

poznavanje i ostalih — pesničkih i „nepesničkih“ — knjiga Česlava Miloša; odnosno, da je neophodno poznavanje osnovnih pesničkih i misaonih koordinata njegovog dela. Jer, odnos između književnih dela Česlava Miloša da se, bar donekle, sagledati kao sistem stalnih varijacija jedne, šire shvaćene, osnovne teme. Jedan, vrlo bitan deo te osnovne teme uočili smo već na početku. I čitalac koji u rukama nije imao knjigu-esej Zemlja Ulro u nešto nepovoljnijem je položaju, jer je taj deo osnovne teme (ideja o inferiornosti „naučnog duha“ i premoći Mašte) u toj knjizi dobio svoj puniji i bogatiji oblik.

Što se same ideje tiče knjiga Svedočanstvo poezije kao da se poziva, zapravo; nadovezuje, na osnovne stavove iskazane u knjizi Zemlja Ulro i predstavlja, u neku ruku, njen rezime. Sa tom razlikom što je u Zemlji Ulro Miloš daleko radikalniji i nepomirljiviji u obračunu sa „naučnim pogledom na svet“ i odbacivanju njegovih tekovina, a utoliko bliži svom duhovnom učitelju Vilijemu Blejku i „naivnom pogledu na svet“ koga konstituišu „Božanska umeca mašte“ (inače, Blejkov pojam). U knjizi Zemlja Ulro Miloš istražuje kada je došlo do „razbaštinjenja uma“, i postavlja pitanje nije li proglašavanje „satanske trojke“ (kako ih je krstio Blejk) Bekona, Loka i Njutna — Miloš im sa svoje strane pridružuje i Darvina — za svoje svece, nauka usmerila civilizaciju u potpuno pogrešnom smeru. I, sa tim u vezi, ključno pitanje: nije li naučni pogled na svet krajnje relativan i, prema tome, ravnopravan naivnom pogledu na svet; i zar ne bi trebalo (odnosno, zar nije trebalo) izbor izvršiti u smislu korisnosti za čoveka. A za čoveka bi u tom izboru jedino korisno bilo — Miloš tu sledi Blejka — da izabere Maštu.

U odnosu na tako razvijenu ideju knjiga Svedočanstvo poezije čini pomak ka opreznijem promišljanju stvari. Tako, u eseu *Izvori nade* Miloš izlazi vidi ne u blejkovski shvaćenoj Mašti, već u okretanju od „pogleda na svet zasnovanog na biološkim naukama“ ka jednoj punijoj, čoveku primerenijoj, istorijskoj perspektivi.

Što se civilizacijskog hoda tiče, kada uperi pogled prema napred, Miloš je veran ranijem osećanju stvari (na jedan blaži način i ranijem „katastrofizmu“) koje nam najsazetlje može predstaviti jedna Malroova rečenica: „Dvadeset prvi vek ili će biti religiozan, ili ga uopšte neće biti.“ Gubitak transcencije predstavlja opšte mesto misli XX veka; zanimljivo je da osim Malroa i Miloša sličnu zaoštrenost alternative, to ili-ili, vide Lešek Kolakovski i Deni De Ružnom.

Tu tezu u Svedočanstvu poezije razvija esej *Pouka biologije*. U njemu Miloš, nasuprot biološkom i matematičkom determinizmu, koji čoveka osiromašuje i unižava, priziva Maštu i osećaj za čudesno.

U ovoj knjizi Miloš govori o svojim „omiljenim“ temama: o književnim uticajima koji od značaja za njegovo formiranje, o sudbini pisca sa jedne od „belina na književnoj mapi Evrope“ (esej *Moji evropski koreni*); o odnosu pesnika prema čitalačkoj publici i rascepu koji nestaje samo u trenucima kada zajednicu zadesi nesreća (esej *Pesnici i ljudska porodica*); o fundamentalnim mogućnostima poezije, koje on vidi u dva oblika; u klasicizmu i realizmu (esej *Obratun sa klasicizmom*); o pesnički traumatičnim iskustvima (esej *Ruševine i poezija*). Govori u Svedočanstvu poezije Miloš i o svojim duhovnim učiteljima: Svedenborgu, Blejku, Mickijeviču i o svom rodaku Oskaru Milošu. Govori o njemu bliskim poljskim pesnicima: Janu Kihanovskom, Zbignjevu Herbertu, Tadeušu Ruževiću, Vislavi Šimborskoj. Spajajući prefinjeni intelektualizam sa instintivnim osećanjem pesništva Miloš pred našim očima razvija niz snažnih pesničkih individualnosti i dotiče se vitalnih problema savremenog pesništva.

Niz svojih razmišljanja Miloš grupiše oko, po njemu, ključnog pitanja: otkud tamni tonovi, pesimizma i „vizija lišena nade“ savremenog pesništva; i iz njega izvedenog pitanja: kakve posledice to može imati za samu poeziju. Na prvo pitanje, načelno govoreći, Miloš odgovar vidi u „razbaštinjenosti uma“.

A umesto definitivnog odgovora na drugo pitanje Miloš daje lucidno-ironični komentar: „... neće li melanholični ton današnje poezije jednom biti priznat kao glazura izvesnog obavezno stila“. I to su ona najpodsticajnija mesta u Miloševim razmišljanjima.

Sa nekim bi se stavovima, međutim, dalo polemisati. Polazeći od stava Oskara Miloša da je poezija „strasno traganje za stvarnim“ Česlav Miloš poeziju određuje kao „čežnju za savršenom mimezom“. Miloš je svestan da ovakvom definicijom zapravo priziva avet sociologističkih vulga-

rizacija, i zato izričito naglašava da je ovo određenje poezije u njenoj ontološkoj perspektivi. Pa ipak, polazeći od te načelne premise Miloš će se u svojim razmišljanjima i sam naći na rubu izvesne simplifikacije.

„Pesnici koji su napustili Ameriku mrze sadašnjost i budućnost; oni upiru pogled u prošlost.“ — razmišlja Miloš o američkim pesnicima posle Vitmena. I dalje: „Teško je naći neko sutra u Pustoj zemlji, a tamo gde sutra ne postoji javlja se moralisanje.“ Pažljivi čitalac otkriće da se ovde, zapravo, radi o jednom veštom manevru. Imputiranje moralizatorske funkcije pesništvu poput Eliotovog posledica je, međutim, izuzetne (možda i preterane) izostrenosti moralnog čula u samog Miloša (otuda, da kažemo i to, Milošev prisran odnos prema Dostojevskom). Ovo biva jasnije ako se prisetime Miloševog razmišljanja o Beketu, iz knjige Zemlja Ulro. Miloš u njegovom glasu čuje labudovu pesmu zapadne civilizacije. Tačnije, u Beketu Miloš vidi (još preciznije: može da vidi) samo to.

Ne možemo se oteti utisku da se ovde hipertrifira značenje onog „gubitak nade“, i u to ime da se — po našem mišljenju, bez razloga — stavlja znak jednakosti između njega i gubitka estetskog — po — sebi. To je, valjda, povod i onoj dosta gruboj rečenici: „Pravi haos ideja u spevu Kantos njegovog prijatelja Ezre Paunda proklamuje reakcionarno političko opredeljenje.“

Na toj relaciji shvatljiv je i Milošev prezir prema svim „izumima“ dvadesetog veka. U neku ruku to predstavlja poziv na polaganje računa upućen „dodu podrugljive ružnoće“.

No, sve ove zamerke zapravo su „dopisivanje“ Milošu. Uvek dijalektičan, skeptičan, spreman na dovođenje u sumnju, začuden i zapitan, i taj njegov, rekli bismo, estetski konzervativizam čini deo pesnikovog integralnog estetskog lika.

Najbolje je to izrazio sam Česlav Miloš i jednoj svojoj pesmi:

„Pored vriske, zanesenog buncanja, piska trumbeta, lupanja u lonce i doboše Najviši protest bilo je očuvanje mere.“

Da li treba posebno naglašavati da „očuvanje mere“ podrazumeva postojanje jedne jasne i čvrste moralne perspektive. I da ta napetost, pokušaj da se plovi iz maticu vremena, i čini Miloševu misao inspirativnom.

Pomenimo i onu beskraju veru u pesničku reč, koja je našla svog odjeka u shvatanju da će poeziji pasti u deo da svedoči, kao što to čini za minula vremena, i o ovom našem vremenu.

Spolja gledano, Milošu bi se moglo zameriti nedovoljna apstraktnost i sistematičnost. Samo, pitanje je da li je to nedostatak i ne dolazi li takva zamerka iz prostora Ulroa. Niče je u *Rodejni* tragediji zapisao: „Mi o poeziji zato govorimo toliko apstraktno što smo svi obično slabi pesnici.“ Knjiga Svedočanstvo poezije nudi, u tom smislu, jedan konkretan govor o poeziji.

I da se na kraju vratimo početnoj dilemi kako ovog teksta tako i same knjige o kojoj je bilo reči. Nisu li ovladavanjem sposobnošću diskurzivnog govora, stekavši moć racionalizacije pesničkog iskustva — čega su simptom knjige poput Svedočanstva poezije — nisu li, dakle, time pesnici došli do samih grana Ulroa.

Što se Miloševog pesničkog i „nepesničkog“ govora tiče tu dilemu možemo odbaciti. Preko kvaliteta stalne zapitanosti, začudenosti i krajnjeg nemira njegov pesnički i „nepesnički“ govor ulaze u igru sličnu onoj sa dva ogledala: postavljena jedno prema drugom ta ogledala daju odraz beskonačnog broja ogledala.

No, samo pitanje je vrlo akutno. Nije li sposobnost racionalizacije „svetog zanosa“ zapravo ulaznica za Ulro?

I nije li osnovana Miloševa bojazan da bi gašenje pesničkog principa u čoveku značilo u isto vreme i gašenje čovečanstva?

I ne bi li o tome konačno mogli da porazmisle i oni drugi, stanovnici, danas zaista prenaseljene, zemlje Ulro?

## erich fromm: »umijeće ljubavi«, naprijed, zagreb, 1985. nebojša kuzmanović

*Neki dan sam čuo kako je jedna od stvari u kojoj smo veoma uspešni — ubijanje.*

čovek XX veka

Meša Selimović je jednom rekao kako je „ljubav jedina stvar na svetu koju ne treba objašnjavati ni tražiti joj razloga“. Mi bismo se sa ovim tvrđenjem mogli u potpunosti složiti kada bišmo u svetu vidali (puno) ljubavi, ali nama danas izgleda da nje ima sve manje i manje. I zbog toga nam se čini da se epoha koja je ljubav zatrpala u pepeo može makar malo oplemeniti i teoretisanjem o ljubavi.

Mi, se valjamo u žitkom strahu, drhtanje je uplovilo u damare našeg ega, a neprozirna teskoba ulazi u pore čovečanstva. Da li klizimo niz čeljust apokaliptične zveri, ili smo već duboko u njenoj utrobi — a njen smrad još ne njušimo. Nagnani smo da trčimo za nečim — nije važno šta je to, već je važno da galop bude što jači, kako bismo mogli što brže i što dalje bežati — od samih sebe. U tom sve bežnjem galopu sve više skupljamo i sve više imamo, a sve manje bivamo.

Da li su ove reči — koje inače proističu iz Fromm-ovih — prevelika optužba za njegovo veličanstvo čoveka, koji eto već uplovljava u deltu drugog milenija. Uz svo poštovanje koje mu iskazujemo čini nam se da nisu, jer nas on iz dana u dan uverava kako smo u pravu.

Gde je spas, gde je izlaz iz ove nezavidne situacije? Kako postoje mnoga pitanja tako postoje i mnogi odgovori, a Fromm smatra da je ipak samo jedan pravi. Naime, za njega je jedino ljubav pravi „racionalan odgovor na problem ljudske egzistencije“. Da li su ovo samo milozvučne reči i lepe želje?

Fromm-ovo shvatanje i osvetljavanje ljubavi — kao štožerne sunčane kugle oko koje se okreće čovekov svet i nagovor na naukovanje ljubavi — nije ispunjeno prosvetiteljskim duhom niti utopijskim konceptom po kome se ljubav traži negde na „sedmom nebu“, negde izvana, negde u drugima, pa kada se nađe onda se prisvajaju, već je određeno kao proces, kao hitac koji kreće iznutra (iz individue) ka samome sebi i ka celom čovečanstvu. Da bi ovaj hitac poleteo potrebno je da čovek prethodno razvija: poniznost (napuštanje snova o sveznanju i svemoći), objektivnost (sposobnost da se ljudi i stvari vide onakvima kakvim jesu, a ne da viđenje ovisi o interesu i trenutnom hiru) i um. Za praktikovanje naukovanja ljubavi ovo ipak nisu dovoljni uslovi, već je potrebna još jedna čovekova (univerzalna) osobina — vera. Fromm govori o racionalnoj veri koja se ovde pokazuje kao vera u sopstvena ubeđenja, u sopstvenu ljubav, to je čin kojim se prepuštamo drugima, jer im verujemo, to je rizik, a za to je potrebna hrabrost. No, ljubav prati hrabre, a onaj ko ne rizikuje ne može je stvoriti (ni po zakonima formalne logike, jer ako ništa ne uložiti ne možeš dobiti nešto — svet nije nastao ex nihilo), jer ljubav ne pada s neba.

Autor je o problemu ljubavi i problemu njenog naukovanja u ovom spisu govorio na dva načina. Govorio je o teoriji ljubavi — gde je govorio o ljubavi između roditelja i dece, zatim o objektima ljubavi (majčinska, bratska, erotska ljubav, ljubav prema sebi i prema bogu) —, a zatim o ljubavnoj praksi — koliko se o praksi može govoriti veliko je pitanje, ali to se ipak može postići jednostavno praktikovanjem, a ne umovanjem.

Nakon što je u prvom delu knjige ukazao da postoje zreli razlozi za praktikovanje „umijeća ljubavi“ on dalje nastoji pokazati kako i koliko socijalna struktura (zapadna civilizacija) utiče na ljubav. Ta civilizacija utiče veoma mnogo na nju, ali ne pozitivno, ne razvija je, ne širi njen vidokrug, već naprotiv ona je dezintegrise svojim dobro poznatim mehanizmom (profiteriskim levijatanom) koji sve ono što postoji na ovom svetu pretvara u rob(a)u. U ovakvoj situaciji ljubav je pretočena u pseudoljubav (da bi se to utvrdilo dovoljno je pogledati ljude oko sebe), a ona se manifestuje: kroz idolatrijsku ljubav (pošto čovek nije dostigao stepen identiteta i nema osećaj „jastva“ on, u ljubavi, idealizira i „idolizira“ voljenu osobu pridajući joj božanske osobine) — zatim kroz sentimentalnu ljubav (to je ljubljenje u „fantaziji, a ne u ovde — sada“), kao i kroz razudenu ljubav u boga (bog se štuje dotle dok ta „psihoterapeutski“ proces pomaže čoveku u „njegovoj



poslovnoj delatnosti", a ako profeterska kola krenu naopako pozitivnom mišljenju nije strano ni samog „boga jedinoga“ poslati davalu). Fromm nam to veoma plastično dočarava kada kaže kako je „bog pretvoren u prilično udaljena generalnog direktora poduzeća — Universe Inc., —, za kojega znamo da je ondje i da upravlja predstavom (iako bi se ona verovatno odvijala i bez njega)". (95.) A mi dobro znamo da svaki direktor koji od jednog dolara ne uspe napraviti dva odlazi iz svoje fotelje.

Kako je alijenacija sveobuhvatna autor smatra da je u takvoj stvarnosti ljubav jedino moguća „ako dvoje ljudi komuniciraju iz centra svoje egzistencije i ako pri tom svako doživljava sebe iz centra svoje egzistencije". Ovakav zahtev može nam se činiti ispravnim, ali ne možemo a da ne postavimo pitanje na temelju čega ćemo utvrditi da ljubimo baš tako kako govorimo, ili kako osećamo. Kako razlikovati ljubav koja dolazi iz centra naše egzistencije od one koja je „površna"? Da li intuitivno saznavanje može rasplesti ovaj problem? Jasno nam je ipak da nikakva filozofija ljubavi ili neka religija ljubavi (ovaj ogled to naravno ne želi ni biti) ne mogu na ova pitanja odgovoriti i uspostaviti razbijeni sklad.

Jedino individualno, zasebno, autonomno naučavanje, emaniranje i življenje ljubavi može čovekovu egzistenciju kvalitativno drugačije (bolje) zasnovati. Tada se takva egzistencija zasigurno ne bi zasnivala na „autoritarnosti", već bi se, verovatno, legitimisala čovečnošću.

U takvom svetu čovekova potreba za transcencijom (za koju Fromm smatra da je najtemeljnija čovekova potreba) ne bi se nikako istopila nego bi se još više rasplamsala. I kada autor o ovome govori čini nam se da on tada pomalo neprežno pronalazi i određuje uzroke transcencije (stvaralaštva, prevazilaženja sebe). Evo šta on kaže: „U samoj nesposobnosti muškara da zadovolji svoju potrebu za transcencijom u radanju nalazi se za njega poticaj da sebe transcendira stvarajući svet stvari i ideja."

Ako bi to bilo tako, to bi onda značilo da bi muškara dobijanjem sposobnosti da porada decu (a to kako danas čujemo nije neizvodljivo) izgubio sposobnost da porada ideje.

Ako žena sebe transcendira radanjem dece, da li je ta potreba iscrpljena tim činom ili ona ipak ima potrebu i za idejama kojima bi prevazilazila sebe? I dalje, ako se propituje ova Fromm-ova teza, izlazi da za one žene koje ne mogu radati ostaje promišljanje i svet ideja kao kompenzacija za tu njihovu nesposobnost. Izgleda nam da to ipak nije baš kako on govori.

Na kraju pomišljamo da je potrebno reći kako je svako mišljenje koje nije doživljeno, i u koje se ne unosi cela ličnost trivijalno. (Fromm)

Da li se u „Umijeće ljubavi" unosi celokupna ličnost autora? Jedino čitaočevo pronicanje u delo može izroditi odgovor, a da bi se to uradilo neophodno je da i čitalac u ovo isčitavanje unese celog sebe.

## mirča elijade: »sveto i profano«, književna zajednica novog sada, 1986. zilahd ključanin

Opojan i zavodljiv je Mirča Elijade. Time i diskutabilan znanstvenom umu koji hoće egzaktost i zorno predstavljanje. Elijade toga nema, a ako i ima (trudeći se da ima), onda je to onoliko koliko je bilo kojoj metafizičko-mističnoj realiji nužna sveza sa stvarnosnom realijom. Mi, u našoj „opojnosti", krenimo tim putem, tom zdvojnošću našom i našega doba. Budimo, ustvari, između svetoga i profanoga.

Koliko god se sveto i profano nude znanosti, toliko, još više, okupljaju egzistenciju čovjeka ovoga vijeka. Znanost mora da pojmovno preispita sveto i profano, da nastoji iznaći ako ne rješenje (znanost rješenje nikad nije ni imala!), onda barem treba pronaći svoju ulogu u tom polaritetu. Naime, znanost će, po svojoj prirodi, htjeti odrediti koliko je sama doprinijela razdvajanju svetog i profanog, njihovom bespovratnom (?) razdjelu. S druge strane, morat će odgovoriti na pitanje: otkuda, u njenoj punoj moći, reaktualizacija nečega njoj putpuno stranog, tj. svetog. Laički rečeno, otkuda hipi-komune, taatrazizam na zapadu, „nagli" prodor joge, grupe transcendentne meditacije, kult prosvjetljenja? (Možda sve nabrojano ima malo toga sa bitno svetim, ali je ono zasigurno — ne samo brojnošću — bar pokazatelj, činjenični, na komu se mogu vršiti dalj-

nja deduciranja) Iz ugla profanog, znanost se već može spremati na istraživanje, prvo, o profanosti profanog, zatim, o „svetosti profanog". U duhu Elijadeove mistifikacije, konstatirajmo da se profano u našem dobu neće više da osjeća takvim; a jer je postalo bezlična činjenica kojom znanost operira, pa, iz toga, u pobuni, hoće da vas postavi sveto u samom sebi. Ne nudi li sada profano svoje hijerofanije (ispoljavanje svetog), začuđujući znanost, začuđujući znanstveni um čovjeka dvadesetog stoljeća, um koji, u svom bezizlazu, i traži začuđavanja? Nije li, da opet mistificiramo, atomska pećurka hijerofanija profanog, vapaj zatamljenog svetog?

Ne radi se, pritom, o religiji. Rekao bih da se radi o traženju sklada. Sve duhovne nauke vijeka će mi dati za pravo. Sâm čovjek moderne, također. Jer, to biće zdvojnosti, bačenosti, brige, — htjelo bi ne više naprijed, nego unazad, u prvobitno, skladno. Dovoljno je baciti letimičan pogled na književnost (ograničimo se njome), pa u njoj pronaći bezbroj Ulixa, Orfeja, ljudi bez svojstva i oslonca, onih što su u traganju za izgubljenim vremenom, onih što nemaju nade da se vrate opet, itd., itd.

*Sveto i profano* Mirča Elijadesa gledajmo (i) u toj konstelaciji. Tražimo, dakle, implikacije toga polariteta u suvremenosti; a slijedom Elijadesovim. Suvremenost koja je zainteresirana za taj odnos naći ćemo odmah na samom početku knjige. Prvi problem koji se potencira je problem hijerofanije. Hijerofanija, kao saznanje da nam se nešto sveto pokazuje, nije samo interesantna za „primitivne", kao i za ljude svih premodernih društava, već i egzistenciji modernog čovjeka. A mogućnost ispoljavanja nečega svetoga je kako u njegovom pojavaom rasponu, tako i onom iracionalnom koje smo u definiciji hijerofanije naglasili nečim. Raspon pojavnosti svetog se proteže, na primjer, od elemenata rasprostrtosti prirode (kamena, biljke, životinje, ...) preko „začudenosti bilo kojeg uma" pred poimanjem vremena i prostora (konačnost i beskonačnost njihova), pa do najviše hijerofanije koja je, za hrišćanstvo, reinkarnacija Boga u Isusu Kristu. Svaki od tih „predmeta" može da manifestira sveto. Potom, kada govorimo o modernom čovjeku, od svih složenosti svetoga njemu je, ipak, itekako primjerena njegova iracionalnost. Ovdje sveto, naravno, ima širi smisao i od naprosto religijskog svetog. Čovjek arhaičnih društava za razliku od modernog čovjeka ne pokazuje samo „težnju da živi što više u svetome ili u blizini posvećenih predmeta", nego, još dublje, da živi u skladu, sa sobom, svojim okolišem, kosmosom. Moderner je čovjek izgubio svoju skladnost, njemu okoliš u smislu traženja oslonca u svijetu, više ne znači mnogo. Namjerno ne kažemo ništa nego ne mnogo, jer će i sadašnji čovjek, doduše prigušeno i „nesvjesno", pokazati interesovanje za posvećenje prostora. (Sjetimo se, prilično rasprostranjenih, svečanosti pri useljenju u novi stan!) „Primitivni" će čovjek, po Elijadesu, dublje utemeljiti svoje postojanje u Svijetu. Poimanje prostora će ga odvesti do stava o nehomogenosti prostora. A prostor nije homogen, da pojednostavimo, jer „primitivni" (uostalom kao i bilo koji religiozni čovjek) hoće da nađe mjesto i za svoje sveto. Prostor je za njega ili svet ili običan. Svet je kada se u njemu nalazi neki medij svetoga, običan je izvan toga. Granica između njih je očita. Navedimo jedan primjer, Elijadesov primjer: crkva u modernom gradu. „Za vernika, ta crkva učestvuje u jednom drugom prostoru no što je to ulica u kojoj se ona nalazi. Vrata koja se otvaraju ka unutrašnjosti označavaju prekid kontinuiteta. Prag koji razdvaja dva prostora upućuje u isto vreme i na odvajanju dva načina živovanja, svetoga i religioznog. Prag je istovremeno međa, granica koja razdvaja i suprotstavlja dva sveta, i paradoksalno mesto gde oni međusobno opšte, gde se odvija prelaz iz profanog u sakralizovani svet." Primijenimo li prethodno na nereligioznog čovjeka, u njegovoj „intimi" doma, dobit ćemo sličan rezultat.

Pri poimanju prostora čovjeka arhaičnih društava moramo napomenuti još nekoliko problema, a sve u polaritetu svetoga i profanoga. Elijade će nas prvo uvesti u splet sakralno-kosmičkog. Na primjeru nastajanja nepoznatih teritorija ponajvećma se uviđa taj splet. Nastaniti se na jednoj teritoriji, znači sakralizirati je. A posvećivanje nepoznatih teritorija je uvijek kosmizacija (da obrnemo Elijadesovu tvrdnju); jer „organizujući jedan prostor ponavlja se delo bogova, koje služi kao model." Centar Svijeta, jedno od najdubljih značenja svetog prostora, sublimacija je kosmizacija svetoga. Centar Svijeta sabire, s jedne strane, kosmos u jednoj tački, a, s druge, on je „najveći otvor" pojavljivanja svetog. Iako je Centar Svi-

jeta kosmička os, ne treba je shvaćati kao nematerijalni dio prostora (u jednoj osi), već šire: sveti gradovi, svetištva, hramovi, osnove hramova — sve to može biti odsluk Centra Svijeta. Glavno je pri tome da je „naš svijet" uvijek u Centru. No, čin koji sve to vaspostavlja je čin stvaranja. „Stvaranje podrazumeva preobilje stvarnosti, ili drugim rečima provalu svetog u svet." Eto još jedne implikacije za suvremenost! Od prehistorijskih društava, preko Grčke, pa do danas stvaranje je vazda imalo tu klicu svetoga. Uzmimo samo shvaćanje poziva pjesnika. Ta riječ je grčkoga porijekla, potiče od riječi *poietes* — onaj koji stvara — ali ne nešto što se već nalazi u stvarnosti (u profanom — što bi rekao Elijade), već nešto sasma novo. A to je sveti čin za sva vremena, čak kad ga lišimo „učesća Muza".

I vrijeme, po Elijadesu, sličnog je profila prostora za religioznog čovjeka. Ono, također, ima prekid jer postoje razdoblja svetog vremena, vrijeme praznika, ali postoji i profano vrijeme, tok lišen dubljeg osjećanja. Ta se dva vremena bitno razlikuju: sveto je vrijeme ciklične, a profano pravolinijske prirode. Onda, razlika je i po „kvantiteti": sveto vrijeme opetuje vazda samo sebe, ono je isto u svakom činu učestvovanja u svetom, jer to je vrijeme „koje su stvorili i posvetili bogovi tokom svojih gesta", a koje čin samo reaktualizira. Kod nereligioznog čovjeka modernih društava nalazimo, na izvjestan način, prekid vremena. Moderner čovjek u svom egzistencijalnom osjećanju odvajanja, također, vrijeme na jednolično vrijeme rada i vrijeme rasonode, „svečano vrijeme".

Sada smo već kod mitova, tih „ukupnosti primordijalnih otkrića." Elijade je poprilično „odmaknut" od suvremenih teorija mita, time što ih prelama kroz svoju prizmu, s njima kani predstavi mnogo toga više (i utemeljenije) nego što je to naprosto teoretiziranje. Mit — osim toga što priča svetu priču, to jest, primordijalni događaj koji se odigrao na početku Vremena — je hijerofanija: „opisuju različita i, katkada, dramatična izbijanja svetoga u svetu... Prikazujući kako su stvari otpočele svoje bitisanje, čovek ih objašnjava, a posredno odgovara i na jedno drugo pitanje: zašto su postale? Zašto je uvek uzidano u 'kako'." S druge strane, mit je ontofanija, jer otkriva punoću bića, čovjek preko njega stiče drugi način bivstvovanja koji transcendira ljudsku sudbinu. To preferira Mirča Elijade, to ne misli (kako će u predgovoru reći Sreten Marić) ni jedan antropolog. Da li je to tačno (Marić će reći da nije), to u cjelokupnom sustavu ideja Elijadesa nije toliko bitno. Stoga nastavimo dalje, i, opet na tragu Elijadesa, naznačimo da je mit uzorni model preko kojeg religiozni čovjek biva iznova na početku, pa makar podražavanjem.

Na planu poimanja prirode religiozni čovjek otkriva — kako u totalu, tako i u upojedjenim sastavcima — očitovanje svetog. Priroda nije nikada samo to, onaj Hegelov „nesvjesni bitak". Elijade će, sa posvećenim čovjekom, reći: „Pre svega, Svet postoji, on je tu, on ima strukturu: on nije Haos, već Kosmos; dakle, nameće se kao tvorevina, kao delo bogova... Ne boga na neposredan, prirodan način otkriva beskonačno rastojanje, transcencijom, boga. Zemlja je takođe 'prozirna': ona se predstavlja kao univerzalna majka i hraniteljica". Očito je da Elijade ovdje cilja na jedan „primitivno"-naivni um, no blizu smo utvrditi da ni naš um nije bez „primjese" toga naivteta (bar u iznimnim, „poetskim trenucima"! ). Elijade isto misli kada tvrdi da čak i jednostavno promatranje nebeskog svoda je dovoljno da čovjeku probudi izvjestan religiozni doživljaj. Sama „visina" mami predrefleksiju (nama „nevjericima") ako ne o bogu, ono sigurno sluteći osjećaj nedostižnog.

Interesantno je dalje, u okviru prirodnog i njegovog odnosa prema svetom i profanom, pratiti Elijadesovu ljestvicu bogova, a u ovisnosti o ulozu njihova stvaranja. Vrhovna bića nebeske strukture koja su stvorili Kosmos, život i čovjeka, nakon čina stvaranja se „udaljavaju" od ljudi, povlače na Nebo i postaju *dei otiosi*. „Kao da je ogromni poduhvat stvaranja iscrpio njihove snage." Oni na Zemlji ostavljaju svoje sinove ili nekog demijurga koji će dovršiti stvaranje. Kasnije, na njihovom mjesto, dolaze božanske „prikaze": mitski Preci, Boginje-Majke, bogovi Oploditelji, i dr. „Primitivni" čovjek rijetko se obraća izravno Vrhovnom Biću; kad ga iznevjeru svi „njegovi pomoćnici", onda se tek obraća njemu.

Religiozna valorizacija Vode bitna je Elijadesu iz dva razloga: 1. zato što je Voda bila prije Zemlje; 2. analizirajući religiozne vrijednosti Vode bolje se može uvidjeti bit *simbola*. Simbol je predočnik „prozirnosti" Svijeta, medij preko kojeg se može