme velikih povijesnih kriza. Crkva je zauzela takav stav protiv proroka, vizacionara, različitih apokaliptika.

Nekoliko stoljeća kasnije, nakon pojave Islama na Mediteranu, ali osobito nakon 11. stoljeća, ponovno se pojavljuju milenaristički i eshatološki pokreti, a ovoga su puta oni upućeni protiv Crkve i njezine hijerarhije. U tim se pokretima primjećuje određeni broj zajedničkih karakteristika: njihovi inspiratori očekuju i objavljaju ponovno uspostavljanje Raja na Zemlji i to nakon razdoblja iskušenja i strašnih kataklizmi. Luther je također očekivao nadolazeći Kraj Svijeta. Stoljećima već u više navrata nailazimo na istu religijsku ideju: ovaj je Svijet – Svijet Povijesti – nepravičan, odvratan, demonski; sretna okolnost je da je on već u stadiju truljenja, katastrofe su započele, te taj stari svijet puca na svim stranama; on će vrlo brzo propasti, sile tame konačno će biti poražene, uz trijumf «dobrih» – Raj će se ponovno obnoviti. Svi su milenaristički i eshatološki pokreti dokaz optimizma. Oni reagiraju protiv te-

rora Povijesti snagom koju jedino snaga očaja može izazvati. Već stoljećima, velikim kršćanskim konfesijama manjka eshatološka napetost. Očekivanje Kraja Svijeta i nadolazećeg Posljednjeg Suda ne karakteriziraju niti jednu od velikih kršćanskih Crkvi. Milenarizam je uz velike poteškoće preživio u tek nekoliko mlađih kršćanskih sekti.

Eshatološka i milenaristička mitologija se u Europi u zadnje vrijeme ponovno pojavila u dva totalitarna politička pokreta. Iako se naizgled mogu učiniti radikalno sekularizirani, nacizam i komunizam prepuni su eshatoloških elemenata; oni najavljuju Kraj ovoga svijeta i početak ere obilja i blaženstva. Norman Cohn, autor novije knjige o milenarizmu, o nacional-socijalizmu i marksizmu-lenjinizmu piše: «U pseudoznanstvenom žargonu kojime se oba služe, pronalazimo viziju stvarâ koja izrazito podsjeća na složena znanstvena istraživanja kojima se često bavio za vrijeme srednjeg vijeka. Konačna, odlučujuća borba Odabranih (bilo da su oni "arijci" ili "proleteri") protiv vojski demona (Židova ili buržoazije); želje da se vlada svijetom, da se živi u apsolutnoj jednakosti, ili obe istovremeno, dodjeljuju se dekretom providnosti Odabranima koji će na taj način pronaći nadoknadu za sve svoje patnje; dovršavanje krajnjih nauma povijesti u svemiru koji je oslobođen od zla – eto nekoliko starih tlapnji koje još i danas gajimo.»³⁴

³⁴ Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse* (Pariz, 1963.).

MILENARIZAM KOD «PRIMITIVNIH NARODA»

Sve do naših dana, mit o Kraju Svijeta upravo je izvan zapadnog svijeta doživio značajan uzlet. Radi se o brojnim nati-vističkim i milenarističkim pokretima od kojih su najpoznatiji melanezijski «kargo kultovi», koji se također mogu pronaći i u drugim regijama Oceanije, kao i u starim europskim kolonijama u Africi. Vrlo vjerovatno se većina tih pokreta pojavila kao posljedica više ili manje dugih kontakata s kršćanstvom. Iako su oni gotovo uvijek okrenuti protiv bijelaca i protiv kršćanstva, većina tih starosjedilačkih milenarizama posjeduje eshatološke kršćanske elemente. U izvjesnim se slučajevima starosjedioci pobune protiv misionara samo zato što se ovi potonji ne ponašaju kao pravi kršćani, i zato što, na primjer, ne vjeruju u skori dolazak Krista i u uskrsnuće mrtvih. U Melaneziji su «kargo kultovi» usvojili mitove i rituale Nove godine. Kao što smo to već vidjeli, svetkovine Nove godine podrazumijevaju i simboličko ponovno stvaranje Svijeta. Pristaše «kargo kultova» također vjeruju kako će Kozmos biti razoren i ponovno stvoren, te da će pleme živjeti u nekoj vrsti Raja: mrtvi će uskrsnuti, a smrti i bolesti više neće tamо biti. Ali, kao što je to slučaj u indoiranskoj i judeokršćanskoj eshatologiji, novom stvaranju, ili ponovnom stjecanju Raja prethodit će niz kozmičkih katastrofa: zemљa će se tresti pod vatrenom kišom, planine će se urušavati i prekriti doline, Bijelci i oni starosjedioci koji nisu pristaše kulta potpuno će iščeznuti, itd.

Morfologija primitivnih milenarizama izuzetno je bogata i obuhvatna. Za naš je slučaj značajno istaknuti nekoliko či-

njenica³⁵: (1) milenaristički pokreti mogu se smatrati razvojem mitsko-ritualnog scenarija povremene obnove Svijeta; (2) izravan ili neizravan utjecaj kršćanske eshatologije čini se potpuno sigurnim; (3) iako privučeni vrijednostima zapadnjaštva i u želji prihvatanja kako religije i obrazovanja Bijelaca, tako i njihovih bogatstava i oružja, pristaše milenarističkih pokreta su antizapadnjaci; (4) takve pokrete uvijek pokreću religijske osobe proročkog profila, a organiziraju ih i šire političari za političke svrhe; (5) za sve te pokrete, do milenija će uskoro doći, ali bez kozmičkih kataklizmi ili povijesnih katastrofa.

Potpuno je nepotrebno naglašavati politički, socijalni i ekonomski karakter tih pokreta, budući da je on sam po sebi očigledan. Ali njihova snaga, zračenje, stvaralaštvo ne počivaju samo na tim socijalno-ekonomskim faktorima. Radi se o religijskim pokretima. Pritaže očekuju i proglašavaju Kraj Svijeta kako bi se dosegli bolji ekonomski i socijalni uvjeti života – ali posebno zato što se oni u ponovnom stvaranju Svijeta nadaju ponovnoj obnovi ljudskog blaženstva. Gladni su i žedni zemaljskih dobara – ali također i besmrtnosti, slobode i rajskega blaženstva. Po njima, Kraj Svijeta će omogućiti ponovno uspostavljanje blaženog i savršenog ljudskog postojanja bez kraja.

Dodajmo kako čak i tamo gdje nema govora o katastrofičnom kraju, ideja ponovne obnove i ponovnog stvaranja Svijeta predstavlja glavni element pokreta. Prorok ili osnivač kul-

³⁵ Usp. M. Eliade, *Méphistophèles et l'Androgynie* (Pariz, 1962.), str. 155. i dalje («Renouvellement cosmique et eschatologie»).

ta proglašava skori «povratak počecima», i kao posljedicu – stjecanje izvornog «rajskog» stanja. Uistinu, to «izvorno» rajsko stanje predstavlja idealiziranu sliku kulturne i ekonomске situacije prije dolaska Bijelaca. To nije jedini primjer mitizacije «prvotnog stanja», «drevne povijesti» koja se smatra Zlatnim Dobom. Ali ono što je zanimljivo za naše istraživanje, to nije «historijska» stvarnost koju ponekad uspijevamo izolirati i oslobođiti ju od raskošne ikonografije, već činjenica da je Kraj Sviljeta – ili zapravo, kolonizacija – očekivanje Novoga Sviljeta koje uključuje i povratak izvorima. Mesijanska ličnost prepoznaće se u kulturnom heroju ili mitskom pretku čiji se povratak očekuje. Dolazak je jednak ponovnoj aktualizaciji mitskih Vremena s početka – dakle, ponovno stvaranje Sviljeta. Milenaristički pokreti kolonijalnih naroda proglašavaju političku neovisnost i kulturnu slobodu, što se smatra ponovnim stjecanjem prvotnog blaženog stanja. Ukratko, čak i ako apokaliptičko razaranje nije *očigledno*, upravo ovaj, stari svijet se simbolički ukida, a rajske Sviljet s početaka postavlja se na njegovo mjesto.

«KRAJ SVIJETA» U MODERNOJ UMJETNOSTI

Zapadnjačka društva ne posjeduju ništa što bi se moglo usporediti s optimizmom komunističke eshatologije i primitivnih milenarizama. Baš naprotiv, danas postoji sve rasprostranjeniji strah od katastrofnog Kraja Sviljeta, zbog termouklearnog oružja. U svijesti Zapadnjaka, taj će kraj biti radikalni i definitivan; iza njega neće uslijediti novo Stvaranje

Svijeta. Ovdje se ne možemo upustiti u sistematsku analizu brojnih izraza straha od atomskog uništenja u moderno doba. Ali brojni drugi zapadni kulturni fenomeni mogu nam se učiniti značajnima za naše istraživanje. Ovdje osobito mislim na povijest zapadne umjetnosti. Već početkom stoljeća, plastične umjetnosti, kao i književnost i glazba, zabilježili su toliko radikalne preobrazbe da bi se moralno govoriti o «razaranju umjetničkog jezika». Započeto u slikarstvu, to se «razaranje jezika» proširilo na poeziju, roman, a u zadnje vrijeme s Ionescom, i na teatar. U nekim se slučajevima radi o stvarnom uništenju ustaljenog umjetničkog Svemira. Promatrajući neka novija djela, stječe se dojam kako je umjetnik želio načiniti *tabulu rasu* od cijele povijesti slikarstva. To je čak i više od razaranja: vraćanje u Kaos, u neki oblik primordijalne *masse confuse*. Zato, stojeći pred tim djelima, nagađamo da je umjetnik u potrazi za nečime što još nije izrazio; on mora uništiti ruševine i krš koji su se nakupili tijekom prethodnih revolucija na području plastičnih umjetnosti; treba doći do nivoa zatrnka stvari kako bi od početka započeo povijest umjetnosti. Kod puno modernih umjetnika osjeća se kako «razaranje plastičnog jezika» nije bila prva faza u obuhvatnijem procesu, te da će apsolutno uslijediti ponovno stvaranje novog Svemira.

U modernoj umjetnosti, nihilizam i pesimizam prvotnih revolucionara i razaratelja predstavljaju već zastarjele stavove. Do naših dana, niti jedan veliki umjetnik nije vjerovao u propadanje i skori nestanak njegove umjetnosti. S tog gledišta, njihovo se stajalište doima poput onoga kod «primitivnih naroda»: oni su doprinijeli razaranju Svijeta – to jest razaranju

njihovog Svijeta, njihovog umjetničkog Svemira – kako bi od njega stvorili drugi. Taj je kulturni fenomen vrlo značajan jer upravo umjetnici predstavljaju istinske stvaralačke snage civilizacije ili društva. Svojim stvaranjem, umjetnici predviđaju ono što će se dogoditi – iako ponekad jednu ili dvije generacije kasnije – i u drugim dijelovima socijalnog i kulturološkog života.

Značajno je kako se razaranje umjetničkih jezika podudariло sa zamahom psihoanalize. Dubinska je psihologija valorizirala interes za podrijetla, što vrlo dobro karakterizira čovjeka arhaičnih društava. Bilo bi uzbudljivo proučavati izbliza proces revalorizacije mita o Kraju Svijeta u suvremenoj umjetnosti. Moglo bi se zaključiti kako su umjetnici, daleko od neutratičara kako ih se ponekad naziva, upravo suprotno, psihički puno zdraviji od puno drugih modernih ljudi. Oni su shvatili kako do pravog početka ne može doći bez stvarnog kraja. A prvi među modernima, umjetnici su se angažirali uistinu razoriti svoj Svet kako bi ponovno stvorili umjetnički Svemir u kojem bi čovjek mogao istovremeno postojati, razmišljati i sanjati.

V. POGLAVLJE

Vremenom se može ovladati

IZVJESNOST NOVOG POČETKA

Približavanje koje smo upravo naznačili između «optimizma» naroda koji su odnedavna oslobođeni kolonijalne vlasti i zapadnih umjetnika moglo bi se proširiti i razviti. Uistinu, naimeću nam se i druge usporedbe između izvjesnih vjerovanja tradicionalnih društava i nekih gledišta moderne kulture. Međutim, mi ćemo takve usporedbe ostaviti za kasnije, kako ne bismo prekinuli razvoj našeg izlaganja. Mitsku temu o Kraju Sviljeta posebno smo istražili u cilju isticanja odnosa između eshatologije i kozmogonije. Sjećamo se kako smo u trećem poglavlju naglašavali značaj mitsko-obrednog scenarija godišnje obnove Sviljeta. Vidjeli smo kako taj scenarij uključuje motiv «savršenstva početaka», te da počevši od izvjesnog povijesnog trenutka, taj motiv postaje «pokretljiv»; postaje kadar označavati kako savršenstvo početaka u mitskoj prošlosti, tako i ono koje će se odvijati u budućnosti, nakon razaranja Sviljeta. U dugačkom *excursusu* o mitovima o Kraju Sviljeta koje smo analizirali u zadnjem poglavlju, željeli smo ista-

knuti da čak i u eshatologijama, temeljna nije činjenica Kraja, već izvjesnost *novog početka*. Dakle, taj je ponovni početak, pravo rekavši, odgovor na apsolutni početak, odnosno kozmogoniju. Moglo bi se i ovdje reći kako smo se susreli sa stavom koji karakterizira arhaičnog čovjeka, a odnosi se na saznanje o posebnoj vrijednosti koja se dodjeljuje *poznavanju podrijetala*. Uistinu, za čovjeka arhaičnih društava, poznavanje podrijetla svake stvari (životinje, biljke, kozmičkog predmeta, itd.) daje određenu vrstu čarobne nadmoći nad njom: znamo gdje je možemo pronaći, te što učiniti da se u budućnosti ponovno pojavi. Istu bismo formulu mogli primijeniti i na eshatološke mitove: poznavanje onoga što se dogodilo *ab origine*, odnosno kozmogonije, opskrbljuje znanost onime što će se događati u budućnosti. «Pokretljivost» podrijetla Sviljet izražava nadu čovjeka da će njegov Sviljet uvijek biti tamо, čak i ako dođe do povremenog razaranja u pravom smislu riječi. Znači li to svršetak beznađa? Ipak ne, budući da zamisao razaranja Sviljeta zapravo ne predstavlja pesimističnu ideju. Sviljet se kvari i iscrpljuje vlastitim trajanjem, pa se zbog toga mora svake godine ponovno stvarati. No, mogli smo prihvatići ideju apokaliptičnog razaranja Sviljeta zato što smo poznavali kozmogoniju, odnosno «tajnu» podrijetla Sviljeta.

FREUD I POZNAVANJE «PODRIJETLA»

Nepotrebno je dodatno naglašavati «egzistencijalnu» vrijednost poznavanja podrijetla u tradicionalnim društvima, budući da to nije samo arhaična karakteristika. Želja za pozna-

vanjem podrijetla stvari osobina je i zapadne kulture. Tijekom 18., a osobito 19. stoljeća umnogostručila su se istraživanja kako o podrijetlu Svemira, života, vrstā ili čovjeka, tako i o podrijetlu društva, jezika, religije i svih ljudskih institucija. To označava nastojanje da saznamo podrijetlo i povijest svega što nas okružuje: podrijetlo sunčevog sistema, kao i podrijetlo institucije braka ili djeće igre školice.

U 20. je stoljeću znanstveno istraživanje o počecima krenulo u drugom smjeru. Za psihanalizu je, primjerice, istinsko primordijalno ono što je «ljudski primordijalno», a to je prvo djetinjstvo. Dijete živi u mitskom, rajsakom dobu¹. Psihanaliza je obradila tehnike koje nam mogu otkriti «početke» naše osobne povijesti, te osobito omogućiti prepoznavanje preciznog događaja kojim se završilo blaženstvo djetinjstva, odlučujući o budućem usmjerenuju našeg postojanja. «Prevodeći u izraze starinske misli, moglo bi se reći kako je postojao «Raj» (za psihanalizu, pretporodajni stadij ili razdoblje koje se protezalo do trenutka odbijanja od sise) i «prekid», «katastrofa» (dječji traumatizam), te da bez obzira kakav stav odrasla osoba imala o tim prvotnim događajima, oni time nisu manje temeljni za njegovo biće².»

¹ To je razlog zašto nesvesno predstavlja strukturu privatne mitologije. Mogli bismo ići još dalje i priznati ne samo da je nesvesno «mitološko», nego da i neki od tih sadržaja obiluju kozmičkim vrijednostima; drugim riječima, oni odražavaju modalitete, procese i sADBINE života i žive materije. Mogli bismo čak reći kako se jedini stvarni kontakt modernog čovjeka s kozmičkom sakralnošću provodi kroz nesvesno, bilo da se radi o snovima i imaginarnom životu, ili pak o djelima koja izviru iz nesvjesnog (poezija, igre, predstave, itd.).

² M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 56.

Zanimljivo je ustanoviti kako je psihanaliza jedina od znanosti o životu došla na ideju kako su «počeci» svakog ljudskog bića bili božanski, predstavljajući neku vrstu Raja, dok su druge znanosti o životu posebno naglašavale nestalnost i nesavršenstvo početaka. Taj proces, postajanje i evolucija malo po malo ispravlja mučno siromaštvo «početaka».

Dvije su Freudove ideje zanimljive za naš slučaj: (1) blaženstvo «početaka» ljudskog bića i (2) ideja da sjećanjem ili «povratkom unatrag» možemo oživjeti izvjesne traumatične iznenadne događaje iz prvog djetinjstva. Blaženstvo «podrijetla», kao što smo već uvidjeli, predstavlja prilično čestu temu u arhaičnim religijama, a jednako je posvjedočeno u Indiji, Iranu, Grčkoj, kao i u judeokršćanstvu. Činjenica da Freud postulira blaženstvo na početku ljudskog postojanja, ne znači da psihanaliza ima mitološku strukturu, niti da ona poslužuje arhaičnu mitsku temu, prihvatajući judeokršćanski mit o Raju i propasti. Jedina sličnost koju možemo pronaći između psihanalize i arhaične koncepcije o blaženstvu i savršenstvu podrijetla leži u činjenici kako je Freud otkrio odlučujuću ulogu «primordijalnog i rajske vremena» prvog djetinjstva, blaženstva prije prekida (primjerice, odbijanje od sise), odnosno, prije nego što vrijeme za svaku osobu ne postane «proživljeno vrijeme».

Kada je riječ o drugoj freudovskoj ideji koja je zanimljiva za naše istraživanje, a tiče se poznavanja «povratka unatrag» pomoću kojega se nadamo moći reaktualizirati izvjesne odlučujuće trenutke prvog djetinjstva – ona opravdava usporedbu s arhaičnim ponašanjima. Naveli smo određeni broj primjera

i istakli vjerovanje kako možemo reaktualizirati, dakle: proživjeti prvotne događaje koji su ispričani u mitovima. No, izuzmem li nekoliko primjera (između ostalih, čarobna izlječenja), ti primjeri oslikavaju *zajednički* povratak unatrag. Upravo je ukupna zajednica, ili njezin značajan dio, obredima oživljavala događaje koji su opisani u mitovima. Tehnika psihoanalize omogućuje *pajedinačan* povratak u Vrijeme postanka. Naime, taj je egzistencijalni povratak unatrag poznat i u arhajskim društvima, a igra značajnu ulogu u izvjesnim psihofiziološkim tehnikama Istoka. Tim ćemo se problemom sada baviti.

TRADICIONALNE TEHNIKE «POVRATKA UNATRAG»

Psihoanalizu ne namjeravamo uspoređivati s vjerovanjima i tehnikama «primitivnih» ili istočnih društava. Cilj ovdje predložene komparacije je pokazati kako je «povratak unatrag», čiji je značaj za shvaćanje čovjeka, a posebice za njegovo izlječenje uvidio Freud, bio prisutan i u izvaneuropskim kulturnama. Nakon svega što smo rekli o nadi o obnavljanju Svijeta ponavljanjem kozmogonije, nije teško shvatiti podlogu tih praksi: pojedinačan povratak podrijetlu zamišljen je kao mogućnost obnavljanja i preporoda postojanja onoga koji to produzima. No, kao što ćemo uskoro vidjeti, «povratak podrijetlu» može se provoditi u sve svrhe, a može imati različita značenja.

Postoji, prije svega, dobro poznati simbolizam inicijacijskih obreda koji uključuju *regressus ad uterum*. Proučavaju-

či naširoko taj kompleks u našoj knjizi *Naissances mystiques*, zadovoljimo se ovdje tek s nekoliko navoda. U arhaičnim stadijima kulture, inicijacija adolescenta obuhvaća niz obreda otvorenog simbolizma: radi se o pretvaranju novaka u embrion, kako bi se on potom ponovno rodio. Inicijacija znači drugo rođenje. Organom inicijacije adolescent istovremeno postaje društveno odgovoran i kulturološki probuđen. Povratak u maternicu označen je bilo samoćom neofita u kolibi, simboličkim proždiranjem od strane čudovišta, ili pak prodiranjem u sveto područje koje se poistovjećuje s maternicom Majke-Zemlje³.

Ono što nas ovdje zanima jest činjenica da pored tih obreda puberteta, karakterističnih za «primitivna» društva, jednako tako postoje i kompleksnije kulture od inicijacijskih obreda koji sadrže *regressus ad uterum*. Ukoliko se sada ograničimo na Indiju, razlikujemo taj motiv u tri različita tipa inicijacijskih svečanosti. Za početak, postoji svečanost *upanayama*, odnosno, inicijacija mladića od strane njegovog učitelja. Motiv trudnoće i ponovnog rođenja tamo je jasno izražen: kaže se da učitelj pretvara mladića u embrion, čuvajući ga tijekom tri noći u svom trbuhu⁴. Onaj koji je ostvario *upanayamu*, «dvaput je rođen» (*dvi-ja*). Jednako tako postoji i obred *dīkṣā*, nametnut onome koji se priprema za žrtvu *some*, a koji se sastoji od povratka u stadij fetusa⁵. Konačno, *regressus ad uterum*

³ Usp. primjerice australski obred Kunapipi koji je opisan u R. M. Berndt, u *Naissances mystiques* (Pariz, 1959.), str. 106. i dalje.

⁴ Usp. *Naissances mystiques*, str. 113. i dalje.

⁵ *Ibid.*, str. 115. i dalje.

je isto tako u središtu svečanosti *hiranya-garbha*, doslovno: «zlatni embrion». Novi se član stavlja u zlatnu posudu kravljeg oblika, pa se on po izlasku smatra novo-rođenim⁶.

U svim se tim slučajevima *regressus ad uterum* provodi u cilju porađanja novog člana u novi oblik življenja ili preporadanja. S gledišta strukture, povratak u maternicu odnosi se na vraćanje Svemira u «kaotično» ili embrionalno stanje. Pretporođajna tmina odnosi se na Noć prije Stvaranja i na mrak inicijacijske kolibe.

Naravno, svi ti inicijacijski obredi, kako oni «primitivnih» naroda, tako i indijski koji sadrže povratak u maternicu, posjeduju mitski model⁷. Postoje još zanimljiviji mitovi od mitova vezanih za inicijacijske obrede *regressus ad uterum*, a ti se odnose na pothvate Heroja ili čarobnjaka i šamana koji su *regressus* proveli gladom, a ne samo simbolički. Veliki broj mitova posebno ističe: (1) proždiranje heroja od strane morskog čudovišta, te njegov pobjednički izlazak nakon što je rasparao trbuh proždirača; (2) inicijacijski prelazak *vagine dentate* ili pogibeljan silazak u spilju ili pukotinu koje se poistovjećuju s ustima ili maternicom Majke-Zemlje. Sve te dogodovštine zapravo predstavljaju inicijacijska iskušenja, nakon kojih heroj-pobjednik postiže nov način bivstvovanja⁸.

⁶ *Ibid.*, str. 118. i dalje.

⁷ O mitskom modelu u indijskim inicijacijskim obredima, usp. *Naissances mystiques*, str. 117.

⁸ Usp. *Naissances mystiques*, str. 132. i dalje.

Inicijacijski mitovi i obredi *regressus ad uterum* ističu sljedeću činjenicu: «povratak podrijetlu» priprema novo rođenje, kojim se ne ponavlja prvo, fizičko rođenje. Postoji pravo mištičko ponovno rođenje duhovnog reda, odnosno pristup novom načinu postojanja (koje sadrži spolnu zrelost, prisustovanje sakralnosti i kulturi – ukratko, «otvaranje» Duha). Temeljna je ideja da u cilju pristupa višem obliku postojanja, valja ponoviti trudnoću i rođenje, ponavljajući ih obredno i simbolički; drugim riječima, imamo posla s djelovanjima koja su usmjerena prema vrijednostima Duha, a ne prema postupcima koji su ovisni o psihofiziološkoj aktivnosti.

Na tom je gledištu valjalo inzistirati kako ne bismo ostavili dojam da su baš svi mitovi i obredi «povratka podrijetlu» smješteni u isti plan. Jasno, simbolizam je isti, ali konteksti se razlikuju, tako da nam tek namjera koju ističe kontekst u svakom pojedinom slučaju daje stvarno značenje. Kao što smo i vidjeli, pretporodajne tmine ili mrak inicijacijske kolibe u Noći prije Stvaranja moguće je potvrditi s gledišta strukture. Zapravo, Noć iz koje se svakoga jutra rađa Sunce, simbolizira prvotni kaos, a izlazak sunca predstavlja odgovor na kozmogeniju. No, očito je kako se taj kozmogenijski simbolizam obogaćuje novim vrijednostima u slučaju rođenja mit-skog Pretka, fizičkog rođenja svakog pojedinca i inicijacijskog ponovnog rođenja.

Sve će to postati jasnije u primjerima koje ćemo sada istražiti. Vidjet ćemo kako je «povratak podrijetlu» poslužio kao model za fiziološke i psihomentalne tehnike kojima je cilj, kako ponovna obnova i dugovječnost, tako i izlječenje, odnos-

no konačno oslobođenje. Već smo imali prilike primijetiti kako je kozmogonijski mit spreman za različite primjene, među kojima i liječenje, poetsko stvaranje, uvođenje djeteta u društvo i kulturu, itd. Jednako smo vidjeli kako *regressus ad ute-rum* može sličiti povratku u kaotično stanje prije Stvaranja. Sada shvaćamo zašto neke arhaične terapeutike obredni povratak u maternicu koriste umjesto obredne recitacije kozmogonijskog mita. U Indiji, na primjer, tradicionalna medicina još i danas provodi postupke pomlađivanja staraca i oporavak potpuno iscrpljenih bolesnika ukopavajući ih u jamu u obliku maternice. Simbolizam «novog rođenja» je očigledan. Uostalom, radi se o običaju koji je jednako posvјedočen i izvan Indije, a odnosi se na ukopavanje bolesnih, kako bi se oni ponovno rodili u krilu Majke-Zemlje⁹.

I u Kini susrećemo čarobno liječenje «povratkom u postanak». Taoizam posvećuje priličan značaj «embrionalnom disanju», *t'ai-si*. Ono se sastoji od disanja u zatvorenom krugu, na način kako to čini fetus; pristaša se trudi oponašati cirkulaciju krvi i daha od majke na dijete i od djeteta na majku. U predgovoru *T'ai-si k'euo kiue* («Usmena pravila o embrionalnom disanju») izričito se kaže: «Vraćajući se u osnovu, povratkom u postanak tjeramo starost, vraćajući se u stanje fetusa¹⁰.» Jedan tekst modernog sinkretističkog taoizma izražava

⁹ Usp. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 220. i dalje.

¹⁰ H. Maspero, «Les procedes de Nourrir le Principe Vital» u drevnoj taoističkoj religiji (*Journal Asiatique*, travanj-lipanj 1937., str. 117–252, 353–430), str. 198.

sljedeće: «Zato je (Buddha) Joulai (tj. tathagata) u svom velikom milosrdju otkrio metodu rada (alkemijskog) Vatre, podučivši ljude ponovnom prodiranju u maternicu kako bi se ponovo načinila njihova priroda (stvarna) i (punoća) njegove životne sudbine¹¹.»

Suočeni smo, dakle, s dvije mističke teorije koje su i različite, ali istodobno i slične, zato što obje teže postizanju «povratka podrijetlu»: «embrionalnim disanjem» i alkemijskim radom. Poznato je kako se te dvije tehnike pojavljuju među brojnim metodama koje taoisti koriste za stjecanje mladosti i krajnje dugovječnosti («besmrtnosti»). Uz alkemijsko eksperimentiranje uvijek mora ići i prikladna mistička meditacija. Prilikom taljenja metala, taoistički alkemičar u vlastitom tijelu nastoji provesti sjedinjenje dvaju kozmoloških principa, Neba i Zemlje, u cilju ponovnog uspostavljanja prvotne kaotične situacije koja je postojala prije stvaranja. Ta prvotna situacija, slikovito nazvana «kaotičnim» stanjem, odgovara kako situaciji jajeta ili zametka, tako i rajskom i nesvjesnom stanju nestvorenog svijeta¹². Taoist to primordijalno stanje nastoji postići bilo meditacijom koja ide uz alkemijsko eksperimentiranje, bilo «embrionalnim disanjem». No, «embrionalno disanje» se svodi na zadnji stupanj, odnosno na ono što tekstovi nazivaju «ujedinjenjem dahova», obuhvatnom tehnikom ko-

¹¹ *Houei-ming-king* od Lieou Houayang, naveden u Rolf Stein, «Jardins en miniature d'Extrême-Orient» (*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. XLII, Hanoj, 1943., str. 1–104), str. 97.

¹² Usp. R. Stein, *op. cit.*, str. 54.

ja je previše kompleksna da bismo je ovdje mogli proučavati. Dovoljno je reći kako «ujedinjenje dahova» sadrži kozmološki model. Uistinu, «dahovi» su po taoističkim tradicijama u početku bili pomiješani, oblikujući jaje – Veliko-Jedno, od kojega su se odvojili Nebo i Zemlja¹³.

Ideal taoista, to jest dosezanje blaženstva, mladosti i duga života («besmrtnosti»), imao je dokle kozmološki model: to je stanje primordijalnog jedinstva. Ovo više nije slučaj reaktualizacije kozmogenijskog mita, kao što je to bio slučaj u pret-hodno spomenutim obredima liječenja. Ne radi se više o ponavljanju *kozmičkog stvaranja*, već o pronalaženju stanja koje *je prethodilo kozmogeniji*, a to je «kaos». Međutim, kretanje je misli isto: zdravlje i mladost postižu se «povratkom u pod-rijetlo», bilo «povratkom u maternicu», ili pak povratkom u kozmičko Veliko-Jedno. Važno je, dakle, utvrditi da se i u Kini smatra kako se bolest i starost mogu izliječiti «povratkom u postanak», jedinim načinom koji je arhaična misao smatrala djelotvornim u poništavanju djelovanja Vremena. Jer, u konačnici, uvijek se radi o poništavanju proteklog Vremena, «po-vratku unatrag» i ponovnom početku postojanja s netaknutim zbrojem njegovih moći.

DA BI SE IZLIJEČILO OD DJELOVANJA VREMENA...

Po tome je pitanju Indija osobito zanimljiva; yoga i buddhizam su na tom polju razvili izvjesne psihofiziološke prakse

¹³ H. Maspéro, *op. cit.*, str. 207, br. 1.

«povratka unatrag» do stupnja koji je drugdje nepoznat. Očigledno je kako obred nema samo terapeutski cilj: *regressus ad uterum* više se ne provodi radi izlječenja ili pomlađivanja, ni-ti radi simboličkog ponavljanja kozmogonije namijenjene liječenju pacijenta uranjanjem u prvotnu punoću. Yoga i buddhizam su smješteni u plan koji se razlikuje od onog koji je prisutan kod primitivnih terapeutika. Krajnji cilj nije zdravlje ili pomlađivanje – nego duhovna vještina i oslobođenje. Yoga i buddhizam su soteriologije, mističke tehnike, filozofije – pa je jasno da, osim magičnih izlječenja, one teže i drugim ciljevima.

Međutim, ne možemo ne primijetiti kako te indijske mističke tehnike predstavljaju strukturalne analogije s arhaičnim terapeutikama. Indijske filozofije te asketske i kontemplativne tehnike sve teže istom cilju: izlječenju čovjeka od boli postojanja u Vremenu¹⁴. Za indijsku misao, *karma*, temporalnošću, uzrokuje patnju, produljujući je u beskraj: zakon *karme* je onaj koji nameće brojne seobe, taj vječni povratak u postojanje, pa iz toga i u patnju. Oslobađanje od karmičkog zakona jednako je «izlječenju». Buddha je «kralj liječnikâ», a njegova je poruka objavljena kao «novo liječništvo». Upravo «sagorijevajući» budući život do zadnjeg atoma, u potpunosti ponistiavamo karmički ciklus oslobađajući se od Vremena. Dakle, jedan od načina «sagorijevanja» karmičkih ostataka je i tehnika «povratka unatrag» u cilju upoznavanja prijašnjih postojanja. To je jedna sveindijska tehnika. Posvjedočena u

¹⁴ Usp. *Mythes, rêves et mystères*, str. 50. i dalje.

Yoga-sutrama (III, 18), poznata je svim mudracima i kontekstualnim suvremenicima Buddhe, a i sam je Buddha upražnjava i preporuča.

«Riječ je o tome da se krene od nekog preciznog trenutka koji je najbliži sadašnjem, te da se vrijeme prijeđe unatrag (*pratiloman*, «u obratnom smjeru») kako bi se stiglo *ad originem*, kada je prvo postojanje, «pojavivši se» u svijetu, pokrenulo Vrijeme. Time dolazi do spajanja tog paradoksalnog trenutka izvan kojega Vrijeme nije postojalo, budući da se ništa nije pokazivalo. Shvaćamo smisao i cilj te tehnikе: onaj koji vraća vrijeme svakako mora pronaći početnu točku koja se u krajnjoj liniji, podudara s kozmogenijom. Oživjeti svoje prošle živote isto tako znači i shvatiti ih, te do izvjesne mjere «sagorjeti» svoje «grijehe», odnosno zbroj djela postavljenih pod jak utjecaj neznanja i kapitaliziranih od jednog postojanja do drugog, zakonom *karme*. No, još je važnije doći do početka Vremena i spojiti se s Ne-Vremenom, vječnom sadašnjosti koja je prethodila vremenskom iskustvu temeljenom na prvom ljudskom propalom postojanju. Drugim riječima, polazeći od nekog trenutka iz vremenskog trajanja, možemo doći do iscrpljivanja tog trajanja, prelazeći ga unatrag, te konačno doći do Ne-Vremena, vječnosti. Međutim, nadmašivanje ljudskog postojanja i postizanje ne-uvjetovanog stanja prethodilo je padu u Vremenu i kotaču postojanja¹⁵.»

Hatha-yoga i izvjesne tantričke škole koriste metodu nazvanu «hodanje protiv struje» (*ujana sādhana*) ili «regresiv-

¹⁵ *Ibid.*, str. 51–52.

ni proces» (*ulta*), u cilju postizanja obrata svih psihofizioloških procesa. «Povratak», «regresija» označavaju kod onoga tko ih postiže «uništenje Kozmosa», te se, kao posljedica, provodi «izlazak iz Vremena» i pristup «besmrtnosti». Ili, u tantričkom se poimanju besmrtnost može postići samo «zaustavljanjem pojave», dakle, procesom dezintegracije; potrebno je hodati «protiv struje» (*ujāna sādhana*) i pronaći primordijalno Jedinstvo, odnosno ono koje je postojalo *in illo tempore*, prije Stvaranja¹⁶. Riječ je, dakle, o ostvarivanju procesa kozmičke resorpcije u svom vlastitom biću, odnosno o dolasku do «postanka». *Śiva-samhita* (I, 60 i dalje) predlaže vrlo značajnu duhovnu vježbu: nakon što je opisao Śivino stvaranje Svemira, tekst opisuje proces koji je suprotan kozmičkoj resorpciji, odnosno onakav kakav ga yogin treba *proživjeti* i *iskušati*. Ovaj vidi kako element Zemlja postaje «istančan», topeći se u element Vode, odnosno kako se Voda rastvara u Vatru, Vatra u Zrak, Zrak u Eter i tako dalje, dok se sve ne upije u Velikom brahmanu¹⁷. Yegin sudjeluje u *suprotnom procesu od procesa Stvaranja*, «vraća se unatrag» do «postanka». Tu yogijsku vježbu možemo usporediti s taoističkom tehnikom koja teži «povratku do jajeta» i primordijalnom Velikom-Jednom.

Ponovimo samo kako mističke indokineske tehnike i primitive terapeutike ne želimo staviti u isti plan, jer se radi o različitim kulturološkim fenomenima. Međutim, značajno

¹⁶ M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et liberté* (Pariz, 1954.), str. 270. i dalje.

¹⁷ *Le Yoga*, str. 272.

je primijetiti izvjesnu neprekidnost ljudskog ponašanja prema Vremenu kroz različita razdoblja i u brojnim kulturama. To bismo ponašanje mogli opisati na sljedeći način: *kako bismo se izlječili od djelovanja Vremena, potrebno je «vratiti se unatrag» i pridružiti se «početku Svijeta».* Upravo smo vidjeli kako je taj «povratak podrijetlu» različito vrednovan. U arhaičnim prvim istočnim kulturama, ponavljanje kozmognijskog mita imalo je za cilj poništavanje proteklog Vremena i ponovni početak novog postojanja, s netaknutim životnim snagama. Za kineske i hinduističke «mistike», cilj nije bilo ponovno započinjanje života ovdje, na zemlji, već «vraćanje unatrag» i uspostavljanje primordijalnog Velikog-Jednog. Međutim, u ovim primjerima, kao i u drugima koje smo naveli, poseban i odlučujući element uvijek je bio «povratak postanku».

VRAĆANJE PROŠLOSTI

Ovih smo nekoliko primjera spomenuli kako bismo suprotstavili dvije kategorije tehnika: (1) psihanalizu i (2) arhaične istočne metode koje sadrže različite postupke «povratka postanku» koje su propisane u brojne svrhe. Namjera nam nije raspravljati ovdje naširoko o tim postupcima, već pokazati kako egzistencijalni povratak podrijetlu, ma kako on bio specifičan za arhaični mentalitet, ne predstavlja pravo vođenje za taj mentalitet. Freud je izradio analognu tehniku kako bi modernom čovjeku omogućio vraćanje sadržaja izvjesnih «prvih» iskustava. Vidjeli smo kako postoji više mogućnosti vraćanja

unatrag, a najznačajnije među njima su: (1) brza i izravna ponovna uspostava izvorne situacije (bilo Kaosa ili predkozmonijskog stanja, bilo trenutka stvaranja), i (2) postupni povratak «podrijetlu» vraćajući Vrijeme od sadašnjeg trenutka do «apsolutnog početka». U prvom je slučaju riječ o vrtoglavom, čak trenutnom ukidanju Kozmosa (ili ljudskog bića, kao rezultata izvjesnog vremenskog trajanja) i uspostavljanju prvostrukoj situacije («Kaosa» ili – na antropološkom nivou – «sjemena», «embriona»). Sličnost je očigledna između strukture te metode i one koja se odnosi na mitsko-obredne scenarije naglog vraćanja u «Kaos» i ponavljanje kozmogonije.

U drugom slučaju – kod postupnog povratka podrijetlu, imamo posla s pomnim i iscrpnim prisjećanjem osobnih i povijesnih događaja. Jasno, i u ovom je slučaju krajnji cilj «spaljivanje» tih uspomena i njihovo poništavanje, kako bi ih se na neki način oživjelo i međusobno razdvojilo. No, više nije riječ o njihovom trenutnom brisanju kako bi se postiglo trenutno spajanje s prvostrukim trenutkom. Upravo suprotno, važno je prisjetiti se čak i nevažnih detalja postojanja (sadašnjeg ili prethodnog), jer samo zahvaljujući tom sjećanju uspijevamo «spaliti» svoju prošlost, zagospodariti njome i sprječiti njezin uplitanje u sadašnjost.

Vidimo razliku u odnosu na prvi tip čiji je model trenutno ukidanje Svijeta i njegovog ponovnog stvaranja, jer *sjećanje* ovdje igra glavnu ulogu. Uspomenom, *anámnèsisom*, oslobađamo se djelovanja Vremena. Osnovno je prisjetiti se svih događaja kojih smo bili svjedoci u vremenskom trajanju. Ta je tehniku zajednička arhaičnom poimanju koje smo opširno raz-

ložili, a tiče se važnosti poznавanja podrijetla i povijesti neke stvari u cilju potpunog ovladavanja njome. Jasno, vraćanje vremena unatrag podrazumijeva iskustvo koje je podložno osobnom sjećanju, dok se poznавanje podrijetla svodi na poimanje primordialne povijesti koje služi kao primjer nekog mita. No, strukture su prihvачene: uvijek je riječ o detaljnom i pomnom prisjećanju *onoga što se dogodilo na počecima*, i od toga doba.

Dotičemo ovdje glavni problem, ne samo za razumijevanje mita, nego osobito za potonji razvoj mitske misli. Poznavanje podrijetla i povijesti stvari kao primjera, pruža neku vrstu magične moći nad stvarima. No, takvo poznavanje isto tako otvara put prema sistematičkim spekulacijama o podrijetlu i strukturama Svijeta. Vratit ćemo se još na taj problem. Ipak, odsada je potrebno točno odrediti kako se pamćenje smatralo spoznajom *par excellence*. Tko je sposoban *sjetiti se*, raspolaže dragocjenijom magijsko-religijskom moći nego onaj koji *poznaće* podrijetlo stvari. U drevnoj Indiji, primjerice, jasno je određena razlika između «objektivnog» poznavanja podrijetla različitih stvarnosti i «subjektivnog» poznavanja, koje se temelji na sjećanju prijašnjih postojanja. «Mi poznajemo, ô snu, tvoje mjesto rođenja (*janitram*)», kliče autor mita iz *Atharva-vede* (VI, 46, 2). «Znamo, ô Agni, da je tvoje mjesto rođenja trostruko» (*ibid.*, XIII, 3, 21). Zahvaljujući tom saznanju o podrijetlu («mjestu rođenja»), čovjek se uspijeva obraniti od sna, i sposoban je nekažnjeno rukovati vatrom.

No, poznavanje vlastitih ranijih postojanja, odnosno svoje osobne «povijesti» otkriva još nešto: znanost soteriološkog ti-

pa i ovladavanje vlastitom sudbinom. Tko se sjeća svojih «rođenja» (= podrijetla) i svojih ranijih života (= trajanja koja se sastoje od značajnog niza proteklih događaja) uspijeva se oslobođiti karmičkih uvjetovanja; drugim riječima, on postaje gospodar svog života. Zbog toga je, primjerice, «apsolutno sjećanje», ono Buddhino, jednako sveznanju i daje moć Kozmokrata onome tko ga posjeduje. Ānanda i drugi Buddhini učenici «prisjećaju se rođenja», i bili su oni koji su se «sjećali rođenja». Vamadeva, autor slavnog rgvedskog himna, govorio je o sebi: «nalazeći se u maternici, doživio sam rođenja bogova» (Rg-veda, IV, 27, 2). I Kršna «poznaje sva postojanja» (Bhagavad-gīta, IV, 5)¹⁸. Svi – bogovi, Buddhe, mudraci, yogiji – ubrajaju se među *one koji znaju*.

Poznavanje ranijih postojanja ne predstavlja samo isključivo indijsku tehniku. Posvjedočena je i kod šamanā, a vidjet ćemo da je igrala važnu ulogu i u grčkim filozofskim spekulacijama. Ono što je zasada potrebno naglasiti, to je izuzetan ugled poznavanja «podrijetala» i drevne «povijesti»: neki odlučujući dogadaji dogodili su se u mitsko doba, a čovjek je nakon njih postao onakvim kakav je danas. Ta se primordialna povijest koja je dramatična, a ponekad i tragična, ne treba samo *znati*, nego je se stalno treba *prisjećati*. U nastavku ćemo vidjeti posljedice takve odluke, na koju je čovjek arhainčnog doba bio naveden u određenom trenutku svoje povijesti, a odnosi se na stalno proživljavanje krize i tragedije svoje mitske prošlosti.

¹⁸ Usp. *Mythes, rêves et mystères*, str. 52.

VI. POGLAVLJE

Mitologija, ontologija, povijest

ESENCIJALNO PRETHODI EGZISTENCIJI

Za *homo religiosusa*, esencijalno prethodi egzistenciji. To je tako, kako za čovjeka «primitivnih» i istočnih društava, tako i za Židova, kršćanina i muslimana. Čovjek je takav kakav danas jest zato što je *ab origine* došlo do niza događaja. Mitovi mu prepričavaju te događaje, pa mu čineći to, objašnjavaju kako i zašto je ustrojen na taj način. Za *homo religiosusa*, stvarno, autentično postojanje započinje u trenutku kada on primi priopćenje o toj prvoj povijesti, odnosno kada preuzme njezine posljedice. Uvijek postoji božanska povijest, budući da su likovi Nadnaravna Bića i mitski Preci. Na primjer, čovjek je smrtan zato što je mitski Predak izgubio besmrtnost na glupi način, zato što je Nadnaravno Biće odlučilo oduzeti mu je, ili zato što je nakon izvjesnog događaja on postao istodobno obdaren i spolnošću i smrtnošću, itd. Neki mitovi objašnjavaju podrijetlo smrti nesretnim događajem ili nepažnjom: glasnik Boga, životinja, zaboravlja poruku, ili ljen-

čina, stiže prekasno, i tako dalje. To je slikovit način prikazivanja apsurdnosti smrti. No i u tom slučaju povijest ostaje «božanska povijest», zato što je autor poruke Nadnaravno Biće i zato što je on, u konačnici, mogao, da je to htio, poništiti grešku svog glasnika.

Ako je točno da su se esencijalni događaji dogodili *ab origine*, ti događaji nisu isti za sve religije. Za judeokršćanstvo, «esencijalno» je drama Raja koja je utemeljila sadašnji ljudski položaj. Za Mezopotamca, «esencijalno» je u stvaranju Svijeta pomoću rastrganog tijela morskog čudovišta nazvanog Tiamat i u stvaranju čovjeka pomoću krvi arhidemona Kingu, pomiješane s malo zemlje (ukratko, sa sastojkom izvedenim iz tijela Tiamata). Za Australca, «esencijalno» se svodi na seriju postupaka Božanskih Bića u «Dobā sna».

Ovdje nije moguće izložiti sve mitske teme koje za razlike religije predstavljaju ono «esencijalno» ili primordijalnu dramu koja je stvorila čovjeka onakvim kakav on danas jest. Dovoljno je prisjetiti se svih najvažnijih tipova. Ono što nam je za početak zanimljivo za ovaj dio našeg istraživanja, to je otkrivanje stavova *homo religiosus* u odnosu na «esencijalno» koje mu prethodi. *A priori* pretpostavljamo da je moglo postojati više stavova, jer, kao što smo upravo vidjeli, sadržaj tog «esencijalnog» koji je određen u mitska Vremena, varira od jedne religijske vizije do druge.

DEUS OTIOSUS

Veliki broj primitivnih plemena, osobito onih koja su se zaustavila u stadiju skupljanja hrane i lova, poznaje Nadnaravno Biće: međutim, ono ne igra gotovo nikakvu ulogu u religijskom životu. O njemu se, uostalom, malo zna, mitovi o njemu su malobrojni i, općenito govoreći, dosta jednostavnici. Smatra se da je to Svevišnje Biće stvorilo Svijet i čovjeka, ali je ubrzo napustilo svoje tvorevine povukavši se na Nebo. Ponekad gotovo da nije ni dovršilo stvaranje, a već je neko drugo Božansko Biće, njegov «Sin» ili predstavnik, preuzeo posao. Drugdje smo raspravljali o pretvaranju Svevišnjeg Bića u *deusa otiosusa*, pa ćemo se ovdje ograničiti na tek nekoliko primjera¹. Kod naroda Selk’nam iz Ognjene Zemlje, Bog koji se naziva «Stanovnikom Neba» ili «Onim koji je na Nebu», je vječan, sveznajući, svemogući, no stvaranje su dovršili mitski Preci, koje je također stvorilo Svevišnje Biće prije nego se povuklo onkraj zvijezda. Taj Bog živi odvojen od ljudi, i nezainteresiran je za stvari svijeta. Ne postoje ni slike, a ni svećenici. Molitve mu se upućuju samo u slučaju bolesti («Ti, odozgor, ne oduzimaj mi dijete; još je premaleno») i daju mu prinose osobito za vrijeme neprilika.

Yorube s Obale Robova vjeruju u Nebeskog Boga nazvanog Olorum (doslovno: «Vlasnik Neba»), koji, započevši stvaranje Svijeta, ostavlja njegovo dovršavanje i vladavinu na brigu nižem bogu, po imenu Obatala. Kada je o njemu riječ, on će

¹ Usp. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 53. i dalje.

se potpuno povući iz zemaljskih i ljudskih stvari, a ne postoje niti hramovi, ni statue, a ni svećenici tog Svevišnjeg Boga koji je postao *deus otiosus*. Pri svemu tome, on se konačno zaziva u vrijeme nepogoda.

Povukavši se na Nebo, Ndyambi, svevišnji bog naroda Hérero, prepustio je ljudstvo nižim božanstvima. «Zašto bismo mu prinosili žrtve?» – upita domorodac. – «Ne moramo ga se bojati, jer za razliku od naših mrtvih, on nam ne čini nikakvo zlo².» Svevišnje Biće pripadnika Tumbuka previše je veliko «da bi se zanimalo za obične stvari ljudi». Dzingbè («Sveobuhvatni Otac») plemena Ewé, zaziva se samo za vrijeme suše: «Ô, nebo, kojemu dugujemo naše zahvale, velika je suša; učini da zakiši, da se zemљa osvježi i da polja bogato rode³!» Udaljavanje i nezainteresiranost Svevišnjeg Bića prekrasno su prikazani u jednoj poslovici istočnoafričkog plemena Gyriamas, koja opisuje i njihovog Boga: «Mulugu (Bog) je gore, a sjene mojih pokojnika dolje!» Bantu govore: «Nakon što je stvorio čovjeka, Bog se više ne brine o njemu.» A pleme Negrillo ponavlja: «Bog se udaljio od nas⁴!»

Kao što vidimo u ovih nekoliko primjera, čini se da je Svevišnje Biće izgubilo *religijsku suvremenost*; odsutno je iz kulta, a mitovi pokazuju da se povuklo daleko od ljudi i postalo *deus otiosus*. Fenomen je, uostalom, potvrđen i u kompleksnijim religijama antičkog Istoka i indosredozemnog svijeta:

² *Traité*, str. 55.

³ *Ibid.*, str. 55.

⁴ *Ibid.*, str. 55–56.

nebeski bog Stvoritelj, sveznajući i svemogući, zamijenjen je Bogom Oploditeljem, pomoćnikom Velike Božice, bogojavljanjem stvaralačkih snaga Svemira⁵.

U tom pogledu može se reći kako je *deus otiosus* prvi primjer «smrti Boga», koju je tako gorljivo objavio Nietzsche. Bog stvoritelj koji se odvaja od kulta, u konačnici se zaboravlja. Zaboravljanje Boga, kao njegova absolutna transcendentacija, plastični je izraz njegove religijske neaktualnosti ili, što dolazi na isto, njegove «smrti». Iščeznuće Svevišnjeg Bića ne označava samo osiromašenje vjerskog života. Upravo suprotno, moglo bi se reći da se prave «religije» pojavljuju tek *nakon* njegovog nestanka: najbogatiji i najdramatičniji mitovi, najčudnovatniji obredi, bogovi i božice svih vrsta, Preci, maske i tajna društva, hramovi, svećenička zvanja, i tako dalje – sve se to može pronaći u kulturama koje su premašile stadij skupljanja plodova i lova na sitnu divljač i u kojima je Svevišnje Biće ili odsutno (zaboravljeni?), ili uvelike pomiješano s drugim božanskim Likovima, do te mjere da gotovo nije više prepoznatljivo.

«Pomračenje Boga» o kojemu govori Martin Buber, udaljavanje i šutnja Boga koji opsjedaju izvjesne suvremene teologe, ne predstavljaju moderne fenomene. «Transcendentnost» Svevišnjeg Bića uvijek je služila kao izlika za nezainteresiranost čovjeka u tom pogledu. Čak i kada ga se još sjećamo, činjenica da je Bog *toliko dalek*, opravdava sav nemar,

⁵ Usp. *Traité*, str. 68. i dalje.

ako ne i potpunu ravnodušnost. Pleme Fang iz ekvatorijalne Afrike to kaže jednostavno, ali s puno hrabrosti:

«*Bog (Nzame) je gore, čovjek je dolje.*
Bog je Bog, čovjek je čovjek
*Svaki za sebe, svaki u svojoj kući*⁶.»

To je, uostalom, bilo i gledište Giordana Bruna: Bog «come assoluto, non ha che far con noi» (*Spaccio della bestia trionfante*).

Ovdje, međutim, ima prostora za jednu napomenu: događa se da se sjećamo zaboravljenog ili zapostavljenog Svevišnjeg Bića, osobito kada prijeti neka opasnost iz nebeskih područja (suša, oluja, epidemije, itd.). Osvrnimo se na nekoliko gore navedenih primjera. Općenito, tom se zaboravljenom Bogu obraćamo samo kada smo iscrpili sve mogućnosti, i kada su propali svi pokušaji kod drugih božanskih likova. Svevišnji Bog kod Oraona je Dharmeš. U slučaju opasnosti, za njega se žrtvuje bijeli pijetao uz klicanje: «Sve smo pokušali, pa nam preostaješ samo ti da nas spasiš... O, Bože! Ti si naš stvoritelj. Imaj milosti za nas⁷!» Hebreji su se isto tako udaljavali od Jahve, približavajući se Baalima i Aštartama svaki put kada im je to *povijest* dozvoljavala, svaki put kada su živjeli u razdoblju mira i relativnog ekonomskog blagostanja, te su historijskim katastrofama silom dovedeni prema Bogu. «Oni, dakle, zavape Vječnom i kažu: grijesili smo jer smo napustili Vječ-

⁶ *Traité*, str. 56.

⁷ J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (London, 1926.), str. 631.

nog i služili Baalima i Aštartama: ali sada nas izbavi iz ruku naših neprijatelja, pa čemo ti služiti» (I Samuel, XIII, 10).

Ali čak i kada je svevišnji Bog, potpuno iščeznuvši iz kulata, «zaboravljen», sjećanje na njega i dalje živi, prerušeno, umanjeno u mitovima i pričama o primordijalnom «Raju», u inicijacijama i pripovijedanjima šamana i *medicine-men*, u religijskom simbolizmu (simbolima Središta Svijeta, čarobnog leta i uspona, nebeskih simbola svjetlosti, itd.) i u izvjesnim tipovima kozmogonijskih mitova. Moglo bi se puno reći o problemu zaboravljanja Svevišnjeg Bića na nivou «svjesnoga» kolektivnog religijskog života i njegovog preživljavanja prigušenog na nivou «nesvjesnog», nivou simbola, ili konačno, na nivou ekstatičkih iskustava nekolicine povlaštenih. No, razmatranje tog problema previše bi nas udaljilo od naše teme. Recimo tek da preživljavanje Svevišnjeg Bića u simbolima ili pojedinačnim ekstatičkim iskustvima nije bez posljedice za religijsku povijest arhaičnog čovječanstva. Ponekad je dovoljno neko slično iskustvo ili produljena meditacija o nekom od nebeskih simbola da bi neka snažna religijska osobnost ponovno otkrila Svevišnje Biće. Upravo zahvaljujući tim iskustvima ili promišljanjima, čitava zajednica u nekim slučajevima korjeno obnavlja svoj religijski život.

Ukratko, za sve te primitivne kulture koje su poznavale Svevišnje Biće, ali su ga više ili manje zaboravile, «suština» se sastoji u karakterističnim elementima: (1) Bog je stvorio Svijet i čovjeka, pa se potom povukao na Nebo; (2) uz to udaljavanje obično ide prekid komunikacija između Neba i Zemlje ili znatno udaljavanje od Neba; u izvjesnim su mitovima

početna blizina Neba i prisustvo Boga na Zemlji predstavljali rajske sindrome (kojemu treba pridodati prvotnu besmrtnost čovjeka, njegove prijateljske odnose sa životinjama i odsustvo potrebe za radom); (3) mjesto tog više ili manje zaboravljenog *deusa otiosusa* zauzela su različita božanstva kojima je zajednička bliskost čovjeku, jer mu pomažu ili ga izravnije i stalnije progone.

Neobično je da je čovjek arhaičnih društava, općenito pažljiv da ne zaboravi djela Nadnaravnih Bića koja mu govore o svojim mitovima, zaboravio Boga Stvoritelja, te je ovaj postao *deus otiosus*. Stvoritelj je preživio u kultu samo onda kada je prikazivan u obliku demurga ili Nadnaravnog Bića koje je oblikovalo poznati krajobraz («Svijet»); takav je slučaj u Australiji. Prilikom svečanosti obnavljanja Sviljeta, to se Nadnaravno Biće obredima čini prisutnim. Razumijemo razlog: ovdje je «Stvoritelj» jednak tvorcu hrane. On nije samo stvorio Svet i Pretke, nego je isto tako načinio životinje i biljke koji omogućavaju život čovjeku⁸.

UBIJENO BOŽANSTVO

Pored Svevišnjih Bogova i stvoritelja koji postaju *dii otiosi* i nestaju, povijest religija poznaje i Bogove koji nestaju s površine Zemlje zato što su ih usmrtili ljudi (da budemo precizniji: mitski Preci). Za razliku od «smrti» *deusa otiosusa*, ko-

⁸ Dodajmo, ipak, kako i Australija poznaje *dii otiosi*; usp. *Traité*, str. 50.

ji za sobom ostavlja tek prazninu koju ubrzo popunjavaju drugi religijski Likovi, nasilna smrt tih božanstava je stvaralačka. Nakon njihove smrti pojavljuje se nešto vrlo značajno za ljudsko postojanje. Takvo stvaranje, štoviše, sudjeluje u srži ubijenog božanstva i, kao posljedica, na neki način produljuje postojanje. Ubijeno *in illo tempore*, božanstvo preživljava u obredima kojima se ubojstvo povremeno reaktualizira; u drugim slučajevima, proživljava posebno u živim oblicima (životinjama, biljkama) koji su proizašli iz njegovog tijela.

Ubijeno se božanstvo *nikada* ne zaboravlja, iako se mogu zaboraviti takvi detalji iz njegovog mita. Utoliko ga se manje može zaboraviti, jer ono tek nakon svoje smrti postaje neizbjegno za ljude. Uskoro ćemo vidjeti kako je ona u brojnim slučajevima prisutna i u samom tijelu čovjeka, a osobito u hrani koju uzima. Još više: smrt božanstva iz korijena mijenja čovjekov način života. U izvjesnim mitovima i čovjek postaje smrtan i spolan. U drugim mitovima, ubojstvo nadahnjuje scenarij inicijacijskog obreda, odnosno, svečanost koja pretvara «prirodnog» čovjeka (djete) u kulturnog čovjeka.

Morfologija tih božanstava je izuzetno bogata i njihovi su mitovi brojni. Međutim, postoji nekoliko zajedničkih točaka koje se čine osnovnima: ta božanstva *nisu kozmogonijska*; pojavila su se na Zemlji *nakon* Stvaranja i nisu tamo dugo ostala; ubijena od strane ljudi, božanstva se nisu osvetila, a nisu čak ni zamrzila ubojice; baš nasuprot, ona su im pokazala kako izvući korist iz njihove smrti. Postojanje tih božanstava istodobno je tajnovito i dramatično. Mi uglavnom ne po-

znamo njihovo podrijetlo: znamo samo to, da su došla na Zemlju kako bi bila korisna ljudima, te kako njihovo glavno djelo izravno potječe iz njihove nasilne smrti. Možemo također reći da su ta božanstva prva čija povijest anticipira ljudsku povijest: s jedne je strane njihovo postojanje ograničeno u Vremenu; s druge strane njihova tragična smrt temeljno određuje ljudski život.

U sadašnjem stanju istraživanja, teško je precizno odrediti na kojem se kulturnom stadiju ovaj tip božanstava otvoreno iskazao. Kao što je to pokazao Jensen i kao što ćemo uskoro imati prilike vidjeti, najposebnije primjere pronaći ćemo kod paleouzgajivača, odnosno kod uzgajivača gomoljastih kultura. Međutim, ta je vrsta božanstava potvrđena jednakom u Australiji i, čini se, vrlo rijetko kod afričkih lovaca. Evo jednog australskog mita: antropomorfni gorostas, Lumaluma, koji je istodobno bio i kit, pristigne s obale i, uputivši se prema Zapadu, proždre sve ljude koji mu se nađu na putu. Preživjeli se upitaše zašto im se toliko smanjio broj. Počeše vrebati, pa otkriše kita, trbuha puna, na plaži. Davši znak za uzbunu, oni se skupiše, te sljedećeg jutra napadoše kita kopljem. Izvadiše kosture, rasparavši mu trbuh. Kit im reče: «Nemojte me ubiti, pa ću vam prije smrti pokazati sve inicijacijske obrede koje poznam.» Kit izvede obred *ma'raiin*, pokazavši ljudima kako valja plesati i sve ostalo. «Mi činimo ovo, reče im on, i vi činite ovo: sve vam to dajem i pokazujem vam sve to.» Nakon što ih je podučio obrodu *ma'raiin*, kit im oda i druge. Povukavši se naposljetu u more, kit im reče: «Ne nazivajte me više Lu-

maluma, jer mijenjam ime. Zvat će te me *nauwulnauwul*, zato što sada živim u slanoj vodi⁹.»

Divovski antropomorfni kit proždiraše ljude kako bi ih inicirao. Ljudi to nisu znali, pa su ga ubili, no prije «smrti» (odnosno nakon što se konačno pretvorio u kita), Lumaluma im otvaraće inicijacijske obrede. Ti obredi, dakle, simboliziraju više ili manje izričito, smrt nakon koje slijedi uskrsnuće.

U australskom plemenu Karadjeri, dvojica je braće Bagadjimbiri imalo sličnu sudbinu. U «Vremena sna», oni su se pojavili iz tla u obliku dingoâ, ali potom su postali dva ljudska gorostasa. Promijenili su krajobraz i prosvijetlili pleme Karadjeri, otkrivši im, između ostalog, inicijacijske obrede. No, čovjek (odnosno, mitski Predak) ih kopljem ubije. Uskrsnuvši u mljeku njihove majke, Bagadjimbiri se pretvorise u vodene zmije, dok su se njihovi duhovi uzdigli do Neba i postali ono što Europljani nazivaju Magellanovim oblacima. Otada se Karadjeri ponašaju isto kao i njihova mitska braća, pomno oponašajući ono što su odali Precima, a to se na prvom mjestu odnosi na inicijacijske obrede¹⁰.

Afrički primjer koji slijedi je onaj iz tajnog društva plemena Mandja i Banda, međutim, postoje razlozi za prepostav-

⁹ Ronald M. Berndt, *Djanggawul. An aboriginal cult of North-Eastern Arnhem Land* (New York, 1953.), str. 139–141. Usp. također u *Naisances mystiques*, str. 106, mit o pitonu Lu'ningu koji je progutao mlade ljude, usmrтивši ih. Ljudi ga ubiše, ali potom mu podigoše spomenik koji ga je predstavljaо: to su dva obredna kolca koji igraju ulogu u tajnom obredu Kunapipi.

¹⁰ R. Piddington, naveden u *Mythes, rêves et mystères*, str. 257. i dalje.

ku kako je isti scenarij posvjedočen i na arhaičnjim kulturološkim nivoima. Društvo se naziva Ngakola, a inicijacijski obredi reaktualiziraju taj mit. Ngakola je nekoć živio na zemlji. Imao je tijelo crno poput ugljena, pokriveno dugim dlakama. Nitko nije znao odakle dolazi, ali je živio u šikari. Imao je moć ubijanja čovjeka i njegovog uskrsnuća. Obraćao se ljudima: «Pošaljite mi ljude, pojest ću ih i obnovljene povratiti!» Poslušaše njegov savjet, no Ngakola vrati tek polovicu onih koje je progutao, pa ga ljudi odlučiše ubiti; dadoše mu da jede velike količine stabla manioke u koji umetnuše kamenje, tako da im pode za rukom oslabiti čudovište i ubiti ga noževima i kopljem». Taj mit postavlja temelj i opravdava obrede tajnog društva. Plosnati, sveti kamen igra veliku ulogu u inicijacijskim obredima. Po tradiciji, taj je sveti kamen izvaden iz Ngakolinog trbuha. Novak se uvodi u kolibu koja predstavlja tijelo čudovišta. Tamo začuje turoban Ngakolin glas, i upravo biva bičevan i podvrgnut mučenju; jer govori mu se da je «ušao u trbu Ngakole», te da se upravo probavlja. Drugi novaci zborno pjevaju: «Ngakola, uzmi nam svima jetre!» Suočivši se i s drugim iskušenjima, glavni inicijator konačno najavljuje da Ngakola, koji je pojeo novoobraćenika, njega upravo i vraća¹¹.

Kao što smo rekli, taj mit i navedeni obred podsjećaju i na druge arhaične afričke inicijacije. Naime, afrički obredi puberteta koji uključuju obrezanje svode se na sljedeće elemente: Majstori-inicijatori utjelovljuju božanske Zvijeri i «ubija-

¹¹ E. Anderson, naveden u *Mythes, rêves et mystères*, str. 273.

ju» novake obrezujući ih; to se inicijacijsko ubojstvo temelji na mitu u koji se upliće primordijalna Životinja koja je ubijala ljude kako bi ih uskrsnula «promijenjene»; i sama je Životinja na kraju bila ubijena, a taj se mitski događaj obredno ponovio obrezanjem novakā; «ubijen» od strane divlje životinje (koju predstavlja glavni inicijator), novak se u nastavku preporada ogrnuvši se njegovom kožom¹².

Mitsko-obredna tema može se ponovno uspostaviti na sljedeći način: (1) Nadnaravno Biće ubija ljude (kako bi ih iniciralo); (2) ne shvaćajući smisao te inicijacijske smrti, ljudi se osvećuju usmrćujući ga; međutim, oni potom pokreću tajne obrede vezane za primordijalnu dramu; (3) nadnaravno Biće dovodi se u sadašnjost u tim obredima slikom ili svetim predmetom za koje se smatra da predstavljaju njegovo tijelo ili njegov glas¹³.»

HAINUWELE I DEMA

Mitove te kategorije karakterizira činjenica da je to primordijalno ubojstvo Nadnaravnog Bića potaknulo inicijacijske obrede, zahvaljujući kojima su se ljudi domogli višeg postojanja. Jednako je zanimljivo zašto se to ubojstvo nije smatralo zločinom; da nije tako, ono se ne bi povremeno reaktualiziralo u obredima. To još jasnije proizlazi iz proučavanja mitsko-obrednog sklopa koji je specifičan za paleouzgajiva-

¹² Usp. *Naissances mystiques*, str. 60.

¹³ *Naissances mystiques*, str. 106, br. 26.

če. Ad. E. Jensen je pokazao kako se vjerski život užgajivača gomoljastih kultura u tropskoj zoni koncentrira oko božanstava koje je on nazvao božanstvom tipa *dema*, posudivši izraz *dema* od naroda Marind-anim iz Nove Gvineje. Marind-anim tim izrazom označavaju božanske stvoritelje i primordijalna Bića koja su postojala u mitska Vremena. *Deme* se opisuju ponekad u ljudskom obliku, a ponekad u obliku životinja i biljaka. Središnji mit pripovijeda *demino* usmrćivanje božanstva-*deme*¹⁴. Slavan među njima je mit o mladoj djevojci Hainuwele, koji je Jensen zabilježio u Ceramu, jednom od novogvinejskih otoka. Suština je u sljedećem:

U mitska vremena, čovjek po imenu Ameta tijekom lova nađe na divlju svinju. Pokušavši pobjeći, svinja se utopi u jzeru. U svojoj obrani, Ameta pronađe kokosov orah. Te je noći usnuo orah, dobio naredbu da ga posadi, što je sutradan i učinio. Za tri dana, kokos nikne, a u sljedeća tri dana i procvjeta. Ameta se popne da bi ubrao cvjetove te pripravio sebi naptak. No, poreže si prst, a krv padne na cvijet. Devet dana poslije, otkrije da je na cvjetu dijete, djevojčica. Ameta je uze i omota u kokosovo lišće. Tri dana kasnije, djevojčica postade djevojka za udaju, i on je nazva Hainuwele («kokosova grana»). Za vrijeme festivala Maro, Hainuwele stade u središte prostora za ples, i u devet dana podijeli darove plesačima. Međutim, devetog dana ljudi iskopaše jamu u sredini tog mjesta, pa tijekom plesa u nju ubaciše Hainuwele. Ljudi su, pokrivši jamu, nad njom plesali.

¹⁴ Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (prijevod M. Metzger i J. Goffinet, 1954.), str. 108.

Sutradan, vidjevši kako se Hainuwele nije vratila kući, Ameta prozre da je Hainuwele ubijena. Otkrije tijelo, otkopa ga i izreže u komadiće koje zakopa na različitim mjestima, uz izuzetak njezinih ruku. Tako zakopani dijelovi rode do tada nepoznatim biljkama, osobito krumpirom koji od tada postade glavnom ljudskom hranom. Ameta odnese Hainuweline ruke drugom *dema* božanstvu, po imenu Satene. Na mjestu za ples, Satene ucrtava spiralu s devet vitica, pa stade u sredinu. Od Hainuwelinih ruku on sagradi vrata i razmjesti plesače. «Zato što ste je ubili, reče im on, ja ovdje više ne želim živjeti. Već ču danas otići. Sada vam valja doći do mene kroz ova vrata.» Oni koji uspiješe proći, ostadoše ljudska bića. Ostali se pretvore u životinje (svinje, ptice, ribe) ili u duhove. Satene najavi da će ga nakon odlaska ljudi susretati samo nakon svoje smrti, pa nestade s lica Zemlje¹⁵.

Ad. E. Jensen je pokazao značaj ovog mita za razumijevanje religije i slike svijeta paleouzgajivača. Ubojstvo božanstva-*deme* od strane *demā*, Predaka današnjeg čovječanstva, stavlja točku na jedno razdoblje (koje ne možemo sma-

¹⁵ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948.), str. 35–38; usp. također Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (New York, 1959.), str. 173–176. O difuziji ovog mit-skog motiva, usp. Guðmund Hatt, «The Corn Mother in America and Indonesia» (*Anthropos*, XLVI, 1951., str. 853–914). O zamjerkama Hermanna Baumanna (usp. *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955.) raspravljao je Ad. E. Jensen u svom članku «Der Anfang des Bodenbaus in mythischer Sicht» (*Paideuma*, VI, 1956., str. 169–180). Vidi također Carl A. Schmidz, «Die Problematik der Mythologeme "Hainuwele" und "Prometheus"» (*Anthropos*, LV, 1960., str. 215–238).

trati «rajskim») i uspostavlja epohu u kojoj živimo danas. *Deme* su postali ljudi, odnosno spolna i smrtna bića. Kada je riće o ubijenom božanstvu-*demi*, ono traje kako u svojim vlastitim «tvorevinama» (jestive biljke, životinje i slično), tako i u kući mrtvih u kojoj se preobražava, ili u «stanju smrti», stanju za koje je vlastitom smrću postavilo temelj. Moglo bi se reći da božanstvo *dema* «prikriva» svoje postojanje u različitim modalitetima postojanja koje je uspostavilo svojom nasilnom smrću: podzemno kraljevstvo mrtvih, biljke i životinje proistekle iz njegovog raskomadanog tijela, spolnost, nov način postojanja na Zemlji (odnosno, smrtnost). Nasilna smrt božanstva *deme* nije samo «stvaralačka» smrt, nego isto tako i način da se stalno bude prisutan u životu ljudi, pa čak i u njihovoj smrti. Jer, hraneći se biljkama i životinjama proizašlim iz njegovog tijela, zapravo se hranimo samom srži božanstva *deme*. Hainuwele je, primjerice, preživjela u kokosovom orahu, u krumpirima i u svinjama koje ljudi jedu. No, kao što je pokazao Jensen¹⁶, klanje svinje je «prikaz» ubojstva Hainuwele. Jedini cilj njegovog ponavljanja je u podsjećanju na božansko djelo koje je primjer svemu što danas postoji na zemlji.

Za paleouzgajivače, «esencijalno» je koncentrirano u tom primordijalnom ubojstvu. Pa budući da se religijski život zapravo sastoji od prisjećanja na taj čin, najgori grijeh je «zaboravljanje» neke epizode primordijalne božanske drame. Različiti trenuci religijskog života stalno podsjećaju na događaj ko-

¹⁶ Usp. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, str. 189. i dalje.

ji se zbio *in illo tempore*, pa čineći to, pomažu ljudima očuvati svijest o božanskom podrijetlu današnjeg Svijeta. Kao što piše Jensen¹⁷, *obredi puberteta* podsjećaju na činjenicu da ljudska sposobnost rađanja potječe iz prvog mitskog ubojstva, osvjetljujući istodobno činjenicu da je smrtnost neodvojiva od rađanja. *Pogrebne ceremonije* koje se odnose na putovanje pokojnika u kraljevstvo mrtvih, podsjećaju da je ono samo ponavljanje prvog putovanja na koje je krenulo božanstvo-*dema*. No, upravo ponavljanje smrti božanstva-*deme* predstavlja suštinski element. *Ljudske žrtve* ili *žrtvovanja životinja* tek su svečano prisjećanje na primordijalno ubojstvo. *Kanibalizam* se objašnjava istom idejom koja se podrazumijeva u konzumaciji krumpira, tako da, na ovaj ili onaj način, uvijek je demo božanstvo.

Religijski obredi su, stoga, svečanosti prisjećanja. «Znati» znači naučiti središnji mit (ubojstvo božanstva i njihove posljedice) i nastojati ne zaboraviti ga. *Zaborav* božanskog čina je istinsko svetogrđe. «Pogreška», «grijeh», «svetogrđe» je «ne sjetiti se» da je sadašnji oblik ljudskog postojanja rezultat božanskog djela. Kod naroda Wemale, Mjesec na primjer predstavlja božanstvo-*demu*; smatra se da je imalo mjesecnicu u doba mlađaka, pa je tri noći ostalo nevidljivo. Zbog toga se žene za vrijeme menstruacije odvajaju u zasebne kolibe. Svaka povreda te zabrane povlači za sobom pokajnički obred. Žena donosi životinju u obrednu kuću gdje stoje utjecajni muškarci, priznaje krivicu, pa odlazi. Muškarci žrtvuju životinju,

¹⁷ Ibid.

ispeku je i pojedu. Ovaj obred ubijanja komemoracija je prve krvne žrtve, odnosno primordijalnog ubojstva. «Logički se okajava svetogrđe *nesjećanja*, *prisjećajući se osobitom intenzitetom*. Tako je u svojem originalnom značenju krvna žrtva “pridsjećanje” te vrste, osobitog intenziteta¹⁸.»

NE VIŠE «ONTOLOGIJA», VEĆ «POVIJEST»

Po pitanju strukture, sve su to mitovi o podrijetlu. Otkrivaju nam postanak sadašnjeg ljudskog života, jestivog bilja i životinja, smrti, religijskih institucija (pubertetske inicijacije, tajna društva, krvne žrtve, itd.) i pravila ljudskog odgoja i ponašanja. Za sve te religije, o «esencijalnom» se nije odlučilo prilikom Stvaranja, već nakon toga, u izvjesnom trenutku mitskog razdoblja. Uvijek se radi o mitskom Vremenu, no to više nije «prvotno», odnosno ono koje možemo nazivati «kozmogonijskim» Vremenom. «Esencijalno» više nije zajedničko s *ontologijom* (kako je Svetijet – ono *stvarno* – nastalo), nego s *Poviješću*. Ovdje se misli istodobno i na božansku, kao i na ljudsku povijest, zato što je ona rezultat drame koju su odigrali čovjekovi Preci i Nadnaravna Bića koja nisu svemogući i besmrtni Bogovi stvoritelji. Ta su Božanska Bića kadra promijeniti modalitet; oni zapravo «umiru», pretvarajući se u nešto drugo, no ta «smrt» nije uništenje, jer oni ne umiru konačno, već preživaljavaju u svojim tvorevinama. Štoviše: njihova smrt od ruke mitskih Predaka nije samo promijenila njihov način postojanja, već i život ljudi. Nakon primordijalnog

¹⁸ *Op cit.* str. 225.

ubojstva, stvorena je neraskidiva veza između božanskih Bića tipa *deme* i ljudi. Među njima sada postoji neka vrst «zajednice»: čovjek se hrani Bogom, i preminuvši, pridružuje mu se u kraljevstvu mrtvih.

To su prvi patetični i tragični mitovi. U kasnijim kultura-ma – onoj koju nazivamo «kulturom učiteljâ», i kasnije, u urbanim kulturama antičkog Bliskog istoka – razvit će se i druge patetične i snažne mitologije. Cilj ove knjižice nije istraživanje svake od njih. Prisjetimo se tek da nebesko i stvaralačko Svevišnje Biće svoju religijsku aktivnost stječe samo u izvjesnim pastirskim kulturama (osobito kod Turko-Mongola) i u Mojsijevom monoteizmu, u Zarathustrinoj reformi i u islamu. I danas se prisjećamo njegovog imena – Anu za Mezopotamce, El za Kanaance, Dyaus za Indijce iz vedskog doba, Uran za Grke – Svevišnje Biće više ne igra važnu ulogu u religijskom životu, i osrednje je prikazano u mitologiji (iz nje je ponekad potpuno izuzeto, kao u slučaju Dyausa). «Pasivnost» i odsutnost Urana zorno je prikazana njegovim kastriranjem: postao je «impotentan» i nesposoban djelovati u Svijetu. U vedskoj Indiji, Varuna je zauzeo Dyausovo mjesto, a i on pušta naprijed mladog ratničkog boga Indru, očekujući svoj potpuni nestanak pred Višnuom i Sivom. El prepušta prvenstvo Baalu, kao i Anu Marduku. Uz izuzetak Marduka, svi ti svevišnji Bogovi više nisu «stvoritelji» u pravom smislu tog izraza. Oni nisu stvorili Svet, nego su ga samo ustrojili i preuzeeli odgovornost održavanja reda i plodnosti u njemu. Oni su prije svega Ploditelji, kao Zeus ili Baal koji u svojim hijerogamijama s božicama Zemlje, osiguravaju plodnost polja i bo-

gate prinose¹⁹. Sám Marduk nije stvoritelj *ovoga svijeta*, odnosno Univerzuma kakav postoji danas. Jedan je drugi «Svijet» – za nas gotovo nezamisliv, budući da je tekuće prirode, Ocean a ne Kozmos – postojao prije ovoga: bio je to svijet kojim je vladala Tiamat i njezin suprug, u kojem živješe tri generacije Bogova.

Tih je nekoliko pokazatelja dovoljno. Ono što je potrebno naglasiti jest činjenica da se velike mitologije euroazijskog politeizma, koje se odnose na prve historijske civilizacije, sve više i više zanimaju za ono što se dogodilo *nakon* Stvaranja Zemlje, a čak i nakon stvaranja (ili pojave) čovjeka. Naglasak se sada stavlja na ono što se *dogodilo* Bogovima, a ne na ono što su oni *stvorili*. Jasno, uvijek postoji više ili manje vidljiv «stvaralački» aspekt u svakoj božanskoj pustolovini – međutim, ono što se čini još važnijim, više nije rezultat te pustolovine, nego slijed dramatičnih dogadaja koji je određuju. Bezbrojni pothvati Baala, Zeusa, Indre i njihovih kolega u dotičnim panteonima, predstavljaju «najpopularnije» mitološke teme.

Spomenimo i ganutljive mitove mlađih Bogova koji umiru ubijeni ili nesretnim događajem (Oziris, Tamus, Atis, Adonis, itd.), pa ponekad i uskrsnu, ili pak o Božici koja silazi u Pakao (Ištar), ili božanskoj Djekoči koja je prisiljena tamo se spustiti (Perzefona). Te su «smrti», kao i ona Hainuwele, «stvaralačke», u smislu da su smještene u izvjestan odnos s vegetacijom. Oko jedne od tih nasilnih smrти, ili silaska božanstva u Pakao, stvorit će se kasnije religije Misterija. Te smrti, prem-

¹⁹ Usp. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 68–90.

da patetične, nisu potakle bogate i raznolike mitologije. Kao i Hainuwele, ti Bogovi koji umiru i (ponekad) uskrsnu, iscrpili su svoju dramatičnu sudbinu u ovoj središnjoj epizodi. I kao u slučaju Hainuwele, njihova je smrt značajna za ljudski život: obredi vezani za vegetaciju (Oziris, Tamus, Perzefona, itd.) ili inicijacijske institucije (Misteriji) započeli su svoje postojanje nakon tog tragičnog događaja.

Velike mitologije – sačuvane kod Homera i Hezioda, kod anonimnih barda iz Mahābhārata, ili prepričane od strane ritua-lista i teologa (kao što je to slučaj u Egiptu, Indiji i Mezopotamiji) – sve se više potiču naracijom *gestā* Bogova. U izvjesnom trenutku Povijesti – osobito u Grčkoj i Indiji, ali i u Egiptu – neka elita počinje gubiti zanimanje za tu *božansku povijest*, pa prestaje vjerovati (kao u Grčkoj) u mitove, tvrdeći kako još vjeruje u *bogove*.

POČECI «DEMITIZACIJE»

U povijesti religija, to je prvi poznati primjer svjesnog procesa, označenog «demitizacijom». Jasno, čak i u arhajskim kulturnama, događalo se da se neki mit isprazni od religijskog značenja i postane legendom ili dječjom pričom, no drugi su mitovi ostajali na snazi. U svakom slučaju, ovdje nije riječ, kao u predsokratovskoj Grčkoj ili u Indiji iz vremena upanišada, o kulturalnom fenomenu prvoga reda, čije su se posljedice pokazale neizmjernima. Zaista, nakon tog procesa «demitizacije», za određene elite, grčke i brahmanske mitologije više nisu mogle predstavljati ono što su predstavljale za njihove pretke.

Za te se elite ono «esencijalno» više nije tražilo u povijesti Bogova, nego u «primordijalnoj situaciji» koja je prethodila ovoj povijesti. Sudjelujemo u naporu nadilaženja mitologije kao božanske povijesti, kako bismo pristupili prvom izvoru odakle je potekla stvarnost i identificirali matricu Bitka. Upravo je tražeći izvor, princip, *archè*, filozofska spekulacija kratko pronašla kozmogoniju; to više nije bio kozmogonijski mit, nego ontološki problem.

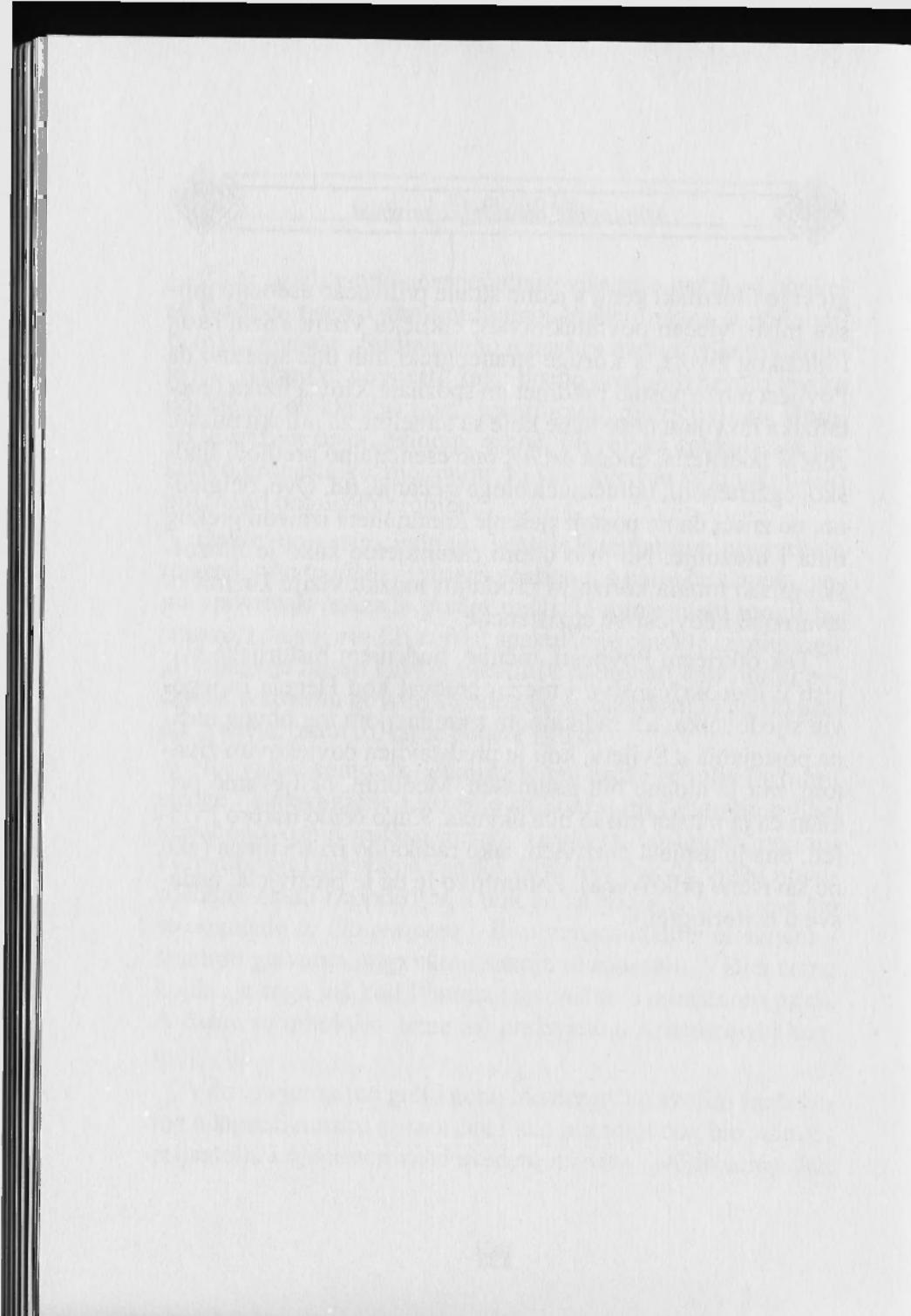
Dakle, do «esencijalnog» se dolazi temeljnim povratkom unazad: nije to više *regressus* postignut s pomoću obreda, nego «povratak unazad» putem misli. U tom smislu mogli bismo reći da su prve filozofske spekulacije potekle iz mitologija: sustavna misao nastoji odrediti i razumjeti «apsolutni početak» o kojemu govore kozmogonije, razotkriti tajnu Stvaranja Svijeta, ukratko, tajne pojave Bitka.

No, vidjet ćemo da «demitizacija» grčke religije i trijumf stroge i sistematične filozofije sa Sokratom i Platonom nisu konačno ukinuli mitsku misao. Teško je, uostalom, pojmiti korjenito prevladavanje mitske misli sve dok će ugled «podrijetala» ostati nedodirljiv, i dok će se *zaborav* o onome što se događalo *in illo tempore* – ili u transcendentnom svijetu – smatrati glavnom preprekom znanju ili spasenju. Vidjet ćemo koliko je toga još kod Platona zajedničko s arhaičnom misli. A časne su mitološke teme još preživjele u Aristotelovoј kozmologiji.

Vrlo je vjerojatno grčki genij bio nemoćan svojim sredstvima odagnati mitsku misao, čak i ako je zadnji bog bio skinut s prijestolja i njegovi mitovi svedeni na nivo dječjih priča. Jer,

grčki je filozofski genij s jedne strane prihvaćao esenciju mitske misli, vječan povratak stvari, cikličku viziju kozmičkog i ljudskog života, a s druge strane, grčki duh nije smatrao da Povijest može postati predmetom spoznaje. Grčka fizika i metafizika razvijaju neke teme koje su temeljne za mitsku misao: značaj podrijetla, onoga *archè*; ono esencijalno prethodi ljudskoj egzistenciji; odlučujuća uloga sjećanja, itd. Ovo, očigledno, ne znači da ne postoji rješenje kontinuiteta između grčkog mita i filozofije. No vrlo dobro razumijemo kako je filozofska misao mogla koristiti i produljiti mitsku viziju kozmičke stvarnosti i čovjekove egzistencije.

Tek otkrićem Povijesti, točnije, buđenjem historijske svijesti u judeokršćanstvu i njezin procvat kod Hegela i njegovih sljedbenika, tek radikalnom asimilacijom tog novog načina postojanja u Svetu, koji je predstavljen čovjekovim životom, mit je mogao biti nadmašen. Međutim, okljevamo priznati da je mitska misao bila ukinuta. Kako ćemo uskoro i vidjeti, ona je uspjela preživjeti, iako radikalno izmijenjena (ako ne savršeno prikrivena). Zanimljivo je da je preživjela, nadasve u historiografiji.



VII. POGLAVLJE

Mitologije Sjećanja i Zaborava

KADA SE YOGIN ZALJUBI U KRALJICU

Matsyendranath i Gorakhnath se ubrajaju među najpopularnije Majstore yogine srednjeg vijeka u Indiji. Njihova čudesna junačka djela bila su ishodište vrlo bogatoj epskoj književnosti. Jednu od središnjih epizoda tog mitološkog folklora čini Matsyendranathov gubitak pamćenja. Po jednoj od najpoznatijih verzija, taj se majstor yogin tijekom svog boravka na Cejlонu zaljubio u Kraljicu i nastanio u njezinoj palači, u potpunosti zaboravivši svoj identitet. Po jednoj nepalskoj verziji, Matsyendranāth podlegne iskušenju u sljedećim uvjetima: budući da mu je tijelo ostalo pod nadzorom njegovog učenika, duh mu prodre u leš nekog kralja koji je upravo preminuo, te ga oživi. To je vrlo poznato yoginsko čudo «prelaska u tijelo drugoga»; njima sveci ponekad pribjegavaju kako bi upoznali putenu nasladu, a da se pritom ne okaljaju. Konačno, prema spjevu *Gorakšavijaya*, Matsyendranatha zatoče žene iz zemlje Kadalī.

Doznavši za Matsyendranathovo zatočeništvo, Gorakhnath shvati kako se njegov učitelj zavjetovao smrću. Siđe potom u kraljevstvo Yame, istraži knjigu soubina, pa pronašavši list koji govorci o soubini njegovog *gurua*, ispravi ga i izbriše njegovo ime s popisa mrtvih. Pred Matsyendranathom se zatim, u zemlji Kadalī, predstavi uobličen u plesačicu, te stade plesati pjevajući zagonetne pjesme. Malo po malo, Matsyendranath se prisjeti svojeg pravog identiteta: shvati kako «tjelesni put» vodi smrti, da je njegov «zaborav», zapravo zaborav njegove istinske i besmrtnosti prirode, te da «čari Kadalije» prikazuju obmane svjetovnog života¹. Gorakhnath ga potakne da uspostavi put yoge, te da učini svoje tijelo «savršenim». Objasnjava mu da je Durga izazvala «zaborav», što ga je gotovo koštalo besmrtnosti. To vraćanje, dodaje Gorakhnāth, simbolizira vječnu kletvu neznanja koju je «Priroda» bacila na ljudsko biće².

Mitska se tema svodi na sljedeće elemente: (1) duhovni se Učitelj zaljubi u neku Kraljicu, ili ga pak zatoče žene; (2) u oba slučaja, fizička ljubav kod Učitelja trenutno izazove gubitak pamćenja; (3) njegov ga učenik pronalazi, i pomoću različitih simbola (plesovi, tajno znakovlje, zagonetni jezik) pomaže mu vratiti pamćenje, odnosno svijest o svojem identitetu; (4) «zaborav» Učitelja izjednačen je sa smrću, i obratno, «buđenje», *anāmnēsis*, doima se poput uvjeta za besmrtnost.

Središnji motiv – gubitak pamćenja-zatočeništvo što je izazvano uranjanjem u Život, i *anāmnēsis*, postignut zagonet-

¹ M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberte* (Pariz, 1954.), str. 311.

² *Le Yoga*, str. 321.

nim znakovima i riječima učenika – u izvjesnoj mjeri podsjeća na slavni gnostički mit «Spašenog spasitelja», kakav je prikazan u *Himni o Biseru*. Kao što ćemo vidjeti kasnije, postoje i druge analogije između izvjesnih vidova indijske misli i gnosticizma. Međutim, u ovom slučaju nije potrebno pretpostaviti gnostički utjecaj. Matsyendranāthovo zatočeništvo i zaborav sadrže sveindjiski motiv. Dvije nesreće slikovito izražavaju pad duha (Sebstvo, *ātman*, *puruša*) u kruženju postojanja, te kao posljedicu, gubitak svijesti o Sebstvu. Indijska književnost bez ikakve razlike koristi slike povezivanja, spoja, zatočeništva ili zaborava, neznanja, sna u cilju izražavanja ljudskog života; i suprotno tome, slike izbavljenja od spona i razdiranja koprene (ili skidanja poveza koji je prekrivao oči), ili sjećanja, prisjećanja, buđenja, uranka, u cilju izražavanja ukipanja (ili transcendentnosti) ljudskog života, slobode, oslobođenja (*mokša*, *mukti*, *nirvana*, itd.).

INDIJSKI SIMBOLIZAM ZABORAVA I PRISJEĆANJA

Dīghanikāya (I, 19–22) potvrđuje da Bogovi padaju s Neba kada im «sjećanja ponestane, pobrkavši se»; protivno tome, oni među Bogovima koji ne zaboravljaju, stalni su, vječni i onakve naravi koja ne poznaje promjenu. «Zaborav» je jednak «snu», ali i gubitku sebe, odnosno smetenosti, «zaslijepljenoštiti» (povez na očima). Chāndogya-upanišad (VI, 14, 1–2) govori o čovjeku kojeg su razbojnici, povezavši mu oči, odveli daleko od grada i ostavili ga na nekom samotnom mjestu.

Čovjek počne vikati: «Doveden sam ovdje zavezanih očiju; ostavljen sam ovdje, zavezanih očiju!» Netko mu potom skine povez, naznačivši mu smjer grada. Pitajući za put od jednog do drugog sela, čovjeku podje za rukom doći do vlastite kuće. Isto tako, dodaje se u tekstu, onaj koji ima sposobnog Učitelja uspijeva se oslobođiti poveza neznanja, uz postizanje ko-načnog savršenstva.

Šankara je objasnio taj dio Chāndogya-upanišad na nekoliko slavnih stranica. Tako se stvari odvijaju, objašnjava Šankara, čovjeku kojeg su lopovi odveli daleko od Bitka (daleko od *atman-Brahmana*) i koji je upao u zamku tog tijela. Lopovi su krive ideje «zasluge, krivice» i drugo. Njegove su oči zavezane obmanom, pa je čovjek sputan željom koju osjeća za svoju ženu, svog sina, svog prijatelja, svoje stado, i tako dalje. «Sin sam tog nekoga, sretan sam ili nesretan, pametan ili glup, pobožan sam, itd. Kako trebam živjeti? Gdje postoji put za bijeg? Gdje je moj spas?» Upravo tako on umije, uhvaćen u strašnu zamku, sve do trenutka kada upozna onoga koji je svjestan istinskog Bitka (*Brahman-ātman*), koji je oslobođen ropstva, sretan, a nadasve prepun suošjećanja za druge. On ga podučava o putu spoznaje i ispraznosti svijeta. Na taj je način čovjek, koji je bio zatočenik vlastitih obmana, izbavljen od ovisnosti o svjetovnim stvarima. On stoga prepoznaće svoj pravi bitak, shvaćajući da nije dezorientirana lutalica kakva je mislio da jest. Upravo suprotno, on razumijeva da ono što je Bitak, to je isto tako i on. Tako se s njegovih očiju skida povez obmane kojeg je stvorilo neznanje (*avidyā*), i on je poput

čovjeka iz Gandhare koji se vratio kući pronašavši *atman*, prepun veselja i smirenosti³.

Prepoznajemo klišeje pomoću kojih indijska spekulacija pojašnjava paradoksalnu situaciju Sebstva: zapetljan u obmane stvorene i hranjene njegovim vremenskim postojanjem, Sebstvo (*atman*) podnosi posljedice tog neznanja do dana kada otkrije kako je tek *prividno* angažiran u ovom Svijetu. Samkhyia i yoga predstavljaju slično tumačenje: Sebstvo (*puruša*) je tek prividno podjarmljeno, a oslobođenje (*mukti*) je tek *osvješćivanje* svoje vječne slobode. «Vjerujem da patim, vjerujem da sam podjarmljen, želim oslobođenje. U trenutku kada shvatim – “probudivši se” – da je “ja” proizvod Materije (*prakrti*), u istom trenutku shvaćam da je svako postojanje samo lanac bolnih trenutaka, te da je stvarni duh nečutljivo “duboko ponirao” u dramu “osobnosti”⁴».

Važno je istaknuti da se, kao za samkhya-yogu, tako i za vedāntu, oslobođenje može usporediti s «buđenjem» ili osvješćivanjem situacije koja je postojala od početka, ali koju se nije uspjelo *ostvariti*. U izvjesnom pogledu, ne možemo uspoređivati «neznanje» – što je u zadnjoj instanci *neznanje sebe* – sa «zaboravom» istinskog Sebstva (*atman, puruša*). «Mudrost» (*jñāna, vidyā*, itd.) koja, skinuvši veo *māye* ili uklonivši neznanje, omogućuje oslobođenje, predstavlja «buđenje». Probuđeni *par excellence*, Buddha, posjeduje apsolutno sveznanje. Vidjeli smo to u prošlom poglavljtu: kao i drugi mudraci i

³ Šankara, komentar *Chāndogya-upaniśada*, VI, 14, 1–2.

⁴ M. Eliade, *Le Yoga*, str. 44.

yogini, Buddha se prisjeća ranijih života. Međutim, kako točnije određuju buddhistički tekstovi, dok se mudraci i yogini uspijevaju sjetiti izvjesnog, katkada znatnog broja postojanja, Buddha je bio jedini koji ih se prisjeća *svih*. Na taj se način želi reći kako je samo Buddha bio sveznajući.

«ZABORAV» I «SJEĆANJE» U ANTIČKOJ GRČKOJ

«Sjećanje je za one koji su zaboravili», pisao je Plotin (*Eneade*, 4, 6, 7). Doktrina je platonika. «Za one koji su zaboravili, prisjećanje je vrlina; no, savršeni nikada ne gube viziju istine, pa se oni ni ne trebaju prisjećati» (*Fedon*, 249, c, d). Postoji, dakle, razlika između pamćenja (*mnémè*) i sjećanja (*anámnèsis*). Bogovi o kojima je pričao Buddha u *Dīghanikāyi*, koji su pali s neba kada im se pomutilo pamćenje, reinkarnirat će se kao ljudi. Neki među njima prakticiraju askezu i meditaciju, i zahvaljujući njihovoj yoginskoj disciplini, uspijevaju se prisjetiti njihovih ranijih života. Savršeno pamćenje je, stoga, više od sposobnosti prisjećanja. Na ovaj ili onaj način, sjećanje sadrži «zaborav», a on je, kao što smo upravo vidjeli, u Indiji jednak neznanju, ropstvu (= zatočeništvu) i smrti.

Sličnu situaciju pronalazimo u Grčkoj. Nećemo ovdje spominjati sve činjenice koje imaju veze sa «zaboravom» i *anámnèsisom* u grčkim vjerovanjima i spekulacijama. Predlažemo slijediti različite modifikacije «mitologije pamćenja i sjećanja», čiju smo glavnu ulogu u prazemljoradničkim društvima vidjeli u ranijem poglavljju. U Indiji, kao i u Grčkoj, više

ili manje analogna vjerovanja onima u prvih zemljoradnika, analizirali su, tumačili i revalorizirali pjesnici, misaoni ljudi i prvi filozofi. To znači da u Indiji i u Grčkoj nemamo samo posla s religijskim ponašanjima i mitološkim izrazima, već posebno s osnovnim načelima psihologije i metafizike. Stoga, postoji kontinuitet između «popularnih» vjerovanja i «filozofskih» spekulacija. Upravo je ta stalnost ono što nas zanima.

Božica Mnemozina, personifikacija «Pamćenja», sestra Krownova i Okéanova, majka je Muzá. Ona je sveznajuća: po Heziodu (*Teogonija*, 32, 38), ona zna «sve što je bilo, sve što jest, i sve što će biti». Kada pjesnika obuzmu Muze, on se opija izravnim znanjem Mnemozininim, tj. upravo poznavanjem «podrijetala», «početaka», genealogijā. «Muze pjevaju, počinjući od početka – *ex árkhes* (*Teogonija*, 45, 115), od pojave svijeta, geneze bogova, rođenja čovječanstva. Tako razotkrivena prošlost više je od prethodnice sadašnjosti: ona je njezin izvor. Vraćajući se do nje, prisjećanje ne teži smještanju dogadaja u vremenski okvir, već želi dosegnuti dubinu bitka, otkriti podrijetlo, primordijalnu stvarnost iz koje je proistekao kozmos, što omogućava da se shvati ojelina svega što jest.⁵»

Zahvaljujući primordijalnom pamćenju koje je sposobno povratiti se, pjesnik nadahnut Muzama pristupa prvotnim stvarnostima. Te su se stvarnosti manifestirale u mitska vremena

⁵ J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce» (*Journal de Psychologie*, 1959., str. 1–29), str. 7. Usp. također Ananda K. Coomaraswamy, «Recollection, Indian and Platonic» (*Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, br. 3, travanj-svibanj, 1944.).

početaka i sačinjavaju temelj ovog Svijeta. Ali upravo stoga što su se pojavile *ab origine*, te je stvarnosti nemoguće shvatiti u sadašnjem iskustvu. S punim pravom J.-P. Vernant uspoređuje nadahnuće pjesnika sa «zazivanjem» mrtvaca iz podzemnog svijeta ili s «*descensus ad inferos*» koji poduzima živi kako bi *naučio ono što želi spoznati*. Povlastica koju Mneozina daje aedu ugovor je s drugim svijetom, mogućnost da u njega uđe i slobodno iz njega izade. Prošlost se čini poput dimenzije s one strane⁶.

To je razlog da je u mjeri u kojoj je «zaboravljen», historijska ili primordialna «prošlost» slična smrti. Izvor *Lethé*, «zaborav», čini sastavni dio područja Smrti. Pokojnici su oni koji su izgubili pamćenje. Suprotno tome, izvjesni privilegirani, poput Tiresije ili Amfijaraja, čuvaju pamćenje nakon smrti. Kako bi svog sina Etalida učinio besmrtnim, Hermes mu dodjeljuje «postojano pamćenje». Kao što piše Apolonije s Roda, «čak i kada je prešao Aheron, zaborav nije potopio njegovu dušu; i premda ponekad obitava u carstvu sjena, a ponekad pri svjetlosti sunca, on uvijek čuva sjećanje na ono što je viđio⁷».

No «mitologija Pamćenja i Zaborava» mijenja se obogačujući se eshatološkim značenjem, dok se u isto vrijeme pojavljuje doktrina transimigracije. Više nije važno upoznati primordialnu prošlost, već niz *bivših osobnih egzistencija*. Funkcija Léthé je preokrenuta: njezine vode više ne prihvaćaju dušu ko-

⁶ J.-P. Vernant, *op. cit.*, str. 8.

⁷ *Argonautiques*, I, 463, naveden u Vernantu, *op. cit.*, str. 10.

ja je upravo napustila tijelo – kako bi ona zaboravila zemaljsko postojanje. Upravo suprotno, Léthé briše svako sjećanje na nebeski svijet u duši koja se vraća na zemlju kako bi se reinkarnirala. «Zaborav» više ne simbolizira smrt, nego povratak u život. Duša koja je nerazborito pila s izvora Léthé («gutljaj zaborava i zlobe», kako je Platon opisuje u *Fedri*, 248 c) reinkarnira se i biva ponovno upućena u ciklus postajanja. Na zlatnim listićima koje nose posvećenici iz orfejsko-pitagorejske bratovštine, duši se propisuje nepribližavanje izvoru Léthé na lijevoj stazi, već odlazak desnim putem gdje će susresti izvor koji izlazi iz jezera Mnemozinina. Duši se savjetuje da se ovako obrati čuvarima izvora: «Dajte mi brzo svježe vode koja istječe iz jezera Sjećanja.» «I od samih sebe, oni će ti dati piti sa svetog izvora, pa ćeš nakon toga, među svim herojima, ti biti glavni⁸.»

Pitagora, Empedoklo i ostali, vjerovali su u u metempsihozu, tvrdeći kako se sjećaju svojih ranijih života. «Lutaličica prognanik iz božanskog prebivališta» predstavlja se Empedoklo, «bijah nekoć i mladić i djevojka, i žbun i ptica, nijejema riba u moru» (*Očišćenja*, fr. 117). Još je govorio: «Zauvijek sam izbavljen od smrti» (*ibid.*, fr. 112). Govoreći o Pitagori, Empedoklo ga opisivaše kao «čovjeka izuzetnog znanja», jer «tamo gdje se on raspričao svom snagom svog duha, lako je bio ono što bijaše u deset, dvadeset ljudskih života»

⁸ Listići Petelije i Eleutherne. O «orfejskim» listićima usp. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903.), str. 573. i dalje; F. Cumont, *Lux perpetua* (Pariz, 1949.), str. 248, 406; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (London, 1935., 2. izdanje, 1952.), str. 171. i dalje.

(*ibid.*, fr. 129). S druge strane, vježbanje i kultura pamćenja igrali su značajnu ulogu u pitagorejskim bratstvima (Diodor, X, 5; Jamblih, *Vita Pyth.* 78. i dalje). To odvlačenje podsjeća na joginsku tehniku «povratka unatrag» koju smo proučili u V. poglavljtu. Dodajmo kako su šamani tvrdili da se prisjećaju svojih ranijih života⁹, čime se označava arhaičnost te prakse.

«PRIMORDIJALNO» PRISJEĆANJE I
«POVIJESNO» PAMĆENJE

U Grčkoj tako postoje dvije valorizacije sjećaja: (1) ono koje se odnosi na primordijalne događaje (kozmogonija, teogonija, genealogija) i (2) sjećanje ranijih života, odnosno, povijesnih i osobnih događaja. Léthé, «Zaborav» jednako se djelotvorno suprotstavlja objema vrstama sjećanja. Ali prema nekolicini privilegiranih, Léthé je nemoćna: (1) oni koji su nadahnuti Muzama, ili koji zahvaljujući «obratnom profetizmu», uspijevaju povratiti pamćenje primordijalnih događaja; (2) oni koji se, poput Pitagore i Empedokla, uspijevaju sjetiti prošlih postojanja. Te dvije skupine privilegiranih pobjeđuju «Zaborav», pa na neki način i smrt. Jedni pristaju uz spoznaju «podrijetala» (podrijetlo Kozmosa, bogova, naroda, dinastija). Drugi se sjećaju vlastite «povijesti», odnosno svojih seoba. Za prve je značajno ono što se dogodilo *ab origine*. To

⁹ Usp. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 21. O ranijim Pitagorinim životima, usp. tekstove koje je sakupio E. Rohde, *Psyche* (u prijevodu W. B. Hillsa, New York, 1925.), str. 598. i dalje.

su primordijalni događaji u koje oni nisu bili osobno uključeni. No, ti su ih događaji – kozmogonija, teogonija, genealogija – na neki način stvorili: ono su što jesu zato što je došlo do tih događaja. Suvišno je pokazivati koliko taj stav podsjeća na stav čovjeka arhaičnih društava, koji smatra da ga je stvorio čitav niz primordijalnih događaja o kojima pričaju mitovi.

Upravo naprotiv, oni koji se uspiju sjetiti svojih ranijih postojanja, na prvom su mjestu zaokupljeni otkrivanjem svoje vlastite «povijesti», raspršene u nizu bezbrojnih reinkarnacija. Oni teže ujediniti te razdvojene dijelove, uključiti ih u jedno jedino trajanje života kako bi razotkrili smisao svoje sudsbine. Jer ujedinjavanje, putem *anāmnēsisa*, dijelova povijesti bez ikakve međusobne veze ponavlja «povezivanje početka s krajem»; drugim riječima, bilo je važno otkriti kako je prvo zemaljsko postojanje pokrenulo proces seobe. Takva zaokupljenost i jedna takva disciplina podsjećaju na indijske tehnike «povratka unatrag» i na ponovno prisjećanje ranijih života.

Platon poznaje i koristi te dvije tradicije koje se tiču zaborava i sjećanja. On ih, međutim, preoblikuje dajući im tumačenje, kako bi ih uklopio u svoj filozofski sustav. Za Platona učenje u konačnici označava prisjećanje (usp. osobito *Meno*, 81 c, d). Između dva zemaljska postojanja, duša razmatra Ideje: ona razlikuje čistu i savršenu spoznaju. No, reinkarnirajući se, duša se napaja na izvoru Léthé i zaboravlja spoznaju dobivenu izravnim promišljanjem Idejâ. Ipak, ta je spoznaja prikrivena u inkarniranom čovjeku, i zahvaljujući filozofskom radu, sposobna je aktualizirati se. Fizički predmeti po-

mažu duši da se zatvori u sebe, pa da nekom vrstom «povratak unatrag» ponovno pronađe i povrati prvotnu svijest koju je posjedovala u izvanzemaljskom životu. Kao posljedica toga, smrt predstavlja povratak u primordijalno i savršeno stanje, koje se reinkarnacijom duše povremeno gubi.

Imali smo prilike usporediti Platonovu filozofiju s onime što bi se moglo nazvati «arhaičnom ontologijom»¹⁰. Sada je značajno pokazati u kojem su smislu teorija Ideja i platonovski *anámnēsis* pogodni za usporedbu ponašanja čovjeka iz arhaičnih i tradicionalnih društava. On u mitovima pronalazi egzemplarne modele za sva svoja djela. Oni ga uvjeravaju da je sve što je napravio ili namjerava učiniti, već *bilo učinjeno* na početku Vremena, *in illo tempore*. Mitovi, stoga, čine cje-lokupnost korisnog znanja. Pojedinačno postojanje postaje i održava se potpuno ljudskim, odgovornim i značajnim postojanjem u mjeri u kojoj se ono nadahnjuje tim spremištem već učinjenih djela i već domišljenih misli. Ne znati ili zaboraviti sadržaj tog «kolektivnog pamćenja» stvorenog tradicijom jednako je vraćanju u «prirodno» stanje (akulturalno stanje djete-ta), «grijehu» ili katastrofi.

Za Platona, živjeti pametno, odnosno naučiti i shvatiti istinito, lijepo i dobro, znači prije svega, prisjetiti se neinkarnirane, čisto spiritualne duše. «Zaborav» tog pleromatskog stanja, nije nužno «grijeh», nego posljedica procesa reinkarnacije. Značajno je da i za Platona «zaborav» ne čini sastavni dio či-

¹⁰ Usp. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, str. 63. i dalje.



na smrti, već je upravo suprotno, stavljen u odnos sa životom, reinkarnacijom. Vraćajući se u zemaljski život, duša «zaboravlja» Ideje. Ne radi se o zaboravu ranijih postojanja – odnosno zbroja osobnih iskustava, «povijestî» – nego o zaboravu transosobnih i vječnih istina – Idejâ. Filozofski *anamnèsis* ne nimiruje sjećanja na događaje koji čine sastavni dio prošlih života, nego na *istine*, odnosno strukture stvarnosti. Ta se filozofska pozicija može usporediti s onom koja karakterizira tradicionalna društva: mitovi predstavljaju paradigmatske modele koje su utemeljila Nadnaravna Bića, a ne niz osobnih iskustava ovog ili onog pojedinca¹¹.

SAN I SMRT

U grčkoj mitologiji, San i Smrt, Hipnos i Thanatos, dva su brata blizanca. Podsjetimo da se i za Židove, barem počevši od postegzilijskih vremena, smrt mogla usporediti sa snom: san u grobu (Job, III, 13–15; III, 17), u Še’olu* (Eccles., IX, 3; IX, 10) ili na oba mjesta istovremeno (Psalm LXXXVIII, 87). Kršćani su prihvatali i obradili homologiju san-smrt: *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pa-*

¹¹ Usp. *Mythes, rêves et mystères*, str. 56–57. I za C. G. Junga, «grupno nesvjesno» prethodi individualnoj psihi. Svijet Jungovih arhetipova na neki način podsjeća na svijet platonovskih ideja: arhetipovi su transpersonalni i ne sudjeluju u povijesnom Vremenu pojedinca, nego Vremenu vrste, štoviše organskog Života.

* Prema Klaiću, Še’ol, hebr. podzemno carstvo smrti u židovskoj mitologiji; *siči u Šeol-* umrijeti (op. prev.)

ce Domini dormias, ubrajaju se među najpopularnije formule pogrebne epigrafije¹².

Budući da je Hipnos Thanatosov brat, shvaćamo zasto je u Grčkoj kao u Indiji, i u gnosticizmu, djelovanje «buđenja» imalo «soteriološko» značenje (u širokom smislu izraza). Sokrat budi svoje sugovornike, katkada protiv njihove volje. «Kako si nasilan, Sokrate!» uzvikne Kaliklo (*Gorgija*, 508, d). No, Sokrat je savršeno svjestan da je njegova misija da budi ljudi i pripada božanskom redu. Ne prestaje podsjećati da je on u Božjoj «službi» (*Apologija*, 23 c; usp. također 30 e; 31 a; 33 c). «Mog vršnjaka, Atenjanina, nećete lako pronaći, i ako mi vjerujete, vi ćete me čuvati. No, nestrpljivi, *poput snenih ljudi koje se budi*, možda ćete me udariti, slušajući Anita, pa ćete me tako ludo usmrtiti; a vi ćete potom *spavati čitav vaš život*, barem dokad vam Bog, iz ljubavi prema vama, ne pošalje drugog» (*Apol.*, 30 e).

Zapamtimo ovu ideju da je Bog taj koji ljudima, iz ljubavi prema njima, šalje Učitelja kako bi ih «probudio» iz sna, koji u isto vrijeme predstavlja neznanje, zaborav i «smrt». Taj motiv pronalazimo u gnosticizmu, i razumljivo, tamo se on obrađuje i tumači. Središnji gnostički mit, kakvog nam ga predstavlja *Himna o Biseru*, sačuvana u *Tominim djelima*, usredotočen je na temu gubitka pamćenja i *anāmnēsisa*. Kraljević stiže s Istoka da bi u Egiptu tražio «jedinstveni biser koji se nalazi u središtu mora okruženog zmijom zvonkog siktanja». U Egiptu ga zarobe neki tamоšnji ljudi. Daju mu jesti njihova

¹² Usp. F. Cumont, *Lux perpetua*, str. 450.

jela, pa Kraljević zaboravi svoj identitet. «Zaboravih da bijah kraljev sin, da služih njihovog kralja, zaboravih na biser po koji me roditelji poslaše, a težinom njihove hrane padoh u duboki san.» Ali roditelji doznaše što mu se dogodilo, pa mu poslaše pismo. «Od tvojeg oca, kralja nad kraljevima, tvoje majke, vladarice Istoka i od tvog brata, našeg drugog sina, tebi, sine naš, blagoslov! Probudi se i ustani iz sna, pa poslušaj riječi iz našeg pisma. Prisjeti se da si kraljev sin. Pogledaj u kakvo si ropstvo pao. Prisjeti se bisera po koji si poslan u Egi pat.» Pismo odleti poput orla, spusti se do njega i posta riječ. «Na njegov glas i šuštanje, probudih se ustavši iz svog sna. Pokupih ga, poljubih, skinuh pečat, pa pročitah, a riječi iz pisma slagaše se s onim što je bilo zapisano u srcu mojemu. Sjetih se da bijah sin kraljevskih roditelja, a moje je odlično rođenje potvrđivalo njegovu prirodu. Sjetih se bisera po koji bijah poslan u Egipat, pa stadoh čarati zmiju zvonkog siktanja. Uspavah je, začaravši ju, pa izgovorih nad njom ime mog oca, odnesoh biser i stavih si u zadatak doći do očeve kuće¹³.»

Himna o Biseru ima i nastavak («svjetlucava odora» koju je Kraljević ostavio prije odlaska, i koju pronalazi po povratku) koji se ne tiče izravno našeg razmatranja. Dodajmo kako se teme izgona, zatočeništva u stranoj zemlji, glasnika ko

¹³ H. Leisegang, *La Gnose* (prijevod Jeana Gouillarda, Pariz, 1951.), str. 247–248; Robert M. Grant, *Gnosticism. A Source book of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York, 1961.), str. 116. i dalje. G. Widengren «Der iranische Hintergrund der Gnosis» (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, IV, 1952., str. 97–114), str. 111. i dalje, podržava iransko, vjerojatno partsko podrijetlo ovoga mita.

ji budi zatočenika, pozivajući ga da krene na put, mogu pronaći u Sohrawardijevoj knjižici, *Priča o zapadnom progonstvu*¹⁴. Ma kakvo bilo, vjerojatno iransko, podrijetlo mita, zasluga *Himne o Biseru* je da ona u dramatskom obliku predstavlja neke od najpopularnijih gnostičkih motiva. Analizirajući u svojoj novijoj knjizi specifično gnostičke simbole i prikaze, Hans Jonas je inzistirao na važnosti motiva «pada, zarobljavanja, napuštanja, čežnje za domovinom, tromosti, sna, pijanstva¹⁵». Ne trebamo se vraćati na ovaj obiman predmet. Navedimo tek nekoliko osobito sugestivnih primjera.

Okrećući se prema Materiji «i goreći od želje za upoznavanjem tijela», duša zaboravlja vlastiti identitet. «Ona je zaboravila svoje prvo bitno boravište, svoje istinsko središte, svoj vječni bitak.» Tim izrazima El Châtibî predstavlja središnje vjerovanje Haranita¹⁶. Stajalište je gnostičara da ljudi ne samo da spavaju, nego oni i vole spavati. «Zašto ćete uvijek voljeti san i posrtati s onima koji posrću?» upita Gînza¹⁷. «Onaj koji čuje, neka se probudi iz teškog sna», napisano je u *Ivanovom apokrifu*¹⁸. Isti se motiv može pronaći u manihejskoj kozmogoniji kakvu nam je sačuvao Théodore Bar-Chonaï:

¹⁴ Henry Corbin, «L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien» (u zajedničkom radu *Ombre et Lumière*, Pariz, 1961., str. 137–257), str. 154. i dalje, s bibliografskim referencama njegovih ranijih radova.

¹⁵ Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958.), str. 62. i dalje.

¹⁶ H. Jonas, *op. cit.*, str. 63.

¹⁷ Jonasov citat, str. 70.

¹⁸ Jean Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte*, svezak I (Pariz, 1958.), str. 227.

«Isus Presvijetli siđe prema nedužnom Adamu i probudi ga iz sna smrti kako bi se ovaj oslobođio¹⁹...» Neznanje i san isto su tako prikazani izrazima «pijanstva». *Evangelje Istine* uspoređuje onoga «koji posjeduje Gnozu» s «osobom koja, nakon opijanja, postaje trijezna, pa došavši k sebi, iznova potvrđuje ono što je temeljno njenog²⁰». I Gînza pripovijeda kako se Adam «probudio iz sna i podigao pogled prema mjestu svjetlosti²¹».

S punim pravom Jonas primjećuje kako je, s jedne strane, zemaljsko postojanje definirano kao «napuštanje», «strah», «čežnja za domovinom», a s druge je strane opisano kao «san», «opijanje» i «zaborav»: «to znači da je pokrio (uz izuzetak opijanja) sve karaktere koji su se u starije vrijeme pripisivali stanju mrtvih u podzemnom svijetu²²». «Glasnik» koji «budi» čovjeka iz njegovog sna, istodobno mu donosi «Život» i «spas». «Ja sam glas koji budi iz sna u Eonu noći», tako započinje jedan gnostički ulomak koji je sačuvan kod Hipolita (*Réfut.*, V, 14, 1). «Buđenje» uključuje *anāmnēsis*, prepoznavanje pravog identiteta duše, odnosno ponovnu svijest o svom nebeskom podrijetlu. Tek nakon što ga je probudio, «glasnik» čovjeku otkriva obećanje o iskupljivanju, podučavajući ga konačno kako se valja ophoditi u Svijetu²³. «Otresi se opijenosti

¹⁹ F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme: I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai* (Bruxelles, 1908.), str. 46. i dalje; J. Dorresse, I, str. 235. i dalje.

²⁰ H. Jonas, *op. cit.*, str. 71.

²¹ *Ibid.*, str. 74.

²² *Ibid.*, str. 68.

²³ *Ibid.*, str. 23.

u kojoj si se uspavao, probudi se i pronikni u mene!», napisano je u jednom manihejskom tekstu iz Turfana²⁴. A u drugom: «Probudi se, dušo uzvišenosti, iz sna opijenosti u koji si pada (...), slijedi me do zanosnog mjesta gdje ćeš na početku boraviti²⁵.» Jedan mandejski tekst priča o tome kako je nebeski Glasnik probudio Adama, pa nastavlja sa sljedećim izrazima: «Došao sam da bih te podučio, Adame, i da bih te izbavio iz ovoga svijeta. Osluhni, poslušaj i nauči se, pa se uzdigni kao pobjednik na mjestu svjetlosti²⁶.» Poduka jednako podrazumijeva nalog da se ne dozvoli snu da opet pobijedi. «Ne drijemaj više i ne spavaj, ne zaboravi ono za što te je Gospodin zadužio²⁷.»

Jasno, te formule ne predstavljaju monopol gnostika. Poslanica Efežanima, V, 14 sadrži sljedeći anonimni navod: «Probudi se, ti koji spavaš, ustani od mrtvih, i nad tobom će zasati Krist.» Motiv sna i buđenja susreće se i u hermetičkoj književnosti. U *Poimandresu* čitamo: «O, vi, rođeni od zemlje, koji ste napušteni u pijanstvu, snu i neznanju Boga – vratite se u trezvenost! Odreknite se vašeg pijanstva i začaranosti vašim nerazumnim snom!»²⁸

Podsjetimo kako pobjeda izvojevana nad snom i produženo bdijenje predstavljaju prilično tipičan inicijacijski eksperi-

²⁴ *Ibid.*, str. 83.

²⁵ *Ibid.*, str. 83.

²⁶ *Ibid.*, str. 84.

²⁷ *Ibid.*, str. 84.

²⁸ *Corpus Hermeticum*, I, 27. i dalje; H. Jonas, str. 86.

ment koji se može pronaći u arhaičnim stadijima kulture. Kod izvjesnih australskih plemena, novaci na putu prema inicijaci ne smiju spavati tijekom tri noći, ili im je zabranjeno spavati prije zore²⁹. Pošavši u potragu za besmrtnošću, mezopotamijski heroj Gilgameš stiže na otok mitskog Pretka Ut-napishtina. Tamo mora bdjeti šest dana i šest noći, no ne uspijevši proći tu inicijacijsku kušnju, propusti priliku postizanja besmrtnosti. U jednom sjevernoameričkom mitu tipa Orfeja i Euridike, čovjek koji je upravo izgubio svoju ženu uspijeva sići u Pakao i pronaći ju. Gospodar Pakla mu daje obećanje da će moći odvesti svoju ženu na zemlju ako bude uspio u cijelonočnom bdijenju. No čovjek zaspi upravo pred zorom. Gospodar Pakla mu pruži novu priliku, pa kako sljedeće noći ne bi bio umoran, čovjek odspava danju. Ipak, kako nije uspio bdjeti do zore, bijaše primoran vratiti se na Zemlju sâm³⁰.

Vidimo da nespavanje ne znači samo pobedu nad fizičkim umorom, već je to upravo dokaz spiritualne snage. Ostati «buden» znači biti potpuno svjestan, biti prisutan u svijetu duha. Isus je neprestano nalagao svojim učenicima da bdiju (usp. iz Mateja, XXIV, 42). A noć je gethsemanijska učinjena posebno tragičnom zbog nesposobnosti učenika da bdiju s Isu-som. «Moja je duša beskrajno žalosna, ostajte ovdje i bdite sa mnom» (Matej, XXVI, 38). No kada se vrati, pronađe ih zaspale. Reče Petru: «Tako, niste imali snage bdjeti jedan sat sa

²⁹ Usp. M. Eliade, *Naissances mystiques*, str. 44.

³⁰ Usp. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, str. 281. i dalje.

mnom» (XXVI, 40). «Ostajte u bdijenju i molite», nanovo im preporuči. Uzalud; vrativši se, on «ih ponovno pronađe kako spavaju; jer, oči su im bile otežale» (XXVI, 41–43; usp. Marko, XIV, 34 i dalje; Luka, XXII, 46).

I ovoga se puta «inicijacijsko bdijenje» pokazalo nečim što je iznad ljudskih moći.

GNOSTICIZAM I INDIJSKA FILOZOFIJA

U raspored ove knjižice ne ulazi rasprava o cjelokupnom problemu gnosticizma. Naš je cilj bio slijediti razvoj «mitologije Zaborava i Sjećanja» u nekoliko visokih kultura. Gnostički tekstovi koje smo upravo naveli su, s jedne strane, o padu duše u materiju (Život) i smrtni «san» koji slijedi, a s druge strane, o izvanzemaljskom podrijetlu duše. Pad duše u materiju nije rezultat ranijeg grijeha, kako je grčka filozofska spekulacija ponekad objašnjavala seobu. Gnostici nagovještavaju da grijeh pripada nekom drugom³¹. Budući da su oni spiritualna bića izvanzemaljskog podrijetla, gnostici se ne mogu prepoznati «ovdje», na ovom svijetu. Kao što primjećuje H.-Ch. Puech, ključna riječ tehničkog jezika gnostika je «drugi», «stranac³²». Osnovno otkriće je da, iako bio u svijetu, na svije-

³¹ Usp. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959.), str. 188, br. 16.

³² H.-Ch. Puech, u *Annuaire du Collège de France*, 56. godina (1956.), str. 186–209, str. 194.

tu, on (gnostik) nije sa svijeta, on njemu ne pripada, nego dolazi od drugamo³³. Mandejski *Gînza* s desna mu otkriva: «Ti nisi odavde, tvoj korijen nije iz svijeta» (XV, 20). A *Gînza* s lijeva (III, 4): «Ti ne dolaziš odavde, tvoje stablo nije odavde: tvoje je mjesto, mjesto Života.» Čitamo u Knjizi Ivanovoj (str. 67): «Čovjek sam s Drugog Svijeta³⁴.»

Kao što smo već vidjeli, indijska filozofska spekulacija, osobito sāmkhya-yoga, predstavlja sličan stav. Sebstvo (*puruša*) je «stranac» u pravom smislu riječi, i nema nikakve veze sa Svetom (*prakrti*). Kao što piše Išvara Krišna (Samkhya-kārika, 19), Sebstvo (Duh) je «izoliran, nezainteresiran, jednostavan lijeni promatrač» u drami Života i povijesti. Još k tome: ukoliko je istina da se ciklus seoba produžava neznanjem i «grijesima», uzrok «pada Sebstva» u život, podrijetlo odnosa (iako varljivog) između Sebstva (*puruše*) i Materije (*prakrti*), problemi su bez rješenja; točnije, bez rješenja u sadašnjem ljudskom stanju. U svakom slučaju, kao i za gnostike, nije pravotni (ljudski) grijeh bacio Sebstvo u kotač postojanja.

Kao namjera našeg istraživanja, važnost gnostičkog mita, kao i značaj indijske filozofske spekulacije, temelji se osobito na činjenici da oni reinterpretiraju odnos čovjeka u prvotnoj drami koja ga je stvorila. Kao i u arhaičnim religijama kojima smo se bavili u prethodnim poglavljima, za gnostike je važno znati – ili, bolje rekavši, prisjetiti se – drame koja se dogodila u Mitska Vremena. Međutim, za razliku od čovjeka arhaičnih

³³ H.-Ch. Puech, *ibid.*, str. 198.

³⁴ H.-Ch. Puech, *ibid.*, str. 198.

društava koji, učeći mitove, preuzima posljedice koje proizlaze iz tih primordijalnih događaja – gnostik uči mit u cilju *odavanja od njegovih ishoda*. Nakon što se probudi iz svog smrtnog sna, gnostik (kao i učenik samkhya-yoge) shvaća da nema nikakvu odgovornost u prvotnoj katastrofi o kojoj govori mit, i da, kao posljedica toga, nema nikakvu *stvarnu* vezu sa Životom, Svijetom i Poviješću.

Gnostik je, kao i učenik samkhya-yoge, već bio kažnjen za «grijeh» *zaboravljanja svojeg istinskog Sebstva*. Patnje od kojih se sastoji čitavo ljudsko postojanje nestaju trenutkom buđenja. Buđenje, koje je istodobno i *anāmnēsis*, očituje se kao ravnodušnost prema Povijesti, osobito prema suvremenoj Povijesti. Važan je samo primordijalni mit. Samo događaji koji su se zbili u fabuloznoj prošlosti zavređuju da ih se zna; jer, učeći ih, čovjek osvješćuje svoju istinsku prirodu – te se budi. Povjesni događaji u pravom smislu riječi (primjerice, Trojanski rat, ratni pohodi Aleksandra Velikog, ubojstvo Julija Cezara) nemaju značaja budući da ne sadrže nikakvu soteriološku poruku.

ANÁMNÉSIS I HISTORIOGRAFIJA

Povjesni događaji ni za Grke nisu posjedovali soteriološke poruke. Ipak, historiografija počinje u Grčkoj, s Herodotom. Herodot nam otkriva zašto si je dao truda pisati svoju *Povijest*: kako se pothvati ljudi ne bi izgubili tečajem vremena. On želi *sačuvati pamćenje* djela Grka i Barbara. Drugi povjes-



ničari Antike pisat će svoja djela iz različitih razloga: Tukidid, primjerice, kako bi oslikao borbu za vlast, osobina koja po njemu karakterizira ljudsku prirodu; Polibije, kako bi pokazao da je čitava povijest svijeta usmjerenja prema Rimskom Carstvu, i zato što iskustvo stečeno proučavanjem Povijesti predstavlja najbolji mogući uvod za život; Tit Livije, kako bi u Povijesti otkrio «modele za nas i za našu zemlju» – i tako dalje³⁵.

Niti jedan od tih autora, čak ni Herodot koji je gorljivo proučavao bogove i egzotične teologije, nije pisao svoju *Povijest* kao autori iz najstarijih povjesnih naracija Izraela, kojima je cilj bio dokazivanje postojanja božanskog plana i intervencija Vrhovnog Boga u život nekog naroda. To nikako ne znači kako je grčkim i latinskim povjesničarima nedostajalo religijskih osjećaja. No, njihova religijska zamisao nije predlagala intervenciju jedinog i osobnog Boga u Povijest; oni, dakle, nisu povjesnim događajima pripisivali religijsko značenje, kao što je to bio slučaj za izraelite. Za Grke, uostalom, Povijest je bila tek aspekt kozmičkog procesa, uvjetovana zakonom postajanja. Kao i svaki kozmički fenomen, i Povijest je pokazivala da se ljudska društva rađaju, razvijaju, propadaju i nestaju. Iz tog razloga Povijest ne bi mogla predstavljati predmet spoznaje. Historiografija u tome nije bila manje korisna, budući da je prikazivala proces vječnog postajanja u životu naroda, osobito čuvajući sjećanje na pothvate različitih naroda, kao i na imena i pustolovine iznimnih ličnosti.

³⁵ Usp. Karl Lowith, *Meaning in History* (Chicago, 1939.), str. 6. i dalje.

Cilj ovog eseja nije proučavanje različitih filozofija povijesti, od Augustina i Joachima de Fiore do Vica, Hegela, Marxa i suvremenih historicista. Svi ti sustavi predlažu pronalaženje *smisla i smjera* univerzalne Povijesti. No za nas problem ne leži u tome. Za naše istraživanje nije značajno kakvo značenje može imati *Povijest*, nego ono koje se odnosi na *historiografiju*; drugim riječima, težnja da se očuva sjećanje na neke suvremene događaje i želje da se što je moguće točnije upozna prošlost čovječanstva.

Slična se radoznalost postupno razvila od srednjeg vijeka, a posebno nakon renesanse. Jasno, u razdoblju renesanse, u antičkoj su se povijesti prije svega tražili modeli ponašanja «svršenog čovjeka». Moglo bi se reći da su Tit Livije i Plutarh, pružajući egzemplarne modele građanskom i moralnom životu, u obrazovanju europskih elita popunjavali ulogu mitova u tradicionalnim društvima. Ali tek u XIX. stoljeću historiografija je postala od prvorazredne važnosti. Zapadna kultura razvija neku vrstu velikog napora «historiografske *anamnèsis*». Ona teži otkriti, «probuditi» i povratiti prošlost kako najegzotičnijih i najperifernijih društava, tako i pretpovijest Bliskog istoka i «primitivnih» kultura koje se upravo gase. Želi se uskrsnuti *čitava prošlost čovječanstva*. Svjedoci smo vrtoglavog širenja historijskog horizonta.

To je jedan od rijetko ohrabrujućih sindroma modernog svijeta. Zapadni kulturni provincializam – koji je povijest započinjao s Egiptom, književnost s Homerom a filozofiju s Talesom – upravo se nadilazi. Još bolje: s pomoću historiografske *anamnèsis* duboko se silazi u sebe sama. Uspijevajući ra-



zumjeti Australca iz našeg vremena ili njemu sličnog, lovca iz paleolitika, uspijevamo «probuditi» najdublje u sebi egzistencijalnu situaciju prethistorijskog čovječanstva i ponašanja koja iz nje proizlaze. Ne radi se o jednostavnom «vanjskom» poznavanju, kao što je to slučaj s učenjem i pamćenjem imena prijestolnice neke zemlje ili datuma pada Carigrada. Istarska se historiografska *anamnesis* ukazuje u otkrivanju bliskoštosti s tim nestalim ili perifernim narodima. Postoji i pravo vraćanje prošlosti, čak i one «primordijalne» prošlosti koju otkrivaju prethistorijske iskopine ili etnološka istraživanja. U ovim potonjim slučajevima, suočeni smo s «oblicima života», ponašanjima, tipovima kulture, to jest, ukratko, sa strukturama arhajske egzistencije.

Za tisućljećā, čovjek je obredno djelovao i mitski promišljao o analogijama između makrokozmosa i mikrokozmosa. Bio je to jedan od načina «otvaranja» prema Svijetu, pa se, čineći to, sudjelovalo u sakralnosti Kozmosa. Nakon renesanse, nakon što se Svetmir pokazao beskrajnim, ta je kozmička dimenzija, koju je čovjek obredno dodavao svom postojanju, nama bila zabranjena. Bilo je normalno da se moderni čovjek, koji je pao pod jak utjecaj Vremena, postavši opsjednut svojom vlastitom historičnošću, nastoji «otvoriti» prema Svijetu, stječući novu dimenziju u vremenskim dubinama. On se nesvesno brani od pritiska suvremene Povijesti pomoću historiografske *anamnesis* koja mu otvara perspektive u koje je nemoguće posumnjati ukoliko je on, slijedeći Hegelov primjer, ograničen na «vezanost s Univerzalnim Duhom», uz čitanje svakog jutra svojih novina.

Jasno, ne treba vapiti za otkrićem: još od antičkog doba čovjek se tješio stravom Povijesti čitajući povjesničare proteklih vremena. Međutim, kod modernog čovjeka postoji još nešto: budući da mu je historiografski obzor značajan, on s pomoću *anámnēsis* uspijeva otkriti kulture koje su, «sabotirajući Povijest», bile čudnovato stvaralačke. Kakva će biti životna reakcija modernog Zapadnjaka na saznanje da, primjerice, iako ju je Aleksandar Veliki osvojio i zauzeo, i iako je to osvajanje imalo utjecaj na njenu kasniju povijest, Indija nije čak ni zapamtila ime velikog osvajača? Kao i druge tradicionalne kulture, Indiju zanimaju egzemplarni modeli i paradigmati događaji, a ne ono partikularno i individualno.

Historiografska *anámnēsis* zapadnog svijeta tek je na svojim počecima. Valja pričekati barem nekoliko generacija da bi se moglo suditi o kulturnim reperkusijama. No, moglo bi se reći da ta *anámnēsis*, čak i na drugom planu, produljuje religijsko vrednovanje pamćenja i sjećanja. Više se ne radi o mitovima, niti o religijskim vježbama. Ali postoji jedan zajednički element: važnost točnog i potpunog sjećanja na prošlost. Sjećenje na *mitske događaje*, u tradicionalnim društvima; sjećenje na sve što se dogodilo u povjesno Vrijeme, na modernom Zapadu. Razlika se čini previše očiglednom da bi ju uopće bilo potrebno dodatno isticati. Međutim, oba tipa *anámnēsis* projektiraju čovjeka izvan njegovog «povijesnog trenutka». A i istinski historiografska *anámnēsis* završava primordijalnim Vremenom, Vremenom u kojem su ljudi utemeljili svoja kulturna ponašanja, vjerujući da su im ta ponašanja otkrila nitko drugi do Nadnaravnog Bića.

VIII. POGLAVLJE

Veličanstvenost i propadanje mitova

UČINITI SVIJET OTVORENIM

Na arhaičnim nivoima kulture, religija održava «otvor» prema nadljudskom Svijetu, svijetu aksioloških vrijednosti. One su «transcendentne», budući su ih otkrila Božanska Bića ili mitski Preci. One potom sastavljaju absolutne vrijednosti, paradigmе svih ljudskih djelovanja. Kao što smo već vidjeli, te modele prenose mitovi, koji se posebno vraćaju na buđenje i održavanje svijesti o nekom drugom svijetu, svijetu s one strane, božanskog svijetu ili svijetu Predaka. Taj «drugi svijet» predstavlja nadljudski sloj, «transcendentan», onaj o *absolutnim stvarnostima*. Upravo se u iskustvu svetoga, u susretu s transljudskom stvarnošću rađa ideja da nešto *uistinu postoji*, da postoje absolutne vrijednosti kadre voditi čovjeka i pružiti značenje ljudskom postojanju. Preko iskustva svetoga, dakle, nastaju ideje o *stvarnosti*, o *istini*, o *značenju*, koje će kasnije razraditi i sistematizirati metafizičke spekulacije.

Obredi povremeno potvrđuju apodiktičku vrijednost mita. Prisjećanje i reaktualizacija primordijalnog događaja pomažu

«primitivnom» čovjeku razlikovati i pamtiti ono *stvarno*. Zahvaljujući stalnom ponavljanju neke paradigmatske geste, nešto se u univerzalnoj struji otkriva *stalnim* i *trajnim*. Povremenim ponavljanjem onoga što je napravljeno *in illo tempore* nameće se sigurnost da nešto *egzistira* na *apsolutan* način. To «nešto» je «sveto», odnosno transljudsko i transsvjetsko, ali dostupno ljudskom iskustvu. «Stvarnost» se razotkriva i prepusta konstruiraju počevši od «transcendentnog» nivoa, ali od takvog «transcendentnog» koje je sposobno biti obredno proživljeno i koje na koncu čini sastavni dio ljudskog života.

Tom je «transcendentnom» svijetu Bogova, Heroja i mitskih Predaka moguće pristupiti zato što arhaičan čovjek ne prihvata nereverzibilnost Vremena. U više smo navrata dokazali: obred ukida svjetovno, kronološko Vrijeme i vraća sveto Vrijeme mita. Iznova postajemo suvremenicima pothvatā koje su Bogovi izvršavali *in illo tempore*. Pobuna protiv nereverzibilnosti Vremena pomaže čovjeku «izgraditi stvarnost», a s druge strane, oslobađa ga tereta mrtvog Vremena, daje mu sigurnost da je sposoban ukinuti prošlost, ponovno započeti svoj život i ponovno stvoriti svoj svijet.

Oponašanje paradigmatskih gesta Bogova, Heroja i mitskih Predaka ne prevodi se kao «vječno ponavljanje istoga», potpunom kulturnom nepokretnošću. Etnologija ne poznaje ni ti jedan narod koji se tijekom vremena nije promijenio, koji nije imao «povijest». Na prvi pogled, čovjek arhaičnih društava samo u nedogled ponavlja istu arhetipsku gestu. On, zapravo, neumorno osvaja svijet, organizira ga, pretvarajući prirodni krajobraz u kulturnu sredinu. Zahvaljujući egzemplarnom

modelu što ga je otkrio kozmogonijski mit, čovjek ovoga puta postaje stvaratelj. Premda bi se mogli doimati posvećenima, paralizirati ljudsku inicijativu predstavljajući se nedodirljivim modelima, mitovi zapravo potiču čovjeka da stvara, oni stalno otvarajući nove perspektive njegovom inventivnom duhu.

Mit jamči čovjeku da je ono što se on sprema načiniti već *učinjeno*, te mu pomaže otjerati sumnje koje bi mogao imati po pitanju rezultata svog pothvata. Zašto oklijevati prije pomorske ekspedicije, budući da ju je mitski Heroj već obavio u fabulozno Doba? Potrebno je samo slijediti njegov primjer. Isto tako, zašto strahovati od nastanjivanja nepoznatog i divljeg područja, kada znamo što trebamo činiti? Dovoljno je, vrlo jednostavno, ponoviti kozmogonijski ritual, i nepoznato se područje (= «Kaos») pretvara u «Kozmos», postaje *imago mundi*, ritualno ozakonjeno «obitavalište». Egzistencija egzemplarnog modela ne sputava stvaralačke postupke. Mitski je model sposoban stalno se mijenjati.

Čovjek društava u kojima je mit živa stvar, živi u «otvorenom», iako «šifriranom» i tajnovitom svijetu. Svijet «govori» čovjeku, a da bi on razumio taj govor, dovoljno je poznavati mitove i dešifrirati simbole. Preko mitova i simbola Mjeseca, čovjek doseže tajanstvenu solidarnost između temporalnosti, rođenja, smrti i uskrsnuća, spolnosti, plodnosti, kiše, vegetacije i tako dalje. Svijet više nije mutna masa predmeta koji su slučajno nabacani u neki sklop, već živ, artikuliran i značajan kozmos. U zadnjoj se analizi *Svijet otkriva kao jezik*. On govori čovjeku svojim načinom postojanja, svojim strukturama i svojim ritmovima.

Postojanje Svijeta rezultat je božanskog stvaralačkog čina, a njegove su strukture i njegovi ritmovi proizvod događaja koji su se zbili na početku Vremena. Mjesec ima svoju mitsku povijest, ali i Sunce i Vode, biljke i životinje. Svaki kozmički predmet ima svoju «povijest». To znači da je sposoban «govoriti» čovjeku. I zato što «govori» o samom sebi, na prvom mjestu o svojem «podrijetlu», primordijalnom događaju nakon kojega je započeo postojati, predmet postaje *stvaran i značajan*. On više nije «nepoznat», mutan predmet, neuhvatljiv i lišen značenja, ukratko «nestvaran». On sudjeluje u istom «Svijetu» kao i čovjek.

Takvo sudioništvo ne čini Svijet samo «familiarnim» i inteligibilnim, već upravo prozirnim. Preko predmeta iz ovoga Svijeta opažamo tragove Bića i moći nekog drugog svijeta. Iz tog smo razloga gore rekli da je za arhaičnog čovjeka Svijet istodobno «otvoren» i tajnovit. Govoreći o sebi samom, Svijet se obraća svojim autorima i zaštitnicima, i pripovijeda svoju «povijest». Čovjek se ne nalazi u tromom i mutnom svijetu, ali je s druge strane, dokučivši smisao jezika Svijeta, suočen s misterijem. Jer, «Priroda» istovremeno otkriva i skriva «nadnaravno», a u tome za arhaičnog čovjeka leži temeljni i neu manjiv misterij Svijeta. Mitovi otkrivaju sve što se dogodilo: od kozmogonije do uspostavljanja sociokulturalnih institucija. Ta otkrića, međutim, ne sačinjavaju «svijest» u striknom smislu, budući da ne iscrpljuju misterij kozmičkih i ljudskih stvarnosti. Svladavanje različitih kozmičkih stvarnosti (vatra, žetve, zmije, itd.) ne postiže se učenjem mita o postanku, s ciljem njihovog pretvaranja u «objekte svijesti». Te stvarnosti nastavljaju čuvati svoju originalnu ontologisku čvrstoću.

ČOVJEK I SVIJET

U sličnom se Svijetu čovjek ne osjeća zazidan u svoj vlastiti modus egzistencije. I on je «otvoren». U vezi je sa Svetom zato što koristi isti jezik: simbol. Ako mu se Svet obraća preko svojih zvijezda, svojih biljki i svojih životinja, svojih riječi i svojih planina, svojih godišnjih doba i svojih noći, čovjek mu odgovara svojim snovima i svojim imaginarnim životom, svojim Precima ili svojim totemima – istodobno «Prirodi», nadprirodi i ljudskim bićima –, svojom sposobnošću umiranja i obrednog uskrsnuća u inicijacijskim ceremonijama (ni manje ni više nego Mjesec i vegetacija), svojom moći inkarniranja duha, stavljajući na sebe masku, itd. Ako je za arhaičnog čovjeka Svet proziran, onda i on osjeća da i njega Svet «promatra» i razumijeva. Divljač ga gleda i razumije (životinja se prepušta biti ulovljena zato što zna da je čovjek gladan), ali isto je i sa stijenom, drvetom ili rijekom. Svatko ima svoju «priču» koju bi mu ispričao, svoj savjet koji bi mu dao.

Znajući da je ljudsko biće i doživljavajući se takvim, čovjek arhaičnih društava zna da je on i nešto više: da je njegov Predak, primjerice, bio životinja, ili da može umrijeti i ponovno se vratiti u život (inicijacija, šamanski trans), da svojim orgijama može utjecati na urod (da je sposoban ophoditi se prema svojoj ženi kao Nebo prema Zemlji, ili da on može igrati ulogu rala, a njegova žena ulogu brazde). U kompleksnijim kulturnama, čovjek zna da su njegovi dahovi Vjetrovi, njegove kosti planine, da mu u utrobi gori plamen, a da mu je pupak قادر postati «Središtem Svijeta», itd.

Ne treba zamišljati da se ta «otvorenost» prema Svijetu očituje u bukoličkoj koncepciji egzistencije. Mitovi «primitivnih» i njihivi rituali ne otkrivaju nam arhaičnu Arkadiju. Kao što smo vidjeli, prihvaćajući odgovornost da rade na procvatu biljnog svijeta, paleokultivatori su jednako prihvatali mučenje žrtava u korist berbe, seksualne orgije, kanibalizam i lov na glave. Postoji tu jedna tragična koncepcija egzistencije kao rezultat religijske valorizacije mučenja i nasilne smrti. Mit poput onoga o Hainuwele i čitav socioreligijski kompleks koji on artikulira i opravdava, prisiljava čovjeka da prihvati svoje smrtno i spolno stanje, osuđenost na ubijanje i rad da bi se mogao prehraniti. Biljni i životinjski svijet mu «govori» o svom podrijetlu, odnosno, u zadnjoj analizi, o Hainuwele. Paleokultivator razumije taj jezik i otkriva religijsko značenje u svemu što ga okružuje i u svemu što čini. No, to ga obvezuje na prihvaćanje okrutnosti i ubojstva kao sastavnog dijela njegovog modusa bivstvovanja. Jasno, okrutnost, mučenje, ubojstvo ne predstavljaju ponašanja koja su specifična i isključiva samo za «primitivne». Susrećemo ih u cijeloj Povijesti, ponekad s nepoznatim paroksizmom arhaičnih društava. Razlika je prije svega u činjenici da za one primitivne, to nasilno ophođenje posjeduje religijsku vrijednost, oponašajući transljudske modele. Takva se koncepcija produžavala u Povijesti; masovni progoni koje je provodio Džingis Khan, primjerice, još uvijek nailaze na religijsko opravdanje.

Mit, sam po sebi, ne pruža jamstvo ni «dobrote» ni morala. Njegova je funkcija otkriti modele i opskrbiti Svijet i ljudsku

egzistenciju značenjem. Njegova je uloga ogromna i u ustroju čovjeka. Zahvaljujući mitu, već smo istakli, polako izlaze na vidjelo i ideje o *realitetu*, o *vrijednosti*, o *transcendentnosti*. Zahvaljujući mitu, Svijet se može shvatiti kao artikuliran, razumljiv i značajan Kozmos. Prepričavajući kako su načinjene stvari, mitovi otkrivaju tko ih je i zašto napravio, te u kojim okolnostima. Sva ta «otkrića» više ili manje izravno uvlače čovjeka, zato što predstavljaju «svetu povijest».

MAŠTA I STVARALAŠTVO

Ukratko, mitovi stalno podsjećaju da su se ti grandiozni dogadaji dogodili na Zemlji, te da se ta «slavna prošlost» može djelomično vratiti. Oponašanje paradigmatskih gesta ima i pozitivan aspekt: obred prisiljava čovjeka da nadmaši svoje granice, obvezuje ga da se smjesti uz Bogove i mitske Herce kako bi mogao izvršavati njihova djela. Izravno ili neizravno, mit provodi «uzdizanje» čovjeka. To je još jasnije primjetno ukoliko imamo na umu da u arhaičkim društvima recitiranje mitoloških tradicija ostaje svojstvom tek nekolicine pojedinaca. U nekim društvima recitatori se regrutiraju među šamanima i *medicine-men*, ili među članovima tajnih bratstava. U svakom slučaju, onaj koji recitira mitove morao je prvi provjeru svoje vokacije i poduku kod starih majstora. Osobe se uvek razlikuju bilo po svojoj mnemoničkoj sposobnosti, bilo po mašti ili književnom talentu.

Recitiranje ne mora nužno biti stereotipno. Ponekad se varijante osjetno udaljuju od prototipa. Bez sumnje, istraživanja

koja su u naše doba proveli etnolozi i folkloristi ne mogu se osloniti na otkrivanje procesa mitološkog stvaranja. Mogle su se zabilježiti varijante nekog mita ili neke folklorske teme, ali se smisljanje novog mita nije moglo zabilježiti. Uvijek se radi o više ili manje osjetnim modifikacijama već postojećeg teksta.

Ta su istraživanja barem osvijetlila ulogu pojedinih stvaratelja u razrađivanje i prenošenju mitova. Vrlo vjerojatno, navedena je uloga bila još važnija u prošlosti, dok je «poetsko stvaralaštvo», kao što se danas kaže, bilo zajedničko i podložno ekstatičkom iskustvu. Ili pak, mogu se naslutiti «izvori nadahnuća» neke stvaralačke osobe unutar arhaičkog društva, a to su «krize», «susreti», «otkrića», ukratko: povlaštena religijska iskustva, praćena i obogaćena izuzetno živim slikama i scenarijima. To su stručnjaci za ekstazu, prisni prijatelji fantastičnih univerzuma koji hrane, umnožavaju i tumače tradicionalne mitološke motive.

Na koncu, to je stvaralaštvo na planu religijske imaginacije koja obnavlja tradicionalnu mitološku materiju. Time se čini da je uloga stvaralačkih likova morala biti veća od one o kojoj se nagađa. Različiti stručnjaci za sveto, od šamanâ do bardâ, određenim su zajednicama konačno nametnuli neke od svojih imaginarnih vizija. Jasno, «uspjeh» takvih vizija ovisio je o već postojećim shemama: kod vizije koja je korjenito bila u opreci s tradicionalnim slikama i scenarijima postojao je rizik ne baš lakog prihvaćanja. No, poznata je uloga *medicine-men*, šamanâ i starih majstora u religijskom životu arhaičkih društava. Svi su ti pojedinci različito specijalizirani u ekstatičkim iskustvima. Odnosi između tradicionalnih shema i in-

dividualnih novatorskih valorizacija više nisu rigidni: pod šokom neke snažne religijske ličnosti, tradicionalna se osnova napokon mijenja.

Jednom riječju, kada se privilegirana religijska iskustva prenose putem impresivnog fantastičnog scenarija, potpuno se uspijevaju nametnuti modelu ili izvoru nadahnuća. U arhaičkim društvima, kao uostalom i drugdje, kultura se oblikuje i obnavlja zahvaljujući stvaralačkim iskustvima nekolicine pojedinaca. Međutim, s obzirom da arhaička kultura gravitira mitovima, i budući da ih stručnjaci za sveto stalno tumače i produbljuju, društvo u cjelini se usmjerava prema vrijednostima i značenjima koje je otkrilo i pokrenulo nekoliko pojedinaca. U tom smislu, mit pomaže čovjeku nadvladati vlastite granice i uvjetovanja, potičući ga da se uzdigne «uz nešto veće».

HOMER

Valjalo bi načiniti studiju o odnosima velikih religijskih ličnosti, osobito reformatora i proroka, i tradicionalnih mitoloških shema. Mesijanski i milenaristički pokreti naroda iz bivših kolonija predstavljaju gotovo neograničeno istraživačko područje. Mogao bi se, barem djelomično, ponovno obnoviti trag koji je ostavio Zaratustra na iransku mitologiju, ili Buddha na tradicionalne indijske mitologije. Kada je riječ o judaizmu, već dugo nam je poznata snažna «demitizacija» koju su obavili proroci.

Mali opseg ove knjige ne dozvoljava nam da raspravljamo o tim problemima s punom pažnjom kakvu oni zavređuju. Radije ćemo se zadržati na grčkoj mitologiji, i to manje na onome što ona sama po sebi predstavlja, a više na nekim od njenih odnosa s kršćanstvom.

Oklijevajući pristupamo problemu grčkog mita. Samo u Grčkoj mit je nadahnjivao i vodio kako epsku poeziju, tragediju i komediju, tako i plastične umjetnosti; no isto tako, samo je u grčkoj kulturi mit bio podvrgnut tako dugoj i pronicljivoj analizi, nakon koje je izašao korjenito «demitiziran». Polet jonskog racionalizma podudara se sa sve više nagrizajućom kritikom «klasične» mitologije, onakve kakva je bila izrečena u Homerovim i Heziodovim djelima. Ako u svim europskim jezicima riječ «mit» označava «fikciju», to je zato što su ga Grci takvim proglašili prije dvadeset pet stoljeća.

Želeći to ili ne, svaki pokušaj tumačenja grčkog mita, barem unutar kulture zapadnog tipa, više je ili manje uvjetovan kritikom grčkih racionalista. Kao što ćemo vidjeti, ta je kritika bila rijetko usmjerena protiv onoga što bi se moglo nazvati «mitskom mišlju» ili ponašanjem koje se javlja kao njezin rezultat. Kritike su ciljale osobito djela bogova onakva kakva su ih prepričali Homer ili Heziod. Možemo se upitati što bi Ksenofan mislio o polinezijskom kozmogonijskom mitu ili o spekulativnom vedskom mitu iz *Rg-vede*, X, 129. No kako bismo to mogli znati? Važno je naglasiti da su upravo avanture i arbitrarne odluke bogova, njihovo čudljivo i nepravedno ophodenje, njihova «imoralnost» bili meta racionalističkih napada. A glavna je kritika donesena u ime najuzvišenije ideje o Bo-

gu: istinski Bog nije mogao biti nepravedan, nemoralan, ljubomoran, osvetoljubiv, nezNALICA, itd. Istu su kritiku kasnije ponovili i pooštrili kršćanski apologeti. *Ta teza*, tj. da božanski mitovi koje prenose pjesnici ne mogu biti istiniti, doživjela je trijumf isprva među grčkim intelektualnim elitama, i konačno, nakon pobjede kršćanstva, i u cijelom grčko-rimskom svijetu.

No, uputno je podsjetiti da Homer nije bio ni teolog, ni mitograf. On nije nastojao prikazati cjelokupnost grčke religije i mitologije na sistematičan i iscrpan način. Ukoliko je točno, kako kaže Platon, da je Homer odgojio čitavu Grčku, on je svoje pjesme namijenio posebnom slušateljstvu: članovima vojne i feudalne aristokracije. Njegov književni genij izazvao je nikada dostignutu općinjenost, a njegova djela snažno su pridonijela ujedinjenju i usmjeravanju grčke kulture. No, budući da nije napisao traktat o mitologiji, on nije zabilježio sve mitske teme koje su kružile grčkim svijetom. On nije želio da lje evocirati strane religijske i mitološke koncepcije koje su bile bez velikog interesa za njegovu *par excellence* patrijarhalnu i ratničku publiku. O svemu što bismo mogli nazvati mračnim, htionskim, pogrebnim elementom grčke religije i mitologije, Homer gotovo ništa ne govori. Značaj religijskih ideja o spolnosti i plodnosti, smrti i zagrobnom životu otkrili su nam kasniji autori i arheološka iskapanja. Homerska koncepcija bogova i njihovih mitova nametnula se svugdje u svijetu, a veliki umjetnici klasičnog razdoblja konačno su je fiksirali kao u nekom atemporalnom univerzumu arhetipova. Nije potrebno zaustavljati se na njezinoj veličini, uzvišenosti i ulozi u obliko-

vanju zapadnog duha. Ostaje nam samo ponovno pročitati *Die Gotter Griechenlands* Waltera Otta da bi nam taj sjajni svijet «savršenih oblika» postao blizak.

No, premda su Homerov genij i klasična umjetnost dali ne-nadmašni sjaj tom božanskom svijetu, to ipak ne znači da je sve zanemareno bilo tamno, mračno, lošije ili prosječno. Postojaо je, primjerice, Dioniz bez kojega ne možemo zamisliti Grčku i vezano za kojega se Homer zadovoljava tek aluzijom na događaj iz njegovog djetinjstva. S druge strane, mitološki dijelovi koje su spasili povjesničari ili eruditii uvode nas u isto tako uzvišeni duhovni svijet. Te ne-homerske i, općenito, ne-«klasične» mitologije bile su prije svega «popularne». One nisu podvrgnute eroziji racionalističkih kritika, pa su, vjerojatno, stoljećima preživjele na marginama pisane kulture. Nije isključeno da ostaci tih popularnih mitologija još uvijek traju, prerušeni, «kristijanizirani», u grčkim i sredozemnim vjerovanjima naših dana. Vratit ćemo se na taj problem.

TEOGONIJA I GENEALOGIJA

Heziod je tražio drugu vrst publike. On priča o nepoznatim mitovima koje su homerski spjevovi tek nagovijestili. Po prvi puta spominje Prometeja. No, nije mogao spoznati da se središnji mit o Prometeju temeljio na nesporazumu, točnije, na «zaboravu» prvotnog religijskog značenja. Zeus se, zapravo, osvećuje Prometeju jer je ovaj, pozvan da presudi kod dijeljenja žrtve prvog žrtvovanja, bio prekrio kosti slojem ma-

sti, pokrivajući buragom meso i utrobu. Privučen mašću, Zeus je za bogove odabrao najsiromašniji dio, prepuštajući ljudima meso i utrobu (*Teogonija*, 534 sq). No, Karl Meuli¹ je tu olimpsku žrtvu usporedio s obredima arhaičkih lovaca sjeverne Azije: oni su se klanjali svojim nebeskim Vrhovnim Bićima prinoseći im kosti i glavu životinje. Ista se obredna naviga održala kod pastirskih naroda sjeverne Azije. Ono što se u arhaičkom stadiju kulture smatralo *par excellence* štovanjem nebeskog Boga, u Grčkoj je postalo egzemplarnom prijevarom, zločinom uvrede veličanstva Zeusa, vrhovnog boga. Ni je nam poznato u kojem je trenutku došlo do tog iskrivljavanja prvotnog obrednog značenja, te pod kojim je izgovorima Prometej okriviljen za taj zločin. Taj smo primjer naveli samo da bismo pokazali kako je Heziod cijenio vrlo arhaičke mitove koji su bili podvrgnuti dugom procesu transformacije i modifikacije prije nego što bi ih pjesnik zabilježio.

Heziod se ne zadovoljava samo s bilježenjem mitova. On ih sistematizira, pa čineći to, uvodi već racionalni princip u te tvorevine mitske misli. On razumije genealogiju Bogova kao neki sukcesivni niz prokreaciju. Prokreacija je, po njemu, idealan oblik dolaska u egzistenciju. W. Jaeger je s pravom istaknuo racionalno obilježje te koncepcije, u kojoj se mitska misao artikulira kauzalnom mišlju². Heziodovu ideju da je Eros

¹ Karl Meuli, «Griechische Opferbraüche» (*Phyllobolia fur Peter Von der Muhl*, Bazel, 1946., str. 185–288).

² Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, tom I (2. izdaja, New York, 1945.), str. 65. i dalje; id., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947.), str. 12.

bio prvi bog koji se pojavio nakon Kaosa i Zemlje (*Teogonia*, 116 i dalje) kasnije su razvili Parmenid i Empedoklo³. Platon je u *Gozbi* (178 b) istaknuo značaj te koncepcije za grčku filozofiju.

RACIONALISTI I MIT

Ovdje nije potrebno sažeti dugi postupak erozije koja je u konačnici ispraznila mitove i homerske bogove od prvotnih značenja. Ako je za vjerovati Herodotu (I, 32), već je Solon potvrdio da je «božanstvo puno zavisti i nestabilnosti». U svakom slučaju, prvi miletski filozofi odbijali su u homerskim opisima vidjeti Figuru istinskog božanstva. Kada je Tales tvrdio da je «sve puno bogova» (A 22), on se pobunio protiv Homerove koncepcije koja je postavljala bogove u izvjesne kozmičke predjele. Anaksimandar predlaže totalnu koncepciju Univerzuma, bez bogova i mitova. Kada je riječ o Ksenofanu (rođenog oko 565. godine), on ne okljeva otvoreno napasti homerski panteon, odbijajući vjerovati da Bog prelazi s mjesta na mjesto, kao što prijevijeda Homer (B 26). On odbacuje besmrtnost Bogova kakva proizlazi iz Homerovih i Heziodovih opisa: «Po riječima Homera i Hezioda, bogovi čine sve one vrste stvari koje bi ljudi smatrani sramotnim: preljub, krađa, međusobna prijevara» (B 11, B 12)⁴. Ne prihvata ni ideju božanskog rođenja: «Ali, smrtnici smatraju da su

³ W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, str. 14.

⁴ Prijevod Jaeger, *op. cit.*, str. 47.

bogovi rođeni, da nose odjeću, imaju vlastiti jezik i tijelo» (B 14)⁵. On posebno kritizira antropomorfizam bogova: «Da goveda, konji i lavovi imaju ruke i da svojim rukama mogu slikati i proizvoditi djela kao što to čine ljudi, konji bi slikali likove bogova jednake konjima, goveda jednake govedima, posudivši im tijela kakva oni sami imaju» (B 15)⁶. Za Ksenofanu, «postoji jedan bog iznad svih bogova i ljudi; njegov oblik i njegova misao nemaju ništa zajedničko s obličjem smrtnika» (B 23).

U tim se kritikama «klasične» mitologije može primjetiti napor da se takvo poimanje božanstva odvoji od antropomorfnih ekspresija pjesnikâ. Duboko religiozni autor poput Pindara odbija «nevjerljatne» mitove (*I Olimpijske*, 28 i dalje). Na Euripidovu koncepciju Boga potpuno je utjecala Ksenofanova kritika. U vrijeme Tukidida, pridjev *mythôdes* značio je «bajoslovan i bez dokaza», za razliku od bilo koje istine ili stvarnosti⁷. Kada Platon (*Republika*, 378 i dalje) osuđuje pjesnike zbog načina na koji prikazuju bogove, on se vjerojatno obraća unaprijed uvjerenoj publici.

⁵ Prijevod G. S. Kirk i J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957.), str. 168; usp. također Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge, Mass., 1948.), str. 22. Dokumenti i bibliografije o Milečanima mogu se pronaći kod Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (2. izdanje, Pariz, 1949.), str. 163. i dalje, i kod Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker* (Oxford, 1946.), str. 49. i dalje.

⁶ Prijevod Kirk and Raven, *op. cit.*, str. 169.

⁷ Usp. Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, I, 21; W. Jaeger. *op. cit.*, str. 19, 197–198.

Kritiku mitoloških tradicija proširili su do pedantizma aleksandrijski retori. Kao što ćemo vidjeti, kršćanski su se apologeti nadahnuli tim autorima kada se radilo o razlikovanju povjesnih elemenata Evandelja. Aleksandrijac Elije Teon (II. st. n. e.) nadugo raspravlja o argumentima kojima bi se zorno pokazala nemogućnost mita ili historijske naracije, ilustrirajući svoju metodu kritičkom analizom mita o Medeji. Teon smatra da ni jedna majka nije mogla ubiti vlastitu djecu. Djelo je već «nevjerljivo» jer Medeja ne bi mogla ubiti svoju djecu u istom gradu (Korintu) u kojem je živio njihov otac Jazon. Štoviše, čak se i način na koji je počinjen zločin doima malo vjerljavnim: Medeja bi pokušala barem zataškati svoj zločin, a budući je čarobnica, upotrijebila bi otrov umjesto mača. Konačno, opravdanje njezinog postupka vrlo je nepouzdano: bijes protiv muža ne bi je prisililo da zakolje njegovu djecu, koja su istodobno bila i njezina djeca; tim bi činom upravo samoj sebi nanijela najviše zla, s obzirom da su žene podložnije emocijama nego muškarci⁸.

ALEGORIZAM I EUHEMERIZAM

Više od uništavajuće kritike mita, to je kritika svakog imaginarnog svijeta, pothvat u ime simplicističke psihologije i elementarnog racionalizma. Ipak, elite čitavog helenističkog svi-

⁸ Aelius Theon, *Progymnasmata* (94, 12–32), sažeo Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New York, 1961.), str. 41–42; usp. također *ibid.*, 120. i dalje.

jeta i dalje su bile zainteresirane za mitologiju Homera i Heziosa. No, mitove se više nije shvaćalo doslovno: sada su se tražila njihova «skrivena značenja», «prikrivene misli», *hypónoiai*; izraz *alegorija* koristio se tek kasnije. Već je Teagen iz Regija (floruit c. 525) sugerirao da kod Homera imena bogova predstavljaju bilo ljudske osobine, bilo prirodne elemente. Međutim, posebno su stoici razvili alegorijsko tumačenje homerovske mitologije i, općenito, svih religijskih tradicija. Krizip je grčke bogove svodio na fizičke ili etičke principe. U Heraklitovim *Quaestiones Homericae* (1. st. n. e.), pronalazimo čitavu zbirku alegorijskih tumačenja: primjerice, mitska epi-zoda u kojoj vidimo Zeusa kako vezuje Heru u stvari znači da je eter granica zraka, itd. Filon je pod alegorijskom metodom shvaćao odgonetavanje i ilustraciju «enigmi» Starog zavjeta. Kao što ćemo vidjeti u nastavku, izvjesni alegorizam, koji se odnosi na tipologiju i vezu između dva Zavjeta obilno su koristili Oci, posebice Origen.

Po mišljenju izvjesnih znalaca, alegorija u Grčkoj nije nikada bila posebno popularna, a više je imala uspjeha u Aleksandriji i Rimu. Ostaje da su Homer i Heziod, zahvaljujući različitim alegorijskim interpretacijama, bili «spašeni» u očima grčkih elita, odnosno da su homerski bogovi uspjeли sačuvati visoku kulturnu vrijednost. Spašavanje homerskog panteona i mitologije nije samo posao alegorijske metode. Početkom III. st. prije Isusa, Euhemer je objavio roman u obliku filozofskog putovanja, svoj *Sveti zapis* (*Hiera ánagraphè*), koji je odmah doživio ogroman uspjeh. Enije ga je preveo na latinski (to je, uostalom, bio prvi grčki tekst pre-

veden na taj jezik). Euhemer je vjerovao da je otkrio podrijetlo bogova: oni su bili drevni divinizirani kraljevi. To je bila još jedna «racionalna» mogućnost pomoću koje bi se sačuvali Homerovi bogovi. Ti su bogovi sada posjedovali «stvarnost»: ona je pripadala historijskom poretku (točnije, prehistorijskom); njihovi su mitovi predstavljali zbrkano ili maštom preobraženo sjećanje na postupke prvih kraljeva.

Taj obrnuti alegorizam imao je znatnih posljedica o kojima nisu ni slutili Euhemer i Enije, čak ni Laktancije i drugi kršćanski apologeti kada su se oslanjali na Euhemera da bi demonstrirali ljudskost, pa zato i irealnost grčkih bogova. Zahvaljujući alegorizmu i euhemerizmu, a posebno zahvaljujući činjenici da su se čitava književnost i sva plastična umjetnost razvili oko božanskih i herojskih mitova, ti se grčki bogovi i heroji nisu izgubili u zaboravu nakon dugog procesa demitizacije, a niti nakon trijumfa kršćanstva.

Upravo suprotno, kao što je Jean Seznec pokazao u svojoj lijepoj knjizi *The Survival of the Pagan Gods*, grčki, euhemizirani bogovi preživjeli su tijekom čitavog Srednjeg vijeka, premda su izgubili svoje klasične oblike, prorušivši se u najneočekivanije maske. «Ponovno otkriće» renesanse osobito se sastoji od obnove čistih, «klasičnih» oblika⁹. Uostalom, na kraju renesanse, zapadni je svijet shvatio kako više ne postoje mogućnost pomirbe grčko-latinskog «paganstva» s kršćan-

⁹ Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Traditions and its place in Renaissance Humanism and Art* (New York, 1953.), str. 320. i dalje.

stvom, dok Srednji vijek nije smatrao antiku različitom povijesnom sredinom, razvijenim razdobljem.¹⁰

Tako se dogodilo da su sekularizirana mitologija i euhemirizirani panteon preživjeli, postavši nakon renesanse predmetom znanstvenih istraživanja, i to stoga što umiruća antika više nije vjerovala u Homerove bogove, ni u prvotni smisao njihovih mitova. To se mitološko nasljeđe moglo prihvati i usvojiti kršćanstvom, zato što ono više nije bilo opterećeno živim religijskim vrijednostima. Postalo je «kulturalnim trezorom». Napokon, pjesnici, umjetnici i filozofi «spasili su» klasičnu baštinu. Bogovi i njihovi mitovi povlačili su se sve od antike – dakle, kada ih niti jedna kultivirana osoba nije shvaćala doslovno – pa do renesanse i XVII. stoljeća, kroz djela književnog i umjetničkog stvaralaštva.

PISANI DOKUMENTI I USMENA PREDAJA

Zahvaljujući *kulturi*, desakralizirani religijski univerzum i demitizirana mitologija stvorili su i hranili zapadnu civilizaciju, jedinu civilizaciju koja je uspjela postati primjernom. U tome postoji nešto više od trijumfa *logosa* nad *mythosom*. Pobjeda je to *knjige* nad *usmenom predajom*, dokumenta – posebice onog pisanog – nad proživljenim iskustvom koje nije raspolagalo predknjiževnim načinima izražavanja. Izgubljen je značajan broj pisanih tekstova i umjetničkih djela.

¹⁰ Jean Seznec, *op. cit.*, str. 322.

Ipak ih ostaje dovoljno da bi se u nekoliko značajnih crta rekonstruirala čudesna mediteranska civilizacija. To nije bio slučaj s pred-literarnim oblicima kulture, kako u Grčkoj, tako i u antičkoj Europi. Znamo vrlo malo o popularnim religijama i mitologijama Mediterana, a i to malo dugujemo spomenicima i nekolicini pisanih dokumenata. Ponekad – kao što je to, primjerice, slučaj s misterijama Eleuzine – oskudnost naše obaviještenosti objašnjava se vrlo dobro čuvanom inicijacijskom tajnom. U drugim slučajevima, o popularnim kul-tovima i vjerovanjima doznajemo tek sretnim slučajem. Tako, da Pausanija nije ispričao svoje osobno iskustvo o Trofoniјevom proročištu u Lebadeji (IX, 39), trebali bismo se zadovoljiti s tek nekoliko nejasnih aluzija Hezioda, Euripida i Aristofana. Čak ne bismo ni posumnjali u značenje i važnost tog religijskog središta.

«Klasični» grčki mitovi već predstavljaju trijumf književnog *djela* nad religijskim *vjerovanjem*. Ne posjedujemo niti jedan grčki mit koji je prenesen zajedno sa svojim kultnim kontekstom. Više su nam poznati mitovi u svojstvu literarnih i umjetničkih «dokumenata», nego kao izvori ili izrazi nekog religijskog iskustva koje je blisko ritualu. Svako nam živo područje popularne grčke religije izmiče i to zato što nije sistatično opisano u pisanom obliku.

Nije potrebno suditi o vitalnosti grčke religioznosti samo temeljem stupnja pristajanja uz mitove i olimpijske kultove. Kritika homerskih mitova nije nužno uključivala racionalizam ili ateizam. To što su *klasični oblici* mitske misli bili «podvrg-

nuti» racionalističkoj teoriji, ne znači da je ta misao bila definativno ukinuta. Intelektualne elite otkrile su druge mitologije, sposobne opravdati i potaknuti nove religijske koncepcije. Postojale su religije Misterija Eleuzine i orfejsko-pitagorejskih bratovština u grčko-orientalnim Misterijama, koje su bile izuzetno popularne u carskom Rimu i provincijama. Štoviše, postojalo je nešto što bi se moglo nazvati mitologijama duše, soteriologijama koje su obradili neopitagorejci, neoplatonisti i gnostici. Valja dodati i širenje solarnih kultova i mitologija, astralnih i pogrebnih mitologija, kao i sve vrste «praznovjerja» i popularnih «plitkih mitologija».

Podsjetili smo na tih nekoliko činjenica kako si ne bismo umislili da je demitizacija Homera i klasične religije u mediteranskom svijetu izazvala religijsku prazninu u koju se kršćanstvo smjestilo bez otpora. Kršćanstvo se, zapravo, sukobilo s nekoliko tipova religioznosti. Pravi otpor nije dolazio od «klasične», alegorizirane ili euhemerizirane religije i mitologije, jer je njihova snaga bila prije svega političkog i kulturnog reda; Grad, Država, Carstvo, ugled nenadmašne grčko-rimske kulture predstavljaju ogromno zdanje. No, s gledišta žive religije, to je zdanje bilo privremeno, spremno za urušavanje pod udarom autentičnog religijskog iskustva.

S pravim se otporom kršćanstvo susrelo u slučaju religija Misterija i u soteriologijama (koje su težile spasu pojedinca ne poznajući i prezirući forme civilne religije), a posebno u popularnim *živim* religijama i mitologijama Carstva. U te smo religije još manje upućeni nego u slučaju popularne grčke i mediteranske religije. O Zalmoksisu Getskom znamo pone-

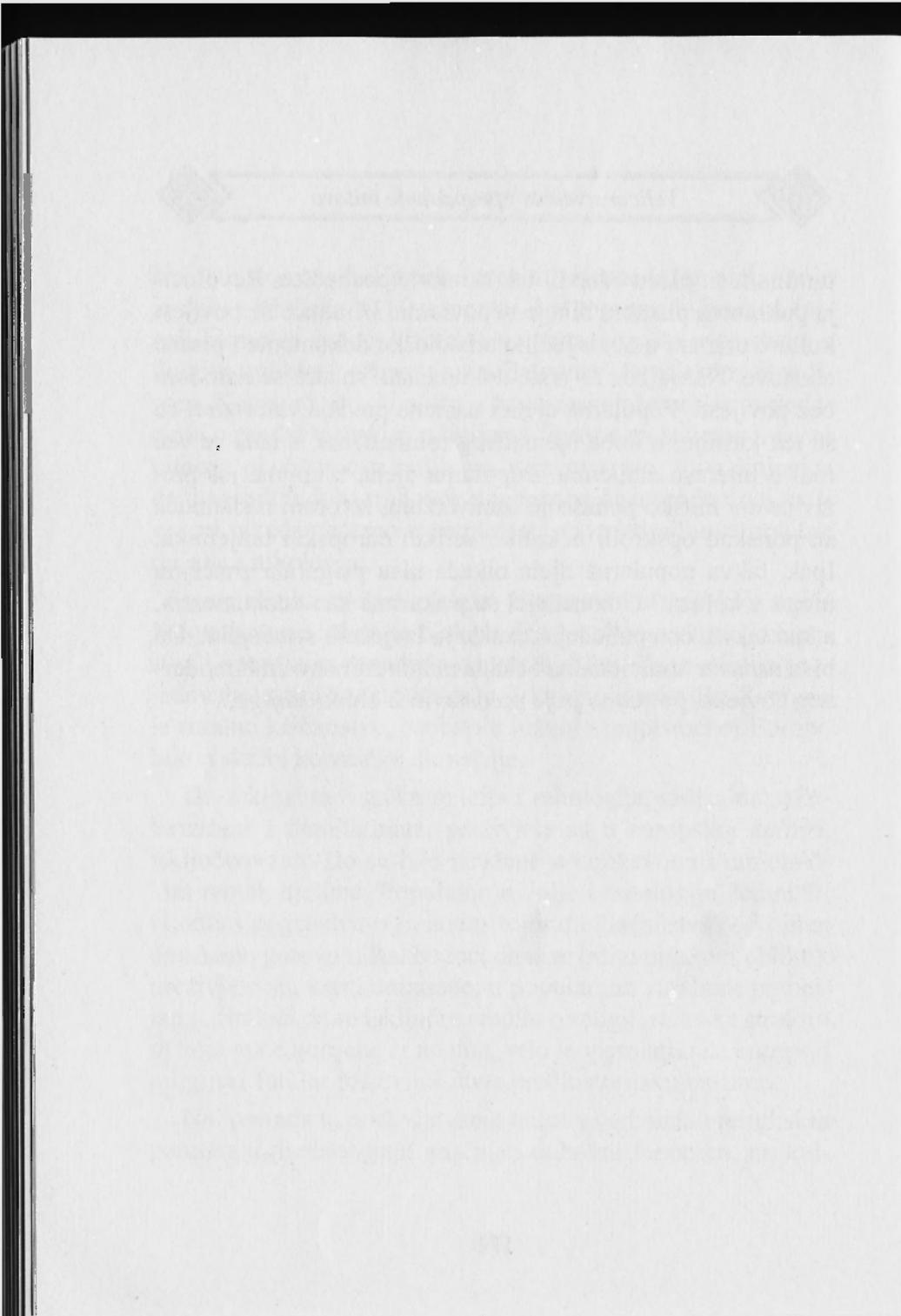
što zato što nam je Herodot prenio izvjesne informacije koje je dobio od Grka sa Helesponta. Bez tog svjedočanstva, trebali bismo se zadovoljiti tek aluzijama, kao što je to slučaj s drugim tračkim božanstvima s Balkana: Darzalesom, Bendisom, Kotysom, itd. U slučaju kada raspolažemo širim podacima o predkršćanskim religijama Europe, postajemo svjesni njihove obuhvatnosti i njihova bogatstva. No, zbog činjenice da ti narodi u doba njihovog paganizma nisu producirali *knjige*, mi nikada nećemo u potpunosti upoznati njihove prvočne religije i mitologije.

Ipak, radilo se o religijskom životu i mitologiji koji su bili dovoljno moćni da se tijekom deset stoljeća odupru kršćanstvu i nebrojnim napadima crkvenih vlasti. Ta je religija posjedovala kozmičku strukturu, i Crkva ju je usvojila. Zapravo je ruralno kršćanstvo, osobito u južnoj i jugoistočnoj Europi, bilo u službi kozmičke dimenzije.

Da zaključimo: grčka religija i mitologija, radikalno sekularizirane i demitizirane, preživjele su u europskoj *kulturi*, isključivo zato što su bile izražene u književnim i umjetničkim remek-djelima. Popularne religije i mitologije, jedini živi oblici poganstva u trenutku trijumfa kršćanstva (o kojima ne znamo gotovo ništa, budući da nisu bili u pisanom obliku), preživjele su, kristianizirane, u popularnim ruralnim tradicijama. Budući da se isključivo radilo o religiji ratarske strukture koja vuče korijene iz neolita, vrlo je vjerojatno da europski religijski folklor još uvijek čuva predistorijsku baštinu.

No, premda ta preživljavanja mitova i arhaičkih religijskih ponašanja predstavljaju značajan duhovni fenomen, na kul-

turalnom su planu ostavili tek skromne posljedice. Revolucija pokrenuta pismom bila je nepovratna. Ubuduće će povijest kulture uzimati u obzir jedino arheološke dokumente i pisane tekstove. Narod bez *te* vrste dokumenata smatra se narodom bez povijesti. Popularna djela i usmena predaja valorizirat će se tek kasnije, u doba njemačkog romantizma, a tada se već radi o interesu antikvara. Popularna djela, u kojima još preživljavaju mitsko ponašanje i univerzum, izvorom nadahnuća su ponekad opskrbili nekoliko velikih europskih umjetnika. Ipak, takva popularna djela nikada nisu osigurala značajnu ulogu u kulturi. U konačnici su prikazana kao «dokumenti», a kao takva, ona pobuđuju znatiželju izvjesnih stručnjaka. Da bi ta *usmena* tradicionalna baština mogla zainteresirati modernog čovjeka, potrebno ju je predstaviti u obliku *knjige*...



IX. POGLAVLJE

Preživljavanja i preraščavanja mitova

KRŠĆANSTVO I MITOLOGIJA

Teško je predstaviti odnose između kršćanstva i mitova na tek nekoliko stranica. Ti odnosi izazivaju vrlo različite probleme. Postoji, prije svega, dvosmislenost vezana za korištenje izraza «mit». Prvi su kršćanski teolozi shvaćali tu riječ u smislu koji se nametnuo nekoliko stoljeća prije u grčko-rimskom svijetu, a to je «priča, fikcija, izmišljotina». Iz tog su razloga oni odbijali vidjeti u Isusu «mitski» lik, a u kristološkoj drami «mit». Od II. stoljeća kršćanska je teologija dovedena do stajališta obrane historičnosti Isusa, koje je istovremeno bilo protiv doketista i gnostika, kao i protiv poganskih filozofa. Uskoro ćemo vidjeti koje je argumente koristila u obranu svoje postavke i koje je poteškoće morala pobijediti.

Drugi je problem zajednički prvom: više se ne odnosi na historičnost Isusa, nego na vrijednost književnih svjedočanstava koja predstavljaju osnovu te historičnosti. Već je Origen postajao svjestan poteškoća oslanjanja na neosporne doku-

mente nekog povijesnog događaja. I u naše doba jedan Rudolf Bultmann potvrđuje da ne možemo ništa znati o Isusovom životu i liku, premda on ne sumnja u njegovo povijesno postojanje. Ta metodološka pozicija pretpostavlja da su Evandelja i druga primitivna svjedočanstva natopljena «mitološkim elementima» (izraz je proširen na smisao «onoga što ne može postojati»). Očigledno je da su Evandelja preplavljena «mitološkim elementima». Štoviše, kršćanstvo je dosta rano usvojilo simbole, likove i obrede židovskog ili mediteranskog podrijetla. Kasnije ćemo vidjeti značenje tog dvostrukog procesa «ju-daizacije» i «paganizacije» primitivnog kršćanstva.

Dodajmo kako je masovno prisustvo simbola i solarnih kulnih elemenata ili misterijske strukture u kršćanstvu ohrabrilo izvjesne znanstvenike u odbacivanju historičnosti Isusa. Oni su, na primjer, preokrenuli Bultmannovo stajalište. Umjesto da na početku kršćanstva postuliraju historijsku ličnost o kojoj ne moramo ništa znati, slijedom «mitologije» kojom brzo postajemo preopterećeni ti su znanstvenici, upravo suprotno, postulirali «mit» koji su prve generacije kršćana nepotpuno «historicizirale». Navedemo li tek moderne, od Arthura Drewsa (1909.) i Petera Jensea (1906., 1909.) do P.-L. Couchouda (1924.), znanstvenici različitih uvjerenja i upućenosti marljivo su nastojali ponovno uspostaviti «prvotni mit» koji je stvorio lik Krista, i, konačno, kršćanstva. Taj «prvotni mit» uostalom varira od autora do autora. Valjalo bi posvetiti čitavu jednu studiju tim kako znanstvenim, tako i avanturističkim rekonstrukcijama. One odaju izvjesnu nostalгију modernog čovjeka za «primordijalnim mitskim». (U slučaju P.-L.

Couchouda očito je to uzdizanje ne-historičnosti mita na uštrb oskudnosti historijske konkretnosti.) No, stručnjaci nisu prihvatali niti jednu od tih nehistorijskih hipoteza.

Napokon, treći se problem postavlja kada proučavamo odnose između mitske misli i kršćanstva. Možemo ga oblikovati na sljedeći način: ako su kršćani odbili vidjeti u svojoj religiji desakralizirani *mythos* iz helenističke epohe, možemo se upitati kakav je bio položaj kršćanstva pred *živim mitom*, kakav su poznavala arhaična i tradicionalna društva? Vidjet ćemo da se kršćanstvo, onakvo kakvo se razumijevalo i živjelo u dva tisućljeća svoje povijesti, ne može u potpunosti odvojiti od mitske misli.

POVIJEST I «ENIGME» U EVANDELJIMA

Pogledajmo sada što su Oci poduzeli u obranu historičnosti Isusa, kao i protiv poganskih nevjernika i «heretika». Kada se postavio problem predstavljanja autentičnog Isusovog života, tj. onakvoga kakvog su ga poznavali i usmenim putem prenosili Apostoli, teolozi primitivne Crkve su se suočili s izvjesnim brojem tekstova i usmenih predanja koji su kružili različitim sredinama. Oci su dokazali kritički duh i «historicističko» usmjereno prije pisma, odbijajući smatrati apokrifna Evandelja i *logia agrafa* autentičnim dokumentima. Oni su, ipak, otvorili vrata dugim kontroverzama u krilu Crkve, posjećivši napad nekršćana, uz prihvatanje ne jednog, već četiri Evandelja. Budući da su postojale razlike između sinoptičkih

Evangelja i Evangelja po Ivanu, trebalo ih je objasniti i opravdati egzegezom.

Krizu egzegeze pokrenuo je Marcion 137. godine. On je proglasio da postoji samo jedno autentično Evangelje, koje se u početku prenosilo usmeno, da bi ga potom pristaše zanesele judaizmom strpljivo redigirali i interpretirali. To Evangelje koje je jedino proglašeno valjanim, bilo je ono Lukino, a Marcion ga je sveo na ono što je smatrao autentičnom jezgrom¹. Marcion je primijenio metode grčko-rimskih gramatičara koji su na sebe preuzeli zadatak razlikovanja mitoloških izraslića iz drevnih teoloških tekstova. U svojoj replici Marcionu i drugim gnosticima, pravovjernici su bili primorani koristiti istu metodu.

Početkom II. stoljeća, Elije Teon je u svom traktatu *Pro-gymnasmata* pokazao razliku između mita i naracije: mit je «lažno izlaganje kojime se oslikava istinito», dok je naracija «izlaganje koje opisuje događaje koji su se dogodili ili bi se mogli dogoditi»². Kršćanski su teolozi, očigledno, negirali da su Evangelja bili «mitovi» ili «čarobne priče». Justin, primjerice, nije mogao priznati postojanje bilo kojeg rizika brkanja Evangelja sa «čarobnim pričama». Isusov je život bio ispunjenje proročanstva Starog zavjeta, a što se tiče književnog obli-

¹ Za ono što slijedi, vidi Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New York, 1961.), str. 10. i dalje.

² Grant, *op. cit.*, str. 15. O Teonu, vidi *ibid.*, str. 39. i dalje. Usp. također *The Letter and the Spirit* (London, 1957.), str. 120. i dalje, i Jean Peppin, *Mythe et Allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes* (Pariz, 1958.).

ka Evandeljā, on nije predstavljalo oblik mita. Štoviše: Justin je smatrao kako su se čitatelju-nekršćaninu mogli pružiti materijalni dokazi povjesne istinitosti Evandelja. Rođenje se, primjerice, moglo dokazati «prijavama poreza za vrijeme prokuratora Quirinusa (*ex hypothesi?*) do kojih se moglo doći u Rimu stoljeće i pol kasnije»³. Isto tako, neki Tatije ili pak Klement Aleksandrijski smatrali su Evandelja povjesnim dokumentima.

No za našu je priču najzanimljiviji Origen. Origen je bio previše uvjeren u duhovnu vrijednost priča sačuvanih u Evandeljima, a da bi priznao kako ih možemo shvaćati doslovno poput jednostavnih vjernika ili heretika, te je stoga propovijedao alegorijsku egzegezu. Međutim, doveden u situaciju obrane kršćanstva protiv Kelsa, on je naglašavao historičnost Isusovog života, nastojeći potvrditi sva povjesna svjedočanstva. Origen kritizira i odbacuje historičnost epizode o trgovcima koji su prognani iz hrama. «U dijelu svog sistema koji se bavi nadahnućem i egzegezom, Origen ističe da su tamo gdje se historijska stvarnost nije slagala s duhovnom istinom, Pisma unosila neke događaje, jedne u potpunosti nestvarne, a druge koji su se mogli dogoditi, ali koji se u stvarnosti nisu dogodili.⁴» Umjesto «mita» i «fikcije», on koristi izraze «enigma» i «parabola»; ipak, nema sumnje kako su ti izrazi za njega ekvivalentni⁵.

³ R. M. Grant, *The Earliest Lives*, str. 21.

⁴ Origen, *De principiis*, IV, 2, 9, naveden kod Grant, *op. cit.*, str. 65.

⁵ Grant, *op. cit.*, str. 66.

Origen, dakle, priznaje kako Evandelja predstavljaju epi-zode koje nisu historijski «autentične», premda su «istinite» na duhovnom planu. Ipak, odgovarajući na Kelsove kritike, on isto tako priznaje poteškoće u dokazivanju historičnosti nekog povijesnog događaja. «Pokušati utvrditi istinu bilo kakve priče kao povijesne činjenice, čak i kada je priča točna, jedan je od najtežih zadataka, koji je ponekad i nemoguć⁶.»

Origen ipak vjeruje kako su izvjesni događaji iz Isusovog života dovoljno utvrđeni historijskim svjedočanstvima. Primjerice, Isus je razapet pred velikim brojem osoba. Potres i potmrčina mogu se potvrditi historijskim opisom kod Flegona i Tralesa⁷. Posljednja večera je povijesni događaj koji se može precizno datirati⁸. Isto tako i iskušenje na Maslinskoj gori, iako ga Evandelje po Ivanu uopće ne spominje (Origen objašnjava razlog te šutnje: Ivan se više zanima za božanstvo Isusovo, i zna da Bog Logos ne može biti u napasti). Uskrsnuće je «istinito» u povijesnom smislu, zato što je ono događaj, premda uskrsnuto tijelo više ne pripada fizičkom svijetu. (Uskrsnuto tijelo bilo je prozračno, duhovno tijelo⁹.)

Origen ne sumnja u historičnost života, muke i uskrsnuće Isusa Krista, ali ga više zanima duhovni, nehistorijski smisao evanđeoskog teksta. Pravo se značenje pronalazi «s one stra-

⁶ *Contra Celsum*, I, 42, naveden kod Granta, str. 71.

⁷ *Contra Celsum*, II, 56–59, Grant, str. 75.

⁸ Usp. Grant, str. 93.

⁹ Usp. Grant, str. 78.

ne priče»¹⁰. Egzegeza mora biti sposobna «osloboditi se povijesnih materijala», budući da su ovi potonji tek «odskočna daska». Previše inzistiranja na Isusovoj historičnosti i zanemarivanje dubokog smisla njegovog života i njegove poruke, znacilo bi sakáćenje kršćanstva. «Ljudi su, piše on u svojem Kommentaru Evandelja po Ivanu, posvema zadivljeni kada promatraju događaje iz Isusovog života, no postaju skeptični kada im se otkrije duboko značenje koje oni odbijaju prihvati kao istinito¹¹.»

POVIJESNO VRIJEME I LITURGIJSKO VRIJEME

Origen je vrlo dobro shvatio da originalnost kršćanstva u prvom redu počiva na činjenici da se Inkarnacija dogodila u povijesno, a ne u kozmičko Vrijeme. No on ne zaboravlja da se Misterij Inkarnacije ne može svesti na njegovu historičnost. Uostalom, proglašavajući «narodima» božanstvo Isusa Krista, prve generacije kršćana implicitno proglašavaju njegovu trans-historičnost. Nije da se Isus nije smatrao povijesnom ličnošću, nego se prije svega isticalo da je on Sin Božji, univerzalni Spasitelj koji je iskupio ne samo čovjeka, nego i Prirodu. Još nešto: Isusova historičnost već je transcedirana njegovim uzašašćem na Nebo i njegovim ulaženjem u božansku Slavu.

¹⁰ Vidi R. Grant, *op. cit.*, str. 115–116, i Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Pariz, 1961.), str. 251. i dalje.

¹¹ *Commentaire à Jean*, 20, 30, naveden kod Granta, str. 116.

Proglasivši Inkarnaciju, Uskrsnuće i Uspon Riječi, kršćani su bili uvjereni da oni ne predstavljaju novi mit. Oni su, zapravo, koristili kategorije mitske misli. Bez ikakve je sumnje da oni nisu mogli prepoznati tu mitsku misao u desakraliziranim mitologijama svojih učenih poganskih suvremenika. No, očigledno je da je za kršćane svih vjeroispovijesti središte religijskog života ustrojeno dramom Isusa Krista. Iako završena u Povijesti, ta je drama omogućila spasenje; prema tome, spasenje je moguće postići samo na jedan način: obrednim ponavljanjem te egzemplarne drame i oponašanjem vrhovnog modela, koji je otkriven Isusovim životom i poukom. Dakle, to je religijsko ponašanje zajedničko autentičnoj mitskoj misli.

Odmah treba dodati da je *samom činjenicom što je religija*, kršćanstvo moralo sačuvati mitsko ponašanje: liturgijsko vrijeme, to jest povremeni povratak k *illud tempus* «početaka». «Religijsko iskustvo kršćanina temelji se na *oponašanju* Krista kao *egzemplarnog modela*, na liturgijskom *ponavljanju* života, smrti i uskrsnuća Gospodina, te na istodobnosti kršćanina s *illud tempus* koje otpočinje s Rođenjem u Betlehemu, a privremeno završava s Uzašaćem.» Dakle, već smo vidjeli, «oponašanje nekog transljudskog modela, ponavljanje nekog egzemplarnog scenarija i raskidanje sa svjetovnim vremenom kroz otvor koji vodi prema Velikom Vremenu, predstavljaju temeljne odredbe «mitskog ponašanja», to jest čovjeka arhaičnih društava, koji u mitu pronalazi sam izvor svoje egzistencije¹².»

¹² M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 26–27. Vidi također Allan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (London i New York, 1955.); Olivier Clement, *Transfigurer le Temps* (Neuchatel-Pariz, 1959.).

Iako je liturgijsko Vrijeme kružno vrijeme, kršćanstvo, vjerni naslijednik judaizma, ipak prihvata linearno Vrijeme Povijesti: Svijet je stvoren samo jedanput i imat će samo jedan kraj; Inkarnacija se dogodila samo jednom u povijesnom Vremenu, i postojat će samo jedan Posljednji sud. Kršćanstvo je od samog početka bilo podvrgnuto brojnim i proturječnim utjecajima, osobito onima koji se tiču gnosticizma, judaizma i «paganizma». Reakcija Crkve nije bila jedinstvena. Oci su neprestano vodili borbu protiv akozmizma i ezoterizma Gnoze; sačuvali su, međutim, gnostičke elemente predstavljene u Evandjelu po Ivanu, u paulinskim Poslanicama i u nekim pravobitnim spisima. No, usprkos progonima, gnosticizam nikada nije bio potpuno iskorijenjen, a izvjesni su se, više ili manje prikriveni, gnostički mitovi iznenada pojavili u usmenim i pisanim književnostima Sednjeg vijeka.

Što se tiče judaizma, ono je Crkvi dalo alegorijsku metodu interpretacije Svetoga pisma, posebice modelom *par excellence* «historizacije» svetkovina i simbola kozmičke religije. «Judaizacija» prvobitnog kršćanstva jednaka je njegovoj «historizaciji», odluci prvih teologa da povežu povijest Isusovog propovijedanja i Crkve koja se rađa iz Svetе Povijesti izraelskog naroda. Ali, judaizam je «historizirao» izvjesni broj sezonskih svetkovina i kozmičkih simbola, stavljajući ih u odnos sa značajnim događajima povijesti Izraela (usp. praznik Sjenica, Uskrs, blagdan svjetlosti Hanuke, itd.). Crkveni su Oci slijedili isti put: «kristijanizirali» su azijske i mediteranske simbole, rituale i mitove, dovodeći ih u vezu sa «svetom poviješću». Ta je «sveta povijest» prirodno premašila okvire

Starog zavjeta, obuhvaćajući sada i Novi zavjet, propovijedi Apostola, a kasnije – povijest svetaca. Izvjesni broj kozmičkih simbola – Voda, Drvo i Loza, plug i sjekira, lađa, kola, itd. – judaizam¹³ je već prihvatio, pa su oni lako mogli ući u doktrinu i praksu Crkve, zadobivajući sakramentalni ili eklezio-loški smisao.

«KOZMIČKO KRŠĆANSTVO»

Do pravih je poteškoća došlo kasnije, kada su se kršćanski misionari, osobito u središnjoj i zapadnoj Europi, sukobili s popularnim *živim* religijama. Milom ili silom, božanski Likovi i «poganski» mitovi koji se nisu dali iskorijeniti, konačno su «kristijanizirani». Veliki broj bogova ili heroja ubojica zmajeva postali su Sv. Juraji; bogovi oluja pretvorili su se u Sv. Ilije; brojne božice plodnosti izjednačene su s Djesticom ili svecicama. Čak bi se moglo reći da je jedan dio popularne religije predkršćanske Europe preživio, prerušen ili transformiran, u kalendarske svetkovine i kult Svetaca. Crkva se više od deset stoljeća morala boriti protiv stalnog priljeva «poganskih» elemenata (podrazumijeva se: koji pripadaju kozmičkoj religiji) u kršćanskim praksama i legendama. Rezultat takave žestoke borbe bio je uglavnom skroman, osobito na jugu i jugoistoku Europe, gdje su folklor i religijske prakse ruralnog stanovniš-

¹³ Usp. Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, svezak VII–VIII: *Pagan Symbols in Judaism* (New York, 1958.); Jean Danielou, *Les Symboles chrétiens primitifs* (Pariz, 1961.).

tva koncem XIX. stoljeća još uvijek prezentirali Likove, mite i rituale iz najstarijeg doba, čak iz predistorije¹⁴.

Rimokatoličkoj i pravoslavnoj Crkvi zamjeralo se prihvatanje toliko velikog broja poganskih elemenata. No, jesu li takve kritike bile opravdane? S jedne strane, «paganizam» je mogao preživjeti samo ukoliko se «kristijanizirao», makar i samo površno. Takva politika usvajanja «paganizma» kojeg se nije moglo uništiti, nije predstavljala nikakvu novinu; već je primitivna Crkva akceptirala i asimilirala veći dio predkršćanskog svetog kalendara. Seljake, s druge strane, s njihovim načinom egzistiranja u Kozmosu, nije privlačilo «historijsko» i moralno kršćanstvo. Specifično religijsko iskustvo ruralnog stanovništva hranjeno je onime što bi se trebalo nazvati «kozmičkim kršćanstvom». Europski su seljaci doživljavali kršćanstvo kao kozmičku liturgiju. Kristološki misterij jednako je obuhvaćao i sudbinu Kozmosa. «Sva Priroda diše u očekivanju Uskrsnuća»: to je središnji motiv kako uskrsnje liturgije, tako i religijskog folklora orijentalnog kršćanstva. Mistička bliskost s kozmičkim ritmovima koju su Proroci Starog zavjeta žestoko napadali, a Crkva jedva tolerirala, u samom je srcu religijskog života seoskog stanovništva, osobito onog jugoistočne Europe. Za cijeli taj dio kršćanstva, «Priroda» nije svijet grijeha, već djelo Božje. Svijet je nakon Inkarnacije

¹⁴ Leopold Schmidt je pokazao da seoski folklor središnje Europe sadrži mitološke i ritualne elemente iščezle u klasičnoj grčkoj mitologiji još u vrijeme Homera i Hezioda; usp. L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Wien, 1952.), posebice str. 136. i dalje.

uspostavljen u prvotnoj slavi; iz tog su razloga Krist i Crkva prepuni kozmičkih simbola. U religijskom folkloru europskog jugoistoka, sakramenti također posvećuju Prirodu.

Za seljake istočne Europe takvo ponašanje, premda ga se zasigurno ne može doživljavati «poganizacijom» kršćanstva, bilo je, upravo suprotno, «kristianizacija» religije njihovih predaka. Kada se bude pisala povijest te «popularne teologije», kakva se može osjetiti u sezonskim svetkovinama i religijskim folklorima, postat ćemo svjesni da «kozmičko kršćanstvo» ne predstavlja novi oblik paganstva, niti pogansko-kršćanski sinkretizam. Ono je prva religijska kreacija u kojoj se na eshatologiju i soteriologiju djelovalo kozmičkim dimenzi-jama; a k svemu tome, Krist, ne prestajući biti Pantokratorom, silazi na Zemlju i obilazi seljake, kao što je u mitovima arha-ičnih populacija to činilo Vrhovno Biće, prije no što se transformiralo u *deus otiosus*; ovaj Krist nije «historijski», budući da popularnu svijest ne zanima kronologija i točnost događaja, niti autentičnost povijesnih ličnosti. Čuvajmo se zaključaka da je za seosko stanovništvo Krist samo «bog» naslijeden iz negdašnjih politeizama. Nema protuslovlja između slike Krista iz Evandelja i Crkve, i onoga iz religijskog folklora: Rođenje, Isusovo poučavanje i njegova čuda, raspeće i uskrsnuće predstavljaju osnovne teme popularnog kršćanstva. S druge strane, *kršćanski duh*, a ne «poganski», onaj je koji prožima sva folklorna djela: sve se okreće oko Kristovog spaseњa čovjeka, oko vjere, nade i milosrda, oko Svijeta koji je «dobar» zato što ga je stvorio Bog Otac, a iskupio Sin, oko ljudskog postojanja koje se neće ponavljati i koje nije lišeno zna-

čenja. Čovjek je slobodan odabrat dobro ili zlo, ali neće mu se suditi samo na osnovi tog izbora.

Ovdje nije potrebno predstaviti glavne crte te «popularne teologije». No, valja konstatirati da kozmičkim kršćanstvom seoskog stanovništva dominira nostalgija za Prirodom koja je posvećena Isusovom prisutnošću. Nostalgija za Rajem, želja za ponovnim pronalaskom preobražene i neranjive Prirode, zaštićene od uzastopnih zbrka ratovima, razaranjima i osvajanja. To je istovremeno i slika «idealnog» u zemljoradničkim društvima koja su pod stalnim terorom stranih ratničkih hordi, iskorištavanā od različitih vrsta više ili manje autohtonih «gospodara». To je pasivna pobuna protiv tragedije i nepravde Povijesti, i uglavnom, protiv činjenice da se zlo više ne ukazuje samo kao individualna odluka, već posebno kao trans-osobna struktura povijesnog svijeta.

Ukratko, da se vratimo na našu temu, to je popularno kršćanstvo do naših dana produljilo izvjesne kategorije mitske misli.

ESHATOLOŠKA MITOLOGIJA SREDNJEVIMA

U Srednjem vijeku prisustvujemo naglom uzdizanju mitske misli. Sve se društvene klase pozivaju na vlastite mitološke tradicije. Viteštvu, obrtnici, klerici i seljaštvo prihvaćaju «mit o postanku» svoga položaja i svoga poziva, težeći da oponašaju egzemplarni model. Podrijetlo tih mitologija je različito. Arturov ciklus i tema Graala pod kršćanskom glazurom sadrže

brojna keltska vjerovanja, osobito ona koja su u vezi s Drugim Svijetom. Vitezovi se žele natjecati s Lancelotom ili Par-sifalom. Trubaduri stvaraju čitavu mitologiju Žene i Ljubavi s pomoću kršćanskih elemenata, ali prevladavajući ili suprotstavljući se doktrinama Crkve.

Određeni povijesni pokreti Srednjeg vijeka posebno snažno oslikavaju najtipičnije pojave mitske misli. Mislimo na milenarističke zanose i eshatološke mitove koji izlaze na vidjelo s Križarskim ratovima, u pokretima Tanchelma i Eudesa de l'Etoile, u uzdizanju Fridrika II. na rang Mesije, te u toliko drugih kolektivnih mesijanskih, utopijskih i predrevolucionarnih fenomena koje je Norman Cohn sjajno istražio u svojoj knjizi *The Pursuit of the Millennium*. Zadržimo se na tren na mitološkom aureolu Fridrika II. Carski kancelar Pietro della Vigna predstavlja svojeg gospodara kao kozmičkog Spasitelja: čitav je Svijet bio u očekivanju takvog kozmokratora, pa su se sada vatre zla pogasile, mačevi su se pretvorili u plugove, zavladali su mir, pravda i sigurnosti. «Još k tome, Fridrik posjeduje neusporedivu moć povezivanja elemenata svedomiра, pomirujući toplo i hladno, čvrsto i tekuće, te sve međusobne suprotnosti. On je kozmički mesija kojeg zemlja, more i zrak jednoglasno obožavaju. Njegov je dolazak djelo božanske providnosti; jer svijet je bio na putu prema propasti, a posljednji je sud bio neminovan, kada nam je Bog, u svojoj velikoj milosti, udijelio odgodu, poslavši tog suverena kako bi uspostavio doba mira, reda i sklada u Posljednjim Danima. Da ti izrazi vjerno odražavaju misao samog Fridrika, vidimo kroz pismo koje je uputio žiteljima svog rodnog sela Jesi, po-

kraj Ankone; u njemu jasno pokazuje da svoje rođenje smatra događajem koji je za čovječanstvo imao jednak značaj kao i Kristovo rođenje, odnosno da je Jesi novi Betlehem. Fridrih je bez sumnje jedini od srednjovjekovnih monarha koji se smatrao božanstvom, ne zbog svojeg položaja, već zbog svoje same prirode, ni manje ni više nego inkarnirani Bog¹⁵.»

Mitologija Fridrika II. nije nestala ni nakon njegove smrti, iz jednostavnog razloga što se u tu smrt nije moglo vjerovati: vjerovalo se kako se Car povukao u neku daleku zemlju, ili da on, po najpopularnijoj legendi, spava pod planinom Etna. No, jednog će se dana on probuditi i doći da ponovno preuzme svoj prijestol. I doista, trideset i četiri godine nakon njegove smrti jednom je prevarantu u gradu Neussu pošlo za rukom predstaviti se kao Fridrik II *redivivus*. Čak ni nakon smaknuća tog pseudo-Fridrika u Wetzlaru, mit nije izgubio na svojoj snazi. U XV. se stoljeću još uvijek vjerovalo kako je Fridrik živ, da će živjeti do kraja Svijeta, te da je on, ukratko, jedini legitimni Car, tako da drugoga neće ni biti.

Mit o Fridriku II. tek je slavni primjer puno rasprostranjenijeg i stalnijeg fenomena. Religijski utjecaj i eshatološka funkcija kraljeva održali su se u Europi do kraja XVII. stoljeća. Posvjetovljivanje koncepta eshatološkog Kralja nije ukinula nadu, duboko ukorijenjenu u kolektivnu dušu, o univer-

¹⁵ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, str. 104. O mesijanskim pravima Fridrika II, usp. E. Kantorowitz, *Frederick the Second, 1194.–1250.* (engleski prijevod, London, 1931.), str. 450. i dalje; 511. i dalje; N. Cohn, str. 103. i dalje.

zalnom obnavljanju koje će izvršiti egzemplarni Heroj u jednom od svojih novih oblika: Reformator, Revolucionar, Mučenik (u ime slobode naroda), Vođa Stranke. Uloga i misija Utjemeljitelja i Vođa modernih totalističkih pokreta sadrže značajan broj eshatoloških i soterioloških elemenata. Mitska misao može prevladati i odbaciti neke od svojih ranijih izraza koje je Povijest učinila zastarjelim, odnosno prilagoditi se novim socijalnim uvjetima i novim kulturnim trendovima, no ona se ni u kom slučaju ne može iskorijeniti.

Kada je riječ o fenomenu Križarskih ratova, Alphonse Dupront je lijepo istaknuo njihove mitske strukture i njihovo eshatološko usmjerenje. «U središtu je svijesti o križarskom ratu, kako kod klera, tako i kod ne-klera, dužnost oslobađanja Jeruzalema (...). Ono što je u križarskom ratu najmoćnije izraženo, to je dvostruka punoča ispunjenja vremena i ispunjenja ljudskog prostora. U tom smislu za prostor je znak ispunjenja vremena ujedinjenje naroda oko svetog grada i majke, središta svijeta, Jeruzalema¹⁶.»

Da se radi o kolektivnom duhovnom fenomenu iracionalnog zamaha, imamo, između ostalih, dokaz u križarskim pohodima na koje kreću djeca, a koji iznenada izbijaju 1212. godine na sjeveru Francuske i u Njemačkoj. Spontanost tih pokreta je izvan svake dvojbe: «baš ih nitko nije na to potaknuo, ni

¹⁶ Alphonse Dupront, «*Croisades et eschatologie*» (u *Umanesimo e esoterismo. Atti del V° Convegno Internazionale di Studi Umanistici, a cura di Enrico Castelli, Padova, 1960.*, str. 175–198), str. 177.

stranac, kao niti nitko domaći», izjavljuje neki svjedok suvremenik¹⁷. Djeca «koju istodobno karakterizira – a to su znakovi neobičnosti – njihova izrazita mladost i siromaštvo, mali su pastiri¹⁸», a kada su krenuli, pridružila im se sirotinja. Njih možda 30 000 pjevajući ide naprijed u procesiji. Kada ih se upitalo kamo idu, odgovarali su: «Bogu». Po pisanju jednog suvremenog kroničara, «njihova je namjera bila prijeći more i, ono što moćnici i kraljevi nisu učinili, ponovno zauzeti Kristov grob¹⁹». Svećenstvo se suprotstavljalo tom ustanku djece. Francuski se križarski rat završava katastrofom: stigavši u Marseille, oni se ukrcavaju na sedam velikih brodova, no dva se broda nadomak Sardinije potapljuju u oluji, i svi se putnici utapaju. Što se tiče ostalih pet brodova, dva brodovlasnika varalica, dovedoše ih do Aleksandrije gdje su prodali djecu saracenskim vođama i trgovcima robljem.

«Njemački» križarski rat predstavlja istu osnovu. Jedna suvremena kronika prepričava kako se 1212. godine «pojavilo dijete po imenu Nicolas, koje je oko sebe okupilo gomilu djece i ženâ. Tvrđio je da, po naredbi anđela, s njima mora doći u Jeruzalem i oslobođiti Gospodinov križ, te da će im more, kao nekoć izraelitskom narodu, oslobođiti prolaz, a da ni noge ne smoče²⁰». Uostalom, nisu bili ni naoružani. Krenuv-

¹⁷ Paul Alphandéry i Alphonse Dupront, *La Chretienté et l'idée de Croisade*, II (Pariz, 1959.), str. 118.

¹⁸ *Ibid.*, str. 119.

¹⁹ Reinier, naveden kod P. Aphantéry i A. Dupront, *op. cit.*, str. 120.

²⁰ *Annales Schefiliensis*, tekst naveden kod Alphandéry-Dupront, str. 123.

ši iz područja Kôlna, spustiše se Rajnom, prodoše Alpe i sti-
goše do sjevera Italije. Neki su došli i do Genove i Pise, no bi-
jahu zadržani. Oni koji su uspjeli doći do Rima, moraše pri-
znati kako ih niti jedna vlast nije podupirala. Papa nije odo-
bravao njihovu nakanu, tako da se mlađi križari moraše vratiti
natrag. Kako navodi kroničar u *Annales Carbacenses*, «vrati-
še se pregladnjeli i bosi, jedan za drugim i u tišini». Nitko im
nije pomagao. Jedan drugi svjedok piše: «Velik dio njih ležao
je mrtav od gladi u selima, na javnim trgovima, a nitko ih ni-
je pokapao²¹.»

S punim su pravom P. Alphandéry i A. Dupront u tim pok-
retima prepoznali izbor djeteta u popularnoj pobožnosti. To je
istovremeno mit o Nedužnima, Isusovo uzdizanje djeteta i po-
pularna reakcija protiv Križarskih rataova Barunâ, odnosno
ista reakcija koja se pojavila u legendama, kristaliziranima oko
«Tafura» iz prvih križarskih ratova²². «Ponovno osvajanje Sve-
tih Mjesta može se očekivati samo čudom – a to se čudo može
dogoditi samo pred najčistijima, pred djecom i siromasima²³.»

PREŽIVLJAVANJA ESHATOLOŠKOG MITA

Poraz Križarskih ratova nije uništilo eshatološka nadanja.
U svojem djelu *De Monarchia Hispanica* (1600.) Tommaso
Campanella je preklinjaо kralja Španjolske da financira no-

²¹ Tekstovi navedeni kod Alphandéry-Dupront, str. 127.

²² O «Tafurima», usp. također Norman Cohn, *The Pursuit of the Mil-
lenium*, str. 45. i dalje.

²³ P. Alphandéry i A. Dupront, *op. cit.*, str. 145.

vi Križarski rat protiv Turskog Carstva, te da nakon pobjede uspostavi Univerzalnu Monarhiju. Trideset i osam godina kasnije, u *Eclogi*, upućenoj Louisu XIII. i Ani Austrijskoj, povodom proslave rođenja budućeg Louisa XIV., T. Campanella u isto vrijeme proriče *recuperatio Terrae Sanctae i renovatio saeculi*. Mladi će kralj čitavu Zemlju osvojiti u tisuću dana, porazivši čudovišta, to jest, pokorivši kraljevstva nevjernika i oslobodivši Grčku. Muhameda će potisnuti izvan Europe; Egipat i Etiopija ponovno će postati kršćanski, Tatari, Perzijanci, Kinezi i čitav Istok će se preobratiti. Svi će narodi tvoriti jedno jedino kršćanstvo i taj će obnovljeni Univerzum imati samo jedno središte: Jeruzalem. «Crkva je, piše Campanella, započela u Jeruzalemu, i u Jeruzalem će se ona, nakon što obide svijet, i vratiti²⁴.» U svom traktatu *La prima e la seconda resurrezione*, Tommaso Campanella, za razliku od svetog Bernarda, osvajanje Jeruzalema više ne smatra etapom prema nebeskom Jeruzalemu, već uzdizanjem mesijanske vladavine²⁵.

Nepotrebno je dalje navoditi primjere. No, potrebno je istaći kontinuitet između srednjovjekovnih eshatoloških koncepcija i različitim «filozofija Povijesti» prosvjetiteljstva i XIX. stoljeća. Nakon tridesetak godina započelo je mjerjenje iznimne uloge «proročanstava» Joachima de Fiore u rođenju i struktu-

²⁴ Bilješka Campanelle uz 207. stih njegove *Ecloge*, navedena u A. Dupront «*Croisades et eschatologie*», str. 187.

²⁵ Kritičko izdanje Romano Amerio (Rim, 1955.), str. 72; A. Dupront, *op. cit.*, str. 189.

ri svih tih mesijanskih pokreta koji su se pojavili u XIII. stoljeću i koji dalje žive u manje ili više sekulariziranim oblicima, sve do XIX. stoljeća²⁶. Središnja Joachimova ideja, predstojec ulazak svijeta u treću epohu Povijesti koja će biti epohom slobode, budući da će se ostvariti u znaku Duha Svetoga, imala je velikog odjeka. Ta je ideja bila u opreci s teologijom Povijesti prihvaćenom od Crkve od doba svetog Augustina. Po sadašnjoj doktrini, nakon što se dostigne savršenstvo na Zemlji putem Crkve, u budućnosti više nema mjesta za *renovatio*. Jedini odlučujući događaj bit će drugi Kristov dolazak i Posljednji sud. Joachim de Fiore u kršćanstvo ponovno uvodi arhaični mit o univerzalnoj obnovi. Jasno, više se ne radi o povremenom obnavljanju koje bi se ponavljalo u nedogled. Nije manje istinito ni da je treću epohu Joachim zamislio kao carstvo Slobode pod vladavinom Duha Svetoga, što uključuje prevladavanje historijskog kršćanstva i, kao zadnju posljedicu, ukidanje postojećih pravila i institucija.

Ovdje nema mjesta za predstavljanje različitih eshatoloških pokreta joachimovske inspiracije. Ipak, korisno je prisjetiti se

²⁶ Velika je zasluga Ernesta Buonaiutija što je iznova uspostavio joakinističke studije sa svojim izdanjem *Tractatus super quatuor Evangelia* (Rim, 1930.) i sa sveskom *Gioacchino de Fiore* (Rim, 1931.). Usp. također njegova dva važna članka: «Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore» (*Ricerche Religiose*, IV, 1928.) i «Il misticismo di Gioacchino da Fiore» (*ibid.*, V, 1929.) objavljeni posthumno u djelu *Saggi di Storia del Cristianesimo* (Vicenza, 1957.), str. 237–382. Vidi također Ernst Benz, «Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims» (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931., str. 24–111) i *Ecclesia Spiritualis* (Stuttgart, 1934.).

izvjesnih neočekivanih nastavaka ideja kalabrijskog proroka. Tako Lessing u svom djelu *Odgoj ljudske rase* razvija tezu o nepestanom i postupnom otkrivanju koje završava u trećoj epohi. Točno je da je Lessing to treće doba zamislio kao trijumf razuma putem obrazovanja; ali nije u tome bilo, prema njegovu mnijenju, ispunjenje kršćanskog otkrivenja, pa se sa simpatijama i divljenjem obraća «nekim entuzijastima iz XIII. i XIV. stoljeća», čija je jedina pogreška bila što su prerano proglašili «novo vječno Evanelje²⁷». Odjek Lessingovih ideja bio je značajan, i preko Saint-Simonista najvjerojatnije je utjecao na Augusta Comtea i njegovu doktrinu o tri stadija. Fichte, Hegel i Schelling označeni su, iako zbog različitih razloga, joachimskim mitom o trećoj epohi, koja predstoji i koja će obnoviti i upotpuniti Povijest. Njihovim je kanalom taj eshatološki mit utjecao na nekoliko ruskih spisatelja, osobito na Krasinskoga, u njegovom *Trećem carstvu duha*, i na Merejkowskog, autora *Kršćanstva trećeg Zavjeta*²⁸. Jasno, odsada imamo posla s ideo- logijama i polufilozofskim fantazijama, a ne s eshatološkim očekivanjem vladavine Duha Svetoga. No, mit o univerzalnoj obnovi, u više ili manje bližem roku, primjetan je u svim tim teorijama i fantazijama.

²⁷ Usp. Karl Lowith, *Meaning in History*, str. 208.

²⁸ Karl Lowith, *op. cit.*, str. 210. podsjeća da je to posljednje djelo nadahnulo *Das dritte Reich*, njemačko-ruskog autora H. Moeller van der Brucka. Usp. također Jakob Taubes, *Abendlandische Eschatologien* (Bern, 1947.) koji uspoređuje Hegelovu filozofiju povijesti s onom Gioacchino de Fioreom.

«MITOVI MODERNOG SVIJETA»

Izvjesna «mitska ophođenja» opstaju i pred našim očima, ali ne radi se o «preživljavanju» arhaičkog mentaliteta, već o tome da neki aspekti i funkcije mitskog mišljenja sačinjavaju dio mitskog bića. Nekom smo drugom prigodom raspravljali o nekoliko «mitova modernog svijeta²⁹». Problem je kompleksan i zanimljiv; nemamo namjere iznijeti na nekoliko stranica predmet koji bi zahtijevao cijelu knjigu. Ograničit ćemo se samo na kratak pregled nekoliko aspekata «modernih mitologija».

Kod arhaičnih društava vidjeli smo značaj «povratka podrijetlima», koji se provodi na brojne načine. Taj je ugled «podrijetla» preživio u europskim društvima. Kada se uvodila neka obnova, ona se doživljavala ili predstavljala kao povratak podrijetlu. Reformacija je uspostavila povratak Bibliji, težeći oživljavanju iskustva primitivne Crkve, štoviše, prvih kršćanskih zajednica. Francuska je revolucija postavila za svoje uzore Rimljane i Spartance. Začetnici i vođe prve europske radikalne i pobjedonosne revolucije koja je označavala više no kraj jedne vladavine, kraj jednog povijesnog ciklusa, smatrali su sebe obnoviteljima drevnih vrlina koje su veličali Tit Livije i Plutarh.

U zoru modernog svijeta, «podrijetlo» je uživalo gotovo magični ugled. Imati dobro utvrđeno «podrijetlo» ukratko je značilo dići se plemenitim podrijetlom. «Naše podrijetlo vučemo od Rima!» ponosno su ponavljali rumunjski intelektualci iz XVIII. i XIX. stoljeća. Svi jest o latinskom podrijetlu kod njih je popraćena nekom vrstom mističnog sudjelovanja u sla-

²⁹ Usp. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 16–36.

vi Rima. Mađarska je inteligencija pronalazila potvrdu starine, plemstva i povijesne misije Mađara u mitu o podrijetlu Hunora i Magora i u herojskoj sagi o Arpadu. Početkom XIX. stoljeća, iluzija «plemenitog podrijetla» u čitavoj središnjoj i jugoistočnoj Europi potiče pravu strast za nacionalnom poviješću, osobito za najdrevnijim razdobljima te povijesti. «Narod bez povijesti (čitaj: bez «povijesnih dokumenata» ili bez historiografije) gotovo da i ne postoji!» Takvu tjeskobu prepoznajemo u svim nacionalnim historiografijama središnje i istočne Europe. Takva je strast, jasno, bila posljedica buđenja nacionalnosti u tom dijelu Europe, pa će se brzo pretvoriti u instrument propagande i političke borbe. Ali želja za dokazivanjem «plemenitog podrijetla» i «starosti» svog naroda u toj je mjeri dominirala europskim jugoistokom da su se, uz tek nekoliko izuzetaka, sve dotične historiografije povukle u nacionalnu povijest, dopirući konačno do kulturnog provincializma.

Strast za «plemenitim podrijetlom» jednako objašnjava i rasistički mit o «arijanizmu», povremeno revaloriziranom na Zapadu, a osobito u Njemačkoj. Sociopolitički konteksti tog mita previše su poznati da bi ih se trebalo dodatno pojašnjavati. Ono što nas ovdje zanima, to je da «arijevac» istovremeno predstavlja «primordijalnog» pretka i plemenitog «heroja», prepunog svim vrlinama koje su obuzimale one koji se nisu uspjeli pomiriti s idealom društava proizašlih iz revolucija 1789. i 1848. godine. «Arijevski» model je bio uzoran i valjalo ga je oponašati u cilju vraćanja rasne «čistoće», fizičke snage, plemenitosti, herojskog morala slavnih i stvaralačkih «početaka».

Kada je riječ o marksističkom komunizmu, nismo propustili istaknuti njegove eshatološke i milenarističke strukture. Nedavno smo primijetili da je Marx preuzeo jedan od velikih eshatoloških mitova azijsko-mediteranskog svijeta, a to je otkupiteljska uloga Pravednoga (u naše doba: proletarijata), čije su patnje pozvane promijeniti ontološki status svijeta. «Marxovo društvo bez klasa i posljedični nestanak povijesnih napetosti zapravo su pronašli svoj najtočniji prethodni slučaj u mitu o Zlatnom Dобу, koji u brojnim tradicijama karakterizira početak i kraj Povijesti. Marx je obogatio taj časni mit čitavom judeokršćanskom mesijanskom ideologijom: s jedne strane, profetska uloga i soteriološka funkcija koju dodjeljuje proletarijatu; s druge strane, konačna borba između Dobra i Zla, koju lako možemo usporediti s apokaliptičkom borbom između Krista i Antikrista, nakon koje slijedi konačna pobjeda prvoga. Značajno je kako Marx preuzima na svoj račun judeokršćansku nadu o *apsolutnom kraju Povijesti*; u tome se odvaja od drugih filozofa historicista (primjerice, Crocea ili Ortege y Gasseta), za koje su povijesne tenzije konsupstancijalne ljudskom stanju, pa prema tome, nikada ne mogu biti u potpunosti ukinute³⁰.»

MITOVI I MASMEDIJI

Nedavna su istraživanja osvijetlila mitske strukture slika i ponašanja koja su *masmediji* nametnuli zajednicama. Taj je

³⁰ *Mythes, rêves et mystères*, str. 20–21.

fenomen posebno prisutan u Sjedinjenim Državama³¹. Likovi «comic strips» (stripova) predstavljaju modernu verziju mitoloških ili folklornih heroja. Oni u tolikoj mjeri inkarniraju ideal velikog dijela društva, da eventualni popravci njihovog ponašanja, ili još gore, njihova smrt, izazivaju istinske krize kod čitatelja; oni burno reagiraju i protestiraju, te šalju na tisuće telegrama autorima *comic strips* i urednicima novina. Fantastična ličnost, Superman, postao je iznimno popularan zbog svojeg dvostrukog identiteta: sišavši s planete koja je nakon katastrofe nestala i obdaren čudesnim moćima, Superman živi na Zemlji u skromnoj vanjštini novinara Clarka Kenta; pokaže se sramežljivim, povučenim, a nad njim se ističe njegova kolegica Lois Lane. To ponižavajuće prerašavanje heroja čije su moći doslovno neograničene preuzima dobro poznatu mitsku temu. Ako krenemo u dubinu stvari, mit o Supermanu zadovoljava tajne nostalgije modernog čovjeka koji, budući da zna da je grešan i ograničen, sanja da se jednoga dana razotkrije kao «izuzetna ličnost», «heroj».

Policjski je roman pogodan za analogne opaske: s jedne strane, u njemu promatramo primjer borbe između Dobra i Zla, između Heroja (= detektiva) i kriminalca (moderne inkarnacije Demona). S druge strane, nesvjesnim postupkom projekcije i identifikacije, čitatelj sudjeluje u misteriju i drami, i ima

³¹ Usp. npr. Coulton Waugh, *The Comics* (New York, 1947.); Stephen Becker, *Comic Art in America* (New York, 1960.); Umberto Eco, «Il Mito di Superman» (in *Demitizzazione e Imagine*, a cura di Enrico Castelli, Padova, 1962., str. 131–148).

osjećaj da je osobno uključen u paradigmatsku, to jest opasnu i «herojsku» akciju.

Jednako smo zorno pokazali i mitizaciju ličnosti pomoću *masmedija*, kao i njihovo pretvaranje u egzemplarnu sliku. «U prvom dijelu svoje knjige *The Living and the Dead* Lloyd Warner nam priopovijeda o postanku jedne takve ličnosti. Biggy Muldoon, političar Yankee Cityja, postao je nacionalni heroj zbog svoje slikovite suprotnosti aristokraciji Hill Streeta, tako da su tisak i radio od njega stvorili popularni portret poluboga. Prikazivan je kao križar naroda koji je krenuo u juriš za bogatstvom. Nakon što se publika umorila od tog lika, *masmediji* su s užitkom pretvorili Biggyja u nitkova, korumpiranog političara koji za vlastitu korist iskorištava opću bijedu. Warner pokazuje da se istinski Biggy značajno razlikuje od oba lika, no on je bio prisiljen promijeniti svoje ponašanje kako bi se prilagodio jednoj slici i otjerao drugu^{32..}»

Mitske bi se postupke moglo otkriti i u opsjednutosti «uspjehom», što je karakteristika modernog društva koja označava mračnu želju da se nadidu granice ljudske sudbine, u egzodusu prema «Suburbia», u čemu možemo dešifrirati nostalгију za «primordijalnim savršenstvom», u afektivnoj neobuzdanoći onoga što nazivamo «kultom svetog vozila». Kao što primjećuje Andrew Greeley, «dovoljno je posjetiti godišnji salon automobila kako bismo tamo prepoznali duboko ritualizirana

³² Andrew Greeley, «Myths, Symbols and Rituals in the Modern World» (*The Critic*, prosinac 1961., siječanj 1962., svezak XX, br. 3, str. 18–25), str. 19.

religijska očitovanja. Boje, svjetla, glazba, poklonstvo obožavatelja, prisustvo svećenica hrama (manekenki), sjaj i luksuz, rasipanje novca, zbijena gomila – sve bi to u nekoj drugoj kulturi predstavljalo autentično liturgijski oficij (...). Kult svetih kola ima svoje vjernike i novoobraćenike. Ni gnostik nije s većim nestrpljenjem očekivao proročansko otkrivenje nego obožavalac automobila prve glasove o novim modelima. Tom trenutku godišnjeg sezonskog ciklusa, svećenici kulta – trgovci automobilima – pridaju novi značaj u isto vrijeme kao i uznemirena gomila koja nestrpljivo očekuje dolazak novog oblika spasenja³³».

Manje se inzistiralo na onome što bismo mogli nazvati mitovima elite, odnosno onima koji se posebice kristaliziraju oko umjetničkog stvaranja i njegovog kulturnog i socijalnog odjeka. Precizirajmo tek da su se mitovi odmah uspjeli «nametnuti iznad zatvorenih krugova novoobraćenika, zahvaljujući kompleksu inferiornosti publike i službenih umjetničkih instanci. Agresivno nerazumijevanje publike za Rimbauda ili Van Gogha, porazne posljedice koje je ono imalo, osobito za kolekcionare i muzeje, ravnodušnost prema novim pokretima od impresionizma do kubizma i nadrealizma, predstavljaše su tvrde lekcije kako za kritičare i publiku, tako i za trgovce slikama, uprave muzeja i kolezionare. Danas je njihova jedina strepnja da nisu dovoljno progresivni da bi na vrijeme prepoznali genija u djelu koje se na prvi pogled čini nerazumljivim. Možda nikada u povijesti umjetnik nije bio sigurniji ne-

³³ *Ibid.*, str. 24.

go danas, da što odvažniji, ikonoklastičniji, absurdniji, nepristupačniji on bio, to će više biti priznat, hvaljen, mažen, obožavan. U nekim je zemljama došlo do obrnutog akademizma, do akademizma «avangarde», do te mjere da svako umjetničko iskustvo koje ne vodi računa o ovom novom konformizmu riskira da bude ugušeno ili da prođe potpuno nezamijećeno.

Mit o ukletom umjetniku koji je opsjedao XIX. stoljeće, danas je zastario. Posebno u Sjedinjenim Državama, ali i u zapadnoj Europi, pretjerivanje i provokacija već su dugo prestali održavati umjetnika. Od njega se više zahtijeva prilagodba svojoj mitskoj slici, neobičnost, nepripitomljivost i «ponovno stvaranje». U umjetnosti postoji absolutni trijumf permanentne revolucije. Ipak, ne bi se moglo reći kako je sve dozvoljeno: svaka je novotarija unaprijed proglašena genijalnom, i izjednačena je s otkrićima Van Gogha ili Picassa, bilo da se radi o poderanoj reklami ili konzervi sardina koju potpisuje umjetnik.

Značenje tog kulturnog fenomena je utoliko značajnije, jer po prvi put u povijesti umjetnosti više ne postoji napetost između umjetnika, kritičara, kolezionara i publike. Svi se uvek slažu, čak i prije nego se stvori neko novo djelo ili otkrije novi umjetnik. Samo je jedna stvar bitna: ne smije se riskirati da se jednoga dana ne bi moralо priznati kako se nije shvatio značaj nekog novog umjetničkog iskustva.

Ograničit ćemo se na nekoliko primjedbi o toj mitologiji modernih elita. Upozorimo prvo na iskupiteljsku funkciju «poteškoće», onaku kakvu se može susresti u djelima mo-

derne umjetnosti. Ako je elita oduševljena romanom *Finnegans Wake*, atonalnom glazbom ili tašizmom, to je zbog toga što takva djela predstavljaju zatvorene svjetove, hermetičke svemire u koje se prodire tek po cijeni ogromnih poteškoća jednakih inicijacijskim pokušajima u arhaičnim i tradicionalnim društvima. S jedne strane imamo osjećaj «inicijacije» koja gotovo da je nestala iz modernog svijeta; s druge strane, pred očima «drugih», «mase» oglašavamo pripadanje tajnoj manjini, ne više «aristokraciji» (moderne su elite više okrenute ljevici), nego gnozi čija je zasluga što su istodobno duhovne i stoljetne, suprotstavljajući se istodobno službenim vrijednostima, kao i tradicionalnim crkvama. Kultom ekstravagantne originalnosti, kultom poteškoća, nerazumljivosti, elite označavaju svoje odvajanje od banalnog svijeta svojih roditelja, buneći se i protiv izvjesnih suvremenih filozofija beznađa.

U dubini, fascinacija poteškoćom, ili štoviše, nerazumlivošću umjetničkih djela, odaje želju za otkrivanjem novog, dosada nepoznatog i pritajenog smisla, svijeta i ljudskog postojanja. Svi sanjaju o tome da budu «inicirani», da proniknemo u okulti smisao svih tih razaranja umjetničkih jezika, svih tih «originalnih» iskustava koja se na prvi pogled čine kao da nemaju ništa zajedničko s umjetnošću. Poderani plakati, prazna platna, spaljena ili probušena nožem, «predmeti umjetnosti» koji eksplodiraju za vrijeme izlaganja, improvizirani spektakli gdje su uloge glumaca prepuštene slučajnosti, sve *to treba imati neko značenje*, isto kao što se izvjesne nerazumljive riječi iz *Finnegans Wakea* otkrivaju upućenicima kao prepune brojnih vrijednosti i neobične ljepote, pri čemu se otkri-

va da potječu od neogrčkih riječi ili iz svahilija, deformirane neobičnim suglasnicima i obogaćene nekim tajnim aluzijama, mijenjajući značenja kada se brzo i glasno izgovore.

Jasno, sva ova revolucionarna autentična iskustva moderne umjetnosti odražavaju izvjesne vidove duhovne krize ili jednostavno krize svijesti i umjetničkog stvaranja. Ali ono što nas ovdje zanima jest to, da «elite» u ekstravaganciji i nerazumljivosti modernih djela pronalaze mogućnost inicijacijske gnoze. To je «novi svijet» koji upravo rekonstruiramo na temelju ruina i zagonetki, gotovo privatnog svijeta koji bismo željeli za sebe i za nekoliko rijetkih posvećenika. No ugled potekoće i nerazumljivosti je takav da je «publika» vrlo brzo osvojena, pa ona proglašava svoje potpuno pridruživanje otkrićima elite.

Destrukcija umjetničkih jezika dovršena je s kubizmom, dadaizmom i nadrealizmom, dodekafonizmom i «konkretnom glazbom», Jamesom Joyceom, Becketom i Ionescom. Ostaju tek epigoni koji bi, razbjegnjeni, razarali ono što je već razoren. Kao što smo podsjetili u prethodnom poglavlju, autentični stvaratelji ne prihvataju smještaj u ruševinama. Sve nas to upućuje na vjerovanje kako je ograničavanje «umjetničkih univerzuma» na primordijalno stanje *materia prima*, tek trenutak u puno kompleksnijem procesu; kao i u cikličkim konцепcijama arhaičnih i tradicionalnih društava, nakon «kaosa», vraćanja svih oblika u nejasnost ove *materia prima*, slijedi novo stvaranje koje je slično kozmogoniji.

Kriza modernih umjetnosti tek je sekundarno značajna za našu temu. Valja se, ipak, na trenutak zaustaviti na položaju i

ulozi književnosti, osobito onoj epskoj, koja ima veze s mitologijom i mitskim ponašanjima. Znamo da epski izraz i roman, kao i drugi književni radovi, produžuju mitološku naraciju na neki drugi plan i u druge ciljeve. U oba se slučaja radi o pričanju jedne značajne priče, iznošenju niza dramatičnih događaja koji su se zbili u više ili manje čarobnoj prošlosti. Nepotrebno je podsjećati na dugačak i obuhvatan postupak koji je pretvorio «mitološku građu» u «predmet» epske naracije. Treba istaknuti da je narativna proza, a osobito roman, u modernim društвима zauzela mjesto koje je u tradicionalnim i prvobitnim društвимa imalo recitiranje mitova i priča. Još više, moguće je izlučiti «mitsku» strukturu izvjesnih modernih romana i pokazati književno proživljavanje velikih tema i mitskih likova. (To se posebno potvrđuje u inicijalnoj temi, u temi o djelima Heroja-Iskupitelja i njegovih borbi protiv čudovišta, u mitologijama Žene i Bogatstva.) U toj bismo perspektivi mogli reći kako moderna strast za romanima odaje želju za slušanjem što većeg broja «mitoloških priča» koje su desakralizirane ili jednostavno preraščene u «profane» oblike.

Druga značajna činjenica: potreba za čitanjem «priče» i pripovijetke koje bi se mogle nazvati paradigmatskim, budуći se odvijaju po tradicionalnom modelu. Ma kakva bila težina aktualne krize romana, ostaje potreba da se uvedemo u «neobične» svjetove, te da slijedimo obrate neke «priče». Sve to istovjetno je ljudskoj sudbini i time nesvodivo. U tome postoji i potreba koju je teško definirati, a tiče se želje za istodobnom srođnošću s «drugima», «nepoznatima», te za dijeljenjem njihovih drama i nada, uz potrebu za učenjem *onoga što se mog-*

lo dogoditi. Teško bi se moglo zamisliti ljudsko biće koje ne bi bilo očarano «pričom», naracijom značajnih događaja, onime što se dogodilo ljudima opskrbljenima «dvostrukom stvarnošću» knjižkih ličnosti (koji istodobno odražavaju povijesnu i psihološku stvarnost pripadnika modernog društva, raspolažući čarobnom moći imaginarnog stvaralaštva).

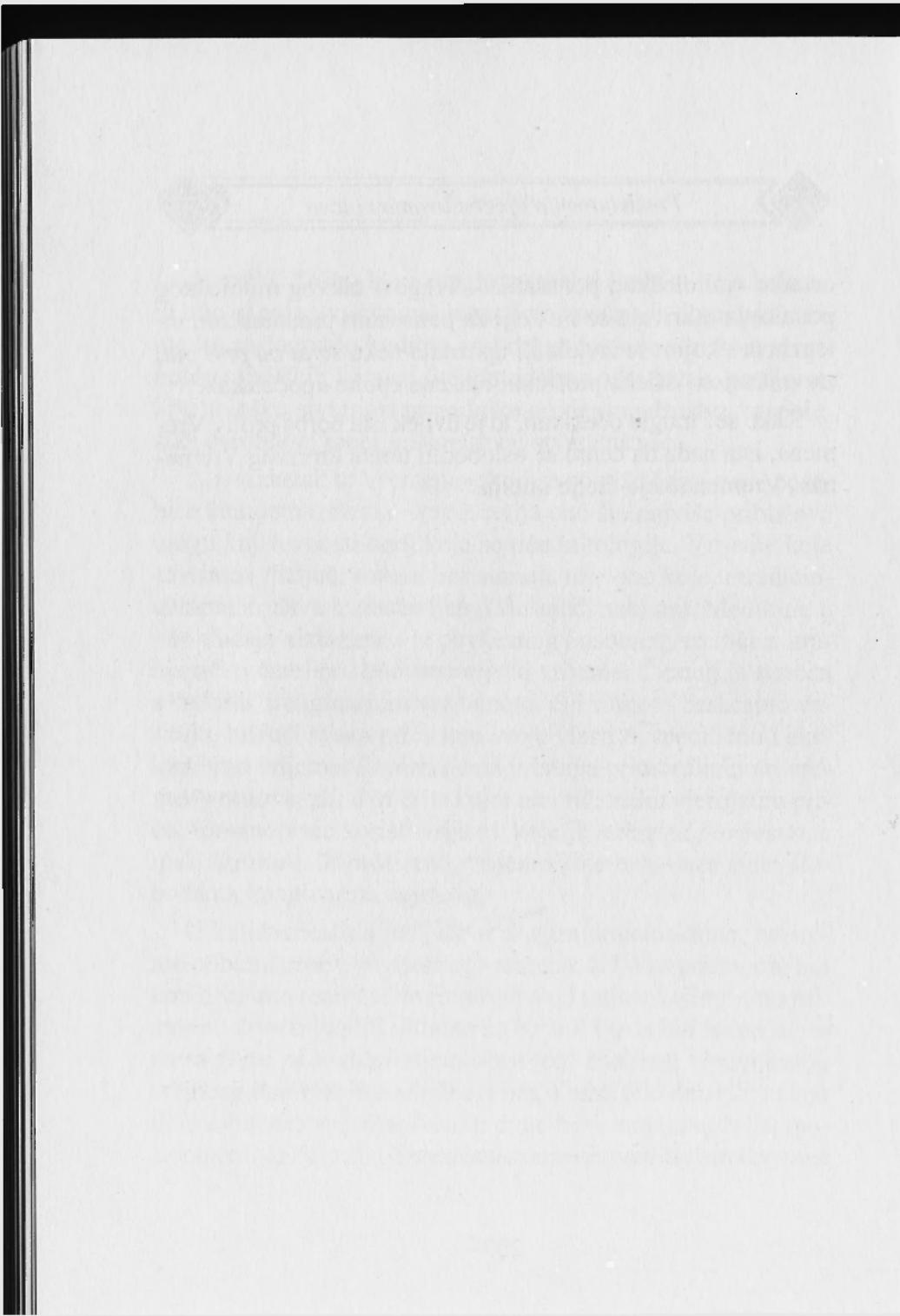
Ali, «izlazak iz Vremena», koji se postiže čitanjem – posebice čitanjem romana – predstavlja ono što najviše približava ulogu književnosti onoj koja se tiče mitologije. Vrijeme koje «živimo» čitajući roman bez sumnje nije ono koje u tradicionalnom društvu uspostavljamo slušajući neki mit. Međutim, u oba slučaja «izlazimo» iz povijesnog i osobnog vremena, uranjujući u čarobno, transistorijsko vrijeme. Čitatelj je suočen s čudnim, imaginarnim vremenom, čiji ritmovi beskrajno variraju, budući svaka priča ima svoje vlastito, specifično i ekskluzivno vrijeme. Roman nema pristupa primordijalnom vremenu mitova, ali, u mjeri u kojoj on priča neku vjerojatnu priču, romanopisac koristi vrijeme koje je *naizgled povijesno*, a ipak zgusnuto ili prošireno, vrijeme koje raspolaže svim slobodama imaginarnih svjetova.

U književnosti, a još jače u drugim umjetnostima, naziremo pobunu protiv povijesnog vremena, želju za pristupom nekim drugim vremenskim ritmovima od onih u kojima smo primorani živjeti i raditi. Pitamo se hoće li ikada biti iskorijenjena ta želja za nadilaženjem vlastitog, osobnog i povijesnog vremena i uranjanja u «čudno», bez obzira bilo ono ekstatično ili imaginarno vrijeme. Koliko dugo bude trajala ta želja, možemo reći da će toliko i moderni čovjek čuvati barem izvjesne



ostatke «mitološkog ponašanja». Tragovi takvog mitološkog ponašanja otkrivaju se i u želji za ponovnim pronalaskom intenziteta s kojim se živjelo ili upoznalo neku stvar *po prvi put*, za vraćanjem daleke prošlosti, blažene epohe «početaka».

Kako se i moglo očekivati, to je uvijek ista borba protiv Vremena, ista nada da ćemo se oslobiti tereta «mrtvog Vremena», Vremena koje melje i ubija.



DODATAK I.

Mitovi i vilinske priče¹

Jan de Vries je upravo objavio knjižicu o vilinskim pričama (Jan de Vries, *Betrachtungen zum Marchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki, 1954.). Kao što je naznačeno u naslovu, njegova se promišljanja posebice bave odnosima narodnih priča s herojskim sagama i mitom. Ogromna je to i neizmjerna tema za čije obrađivanje niko nije kvalificiraniji od tog glasovitog nizozemskog germanista i folklorista. Cilj te knjižice nije iscrpiti sve aspekte problema na tek stotinu i osamdeset stranica. Ona ni na koji način ne predstavlja udžbenik. Autorov je cilj bio izraditi privremenu bilancu jednog stoljeća istraživanja, a prije svega naznačiti nove perspektive koje su se odnedavno otvorile ovom specijalistu za narodne priče. Poznato je da je njihovo tumačenje u novije doba zabilježilo veliki polet. S jedne su strane folkloristi iskoristili napretke postignute etnologijom, poviješću religija, dubinskom psihologijom, a s druge su strane sami spe-

¹ *La Nouvelle Revue Française*, svibanj 1956.

cijalisti narodnih priča učinili značajan napor kako bi vlastita istraživanja podvrgnuli još strožoj metodi; o tome svjedoče prodorne studije Andréa Jollesa ili Maxa Lüthija.

Jan de Vries prihvatio je zadaću da prikaže čitav taj pokret prije no izloži vlastita stajališta o odnosima između mita, *sage* i narodne priče. Rasprava se prirodno otvara ispitivanjem «finske škole». Njezine su zasluge suviše poznate, da bi ovdje uopće bilo potrebno dodatno se vraćati na njih. Skandinavski su znanstvenici dali znatan i precizan doprinos: zabilježili su i razvrstali sve varijante jedne priče, pokušavajući prikazati puteve njihovog širenja. No ta formalna i statistička istraživanja nisu razriješila niti jedan temeljni problem. Finska je škola vjerovala kako detaljnom studijom varijanti može doći do «primordijalnog oblika» (*Urform*) neke priče. To je, na nesreću, bila iluzija: u većini slučajeva, *Urform* je bio tek jedan od brojnih «pred-oblika» koji su nam preneseni. Taj slavni «primordijalni oblik» – koji opsjeda čitavu generaciju istraživača – proizlazio je iz hipotetičkog života (J. de Vries, str. 20).

Autor se potom bavi francuskim folkloristom Paulom Saintyvesom i njegovom ritualističkom teorijom. Glavna Saintyvesova knjiga, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles* (1923.), još se uvijek čita sa zanimanjem i uspjehom, usprkos manjkavostima njegove obaviještenosti i metodološkim nejasnoćama. Treba priznati: njegov izbor nije bio sretan. Perraultove priče ne predstavljaju uvijek valjani dosje za komparativnu studiju. Primjerice, bajka o «Mačku u čizmama» nije posvjedočena ni u Skandinaviji ni u Njemačkoj; u ovoj se posljednjoj zemlji pojavljuje dosta kasno, i to pod Perraulto-

vim utjecajem. Ipak, Saintyvesova je zasluga što je u bajkama prepoznao ritualne motive koji su i danas preživjeli u religijskim institucijama primitivnih naroda. Suprotno tome, on se iskreno zabunio otkrivši u bajkama popratni «tekst» rituala (de Vries, str. 30.). U knjizi koja je nažalost promakla pozornosti Jana de Vriesa, *Povijesno porijeklo bajki (Istoričeskie korni volšebnoi skaski*, Lenjingrad, 1946.), sovjetski folklorist V. Ia. Propp ponovno je započeo i razvio ritualnu Saintyvesovu pretpostavku. Propp u popularnim pričama vidi sjećanje na totemske rituale inicijacije. Inicijacijska struktura priča je očigledna, a na njoj ćemo se zadržati kasnije. No čitav je problem u tome da se treba saznati opisuje li priča sustav rituala koji proizlaze iz preciznog stadija kulture, ili je njezin inicijacijski scenarij «imaginaran» u smislu da nije povezan s povijesno-kulturalnim kontekstom, nego da više izražava nehistorijsko ponašanje, arhetipsko za psihu. Da se zadržimo na jednom primjeru. Propp govori o totemskim inicijacijama; ta je vrsta inicijacije bila strogo zatvorena prema ženama: međutim, glavnu ulogu u slavenskim bajkama ima upravo žena: Stara Vještica, Baba Jaga. Drugim riječima, u bajkama nikada nećemo pronaći točno sjećanje nekog stadija kulture: kulturni stilovi, historijski ciklusi u njima se sudaraju. Preostaju jedino strukture egzemplarnog ponašanja, koje se mogu proživjeti u mnoštvu kulturnih ciklusa i povijesnih trenutaka.

Prepostavka W. E. Peuckerta koju je sjajno razložio Jan de Vries (str. 30. i dalje) sukobljuje se s analognim poteškoćama. Mišljenje je tog znanstvenika da su priče bile ustrojene na istočnom Mediteranu tijekom epohe neolitika: one još i

danasyadržavaju strukturu sociokulturalnog kompleksa koji obuhvaća matrijarhat, inicijaciju i obrede vjenčanja koji su karakteristični za zemljoradnike. Peuckert uspoređuje kušnje koje se nameću heroju izvjesnog tipa priča kako bi mogao oženiti kćer demona s bračnim običajima koji su snazi kod zemljoradnika: da bi dobio svoju suprugu, prosac mora požnjeti polje, izgraditi kuću, itd. No, kao što primjećuje Jan de Vries, iskušenja nametnuta braku jednako su posvjedočena i u epopeji (primjerice, *Ramayana*) i u herojskoj *sagi*. Dakle, teško je integrirati *sagu*, temeljno aristokratsku poeziju, u kulturni horizont poljodjelca. Genetički se odnos ženidbene kušnje tipa seljak-priča ne nameće. Peuckert, s druge strane, traži «podrijetlo» priča na protohistorijskom Bliskom istoku, zbog njegovog neizmernog ekonomskog bogatstva i razvoja bez presedana koji su tamo imali kultovi plodnosti i spolnog simbolizma; analize Maxa Lüthija pokazale su da erotik, upravo suprotno, ne igra nikakvu ulogu u pričama.

Jan de Vries nadugo raspravlja o prepostavci C. W. von Sydowa o indoeuropskom podrijetlu fantastičnih priča (str. 48. i dalje, 60. i dalje). Poteškoće jedne takve prepostavke toliko su očigledne da dozvoljavaju inzistiranje na njima, pa je i sam von Sydow bio primoran izmijeniti svoja gledišta. On je sada sklon pomaknuti «rođenje» priča još dalje u prošlost, ili točnije, u predindoeuropsku megalitsku kulturu. U nedavnoj studiji, *Märchen und Megalithreligion* (*Paideuma*, V, 1950.), Otto Huth se priklonio tom gledištu, i ostat će samo žaljenje što Jan de Vries nije ocijenio potrebnim istražiti ga. Po Ottu Huthu, dva su motiva u pričama dominantna: putovanje u dru-

gi svijet i svadba kraljevskog tipa, a pripadala bi «megalitskoj religiji». Općenito se slažemo u smještanju središta megalitske kulture u Španjolsku i zapadni dio Sjeverne Afrike; odatle su se megalitski valovi proširili do Indonezije i Polinezije. Takva bi se rasprostranjenost na tri kontinenta po Huthu mogla objasniti ogromnim kolanjem priča. Ta nova pretpostavka nažalost utoliko manje jača uvjerenje da nam je protohistorijska «megalitska religija» gotovo nepoznata.

Profesor De Vries dosta brzo prelazi na objašnjenja koja predlažu psiholozi, ističući posebice Jungov doprinos (str. 34. i dalje). On prihvata jungovski koncept arhetipa kao strukture kolektivnog nesvjesnog; no s punim pravom podsjeća da priča nije trenutno i spontano djelo nesvjesnog (kao, primjerice, san): to je prije svega «književni oblik», poput romana i drame. Psiholog zanemaruje povijest folklornih motiva i razvoj popularnih književnih tema; u napasti je raditi s apstraktним shemama. Ti su prigovori utemeljeni. Da ne zaboravimo, dubinski psiholog očigledno koristi vlastitu skalu, a pri tome znamo «kako je to skala koja stvara fenomen.» Sve što jedan folklorist može prigovoriti psihologu, to je da njegovi rezultati ne razrješavaju *njegov* problem; oni su dobri samo za sugeriranje novih načina istraživanja.

Drugi je dio knjige posvećen osobnim gledištima Jana de Vriesa. Niz sretnih analiza (str. 38. i dalje) pokazuju da objašnjenje *saga* (one o Argonautima, one o Siegfriedu) ne leži u pričama, nego u mitovima. Problem poeme o Siegfriedu nije u saznanju kako je on proizašao iz ostataka legendi i folk-

lornih «motiva», nego kako je iz historijskog prototipa mogla nastati bajoslovna biografija. Autor uvelike podsjeća da *saga* nije skup čestica «motiva», te da život heroja čini cjelinu od njegovog rođenja pa sve do njegove tragične smrti (str. 125.). Herojska epopeja ne pripada popularnoj tradiciji; ona je poetska forma koja je stvorena u aristokratskim sredinama. Njezino je područje idealan svijet, smješten u zlatno doba, jednak svijetu Bogova. *Saga* se dotiče mita, a ne priče. Vrlo je često teško odlučiti prepričava li *saga* heroizirani život povijesnog lika, ili, upravo suprotno, sekularizirani mit. Jasno, isti arhitetipovi – odnosno isti likovi i egzemplarne situacije – bez razlike, ponovno se pojavljuju i u mitovima, *sagama* i pričama. No, dok heroj *sage* završava na tragični način, priča uvijek ima sretan rasplet (str. 156).

Autor jednako inzistira na jednoj drugoj razlici između priče i *sage*, koja mu se čini bitnom: *saga* još preuzima mitski svijet, dok se priča od njega odvaja (str. 175). U *sagi* se heroj smješta u svijet kojim vladaju Bogovi i sudbina. Nasuprot tome, lik priča čini se oslobođenim od Bogova; dovoljni su mu njegovi zaštitnici i sudruzi kako bi osigurao pobjedu. Takvo, gotovo tragično odvajanje od svijeta Bogova prati i potpuno odsustvo problematike. Svijet je u pričama jednostavan i proziran. No, kao što primjećuje Jan de Vries, stvarni život nije ni jednostavan ni proziran – te se pita u kojem se povijesnom trenutku egzistencija još nije osjećala kao katastrofa. On misli na homerovski svijet, odnosno na vrijeme kada se čovjek već počeo odvajati od tradicionalnih Bogova, ne tražeći uviđek utočište u religijama Misterijā. U takvom je svijetu – ili, u

drugim civilizacijama, odnosno u analognoj spiritualnoj situaciji – profesor De Vries u napasti vidjeti pogodno tlo za rođenje priča (str. 174). I priča je izraz aristokratske egzistencije, pa se u tom smislu približava *sagi*. No njihovi se pravci razilaže: priča se odvaja od mitskog i božanskog svijeta i «pada» u narod čim aristokracija otkrije egzistenciju kao problem i tragediju (str. 178).

Primjerena bi nas rasprava o svim tim pitanjima odvela previše daleko. Nameću se izvjesni rezultati istraživanja Jana de Vriesa: primjerice, bliskost strukture između mita, *sage* i priče; suprotnost između pesimizma *sage* i optimizma priča; postupna desakralizacija mitskog svijeta. Kada je riječ o problemu «podrijetla» priča, njegova nas kompleksnost onemogućava da se bavimo njime. Glavna poteškoća leži u dvomislenosti samih izraza «podrijetla» i «rođenja». Za folkloristu, «rođenje» neke priče brka se s pojavom nekog usmenog književnog komada. To je povjesna činjenica koju valja proučavati kao takvu. Stručnjaci za usmene književnosti su, dakle, u pravu kada zanemaruju «pretpovijest» njihovih dokumenata. Oni raspolažu usmenim «tekstovima», na način kako njihovi kolege raspolažu pisanim tekstovima. Oni ih proučavaju i uspoređuju, označavajući njihovo rasprostiranje i njihove uzajamne utjecaje, kako to i čine povjesničari književnosti. Cilj je njihove hermeneutike razumjeti i predstaviti spiritualni svijet priča bez bavljenja njihovim mitskim prethodnicima.

Za etnologa i povjesničara religija, naprotiv, «rođenje» priče kao autonomnog književnog teksta predstavlja problem drugog reda. Prvo, na nivou «primitivnih» kultura, udaljenost ko-

ja odvaja mitove od priča nije toliko jasna kao u kulturama u kojima postoji duboki raskorak između staleža «učenih» i «naroda» (kao što je to bio slučaj na antičkom Bliskom istoku, u Grčkoj i u Europi u Srednjem vijeku). Često su mitovi izmiješani s pričama (i etnolozi nam ih gotovo uvijek predstavljaju u takvom stanju), te da ono što u plemenu pojačava ugled mita bit će tek jednostavna priča u susjednom plemenu. No ono što zanima etnologa i povjesničara religija, to je ponašanje čovjeka prema svetom, onakvom kakvo proizlazi iz čitave gomile usmenih tekstova. Nije, dakle, uvijek točno da priča označava «desakralizaciju» mitskog svijeta. Bilo bi ispravnije da govorimo o prikrivanju mitskih motiva i ličnosti; i umjesto «desakralizacije», bolje bi bilo reći «opadanje svetog». Jer, kao što je Jan de Vries jako lijepo pokazao, nema rješenja neprekidnosti trajanja između scenarija mitova, *saga* i fantastičnih priča. Štoviše, ako bogovi u pričama ne posreduju pod njihovim vlastitim imenima, njihovi se profili ističu u slikama zaštitnika, protivnika i pratioca heroja. Oni su prerušeni, ili ako više volite, «pali» – no nastavljaju izvršavati svoju funkciju.

Supostojanje, istodobnost mitova i priča u tradicionalnim društvima predstavlja delikatan, iako ne i nerješiv problem. Mislimo na društva srednjovjekovnog Zapada u kojima su autentični misteriji bili utopljeni u gomilu jednostavnih vjernika, doći čak izvjesne kršćane kod kojih je nemilost bila toliko uznapredovala da su tek izvana sudjelovali u kršćanstvu. Jedna je religija uvijek proživljena – ili prihvaćena ili se njoj biva podvrgnut – na više registara; no među tim različitim isku-

stvenim planovima postoji istoznačnost i istovjetnost. Istožnačnost se održava čak i nakon «banalizacije» religijskog iskustva, nakon (prividne) desakralizacije svijeta. (Da bismo se u to uvjerili, dovoljno je analizirati profane i znansvene valorizacije «Prirode» po Rousseauu i prosvjetiteljskoj filozofiji.) No danas pronalazimo religijsko ponašanje i strukture sve-toga – božanske likove, egzemplarne geste, itd. – na dubokim nivoima psihe i «nesvjesnog», na planovima oniričkog i imaginarnog.

To postavlja jedan drugi problem koji više ne zanima folkloristu, ni etnologu, nego povjesničara religija, a u konačnici će zanimati filozofa, a možda i književnog kritičara, zato što dotiče, premda neizravno, pitanje «rođenja književnosti». Postavši na Zapadu, i to odavna, zabavna književnost (za djecu i seljake), fantastična priča ipak predstavlja strukturu beskrajno teške i odgovorne pustolovine, budući se, ukratko, svodi na inicijacijski scenarij: uvijek se mogu pronaći inicijacijska iskušenja (borba protiv čudovišta, naizgled nesavladive prepreke, zagonetke koje valja razriješiti, zadatke koje je nemoguće izvršiti, itd.), silazak u Pakao ili uspon na Nebo, odnosno smrt i uskrsnuće (što, uostalom, dolazi na isto), vjenčanje s Kraljevnom. Točno je, kao što je to Jan de Vries isticao, da se priča uvijek završava *happy endom*. No, sadržaj se priče u pravom smislu riječi tiče strašno ozbiljne stvarnosti: inicijacija, tj. prolazanje varkom od simbolične smrti i uskrsnuća, od nesvijesti i nezrelosti do duhovnog doba zrelosti. Teško je odrediti kada je priča započela svoj životni put jednostavne fantastične priče pročišćene od svake inicijacijske odgovor-

nosti. Nije isključeno, barem u izvjesnim kulturama, da je do toga došlo u trenutku kada su ideologija i tradicionalni inicijacijski obredi bili na putu pasti u zastarjelost, odnosno kada se moglo nekažnjivo «pri povijedati» o onome što je nekoć zahtjevalo najveću tajnost. Ipak, nije posvema sigurno da je taj postupak bio općenit. U brojnim se primitivnim kulturama, u kojima su inicijacijski obredi još uvijek živi, jednako preprčavaju priče inicijacijske strukture, i to već odavna.

Gotovo da bi se moglo reći da priča, na drugom planu i na druge načine, ponavlja inicijacijski egzemplarni scenarij. Priča se ponovno vraća i produžava «inicijaciju» do razine imaginarnog. Ukoliko ona predstavlja zabavu ili bijeg, to je isključivo zbog banalizirane svijesti, te posebice zbog svijesti modernog čovjeka; u dubokoj psihi inicijacijski scenariji čuvaju svoju težinu nastavljući prenošenje poruke, radi provođenja promjena. Čovjek modernih društava, a da toga nije niti svjestan, odnosno vjerujući kako se zabavlja ili je u bijegu, još uvijek uživa korist od te imaginarne inicijacije koju donose priče. Sada bismo se mogli upitati nije li fantastična priča vrlo rano postala «lakim dubletom» inicijacijskog mita i rituala, nije li njezina uloga bila, na imaginarnom i oniričkom nivou, reaktualizirati «inicijacijske kušnje». Ovo gledište će iznenaditi samo one koji inicijaciju promatraju isključivo kao ponašanje čovjeka tradicionalnih društava. Danas počinjemo shvaćati kako ono što nazivamo «inicijacijom» supostoji s ljudskim životom, te da se čitavo postojanje oblikuje neprekinutim slijedom «iskušenja», «smrti» i «uskrasnica», ma kakvim se izrazima moderni jezik služio u prevođenju tih (prvotno religijskih) iskustava.

DODATAK II.

Elementi bibliografije

Ovdje nije potrebno predstavljati i raspravljati o različitim modernim tumačenjima mita: problem je izuzetno zanimljiv i zaslužuje da mu posvetimo čitavu knjigu. Jer, povijest «ponovnog otkrića» mita u XX. stoljeću predstavlja poglavje povijesti i moderne misli. Pronaći ćemo kritičko izlaganje svih tumačenja, od antike pa sve do naših dana, u bogatom i opsežnom djelu Jana de Vriesa, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 1961.). Usp. također E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens* (München, 1953.).

Za različite metodološke postupke – od «astralne škole» pa sve do najnovijih etnoloških tumačenja mita – usp. bibliografije zabilježene u našem *Traité d' Histoire des Religions*, str. 370. i dalje. Usp. također J. Henninger, «Le Mythe en Ethnologie» (*Dictionnaire de la Bible*, Dodatak VI, col. 225. i dalje); Joseph L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos* (München, 1954.).

Analizu o sadašnjim teorijama mita pronaći ćemo kod J. Melville i Frances S. Herskowitz, «A Cross-Cultural Appro-

ach to Myth» (u: *Dahomean Narrative*, Evanston, 1958., str. 81–122). Za odnose između mita i obreda, usp. Clyde Kluckhohn «Myths and Rituals: A General Theory» (*Harvard Theological Review*, XXXV, 1942., str. 45–79); S. H. Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present» (u: *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S. H. Hooke, Oxford, 1958., str. 1–21); Stanley Edgar Hyman, «The Ritual View of Myth and the Mythic» (u: *Myth. A Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955., str. 84–94).

Za strukturalno tumačenje mita, usp. Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth» (u: *Myth. A Symposium*, str. 50–66) i «La structure des mythes» (u: *L'Anthropologie structurale*, Paris, 1958., str. 227–255).

Kritička studija nekoliko novijih teorija napisana u perspektivi «storicismo assoluto», kod Ernesta de Martina, «Mito, scienze religiose e civiltà moderna» (*Nuovi Argomenti*, br. 37, ožujak-travanj 1959., str. 4–48).

Više članaka o mitu pronaći ćemo u svescima 4–6 revije *Studium Generale*, VIII, 1955. Usp. pogotovo W. F. Otto, «Der Mythos» (str. 263–268); Karl Kerenyi, «Gedanken über die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie» (str. 268–272); Hildebrecht Hommel, «Mythos und Logos» (str. 310–316); K. Goldhammer, «Die Entmythologisierung des Mythus als Problemstellung der Mythologien» (str. 378–393).

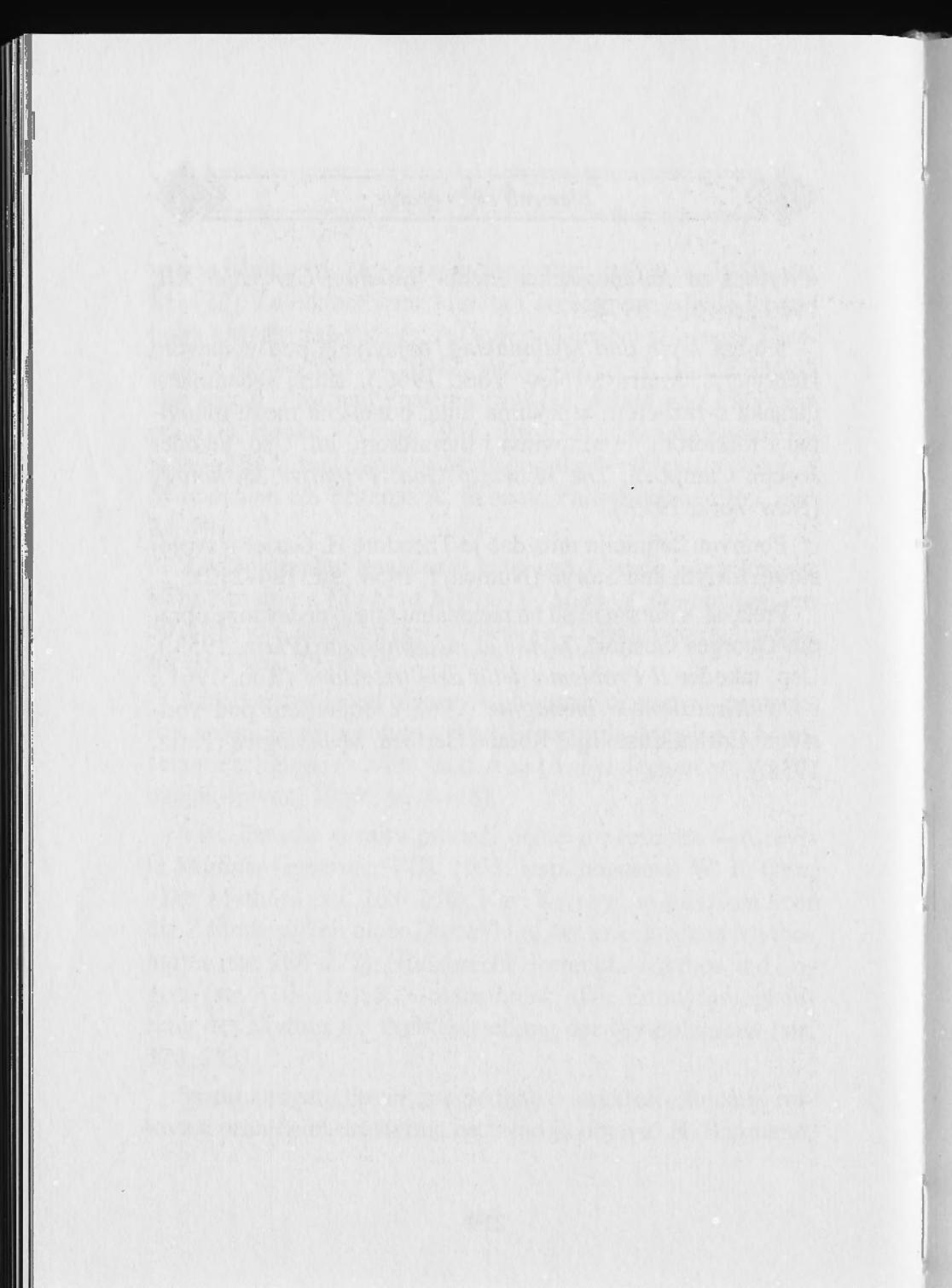
Studiju bogatu novim pregledima o strukturi i funkciji mitova u arhaičnim društvima nedavno je objavio H. Baumann,

«Mythos in ethnologischer Sicht» (*Studium Generale*, XII, 1959., str. 583–597).

Knjiga *Myth and Mythmaking*, objavljena pod vodstvom Henryja A. Murraya (New York, 1960.), sadrži sedamnaest članaka o različitim aspektima mita, odnosima među mitovima i folklorom, te mitovima i literaturom, itd. Usp. također Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (New York, 1959.).

Ponovnu definiciju mita dao je Theodore H. Gaster u svojoj studiji «Myth and Story» (*Numen*, I, 1954., str. 184–212).

Prelazak s mitske misli na racionalnu misao nedavno je obrađio Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* (Pariz, 1953.). Usp. također *Il Problema della demitizzazione* (Rim, 1961.) i *Demitizzazione e Immagine* (1962.), objavljeni pod vodstvom Enrica Castellija; Roland Barthes, *Mythologies* (Pariz, 1958.).





C. G. Jung i M. Eliade 1952. g. na konferenciji «Eranos»



«Tri rumunjska kralja»: Cioran, Ionesco i Eliade, 1977. g.



Mircea Eliade sa suprugom u Chicagu 1978. g.

*J. P. Couliano**
*Mircea Eliade i ideal
univerzalnog čovjeka*

ITINERAR

Rođen 9. ožujka 1907., od oca koji je bio vojno lice, Mircea Eliade pokazuje preuranjenu sklonost prema enciklopedijskim studijima. Započeo je s člancima iz entomologije u jednom časopisu za popularizaciju znanosti, gdje će vrlo brzo proslaviti objavlјivanje svog petog članka. Adolescencija mu je obilježena dvama komplementarnim raspoloženjima: krizama melankoličnog očaja i junačkim pobunama protiv tih kriza, kao i protiv ograničenja ljudskog roda općenito. Stječe naviku spavanja od samo pet sati svake noći, pa čak i gutanja odbojnih tvari kako bi time uspavao svoju volju. Nakon Honore de Balzaca, njegove prve književne ljubavi, otkriva Giovannija Papinija te samog sebe prepoznaje u «ograničenom čovjeku» (*uomo finito*) sve dok ne izgubi vlastiti iden-

* J. P. Couliano, bio je povjesničar religija i Eliadeov suradnik. Djela na španjolskom: «*Eros i magija u renesansi*», Madrid, Siruela, 1999.; «*Experiencias del extasis*», Madrid, Paidos Orientalia, 1998.

titet. U to se vrijeme već budi njegova strast za poviješću svetih znanosti – napose alkemije – za orijentalizmom i za poviješću religija.

Započevši studij filozofije 1925., nadahnut je učenjem svojeg profesora Nae Ionescua (1890–1940), mudrog mladića mafistofelskog izgleda i inteligencije, koji će ubrzo potom postati jednim od prvaka tradicionalističkog pokreta Rumunjske. U to je doba Nae Ionescu svoje vrijeme provodio između predavanja iz metafizike i logike i časopisa «Cuvântul» (Glagol), nacionalističkog političkog usmjerjenja. U političkom okružju kojim je dominirala liberalna stranka, narodnjaci-seljaci su se smještali lijevo od vlade i temeljili svoje projekte ekonomskih i socijalnih reformi na ideji blagostanja većinske klase, koja je bila klasa seljaka.

Ne zanimajući se izravno za politiku, Mircea Eliade, koji će uskoro postati urednikom «Cuvântula», bio je rođeni demokrat. Posjet Italiji, koji će mu omogućiti dugo sanjani susret s njegovim idolom Giovannijem Papinijem, te njegovi susreti s učenjacima Ernestom Buonaiutijem i Virgilijem Macchiorom, pružaju mu priliku da, u jednom članku, osudi Mussolinijev režim. Virgilio Macchioro, koji mu je dao informacije, protjeran je, zbog čega je tada prostodušni i mladi Eliade odlučio da se nikad više neće izravno baviti politikom.

U Italiji je doznao za Surendranatha Dasguptu, velikog povjesničara indijske kulture, te za širokogrudnog mahārādu od Kassimbazara. Pisao je ovom potonjem moleći ga za stipendiju za odlazak u Indiju, kako bi upoznao praksu yoge. Stipendija mu je odobrena i 1929. g. 22-godišnji Mircea Eliade odla-

zi u Calcuttu, gdje je najprije živio u angloindijskom pansionu, a potom se preselio u kuću gurua Dasgupute. Jedna nesretna ljubav udaljava ga iz kuće gurua, te se povlači u Rišikeš u himalajski ašram Šrī Šivananda. Nova ljubavna priča, i obvezana služenja vojnog roka u Rumunjskoj, prisiljavaju ga da napusti ašram i vrati se u Bukurešt, gdje je netom objavljen njegov prvi roman «*Isabel i vražje vode*», 1930.

U Rumunjskoj Eliadea prati slava i dugi niz razočarenja. Doktorirao je filozofiju s tezom o yogi, koju je u vidu knjige objavio P. Geuthner 1936., a koja će predstavljati jedini do tad objavljen kratki pregled o yogi. Eliade se istovremeno posvećuje karijeri romanopisca i sveučilišnog profesora, naslijedivši na Filozofskom fakultetu Nae Ionescua. Godine 1933. uspjeh – kod kritike i publike – postiže njegov autobiografski roman «*Mayitreyl*», koji je 1950. preveden na francuski. Potom se bez stanke nižu eseji, memoari, romani i znanstveni spisi: 22 djela od 1932. do 1943. Mnoga od njih su zbirke članaka; do 1943. bilo ih je više od tisuću, a Eliade jedva da je dosegao zrelost.

Razočaran narodno-seljačkom strankom koja je došla na vlast i kraljem zbog kojega se vratio u Rumunjsku, profesor Nae Ionescu malo-pomalo stupa u dodir s ekstremističkom organizacijom Željezna straža, pod vodstvom Cornelija Zelia-Codreanua (1899–1938). Zbog toga je časopis *Cuvântul* bio ugašen, nakone nepekidnog izlaženja od 1933. Ideolog ortodoksne revolucije, koja je imala obnoviti vrijednosti autohtone duhovnosti, Nae Ionescu, dobar poznavatelj hebrejskog i judejske kulture, na koncu će beščutno zauzeti pomalo antisemitske sta-

vove. Njegov učenik Mircea Eliade prigovara mu zbog toga u slavnoj polemici iz 1934. Naime, Eliade je uvijek imao demokratske stavove, odbijajući zapadanje u krajnosti svojih prijatelja s desnice ili komunističke ljevice. Umoran je i od jednih i od drugih, budući da je sudjelovao u nizu konferencija po imenu *Criterion*, čiji je cilj bio prikazivanje svih gledišta u doista pluralističkoj debati. Nažalost, od 1934. gledišta postaju sve radikalnija, a Eliade će se naći svrstan na *no man's land* od strane svojih prijatelja ljevičara i ekstremnih desničara: jedni mu sustavno predbacuju «duhovnost», a drugi stav koji je zauzeo spram «židovskog problema». Pa ipak, Eliade će na koncu smatrati desničarem, zbog sve radikalnije politike njegovog učitelja Nae Ionescua. Tako je za velikih čistki koje je provodio kralj Carlos III bio zatvoren u koncentracijski logor, nakon uhićenja Nae Ionescua. Po oslobođanju postaje žrtvom nesporazuma koji izaziva spomenuto uhićenje. Ubrzo potom, na *Ide ožujka* 1940., pada Nae Ionescu, vjerojatno kao žrtva jedne od onih stranih špijunske službi koje su uvidale ogromnu ekonomsku i stratešku važnost Rumunjske na početku rata. Dne 10. travnja 1940. Mircea Eliade je imenovan savjetnikom za kulturu rumunjske ambasade u Londonu, od strane vlade liberala anglofila C. Tatarescua, u vrijeme kad je ministar kulture bio povjesničar liberal C. C. Guiresco. Kad 10. veljače 1941. Engleska prekida diplomatske odnose s Rumunjskom, Eliade je premješten u Lisabon dok traje rat. Portugalsko iskustvo temeljno je za politički stav koji Eliade uzima u ovom tragičnom razdoblju. Demokrat po uvjerenju, primoran je prihvatići zbilju diktature, jer je Rumunjska prešla

iz kraljevske diktature 1938–40 u vojnu diktaturu 1941–44. S druge strane, u Portugal dolazi usred u to vrijeme napredne i, čak i prema riječima njegovih protivnika, do granica mogućeg demokratične diktature, te se u njoj može diviti koliko umjerenom stavu unutar ekstremističke politike toliko i gordom odbacivanju svake vrste antisemitizma. Salazar, kakav veliki primjer ravnoteže za rumunjsku vojnu diktaturu koja sve više podliježe Hitlerovim prijetnjama i obećanjima, tog Hitlera kojeg si je portugalski vođa dozvolio javno kritizirati, tvrdeći kako je okupacija Europe od strane nacističkih vojski najveća nesreća za zapadnu civilizaciju! Zato Eliade opisuje svoje portugalsko iskustvo u knjizi koja se u Rumunjskoj pojavila 1942., a čiji je cilj uvjeriti diktatora vlastite mu zemlje da zaузme manje tvrd stav u odnosu na njemačke zahtjeve. I sam Salazar, s kojim će se susresti u kolovozu 1942., rat u Rusiji smatra ludošću i izjavljuje da bi se, kad bi on bio Antonesco, pobrinuo da vojska ostane u zemlji. Mircea Eliade se vraća u Bukurešt ne bi li pokušao prenijeti ovaj važan savjet rumunjskom vođi, no ne uspijeva doći ni do vođinog predsoblja. Bio je to njegov posljednji boravak na rumunjskom tlu. Kraj rata ga zatiće u Parizu, u poteškoćama egzila, s kojima se bori sam; njegova prva žena umrla je tijekom rata.

Ogroman uspjeh njegovih prvih znanstvenih radova ipak mu ne jamči mjesto u CNRS, zbog sumnje, neutemeljene ali pothranjivane od strane rumunjske ambasade, da je bio član «Željezne Straže»... Dne 9. siječnja 1950. ženi se Christinel Cottesco, koja će mu biti nerazdvojna životna i radna družica tijekom posljednjih trideset i pet godina njegovog živo-



ta. Kao prijatelj Carla Gustava Junga, sudjeluje na konferencijama *Eranos* u Asconi i dobiva skromnu stipendiju Zaklade Bollingen iz New Yorka, od koje živi do 1955., kad je pozvan u Chicago kako bi vodio slavne *Haskell Lectures*, gdje će preuzeti katedru od velikog sociologa i fenomenologa religija Joachima Wacha. Nastanivši se u SAD-u, Mircea Eliade će «dosegnuti trajnu slavu koju je zaslužio svojom originalnošću, svojom neporecivom erudicijom i dubinom svojih 30 svezaka, koji su se pojavili nakon rata», a prevedeni na 18 jezika. U dva navrata kandidat za Nobelovu nagradu za književnost, Mircea Eliade odlikovan je i najvišim akademskim i počasnim odlikovanjima u Francuskoj, u SAD-u i u drugim zemljama Europe i Amerike.

Opsežno i duboko djelo povjesničara religija rađa se iz implicitne rasprave o smislu postojanja na svijetu. Eliadeov cilj je ocrtati granice filozofske antropologije polazeći od opisa temeljnih struktura religije.

Tri su prepostavke u Eliadeovoj znanstvenoj karijeri: on je specijalist za jedno uže područje, autor monografija o yogi (1936–1954), šamanizmu (1951) ili australskim religijama (1973); fenomenolog-komparatist, autor «*Rasprave o povijesti religija*» (1949), «*Aspekata mita*» (1963) ili ogromne «*Povijesti vjerovanja i religijskih ideja*» (1976–1983); te filozof, autor više važnih eseja, na rumunjskom i na francuskom, od kojih su neki objavljeni u svescima «*Mitovi, snovi i misteriji*» (1957), «*Nostalgija za izvorima*» (1971), itd.

NADMAŠIVANJE GRANICA *CONDITIO HUMANA*

Proučavanje vjerskih dokumenata ljudskog roda Eliadeu otkriva postojanje identiteta ili kontinuiteta strukture, koji se iskazuje u višestrukim analogijama na razini vjerskih tehnika u pravom smislu riječi. Na taj način, ne izjašnjavajući se o srodnosti između ta dva različita vjerska fenomena, Eliade upućuje na, primjerice, velike sličnosti između yoge i šamanizma, po pitanju njihovih egzistencijalnih preokupacija i njihovog praktičnog ostvarenja. Za šamana je važna ekstaza. Sve što čini, pa čak i najmanje pojedinosti u njegovom odjevanju, usmjerene su prema tom cilju. Ekstaza je koliko efektivno ostvarenje, toliko i teatralna izvedba, do te mjere da su granice između njih često neprimjetne. No ideologija šamanizma utvrđuje da poznavalač može nadmašiti granice *conditio humana*, pa praksa ponekad suočava istraživača s paradoksalnim fenomenima.

Kad je riječ o yogi, premda se temelji na istim drevnim vjerovanjima kao i šamanizam, ona predstavlja tehniku u kojoj je kozmos prisutan unutar praktikanta koji se pojavljuje u obliku suptilnog tijela. Za Eliadea, ekstaza šamanizma suprotstavlja se ekstazi yogina.

Predan ovom programu istraživanja religioznih tehnika nadmašivanja *conditio humana*, Eliade će također analizirati fenomen koji je istodobno društven i mističan, a to je fenomen inicijacije (*Mistična rođenja*, 1959., 1976., pod naslovom «*Inicijacije, običaji, tajna društva*»). Unutar istog programa istraživanja temeljnih religioznih fenomena putem kojih čov-

jem učvršćuje svoju duhovnu autonomiju, pojavljuju se Eliadeova istraživanja o alkemiji, naznačena već u dva manja sveška na rumunjskom (1935., 1937.), i već poznata zahvaljujući knjizi «*Kovači i alkemičari*» (1956).

Šamanizam, yoga, inicijacija i alkemija čine četiri velike teme kojima se Eliade ponajviše posvetio u svojim djelima. Utemeljeno na bogatom iskustvu autentičnog religijskog dokumenta, djelo fenomenologa predstavlja nastavak i istovremeno nadmašivanje monografskih tema usmjerenih prema ostvarivanju velikih sinteza. Fenomenološka perspektiva nastoji pokazati strukture i tipove religija svijeta, spoznati zajedničke aspekte, jednom riječju: utvrditi esenciju religije.

Kao autonomna disciplina fenomenologija religija pojavljuje se u Nizozemskoj tijekom druge polovice 19. stoljeća, a predstavljaju je profesori P. D. Chantepie de la Saussaye (Amsterdam) i C. Tiele (Leiden). Nakon pojave djela E. Husserla, ova se disciplina nadahnjuje njegovom filozofijom radi obrane svojeg postupka, koji nastoji spoznati esenciju fenomena koji je u pitanju. Njezin karakter znanstvene discipline, koja djeluje induktivno, sve je više istican od strane brojnih njemačkih, nizozemskih i švedskih fenomenologa s početka 20. stoljeća. Najvažniji od njih je profesor De Geoning, koji je nadahnuo Eliadea, G. Van der Leeuw (1890–1950), autor važne «*Fenomenologije religije*» (1933), kao i drugih radova o strukturi religije i primitivnom mentalitetu.

U raspravama iz fenomenologije postojala je neka vrst tradicije skiciranja povratnih religijskih kategorija, kao najjednostavnijih oblika ljudskih religijskih iskustava, određenih sre-

dinom u kojoj se odvija prirodni život: nebo, zemlja, vegetacija, stijena. Njihov je redoslijed nametala evolucionistička ideja, implicitno ili eksplisitno, da se religije razvijaju od jednostavnog i inferiornog prema složenom i superiornom. Tako bi se o problemu Boga u monoteizmu moglo raspravljati samo na kraju niza spomenutih kategorija.

ONO SVETO MIJENJA NAŠU PERCEPCIJU PROSTORA-VREMENA

U svojoj «*Raspravi o povijesti religija*» Eliade mijenja dve točke tradicionalnog fenomenološkog stajališta. Prvo, zato što njegova fenomenologija religije ne ide dalje od iskustva vezanog uz prirodnu sredinu, prostorno-vremensku. Drugo, zato što se o monoteističkom Bogu govori na početku, a ne na kraju djela. No glavna inovacija koju Eliade unosi u fenomenologiju nedvojbeno je višeg reda: čini ju određivanje kategorija prema kojima *religiozno iskustvo mijenja percepciju prostora i vremena*; riječ je o temi koja se obraduje u bezbroj njegovih djela, počevši od «*Mita o reintegraciji*» (1942).

Kao fenomenolog, Eliade u svoje djelo uvodi temeljni pojam «*hijerofanije*», koji predstavlja otkrivanje svetoga u prirodnim i umjetnim predmetima iz čovjekovog okruženja.

Ono što se najprije otkriva kao sveto jest zemlja, nebo, voda, drvo, kamen. Ali svaka od tih *hijerofanija* izražava drugi modalitet svetog: nebo odražava transcendentnost, zemlja plodnost, itd. U obimnoj sintezi Mircea Eliade ocrtava ljudsko iskustvo svetog, iskustvo koje je istovremeno neobično i fascinantno.

Za drevnog čovjeka, teritorij uvijek ima svoju usmjerenost; riječ je o svetom prostoru oko središta svijeta, koji je istovremeno apsolutan s ontološkog gledišta i relativan s pragmatičnog gledišta (na primjer u budizmu je svaka *stupa* – Buddhin grob – središte svijeta i istovremeno jedini grob jedinog Bud-dhe).

Sveto vrijeme jest vrijeme koje je postalo cikličnim zbog periodičnog i redovitog obilježavanja događaja koji su se zbilji u počecima. Sveti prostor i vrijeme svoju posebnost duguju mitu, koji je priča koja vrlo općenito govori o podrijetlu svijeta; istovremeno je pak vezan uz teritorij, jer svoj sveti karakter uspostavlja u odnosu na junaštva primordijalnih mitskih bića, i vezan uz vrijeme, čiji su ciklusi određeni prema periodičnim ceremonijama i ritualima, utemeljenim *ab origine* od strane mitskih likova.

Za drevnog čovjeka svijet je samo izgovor, potpora čija se zbiljnost ne pojavljuje u osjetilnom iskustvu, već u smislu iskustava izvornih tragova mitskih bića, jednom riječju putem iskustva hijerofanija.

Koncepciju modernog svijeta, potpuno profanog, koji nije usmjeren ni prema kojoj vrijednosti koja nadmašuje povijest, prethodno je oblikovalo judeokršćanstvo koje je prenositelj pojma linearног vremena, gdje povijest zauzima mjesto mitskih događaja.

Moglo bi se reći da je, na neki način, u abrahamskim religijama sama povijest mitificirana: *uskras* nije kao kod kanaanskih naroda samo obično proljetno slavlje već je to obilježavanje

izlaska izabranog naroda iz egipatskog ropstva; Kristova mučka ne događa se *in illo tempore*, u začetku vremena ili u vrijeme sna, poput događaja o kojima pripovijedaju australski mitovi, već se odvija u određenom povijesnom trenutku, pod prokuratorom Poncijem Pilatom, a određeni su i drugi elementi.

Shvaćena na ovaj način, dihotomija između svetog i profanog igra veoma važnu ulogu u filozofskoj antropologiji Mircea Eliadea.

Izložena u brojnim njegovim knjigama i esejima, od «*Mita o vječnom povratku*» (1949) do «*Nostalgije za izvorima*» (1971), Eliadeova filozofska antropologija nema ništa od sistematske doktrine. Utemeljena je na premisama fenomenološkog reda, te na teorijama psihoanalize Carla Gustava Junga.

MODERNI ČOVJEK ŽIVI DEZORIJENTIRAN

Eliade je veliki pristaša Jungove ideje o preživljavanju drevnoga u nesvjesnom modernog čovjeka. Taj moderni čovjek u sebi nosi paradoks postojanja na dva različita i paralelna nivoa, koji su međusobno nespojivi u smislu stvaranja svijesti o samima sebi: s jedne strane historijski nivo, organiziran po shemi prilagođavanja na otuđujuću situaciju i, s druge strane, mitski nivo, to jest duboka psihička struktura, organizirana prema simboličkoj shemi. Povijesni čovjek nesvjesno nastavlja živjeti prema istim kategorijama kao i pred-moderni čovjek, što više njegov je nesvjesni život strukturiran prema shemi inicijacije koja je uključena unutar njegovog dodira s povi-

ješću. Ta se situacija može definirati prema formuli psihanalitičara Ericha Neumanna, kao «ritual sudbine», moderni čovjek podnosi ordalije povijesti, nesvjesno je iniciran u odgovorno postojanje zbog vlastitog povijesnog značaja. Štoviše, Eliade tako promatra i postojanje unutar svijeta modernog čovjeka: uvijek mu pripisuje mitski model.

Problematika rituala sudbine vrlo se učestalo ponavlja u Eliadeovom književnom stvaralaštvu. Pored nekoliko realističkih romana, većinom neobjavljenih u Francuskoj, i pored eksperimentalnog romana «Svetlo koje se gasi», 1934., tu je i nekoliko fantastičnih romana i priča.

U početku, Eliadeove fantastične priče odgovaraju uvjerenju izraženom u izvrsnom eseju «*Folklor kao medij spoznaje*», 1937., koji je na francuski preveo Alain Paruit en Herne 1978., budući da su svi paranormalni fenomeni zbiljski, fantastični pothvati koje Eliade iznosi u svojim romanima – kretanje likova u vremenu i prostoru, sposobnost magijskog djelovanja, «metasomatoza», pa čak i vampirizam («*Gospodica Christina*», 1936., francuski prijevod 1978.) – također su zbiljski.

Kasnije Eliade razrađuje teoriju «čuda koje nije moguće spoznati» koja će dovesti do neke vrste «sinhroničnosti» u smislu koji Jung daje ovoj riječi. Poznato je da je Jung nijekao uzročni odnos između elemenata prognoze (na primjer karta nebeskog svoda u astrologiji) i njezinog ostvarenja. Priznavao je, međutim, postojanje onoga što je nazivao «sinhroničnošću». U ovoj drugoj fazi Eliadeove fantastične književnosti, priča o nadnaravnim pothvatima gotovo da se i ne mijenja, a apsolutni primat ima kretanje u vremenu, preklapanje

vremenskih slojeva, diskontinuitet vremena, itd. Ono što se u potpunosti mijenja jesu likovi, i njihov stav u odnosu na ono što se događa. Odsad se u Eliadeovoj prozi pojavljuje «idiot» ekspresionističke estetike («*Preko-Zida*» Marcela Ayméa, «*Čovjek smijeha*» rumunjskog dramatičara Georgea Cipriana itd.), napose u njegovim pričama «*Bohemije*», 1958., francuski prijevod 1978., «*14.000 grla stoke*» 1959., «*Starac i časnik*», 1968., francuski prijevod 1977., itd.

U velikom, djelomice autobiografskom romanu «*Zabranjeni šuma*», koji se na francuskom pojavljuje 1955., uloga «idjota» prenesena je na anti-heroja *par excellence*, a to je Stéphane Vizira čiji je osnovni problem prodiranje nadnaravnog u naravno, te predosjećanje i tumačenje tog istog prodiranja. Stéphane je moderan čovjek, normalan čovjek, čije je povijesno postojanje narušeno nizom «sinhroničnosti». Taj otvoreni prostor noći nesvjesnog koji se za njega odškrinuo smilovao mu se i na koncu ga progutao.

Treće razdoblje u Eliadeovoj fantastičnoj književnosti, kao odgovor na nastojanje da se oporave svi oni koji trpe, sve svijesti nošene morskim strujama, jasno se razlikuje od prethodna dva razdoblja. Ova posljednja metamorfoza Mircea Eliadea javlja se više-manje od pripovijetke «*Uniforme jednoga generala*», 1974., a ona najavljuje čitav jedan ciklus koji smo mi nazvali «ciklusom spektakla i kriptografije». Ovaj ciklus sadrži sve posljednje Eliadeove priče: «*Incognito u Buchenwaldu*», «*Tri gracije*», «*Hodočasnica*», «*Vrijeme jednog stoljeća*», «*Devetnaest smijehova*» i «*Dayan*». Prijelaz između «ciklusa idiota» i «ciklusa spektakla» ostvaruje se u priči «*Na*



Dionizovom dvoru», koja je prvi put objavljena u časopisu «Revista Scritorilor Români» (München, 1968., str. 24–66).

U prvom ciklusu, koji obuhvaća «*Ponoći u Seramporeu*», «*Tajna doktora Honigbergera*», «*Zmija*», i koji bi se mogao nazvati «indijskim ciklusom», Eliade je stručnjak za sveto. U drugom ciklusu stručnjaka zamjenjuje idiot, kratke pameti. No u oba slučaja riječ je o prodiranju fantastičnog u svakodnevno.

Reminiscencije na idiota – kod kojeg valja ukazati na ono pozitivno svojstvo kakvo je imao «*idiota triumphans*» Nikole Kuzanskog, te, s druge strane, kršćanska tradicija, nastavljaju se u trećem ciklusu kao i druge tematike svojstvene Eliadeu. No, općenito, ovaj «ciklus spektakla i kriptografije» suočava nas s novim likovima i problemima. Fantastično, koje više ne prodire u svakodnevno, ovaj je put u vezi s modernom znanosti i s kriptografijom – odатle presudna uloga policijaca, kriptografa koji stvara mit o postojanju enigme. Štoviše, postupci dešifriranja igraju važnu ulogu u ovom spektaklu koji su organizirali mlađi u potrazi za apsolutnom slobodom, središnjom temom više djela koja su prethodila ovom ciklusu. Ovaj put nije riječ o čudima. «Osuđeni smo na apsolutnu slobodu», kaže jedan lik na kraju «*Devetnaest smijehova*» (str. 139). Dešifriranje poruka pisanih u ključu, koje se pojavljuju niotkuda kako bi izazvale zabrinutost policije, donosi poguban rezultat: «Bilo je ljudi kratke pameti na ovom našem svijetu. No najslavniji od njih i dalje je Parsifal. Jer on je jedini upitao: gdje je Sveti Graal?... Jadan li je taj Graal kojem nam valja tražiti. Tražiti i pronaći! (Pelerina, u Ethos 3, str. 35–36).



Dešifriranje, suštinsko za pripovijetke ovog «ciklusa spektakla i kriptografije» ne završava «ničime». Pa ipak, smisao postojanja na svijetu, ovog postojanja koje je, temeljeći se na «ničemu», osuđeno na absolutnu slobodu, može se zamisliti samo putem operacije dešifriranja.

ELIADE, MISTAGOG MODERNIH VREMENA

Eliadea se može nazvati «mistagogom». Za Grke mistagog je bio svećenik koji je predvodio inicijaciju u misterije, i odatile, u proširenom značenju, učitelj, vodič. To je jedno od značenja ove riječi. Međutim, ona ima i drugo značenje koje, a da pritom nije pogrdno, označava jedan umjetan proces: mistagog je netko tko izmišlja misterije i odvlači druge na svoj put. Oba značenja primjenjiva su na Eliadea: on je učitelj, inicijator u misterije koje je sam stvorio.

Nema smisla inzistirati na ulozi i važnosti hermeneutike u Eliadeovom znanstvenom djelu, koje poznajemo zahvaljujući Adriánu Marinu i njegovoј knjizi, prevedenoj na francuski 1981.

U Eliadeovim memoarima i dnevnicima hermeneutika poprima suštinsku ulogu na koju je u više navrata ukazivano. Kroz hermeneutičku aktivnost, Eliade doživljava i shvaća epizode iz vlastitog postojanja i moderne kulture: primjerice, yoga i tantrizam pomažu mu da upotpuni anarhička iskustva iz adolescencije, kad je reducirao sate spavanja i konsolidirao svoju volju jedući odbojne mu tvari; ljubav mu otkriva tajnu



totaliteta; ili pak povlači paralele između teorija moderne fizike i raznih mističnih iskustava, itd.

U Eliadeovoj književnosti hermeneutika zadržava ovaj egzistencijalni karakter, kao osnovna tehnika opstanka i oslobođanja. Smisao je neodvojiv od čovjeka, koji može opstati samo ukoliko ga ima. Osloboditi se znači da smo pronašli smisao. A hermeneutika je upravo operacija koja nudi smisao. Nužno je da svatko traži svoj vlastiti Graal. Potraga za Graalom je suštinski hermeneutička aktivnost. «Prvi» Eliade, teoretičar čuda i njegovog prodiranja u svijet, vjerovao je da je smisao transcendentan u odnosu na samu hermeneutiku. «Drugi» Eliade, onaj «jadnoga Graala... traženog i pronađenog», vjeruje da je hermeneutika ta koja predlaže smisao. Na taj način mistagog, koji je nastupao kao inicijator u objektivne misterije koje promžimaju vršitelja radnje, uviđa da je on samo kovač misterija putem hermeneutike. U Eliadeovoj književnosti, tijekom njegove tri etape ili ciklusa, klupko transcendentnosti se dijeli, tako da na koncu, u trećem ciklusu, čovjek nije odvojen ni od čega («apsolutna sloboda») osim tankim zidom hermeneutike. U ovom trenutku čitava bi se Eliadeova poruka mogla sažeti ovim riječima: kako bi se preživjelo, valja prakticirati hermeneutiku. A kad je riječ o modalitetima hermeneutike, onaj koji čovjeku najbolje odgovara jest kriptografija. Uvijek valja dešifrirati misterije, jer cilj tog dešifriranja nije odagnati dvojbu: naprotiv, ono je stvara, to je mehanizam koji stvara misterij. Ono na što taj mehanizam djeluje zapravo i nije važno: u najboljem slučaju možemo se poslužiti mrljama od pljesni na zidu («*Incognito u Buchenwaldu*»), Eliadeovom tezom koja na-

likuje tezi velikog modernog mistagoga, Jorgea Luisa Borgesa. No ta će operacija biti uspješna samo pod uvjetom da se ne otkrije misterij, drugim riječima da se ne uspije dešifrirati poruka. U tom slučaju, smisao koji se dobiva uvijek je smiješan zbog svoje nevažnosti, to je samo «bijedni Graal». Graal može biti istinski čimbenik smisla, duhovnog uzdizanja i ravnoteže samo dok traje potraga za njim: kad je pronađen – to jest, kad se više ne vrši hermeneutička radnja – on je čimbenik smrti. Jer Graal je ništa, i potraga za njim nije nešto što ga nama približava, već ono što ga od nas odvaja.

I doista, ima vjernih Eliadeu koji će povikati: zar je trebalo tako dugo istraživati kako bismo uvidjeli da između onoga što je ništa i Graala nema nikakve razlike? No, kao i sam Eliade, svatko će to naučiti samo u odgovarajućem trenutku, tako da ovo otkriće neće biti manje sjajno od nekog drugog. Ni manje strašno. Uloga je mistagoga da podučava i prati. Nema mistagoga bez vjernika. Mircea Eliade nije podučavao istinske misterije. Njegove su knjige upućene svima. Svi su čitatelji njegovi vjernici. No onima koji mu se približe, Eliade odgovara snažnim i jednakim blistavilom ljubavi. To je njegova hipostaza «sveca»: dati svakome, bez diskriminacije, svu svoju ljubav. Kasna hipostaza, koja počinje s praksom o kojoj svjedoče njegove brojne knjige: voljeti dvije žene istovremeno, s istom nepristranom potpunom ljubavlju. Baš kao što se smanjenje vremena spavanja može ostvariti samo jednu minutu noću, univerzalno blistavilo ljubavi može se dobiti samo počinjući od najmanje složenog slučaja: nastojati voljeti dva različita bića svom svojom ljubavlju, kako bi se kasnije njome obuhva-

tio čitav ljudski rod. To je metoda doktora Payota primijenjena na svetost.

Eliade je na ovom putu stigao tako daleko da bi se na njega bez dvojbe mogle primijeniti riječi poglavlja 49. Tao-Te-Kinga: «Mudrac nema srce za sebe samog; njegovo je srce srce njegovog naroda. Ja sam dobar s onim koji je dobar, ali sam jednako tako dobar s onim tko je loš, jer je vrlina sama po sebi ta koja je dobra. Ja sam iskren s onim koji je iskren, ali sam jednako tako iskren s izdajnikom, jer je vrlina sama po sebi ta koja je iskrena. Mudraćevo postojanje na svijetu nije mirno: njegovo srce obasjava sve smrtnike; njegovi ga ljudi vole, a mudrac se s njima ophodi kao da su njegova vlastita djeca».

No djelovanje mistagoga Eliadea može se pokazati samo putem parabole koja pripada mudrosti Istoka: budistička *Sad-dharma-pundarīka* kaže da čovjekova vjerojatnost da se oslobođi unutar ovog postojanja nije veća od vjerojatnosti koju ima čorava kornjača da ispliva na površinu vode upravo u onom trenutku kad joj deblo s rupom bude prelazilo preko zdravog oka, kako bi se ona, kroz tu rupu, mogla uspeti na to deblo. Kornjača je čorava, njena sposobnost orientacije je smanjena; povrh toga, vjerojatnost da upravo to deblo koje prolazi ima rupu minimalna je. Deblo pluta nasumice, prelazeći svim vodama svijeta: vjerojatnost da će preći upravo iznad kornjače minimalna je. Malo je nade za spas. No mistagogova je uloga upravo ta da u vodu bacu komade drveta u kojima su izbušene rupe za čorave kornjače.

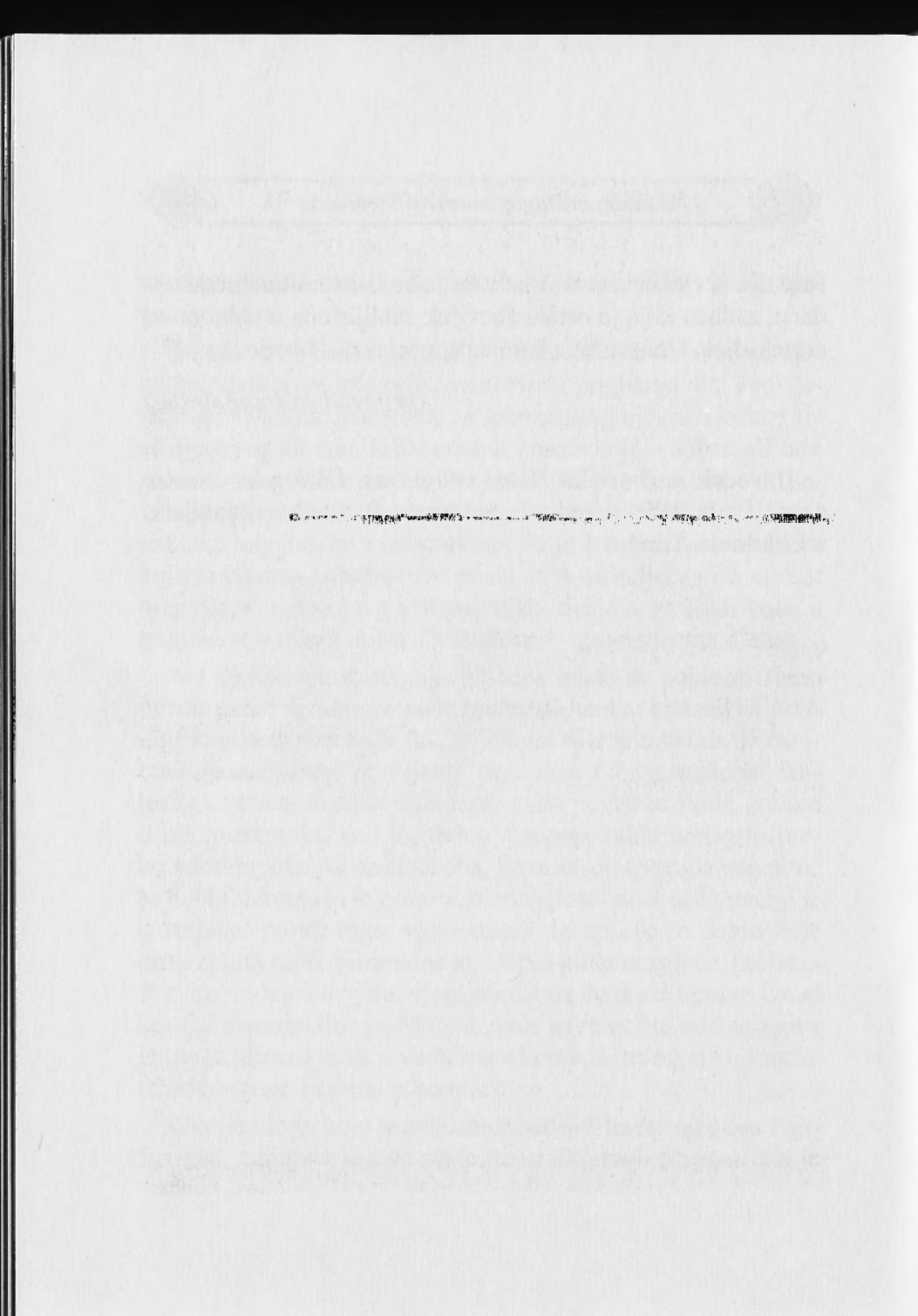
Ovo je uloga koju je preuzeo Mircea Eliade: njegova književnost, napose njegove priče, ti su «komadi drveta» čija je



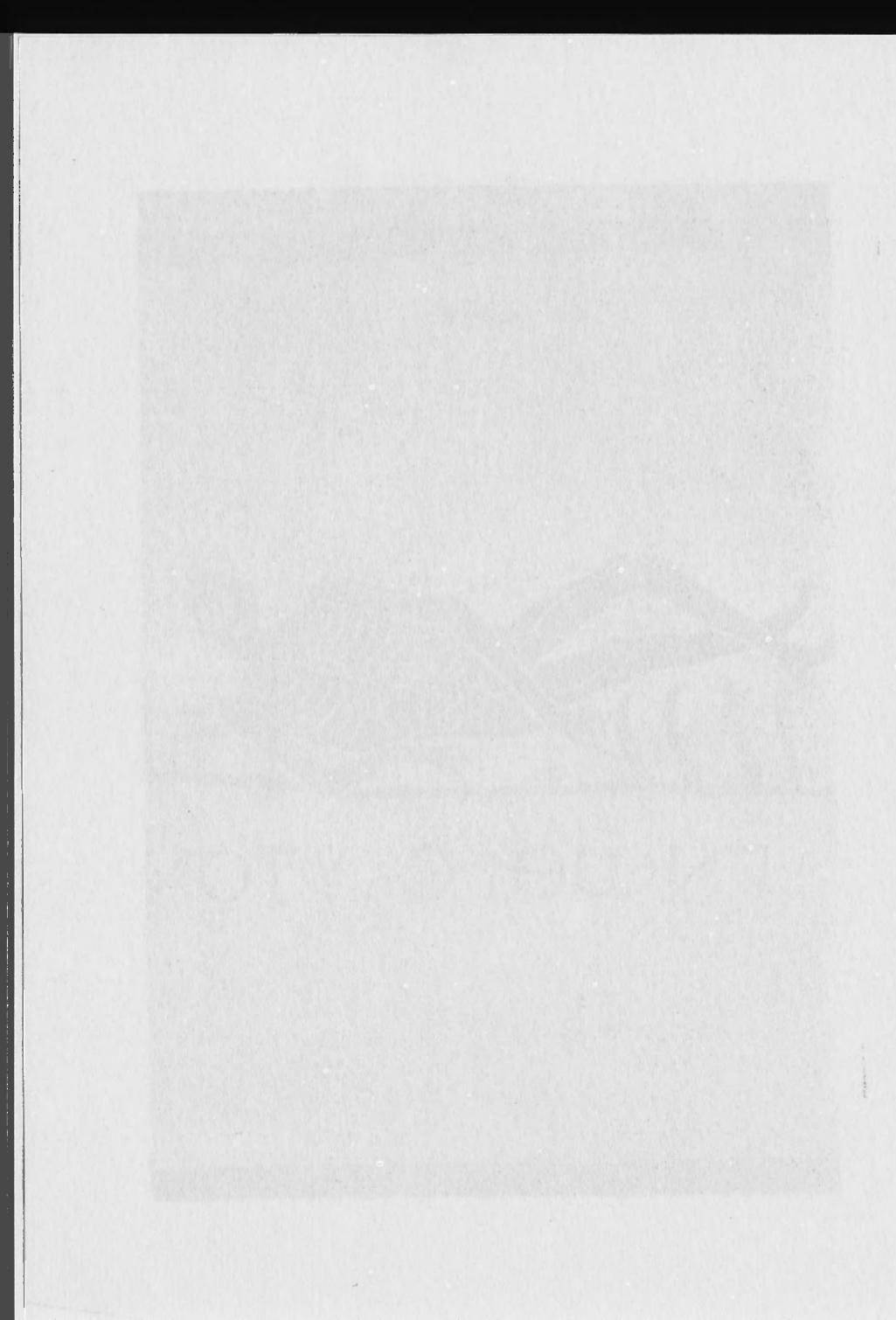
funkcija izvježbavati kornjače za jednu uistinu neobičnu zadaću, zadaću koja je ostala zauvijek zabilježena u jednom od remek-djela Constantina Brancusija: «*Leteća kornjača*».

(prijevod sa španjolskog)

[Izvadak iz zbornika *Homo religiosus. Dialogues avec le sacré*, Pariz, 1994. Uredio F. Schwartz. Prethodno objavljeno u El hilo de Ariadna.]







DEMETRA

A. Filosofska biblioteka Dimitrija Savića

- Branko Despot: SITNICE. 23 članka. 1991. 171 str. 1 ilustracija, ISBN 86-901161-1-7.
- Platon: POLITEIA – Knjiga VI. i VII. Preveo Damir Barbarić. Bilingv. izd. 1991. 248 str. 1 ilustracija. ISBN 86-81877-1-1.
- Damir Barbarić: VARIA PHILOSOPHICA. 11 studija. 1992. 202 str. 1 ilustracija. ISBN 86-81877-5-4.
- René Descartes: METAFIZIČKE MEDITACIJE. Preveo Tomislav Ladan. Bilingv. izd. 1993. 206 str. 5 ilustracija. ISBN 86-81877-4-6-1.
- F. W. J. Schelling: MINHENSKA PROPEDEUTIKA. Tri spisa: *O povijesti novije filozofije. Prikaz filozofskog empirizma. Prvo predavanje u Münchenu.* Preveo Kiril Miladinov. 1993. 256 str. 1 ilustracija ISBN 953-6093-00-6.
- Vanja Sutlić: UVOD U POVJESNO MIŠLJENJE (HEGEL-MARX). 1994. 193 str. 4 faksimila i portret autora. ISBN 86-81877-02-X.
- Albertus Magnus: PHILOSOPHIA REALIS. Svezak prvi: *Uvod. O petnaest problema. Ulomci o alkemiji, kozmografiji i geografiji. Albert Veliki u tri dokumenta. Bibliografija.* Priredio i preveo Tomo Vereš. Bilingv. izd. 1994. 243 str. 17 autografa, minijatura, crteža i slika Alberta Velikoga. ISBN 953-6093-05-7.
- Branko Despot: FILOZOFIRANJE? – *Filozofija u potrazi za samom sobom.* 1995. 283 str. 1 portret i 1 "sebevid" te 5 kolor reprodukcija slikarskih djela Branka Despota. ISBN 953-6093-11-1.
- Emile M. Cioran: VOLJA K NEMOĆI. Dvije knjige: *Historija i utopija. Pad u vrijeme.* Prevela Gordana V. Popović. 1995. 256 str. 1 portret Emila Ciorana i 32 reprodukcije duborezâ Albrechta Dürera. ISBN 953-6093-09-X.
- Damir Barbarić: IDEJA DOBRA. PLATONOVА POLITEIA VI I VII. Bilingv. izd. Prijevod s filološkim i filozofskim komentarom. 1995. 304 str. 1 reprodukcija Platonova lika. ISBN 953-6093-25-1.
- Platon: EROS I FILIA. *Ssimpozij ili O ljubavi. Lisis ili O prijateljstvu.* Bilingv. izd. Preveo Zdeslav Dukat. 1996. 247 str. 10 reprodukcija, od toga 4 u koloru. ISBN 953-6093-10-3.
- Zdeslav Dukat: GRČKA TRAGEDIJA. *Eshil. Sofoklo. Euripid.* 1996. 288 str. 13 reprodukcija, od toga dvije u koloru. ISBN 953-6093-26-X.
- F. W. J. Schelling: BERLINSKA PROPEDEUTIKA. Tri spisa: *Uvod u filozofiju objave ili utemeljenje pozitivne filozofije. Druga dedukcija principa pozitivne filozofije. Prvo predavanje u Berlinu.* Preveo Kiril Miladinov. 1996. 201 str. 2 ilustracije. ISBN 953-6093-07-3.
- Milan Galović: SOCIJALNA FILOZOFIJA – *Društvenost i povijesnost čovjeka u razdoblju kraja moderne.* 1996. 356 str. 1 portret autora i 10 reprodukcija likova filozofâ. ISBN 953-6093-27-8.
- Toma Akvinski: OPUSCULA PHILOSOPHICA. Svezak prvi: *O jednosti uma. O odijeljenim bivstvima. O gibanju srca.* Bilingv. izd. Preveo Augustin Pav-

- lović. 1995. 401 str. 3 Tomina autografa i 13 reprodukcija Tomina lika od velikih majstora evropskog slikarstva. ISBN 953-6093-19-7.
- Toma Akvinski: OPUSCULA PHILOSOPHICA. Svezak drugi: *O počelima naravi. O spajanju prapočelja. O počelu pojedinjenja. O tajnovitim radnjama naravi. O rasuđivanju pomoći zvezda. O ždrijebanju. O biću u biti. O sedmicama*. Bilingv. izd. Preveo Augustin Pavlović. 1996. 452 str. 1 Tomin lik s bakroreza Philippa Galla i 31 gravira Otta Van Veena o životu sv. Tome Akvinskog. ISBN 953-6093-20-0.
- M. T. Ciceron: LIBRI POLITICI. Svezak prvi: *O državi* (knjiga I–VI). Bilingv. izd. Preveo Daniel Nečas Hraste. 1995. 264 str. 12 rimske portrete, 6 ukrasnih reprodukcija i fiksimal 4 lista *Države*. ISBN 953-6093-13-8.
- M. T. Ciceron: LIBRI POLITICI. Svezak drugi: *O zakonima* (knjiga I–III). Bilingv. izd. Preveo Daniel Nečas Hraste 1996. 224 str. 15 reprodukcija iz života Rimljana i Karta svijeta rimskog kozmografa Castorijusa. ISBN 953-6093-14-6.
- Ernst Cassirer: DESCARTES. *Osnovni problemi kartezijanstva. Descartes i njegovo stoljeće*. Preveo Kiril Miladinov. 1997. 238 str. 1 portret autora i 10 reprodukcija Descartesa i njegovih suvremenika. ISBN 953-6093-28-6.
- Hans Krämer: PLATONOVO UTEMELJENJE METAFIZIKE – *Studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela*. Bilingv. izd. Priredio te s njemačkog i s grčkog preveo Borislav Mikić. 1997. 454 str. 1 portret autora i 11 reprodukcija likova filozofa. ISBN 953-6093-30-8.
- Damir Barbarić: S PUTA MIŠLJENJA. *Knjiga duge. Susreti. Osrtvi. Kvlasitaj stvari*. 1997. 480 str. 2 kolor reprodukcije. ISBN 953-6093-29-4.
- Anselmo Canterburyjski: QUOD VERE SIT DEUS. Svezak prvi: *Uvod. Monologion. Proslogion*. Bilingv. izd. Priredila i prevela Marina Miladinov. 1997. 327 str. 1 portret autora, 4 faksimila, 2 kolor reprodukcije. ISBN 953-6093-33-2.
- Anselmo Canterburyjski: QUOD VERE SIT DEUS. Svezak drugi: *O istini. O slobodi volje. O padu đavla. Poslanica o utjelovljenju riječi. Komentar za sv. I. i II.* Bilingv. izd. Priredila i prevela Marina Miladinov. 1999. 336 str. 5 ilustracija, 2 kolor reprodukcije. ISBN 953-6093-73-1.
- Ivan Duns Škot: RASPRAVA O PRVOM PRINCIPIU. Uvod i komentar Wolfgang Kluxen. Bilingv. izd. S latinskog i njemačkog preveo te studiju o Škotu napisao Mile Babić. 1997. 414 str. 9 ilustracija iz života i djela Dunsa Škota, 1 slika u koloru. ISBN 953-6093-32-4.
- F. W. J. Schelling: FILOZOFIJA MITOLOGIJE. Svezak prvi: *Prva knjiga: Monoteizam* (predavanja 1–6). *Druga knjiga: Mitologija* (predavanja 7–13). Preveo Damir Barbarić. 1997. 241 str. 1 Schellingov portret. ISBN 953-6093-38-3.
- F. W. J. Schelling: FILOZOFIJA MITOLOGIJE. Svezak drugi: *Druga knjiga: Mitologija* (predavanja 14–29). Preveo Damir Barbarić. 2000. 371 str. 1 Schellingov portret. ISBN 953-6093-39-1.
- Kiril Miladinov: AUTOPSIIA APSOLUTNOGA – *Schellingov nedovršeni projekt*. 1998. 177 str. 1 kolor ilustracija. ISBN 953-6093-41-3.
- Oskar Becker: VELIČINA I GRANICA MATEMATIČKOG NAČINA MIŠLJENJA. Preveo Kiril Miladinov. Priredio Damir Barbarić. 1998. 180 str. ISBN 953-6093-46-4.

- Søren Kierkegaard: FILOZOFIJSKO TRUNJE. Priredio i preveo Ozren Žunec. 1998. 168 str. ISBN 953-6093-45-6.
- Ernst Cassirer: UZ EINSTEINOVU TEORIJU RELATIVNOSTI. Preveo Dario Škarica. Priredio Damir Barbarić. 1998. 162 str. ISBN 953-6093-47-2.
- Oswald Spengler: PROPAST ZAPADA. Svezak prvi: *Oblik i zbiljnost*. Preveo Nerkez Smailagić. Priredio i prijevod redigirao Dimitrije Savić. 1998. 510 str. 11 ilustracija. ISBN 953-6093-35-9.
- Oswald Spengler: PROPAST ZAPADA. Svezak drugi: *Svjetskohistorijske perspektive*. Preveo Nerkez Smailagić. Priredio i prijevod redigirao Dimitrije Savić. 1998. 520 str. 9 ilustracija. ISBN 953-6093-36-7.
- Aurelije Augustin: O SLOBODI VOLJE. *Uvod. De libero arbitrio. Preispieltwranja. Analitičko kazalo. Odakle teodiceja*. Bilingv. izd. Priredio i preveo Stjepan Kušar. 1998. 448 str., 1 kolor ilustracija i 10 crno-bijelih reprodukcija s Augustinovim likom. ISBN 953-6093-54-5.
- Michel de Montaigne: ESEJI. *Prva knjiga*: Uvod i 57 eseja. Prevela Gordana V. Popović. Priredio Dimitrije Savić. 1998. 544 str. 10 ilustracija. ISBN 953-6093-52-9.
- M. T. Ciceron: LIBRI THEOLOGICI. Svezak prvi: *O prirodi bogova* (knjiga I-III). Bilingv. izd. Preveo Daniel Nečas Hraste. Priredio Dimitrije Savić. 1999. 328 str. 2 kolor ilustracije i 13 crno-bijelih reprodukcija. ISBN 953-6093-56-1.
- J. G. Fichte: O ODNOSU LOGIKE PREMA FILOZOFIJI ILI TRANSCENDENTALNA FILOZOFIJA. Priredio i preveo Kiril Miladinov. 1999. 272 str. 1 ilustracija s Fichtevim likom. ISBN 953-6093-59-6.
- Damir Barbarić: ŽIVO OGLEDALO BESKONAČNOG. *LEIBNIZOVA MONADOLOGIJA*. Bilingv. izd. Uvod, prijevod i filozofski komentar Damir Barbarić. 1999. 184 str. 8 crno-bijelih reprodukcija. ISBN 953-6093-62-6.
- G. W. F. Hegel: PREDAVANJA O PLATONU (1825-1826). Izdao, napisao uvod i popratno napomenama Jean-Louis Viellard-Baron. Priredio i preveo Damir Barbarić. 1999. 172 str. 7 crno-bijelih reprodukcija. ISBN 953-6093-63-4.
- Eugen Fink: IGRA KAO SIMBOL SVIJETA. Prevela Darija Domić. Priredio Damir Barbarić. 1999. 304 str. ISBN 953-6093-68-5.
- Al-Farabi: KNJIGA O SLOVIMA. Priredio i preveo Daniel Bučan. 1999. 316 str. 2 kolor ilustracije i 1 crno-bijela reprodukcija. ISBN 953-6093-74-X.
- Ibn Sīnā (Avicenna): KNJIGA NAPUTAKA I OPASAKA. Priredio i preveo Daniel Bučan. 1999. 371 str. 1 kolor ilustracija i 4 crno-bijele reprodukcije. ISBN 953-6093-69-3.
- Blaise Pascal: MISLI / PENSEES. Prema izdanju Jacquesa Chevaliera. Bilingv. izd. Svezak prvi: *Uvod u Pascala* (str. 1-182.). *Misli* (str. 183-425). Prevela Rada Zdjelar. Priredio Dimitrije Savić. 2000. 448 str. 2 Pascalova portreta u koloru i 14 crno-bijelih ilustracija. ISBN 953-6093-71-5.
- Benedikt de Spinoza: ETIKA. Bilingv. izd. Prijevod i pogовор Ozren Žunec. 2000. 552 str. 1 Spinozin kolor portret i 6 crno-bijelih ilustracija. ISBN 953-6093-76-6.
- Branko Despot: FILOZOFIJA? – Filozofija u Hrvatskoj od osnutka Sveučilišta. *Filozofija Gjure Arnolda. Albert Bazala. Filozofiranje Vladimira Dvornikovića. Filozofi kao profesori u bes-*

puću. 2000. 420 str. 4 portreta i 1 kolor ilustracija. ISBN 953-6093-75-8.

– Moses Mendelssohn: OPERA SELECTA. Svezak prvi: *Moses Mendelssohn. Razgovori. O evidenciji u metafizičkim znanostima*. O vjerovatnosti. *Fedon ili O besmrtnosti duše*. Prevela Vlasta Ratković. Priredio Dimitrije Savić. 2000. 353 str. 20 portreta i ilustracija. ISBN 953-6093-83-9.

– Moses Mendelssohn: OPERA SELECTA. Svezak drugi: *O nejtešnosti duše. Jutarnji satovi ili Predavanja o tubitku Boga. Lessingovim prijateljima. Stvar Boga ili Spašena promisao*. Preveo Antun Slavko Kalenić. Priredio Dimitrije Savić. 2001. 296 str. 4 portreta. ISBN 953-6093-95-2.

– Moses Mendelssohn: OPERA SELECTA. Svezak treći: *Pisma o osjećajima. Rapsodija. O temeljnim načelima lijepih umjetnosti i znanosti. Manje rasprave filozofskog i estetskog sadržaja*. Prevela Marija Kalenić. Priredio Dimitrije Savić. 2000. 370 str. 5 portreta i 4 ilustracije. ISBN 953-6093-78-2.

– Moses Mendelssohn: OPERA SELECTA. Svezak četvrti: APOLOGIJA ŽIDOVSTVA – Uvod. *Jeruzalem ili O religioznoj moći u židovstvu. Uvod uz prijevod Menasseova spisa "Rettung der Juden"*. Iz korespondencije s Lavaterom, Bonnetom i Ferdinandom. *Razmatranja o Bonnetovoj "Palingeneziji"*. Prevela Vlasta Ratković. Priredio Dimitrije Savić. 2001. 244 str. 6 portreta i 1 ilustracija. ISBN 953-6093-94-4.

– Donald Davidson: ISTRAŽIVANJA O ISTINI I INTERPRETACIJI. 18 eseja. Priredio i preveo Kiril Miladinov. 2000. 382 str. 1 ilustracija. ISBN 953-6093-79-0.

– Henri Bergson: OGLED O NEPOREDNIM DATOSTIMA SVIJESTI.

Prevela Sanja Grahek. Priredio Dimitrije Savić. 2000. 307 str. 8 crno-bijelih ilustracija. ISBN 953-6093-24-3.

– Martin Heidegger: PROLEGOMENA ZA POVIJEST POJMA VREMENA. Priredio i preveo Borislav Mikulić. 2000. 448 str. 1 portret autora. ISBN 953-6093-82-0.

– Platon: OBRANA SOKRATOVA. Bilingv. izd. Preveo Luka Boršić. Priredio Dimitrije Savić. Uvod Giovanni Reale. Bibliografija Claudio Marcellino. 2000. 180 str. 1 Platonov portret i 15 ilustracija s likom Sokratovim. ISBN 953-6093-67-7.

– Vilim Ockham: OPERA POLITICA. Kratak spis o tiranskoj vladavini. Dijalog. O carskoj i papinskoj vlasti. Može li vladar prisvojiti crkvena dobra. Bilingv. izd. Priredila i prevela, uvod napisala i dva indeksa sastavila Marina Miladinov. 2001. 548 str. 1 kolor portret autora, 3 kolor ilustracije i 1 crno-bijela. ISBN 953-6093-84-7.

– A. Pavlović: PARIŠKE RASPRAVE TOME AKVINSKOGA. Raspravljena i kvodlibetalna pitanja. Studija: Sveučilišne rasprave u srednjem vijeku. Odabrani Tomini tekstovi: O istini. O slobodi volje. O izlaženju božanskih osoba. O zлу. Treći kvodlibetum. 2001. 662 str. 1 crno-bijeli portret autora, 1 kolor portret sv. Tome i 6 ilustracija. ISBN 953-6093-22-7.

– Goran Gretić: SLOBODA I VREMETNOST BITKA. Bergson i Heidegger. 2002. 290 str. 1 Gretičev kolor portret i dva crno-bijela portreta: Bergsonov i Heideggerov. ISBN 953-6093-23-5.

– Damir Barbarić: PRIBLIŽAVANJA. Ogledi u filozofiji. 20 eseja. 2001. 357 str. ISBN 953-6093-85-5.

– F. D. E. Schleiermacher: HERMENEUTIKA I KRITIKA S PRIMJENOM NA

- NOVI ZAVJET.** Svezak prvi: *Predgovor, Prvi dio – Hermeneutika*. Priredio i preveo Željko Pavić. 2002. 380 str. 1 crno-bijeli portret autora i dva autografa. ISBN 953-6093-06-5.
- F. D. E. Schleiermacher: *HERMENEUTIKA I KRITIKA S PRIMJENOM NA NOVIZAVJET*. Svezak drugi: *Drugi dio – Kritika, Pogovor, Bibliografija. Kazalo za sv. I-II*. Priredio i preveo Željko Pavić. 2002. 405 str. 5 crno-bijelih portreta autora. ISBN 953-6093-08-1.
- Martin Heidegger: *HÖLDERLINOVE HIMNE "GERMANIJA" I "RAJNA"*. U dodatku: M. Heidegger: *Holderlin i bit pjesništva i "...pjesnički obitava čovjek..."* te Otto Pöggeler: *Heideggerov susret s Hölderlinom*. Preveo Ivan Bubalo. 2002. 352 str. 1 crno-bijeli portret autora. ISBN 953-6093-88-X.
- Erwin Hufnagel: *FILOZOFIJA PEDAGOGIKE. Studije o Kantovom, Natorpovom i Honigswaldovom temeljnom pedagoškom nauku*. Preveo Željko Pavić. 2002. 476 str. 1 kolor portret autora. ISBN 953-225-000-X.
- Milan Galović: *BOG KAO UMJETNIČKO DJELO. Povijest svjetova u iskustvu mitske i religijske umjetnosti*. 2002. 392 str. 1 portret autora te 2 crno-bijele i 7 kolor ilustracija. ISBN: 953-6093-97-9.
- Platon: *PARMENID*. Bilingv. izd. Prijevod, bilješke, rječnik i bibliografija Petar Šegedin. U dodatku: H.-G. Gadamer: "Platonov *Parmenidi* njegov kasniji utjecaj". Preveo Igor Mikecic. 2002. 264 str. Platonov, Sokratov i Zenonov portret. ISBN 953-225-009-3
- Josip Oslić: *IZVOR BUDUĆNOSTI. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svjetu faktičnog životnog iskustva*. 2002. 380 str. 1 kolor portret autora. ISBN 953-225-004-2.
- Volker Gerhardt: **SAMOODREĐENJE. Princip individualnosti**. Prevela Darija Domić. 2003. 350 str. ISBN 953-225-016-6.
- G. W. F. Hegel: **ZNANOST LOGIKE**. Prvi dio – *Objektivna logika*. Prvi svezak – NAUK O BITKU (1832). Preveo Sulejman Bosto. Redaktura Željko Pavić i Dimitrije Savić. 2003. 500 str. 2 crno-bijela portreta. ISBN 953-225-002-6.
- G. W. F. Hegel: **ZNANOST LOGIKE**. Prvi svezak – *Objektivna logika*. Knjiga druga – NAUK O BITI (1813). Preveo Željko Pavić. 2003. 247 str. 2 crno-bijela portreta autora. ISBN 953-225-001-8.
- G. W. F. Hegel: **ZNANOST LOGIKE**. Drugi svezak – *Subjektivna logika ili NAUK O POJMU* (1816). Preveo Željko Pavić. Redaktura Dimitrije Savić. 2004. 362 str. 1 crno-bijeli portret. ISBN 953-225-045-X.
- Giovanni Reale: *SOKRAT. O otkriću "ljudske mudrosti"*. Preveo Luka Boršić. 2003. 410 str. 2 portreta i jedna slika. ISBN 953-225-015-8.
- Čedomil Veljačić: *PHILOSOPHIA PERENNIS*. Svezak prvi: *Rasprave iz komparativne filozofije I-III*. Priredio i preveo Goran Kardaš. 2003. 460 str. 1 Veljačićev kolor portret. ISBN 953-225-012-3.
- Čedomil Veljačić: *PHILOSOPHIA PERENNIS*. Svezak drugi: 18 eseja i studija. Priredio i preveo Goran Kardaš. 2004. 530 str. 2 Veljačićeva kolor portreta. ISBN 953-225-013-1.
- Friedrich Nietzsche: *RADOSNA ZNANOST ("la gaya scienza")*. Preveo Davor Ljubimir. 2003. 262. str. 1 Nietzscheov portret. ISBN 953-225-023-9.
- Richard Wisser: *MARTIN HEIDEGGER U MIŠLJENJU NA PUTU*. Preveli Sulejman Bosto i Željko Pavić. 2003. 504 str. 1 Wisserov crno-bijeli portret. ISBN 953-225-010-7.

- BLACKWELLOVA ENCIKLOPEDIJA POLITIČKE MISLI. Svezak prvi: A-LJ. Prevela Marina Miladinov. 2003. 380 str. ISBN 953-225-026-3.
- BLACKWELLOVA ENCIKLOPEDIJA POLITIČKE MISLI. Svezak drugi: M-Z. Bibliografija prijevodā. Kazalo. Prevela Marina Miladinov. 2003. 389 str. ISBN 953-225-027-1.
- Branko Ožbolt: DRUGA GENEZA. *Teze za znanstveno-filozofsko rasvjetljavanje misterija ljudskog stvaralaštva*. 2003. 228 str., 1 Ožboltov portret. ISBN 953-225-024-7.
- Hubert Knoblauch: SOCIOLOGIJA RELIGIJE. Preveo Ivan Markešić. 2003. 322 str. ISBN 953-225-022-0.
- Montesquieu: O DUHU ZAKONÂ. Tom prvi: uvod, knjige I-XIX i četiri priloga o Montesquieu i njegovu djelu. Prevela Marija Spajić. Priredio Dimitrije Savić. 2003. 444 str. 1 portret autora i 5 ilustracija. ISBN 953-225-029-8.
- Voltaire: FILOZOFSKA PISMA. Tom prvi: predgovor, uvod, pisma I-XIII. Prevela Zvjezdana Spasenović. Priredio Dimitrije Savić. 2003. 256 str. 2 autorska portreta i 5 ilustracija. ISBN 953-225-007-7.
- Benedikt de Spinoza: LISTOPISI. Priredio, preveo i pogovor napisao Ozren Žunec. 2003. 472 str. 3 Spinozina portreta te 5 crno-bijelih i 3 kolor ilustracije. ISBN 953-225-017-4.
- Milan Galović: LJEPOTA KAO SJAJ ISTINE. 2003. 336 str. 1 portret autora. ISBN: 953-225-031-X
- Friedrich Nietzsche: SUMRAK IDOLA. ECCE HOMO. DIONIZOVI DITIRAMBI. Preveo Davor Ljubimir. 2004. 239 str. 1 Neitzscheov portret Ive Švertaseka. ISBN 953-225-034-4.
- Zbornik: ZAGONETKA UMJETNOSTI. Autori: Čačinović, Galović, Barbarić, Koprek, Zlatar, Žunec, Petlevski, Filipović, Paić. Uredio: Damir Barbarić. 2003. 243 str. ISBN 953-225-032-8.
- Martin Heidegger: FENOMENOLOGIJA RELIGIOZNOG ŽIVOTA (*Uvod u fenomenologiju religije. Augustin i neoplatonizam. Filozofske osnove srednjovjekovne mistike*). Preveo i pogovor napisao Željko Pavić. 2004. 350 str. 1 crno-bijeli portret autora. ISBN 953-225-003-4.
- Fjodor Šerbertski: KONCEPCIJA BUDDHISTIČKE NIRVĀNE s uvodom i analizom sadržaja od Jaideve Singha. Preveo i kazala priredio Goran Karađaš. 2004. 460 str. 1 portret autora. ISBN 953-225-044-1.
- Miguel de Unamuno: LJUBAV I PEDAGOGIJA. Uvod: Anna Caballé. Prevela Valentina Otmačić. 2004. 274 str. 2 portreta autora i 2 karikature. ISBN 953-225-048-4.
- Josè Ortega y Gasset: ŠTO JE FILOZOFIJA? Uvod: Ignacio Sánchez Cámarra. *Osvrti na Ortegu*: J. S. Martín, M. Heidegger, J. Marias, M. V. Llosa, F. Vela. Prevela Valentina Otmačić. Priredio Dimitrije Savić. 2004. 394 str. 3 portreta autora i 7 faksimila. ISBN 953-225-047-6.
- Mircea Eliade: ASPEKTI MITA. Prevela Nataša Pejović. Priredio Dimitrije Savić. Pogovor J. P. Couliano: *Mircea Eliade i ideal univerzalnog čovjeka*. 2004. 251. str. 1 portret autora i 3 crno-bijele slike. ISBN 953-225-042-2.

B. Faustovska biblioteka Dimitrija Savića

- E. T. A. Hoffmann: DVije BAJKE, JEDNA ČUDNA I JEDNA PORNOGRAFSKA PRIĆA (*Majstor Buha. Mali Zaches zvan Zinnober. Datura fastuosa. Sestra Monika.*). Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 493 str. 6 ilustracija. ISBN 953-6093-40-5.
- Jack London: PUSTOLOVINA. Roman sa Salamunskih otoka. Preveo Antun Slavko Kalenić. 1999. 284 str. 1 Londonov portret u boji i Život Jacka Londona u 36 crno-bijelih slika i dvije mappe. ISBN 953-6093-64-2.
- Thomas Mann: KRALJEVSKA VIOSST. Roman. Preveo Antun Slavko Kalenić. 2000. 366 str. 1 Mannov portret u boji i Život Thomasa Manna u 36 crno-bijelih slika. ISBN 953-6093-21-9.
- Miguel de Unamuno: MAGLA. Roman ili nivola. Prevela Ana Kalenić. Priredio Dimitrije Savić. 2000. 336 str. 1 autopor-tret, 1 crtež, 4 autografa i Život Miguela de Unamuna u 22 slike. ISBN 953-6093-61-8.
- Peter Sloterdijk: ČAROBNO DRVO. *Nastanak psihanalize godine 1785. Epsi pokušaj uz filozofiju psihologije.* Prevela Štefica Martić. 2001. 309 str. 1 Sloterdijkov portret. ISBN 953-6093-86-3.
- Bernardo Atxaga: OBABAOKAOAK. Roman. Prevela Valentina Otmačić. Priredio Dimitrije Savić. 2001. 362 str. 1 Atxagin portret i 1 ilustracija. *Putokazi za euskaru:* Atxagina autobiografija, 2 Atxagina intervjua i Sarasolov kratki uvod u baskijsku književnost. ISBN 953-6093-92-8.
- 1001 NOĆ. Svezak prvi: Od 1. do 31. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 432 str. 2 ilustracije. ISBN 953-6093-44-8.
- 1001 NOĆ. Svezak drugi: Od 31. do 106. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 526 str. 4 ilustracije. ISBN 953-6093-45-6.
- 1001 NOĆ. Svezak treći: Od 107. do 169. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 456 str. 3 ilustracije. ISBN 953-6093-50-2.
- 1001 NOĆ. Svezak četvrti: Od 170. do 270. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 1998. 629 str. 119 ilustracija. ISBN 953-6093-15-4.
- 1001 NOĆ. Svezak peti: Od 271. do 371. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 1999. 528 str. 116 ilustracija. ISBN 953-6093-16-2.
- 1001 NOĆ. Svezak šesti: Od 371. do 482. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 2000. 588 str. 100 ilustracija. ISBN 953-6093-81-2.
- 1001 NOĆ. Svezak sedmi: Od 482. do 606. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 2004. 548 str. 151 ilustracija. ISBN 953-225-039-5.
- 1001 NOĆ. Svezak osmi: Od 606. do 698. noći. Preveo Antun Slavko Kalenić. 2004. 442 str. 111 ilustracija. ISBN 953-6093-17-0.
- BUDDHINE BESJEDE. *Uvod. Buddhine besjede. Mahayanske suture.* Priredila i prevela Ksenija Premur. 2002. 360 str. 11 crno-bijelih i 10 kolor ilustracija. ISBN 953-6093-90-1.
- Ramón del Valle-Inclán: SVJETLA BOEMIJE. Esperpento. Uvod: Alonso Zamora Vicente. Prevela Ana Kalenić. Priredio Dimitrije Savić. 2002. str. 180. 4 Valle-Inclánova portreta i 13 ilustracija. ISBN 953-6093-96-0.
- G. A. Bécquer: LEGENDE. Uvod: Pas-cual Izquierdo. Pogovor: José Luis Vare-

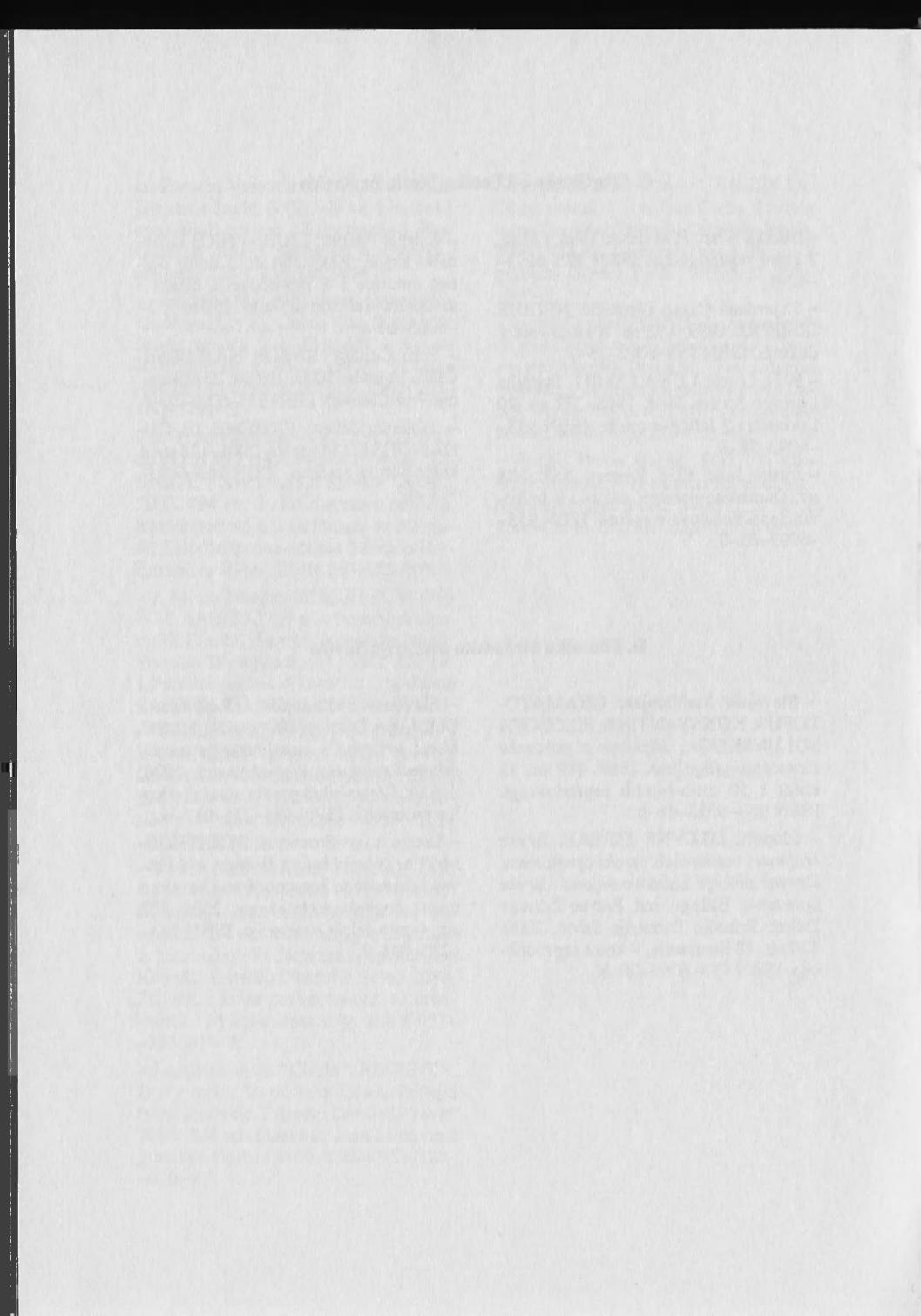
- la. Prevela Valentina Otmačić. Priredio Dimitrije Savić. 2002. 344 str. 1 kolor i 1 crno-bijeli portret, 14 ilustracija i Život Gustava Adolfa Bécquera u slikama i rimama. ISBN 953-6093-99-5.
- DAOIZAM. Pripovijesti unutarnjeg značenja. Lie Zi. Čuang Ce. Zhuang Zi. Izreke praoča Lua. Priredila i prevela Ksenija Premur. 2002. 324 str. 14 crno-bijelih i 11 ilustracija u boji. ISBN 953-6093-91-X.
- E. T. A. Hoffmann: ZLATNI LONAC. SESTRA MONIKA PRINCEZA BRAMBILLA. Preveo Antun Slavko Kalenić. 2003. 394 str. 2 Hoffmannova portreta, 8 kolor ilustracija, 2 Hoffmannova autografa, 2 Hoffmannova crteža i 2 slike iz Hoffmannova života. ISBN 953-225-005-0.
- J. M. de Pereda: GORSKI PUTI (PENAS ARRIBA). Uvod u Peredu: Anthony H. Clarke. Prevela Spomenka Husar. Priredio Dimitrije Savić. 2002. 422 str. 1 Peredin portret, 4 kolor i 2 crno-bijele ilustracije. ISBN 953-225-014-X
- Christa Wolf: MEDEJA (roman) i KASANDRA (pripovijetka). Prevela Štefica Martić. Priredio Dimitrije Savić. 2003. 298 str. 1 crno-bijeli portret autrice i 4 kolor ilustracije. ISBN 953-225-018-2.
- Benito Pérez Galdós: TRAFALGAR. Uvod. Pogovor. Dodatak uz "Demetrino" izdanje (1. Opća obilježja bitke kod Trafalvara, 2. Pomorski muzej u Madridu, 3. Smrt admirala Nelsona). Prevela Ana Kalenić. Priredio Dimitrije Savić. 2003. 212 str. 1 kolor portret autora, 41 crno-bijela i 14 kolor ilustracija. ISBN 953-225-019-0.
- Leopoldo Alas "Clarín": REGENTA. Prvi svezak. Uvod Juan Oleza. Prevela Irena Sinovčić. Priredio Dimitrije Savić. 2003. 524 str. Ilustrirao Juan Llimona a gravirao Gómez Polo. ISBN 953-225-020-4.
- Leopoldo Alas "Clarín": REGENTA. Drugi svezak. Uvod Juan Oleza. Prevela Irena Sinovčić. Priredio Dimitrije Savić. 2004. 502 str. Ilustrirao Juan Llimona a gravirao Gómez Polo. ISBN 953-225-040-9.
- Joseph Conrad: POBJEDA. Jedna otočka priča. Pogovor: Joseph Conrad ili smisao pustolovine. Dodatak: Život Josepha Conrada u slikama. Priredio i preveo Daniel Bučan. 2003. 412 str. 1 crno-bijeli portret. ISBN 953-225-033-6.
- Emilia Pardo Bazán: POSJED ULLOA. Roman. Prevela Ana Kalenić. Priredio Dimitrije Savić. 2004. 332. str. 1 portret E. P. B. ISBN 953-225-038-7.

C. Sibyllinska biblioteka Dimitrija Savića

- Biserka Witte: POETESA. 1998. 120 str. 3 kolor reprodukcije. ISBN 953-6093-42-1.
- Zvjezdana Čagalj Utrobičić: NEGĐE IZMEĐU. 1999. 152 str. 6 kolor reprodukcija. ISBN 953-6093-55-3.
- F. G. Lorca: LUNA I SMRT. Priredio i preveo Jordan Jelić. 1998. 272 str. 20 Lorcinih i 2 Jelićeva crteža. ISBN 953-6093-58-8.
- Jordan Jelić: IRIS. Pjesme. 2000. 208 str. Durantesov portret autora i 9 Jelićevih ženskih likova u koloru. ISBN 953-6093-65-0.
- Ksenija Premur: LJUBAVNICI. Dnevnički zapisi. 2000. 184 str. 1 kolor portret autorice i 8 reprodukcija crteža i skulptura Salvadora Dalíja. ISBN 953-6093-66-9.
- Pero Čimbur: SABOR NA MJESEČINI. 21 priča. 2000. 299 str. 23 ilustracije Pere Cimbura. ISBN 953-6093-80-4.
- Jablanka Sršen: VRIJEME JE ČUDAN GOST. 124 zapisa. 2001. 128 str. 1 kolor portret autorice. ISBN 953-6093-93-6.

D. Filološka biblioteka Dimitrija Savića

- Slavomir Sambunjak: GRAMATOZOFIJA KONSTANTINA FILOZOFOA SOLUNSKOGA. *Hipoteza o postanku i značenju glagoljice*. 1998. 480 str. 51 kolor i 50 crno-bijelih reprodukcija. ISBN 953-6093-48-0.
- Plutarh: DREVNE IZREKE. *Izreke kraljeva i vojskovođa. Izreke Spartanaca. Drevni običaji Lakedemonevana. Izreke Spartanki*. Bilingv. izd. Preveo Zdeslav Dukat. Priredio Dimitrije Savić. 2000. 420 str. 18 ilustracija, 9 kolor reprodukcija. ISBN 953-6093-60-X.
- Slavomir Sambunjak: LIBAR GLAGOLJAŠA DON ANTONA OD SILBE. *Uvod, prijevod i transliteracija teksta, faksimil rukopisa, rječnik, sažci*. 2004. 236 str. 1 crno-bijeli portret autora i 4 kolor ilustracija. ISBN 953-225-037-9.
- Sextus Iulius Frontinus: STRATEGE-MATA. *U četiri knjige*. Bilingv. izd. Preveo i priredio te komentarima i kazalom imena dopunio Ante Matan. 2004. 532 str. 4 crno-bijele ilustracije. ISBN 953-225-041-7.



Bilješke

