

Takode, Nikšić se morao kloniti nekih filozofskih antinomija, jer mu one ne pomažu u konkretnoj, a ne modelatorskoj, anticipaciji samoupravnog informisanja i njegove sadržine. Tako se već u uvodu (str. 5) olako upustio u to da pravo na informisanje poredi sa pravom na istinu i pita: o kakvoj istini je reč, postoji li samo jedna istina, kako dopreti do istine koje nisu u štampi itd? Nijedna filozofija, niti politička doktrina, istinu nisu izmerile. Razumljivo je i autorovo zalaganje za slobodu kao jedinstven pojam, ali ne i za slobodu koja ne može biti »ograničena«. Bez ikakvih dnevnih konotacija, ovde mu zameramo shvatanje svake slobode kao slobode »od«, i negiranje svake slobode »za« (str. 193). Uostalom, i sâm je, tražeći potvrdu svom shvatanju slobode, uzeo citat iz Ustava: »Slobode i prava zajednički ovim ustavom ne mogu se oduzeti niti ograničiti« (str. 195). Kada se ponovo pogleda citirani stav, vidi se, paradoksalno, da se autor poziva na jednu »ograničenu«, a ne apsolutnu slobodu.

Izvan okvira ovih najdiskutabilnijih mesta, Nikšić je svoju analizu slobode štampe u Jugoslaviji izveo na dve ravni: istorijskoj i pravnoj. Sa temeljnim poznavanjem činjenica našeg posleratnog razvoja, ili spoticanja, u izgradnji socijalističkog i samoupravnog sistema informisanja pružio je korisnu građu za naknadno promišljanje tog fenomena. Bio je dovoljno kritičan i otvoren da iznese ono o čemu mnoge naučne discipline, koje govore i o informisanju – čute, i dovoljno upućen da u raspravu unese onaj rakurs iz kojega je i on posmatrao probleme – ugao posmatranja jednog od poslanika javnog informisanja.

Dosljedno, u skladu sa pravilom: Sine ira et studio; teško je izneti zaključak o tome šta je knjiga »Oslobodenje štampe«. Da li je to ogled o velikim bitkama za slobodu štampe kroz istoriju, da li je uporedna analiza pravnih uzusa o pravima i ograničenjima slobode informisanja, da li je hronika razvoja jugoslovenskog sistema informisanja, da li je kritika svakog dogmatskog i birokratskog viđenja prava i slobode čoveka da komunicira? Teškoća određivanja skopčana je sa nedosljednošću kriterijuma u pitanju knjige, ili sa nedovoljnim isticanjem osnovne ideje vodilje autora. Bez obzira na to što je u ovoj analizi bilo više reči o slabostima nego o kvalitetima, mora se reći da knjiga »Oslobodenje štampe« u objavljenoj literaturi o problemima informisanja i komuniciranja zauzima posebno mesto. To je njena namera da »štrči«, da pozove na dalje rasprave i analize. Stoga, ne može se ni olako oceniti niti olako kritikovati. Ali, sigurno je da bi, u verziji sa čvrstom okosnicom i bez iznetih i nespomenutih slabosti, bila mnogo vredniji doprinos i buđenju svesti i nauci.

G. W. F. Hegel: »Rani spisi«, »Logos«, Sarajevo 1982, prevod Slobodan Novakov.

Piše: Aleksandar Petrović

Prevod Hegelove knjige *Rani spisi* sačinjen je prema izdanju »Dela u dvadeset svezaka« (Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, dovršenom nedavno 1979, po redakciji Eve Moldenhauer i Karl Markus Mišela /Michel/), gde prvi tom sačinjavaju rani *Frankfurtski spisi*. Ovi frankfurtski ili rani spisi sastoje se od članaka koji razmatraju povezanost religijskog i etičkog ustrojstva života, kao ishodišnih linija koje donose samoizvesnost i osveštanost čovekovog položaja i samoodređivanja prema svetu (životnom svetlu čoveka koji se razvija – *anthropou fotos*).

Članci koji su nastali u Bernu gde je Hegel boravio u aristokratskoj kući Štajgera (Steiger) kao privatni učitelj, upoznavajući se pobliže sa pruskim plemstvom, proistekli su posredstvom filofske »pomoći« koju je dobio čitanjem spisa o praktičnoj filozofiji uma Imanuela Kanta (Immanuel Kant) i iz prepiske sa Šellingom (F. W. J. Schelling). Frankfurtski spisi (u Frankfurt se posredstvom prijatelja iz studentskih dana, Helderlina /Holderlin/, preselio kao domaći učitelj 1977), produžavaju razmišljanja o istoj temi a okosnica razmatranja im je Kantovo razlikovanje prirodne (narodne) religije i moralne (objavljene) ili umske religije. Saobrazno svom transcendentnom metodološkom zahtevu za preispitivanjem – ne

predmeta već »formi saznanja predmeta« (Kritika čitog uma uvod, VI, Beograd, 1976, str. 45), Kant je sveo iskustvo svesti na prilično ograničene i osiromašene sadržaje, koje Hegel uzima u razmatranje sa njihovim bogatstvom. Odatle on potpuno nesvedeno (pozitivno) karakteriše pojmove praktičnog uma, zajednice (pliteje) i narodnog duha; razvijajući ih kroz *ljubav, sudbinu i život* kao najizvornije sadržaje samog pojma duhovnosti.

Hegelov filofski nemir suočio se sa potpuno novim orijentacijama u životnom sklopu: svemir – priroda – ljudska zajednica, što su se osnivale na prevrednovanju mnogih stanovništva filofskeg nasleda, kroz socijalno-politička previranja i ishodjenje visokocivilizovanog (posedničkog, vlasničkog) sveta nauke preko nje razvijene tehnike i industrije. Ovo nemirno suočavanje otvorilo je vidokrug doslednijem zasnovanju samog pojma duha, koji biva proširen na istoriju ljudskog oblikovanja i postizanja sadržaja, koji su uvek »za nas« (nama predati).

U doba kada Hegel piše svoje spise o krakteru hrišćanskog učenja, iza njega se već davno dogodio rasep u dogmatima crkava (1034), nerazrešeni sukob nominalizma i realizma u sholastici (teologiji Zapada), kao i dijaliza reformacije zadobijena borbom za Papskom stolicom. Za osećaj poljuljanosti u religioznim vrednostima, tako, nije krivo prosvetiteljstvo ili mehanicizam, već sklop događaja, koji nije ostao dostojan ideja koje je Hristos ispovadao. Taj ugled reformacija je pokušavao da povрати, obračunajući se ljudskom srcu, ali neoparavdano zapuštanje uma, Hegelu se čini, može da zaustavi i dalje razvija jedna celovita filofsija, koja bi u sebe obuhvatila i ljubav prema čoveku i ljubav prema istini.

Tako on postavlja jedno od najneposrednijih pitanja: *šta je uopšte čovek?* i upušta se u odgovaranje sledeći kompleksnost tematizovanja celine ljudskog, kroz koju se prelamaju njemu savremena načela i uzori (Kanta, Šelinga, Jakobija, Fihtea). Opšti je utisak, na prvi pogled poražavajući – posredovanje života dovodi čoveka u protivrečnost i razdor sa prirodom, pri čemu »svet prošlosti« (prvenstveno grčki) biva neprivojen sa svojom izuzetnom duhovnošću, jer se ne uklapa u ovu »osvajajuću racionalizaciju života«. Međutim, obuhvatnijim razumevanjem širih čovekovih potreba može se uticati na preuranjene eliminacije i ukidajućim prožimanjem ponovo otvoriti snagu duha koji se povukao.

Narodni duh i religija Grka, u slobodi ljubavi i svetkovina, koje je nosilo raspoloženje fantazije, nisu morali da strepe za budućnost i da se navikavaju na »gvozdenu nužnost puta sudbine« (*Rani spisi*, str. 32), jer su na prirodu gledali kao na *blagonaklonu majku* koja ih je mahom prepuštala njima svojstvenom samorazviku. Disciplini i kanonizaciji modernog razuma ostalo je samo da u tome vide tek tipično nebiće (za šta je zaslužno i sholastičko i poimanje rada uma – *codificatio et operatio*).

Svojom linearnom istorikom, hrišćanstvo je svelo ljude na uske forme predstavljanja stvari, ali im je oduzelo meru patnje i zadovoljstva, koju im je sudbina dopuštala. Kada se elementi (koreni) ljudske prirode raščlane, moguće je prepoznati prisustvo raspodele koja je za čoveka u svim vremenima jednaka. Da bi to pravedno i oblikotvorno dokazao, Hegel uzima za primer starog filofsfa: »Sokrat je imao učenika svake vrste, ili, bolje rečeno, on ih nije imao – on je bio samo učitelj i maestro, kao što je svaki čovjek koji se ističe svojim primjerom pravičnosti i odlikama svoga uma to za svakog. Ako ga i nisu čuli kako drži propovijedi s neke katedre ili nekog brda – kako bi jednom Sokratu u Grčkoj uopšte i moglo pasti na pamet da propovijeda; on je nastojao da pouči ljude, da ih prosvijetli o onome što bi trebalo da probudi njihovo najveće interesovanje i da ih na to podstakne. Njemu nije bilo stalo do toga da sebi skrpi neki mali korpus kao telesnu gardu sa istim uniformama, istim egzercijom, istim parolama, koji bi zajedno imali jednog duh i koji bi onda zauvijek nosili njegovo ime. ... on je kod svakog započinjao od njegovog zanat i tako ga od ruke vodio duhu« (*Rani spisi* str. 37/38). Ovde se, možda više nego igda, pokazalo, ono što je Hegel kasnije samo uslovno podrazumevao – da koreni ljudske prirode uvek moraju biti *iznutra* živo pokretni, i da su za to pokrete sve prepreke (obiecta) jedan izazov snage prehvatanja i razumevanja. Sokrat je primer ovog živog unutrašnjeg izbora (*proairesis tou blou* – životni izbor u razgraničenju /Arist. Met. 1004 b 25/), a kao nosilac takve snage, on je

ličnost. Međutim, ono što Sokrat nije nosio jeste dublji filofski poriv za razumevanjem čovekovog bića moći u-obražavanja, obrazovanja likova koji imaju sadržinsko pravo postojanja, i koje oslobađa, za istinu sebe, tim istim obrazovanjem prožeto posmatranje.

Duhovno-istorijski ogled *Pozitivitet hrišćanske religije*, pisan godinu dana kasnije (1875 – 76), pokazuje nadilaženje Kantovog apriornog zasnovanja morala iz proširenja pojma običajnosti, koji je sada samodovoljan, jer isходи uz unesenosti u život, sa kojim se poimanje nosi. Odatle je i problematika samorazumljivosti moralnih kalupa podvrgnuta kritici, zajedno sa preuranjenim proglašavanjem celokupne mudrosti sveta (svemira prirode) za ispraznu (od čega dogmatizam polazi). Naime, u samoj prirodi, u svetu, nahode se zakonomernosti koje se moraju blagonaklono istraživati do prohodista na put istine, što jednako važi i za istorijsko uobličavanje ljudskih prava i zakona. Iz ovoga Hegel izdvaja Hristovu mudrost (moralni uzor, ideal), upoređujući božansko svetlo, koje sve prožima i ispunjava, sa solju koja nevidljivo upijena – daje hrani ukus. Međutim, ovo nerazlikovano jedinstvo bivstovanja, za čoveka se neizbežno mora podvrći umskom oplemenjivanju, da bi se različitijem dospelo do onog stadijuma usvajanja kada se, »shodno darovima prirode i providnosti«, čovek dovodi do stanovišta osveštenog odnošenja.

Takvi su bili Grci kao narod bogat duhom, i veoma je interesantno Hegelovo obrazlaganje neminovnosti propadanja njihovih zajednica (polis). Govoreći (u poslednjem poglavlju spisa) o grčkoj religiji i fantastici, Hegel se pita o uslovljenosti koja ih je primorala da prime hrišćanstvo, ali mu je prosvetiteljsko tumačenje bogova, kao iluzornog simbolizma prirodnih sila i bića koja se ganjaju u »krdima« i »gušajui« kao niski karakteri – prekratko, kao nešto što je podleglo nesporazumu. Ovu oskudicu u razumevanju Hegel razrešava uvidom da je ova religija za svoje bitisanje zahvaljivala slobodnom životu svog naroda, otkidajući se iz njegovog srca i duše, mitovornog i bivstvenog središta. Hegelova ironija je žestoka, nije proracunavana u kabinetima i sređivana kategorijalnim aparaturama, već je bila osetljivi cvet *lepe običajnosti*, a sa njenim nestankom, nestao je i taj svet. Na spekulativnom planu, propadanje grčkih božanstava, koje je tako tragično opisao Helderlin, osnovano je na pretenziji samog vremena (sudbinski) da obuhvati celovitost bivstva, za šta je podeljenost (partikularnost) i necelishodnost delovanja bogova bila nepodesna kao nosilac ideja. Zahteve takve opštosti, međutim, moglo je ispuniti hrišćanstvo, religija bez vedrine uobrazilje, ali »dobrodošlica potrebama vremena«. Međutim, ovome bi moglo da se suprotstavi prigovor da je kritike mita već bilo u krilu samog grčkog sveta (Heraklit, Ksenofan, Sokrat, Platon, Eshil, Sofoklo, itd.), te da se, saobrazno hrišćanskom, razvijalo i pagansko bogoslovlje (Plotin, Porfirije, Jamblih, Proklo), a da se ne govori o međusobnim uticajima, koji su očiti u istočnom hrišćanstvu. U Vizantiji jačanje crkve nije nikada uspeo da ih slomi, a izgleda da to nije ni želelo; to više liči na tihi sporazum koji je išao za tim da ljudima otkrije najviša znanja o poreklu i razvijanju života. Hristova mudrost više je shvatana kao put i način da se pomogne sebi nego da se razlike po svaku cenu eliminišu, i tako spreči muka oko izvornog saznavanja, a time ujedno i iskrenost i savest.

Moralo bi se reći da je sa svojim uvažavanjem osećanja, sklonosti i poriva, Hegel imao mnogo više zajedničkog sa vizantijskim duhom nego što je to on sam procenio u glorifikovanju »zapadnog razuma«, koji bi, navodno, trebalo da sadrže »srčani Turci«, ispunjavajući svoj istorijski fatum njenog razaranja (*Filofsija povesti*). Međutim, ovo bi više spadalo u surevnjivost i sužavanje horizonta razumevanja, koje je i sve prehelenske kulture poravnalo sa Kronosovim dobom, što je Hegelov obol duhu vremena, koga nije bilo lako prevazilaziti (i usled golog nedostatka obaveštenja). Naime, za razliku od Kanta, Hegel je pošao od pretpostavke da osećanja, sklonosti i porive nosi ishodišna ideja uma, da je u njima na skrovit način prisutan razložen odnos, koji se rasprostro po celom vidljivom svetu i čovekovom međudelovanju. Osvešćenje prave uloge ovih »neracionalnih sadržaja«, koji su, i po njemu, tražilo je istraživanje koje će moći da proiznese produbljeno razumevanje njihovog delovanja; logiku koja će moći da uđe u trag njihove gradnje u vremenu, u oblikovanje istorije kroz njeno događanje. On ga

prepoznaje kao obrazovanje duha u vremenu, koje kroz uspone i padove napreduje do otkrivanja suštastva i izvornog vraćanja prema njemu, sjedinjenja u istovetnost.

Ovaj zahtev ima najmanju želju da uzima u izbor samo one sastojke koji bi mu odgovarali, o čemu svedoči postupak raščlanjivanja i izlaganja, koji se u najvećoj mogućoj meri prilagodio predmetu istraživanja. O tome svedoči i najstariji Program sistema nemačkog idealizma, kojeg je Hegel pisao u ovom ranom razdoblju pod Helderlinovim uticajem, kome je posvetio i nadahnutu himnu **Eleusis**, kao i posredstvom filozofskog prijateljstva sa Šelingom. U tom prednactu Hegel piše da se istina i dobro mogu zbratimiti samo u lepoti, da čulni sjaj mora da određuje smer traženja, i da istovremeno zadrži i u jedinstvu članove koji se razilaze. Filozof tako mora da ispuni zahtev za posedovanjem istovrsne estetske snage kao i pesnik, te piše u jednom, reklo bi se, platoničkom duhu: »Mi moramo imati jednu novu mitologiju, a ova mitologija mora biti u službi ideja, ona mora postati mitologija uma« (Rani spisi str. 178). Kao ovako predstavljen mitski zamah umovanja, čini se da kroči Hegelov napor na putu pretvaranja ljubavi i predanosti predmeta znanja u znanje kao zadobijeno. Ono sleduje iz promišljenja objektivnosti objekta, uslova nastajanja predmetnih datosti, u kojem se krugu prvobitno prisutna ideja postavlja, razvijanjem određenja različitosti koje uslovljava, shodno samim različitostima. Sredina u kojoj se ovakvo obdelavanje problema pokazuje jeste sam smisao čovekovog posredovanja, koje obrazuje duh u povesti. Moglo bi se reći da život biva kroz sebe oblikovan u povesti koja konkretno izražava njegove sklopove. Ovo je mislioca života V. Diltaja (W. Dilthey), kome je život kao osnov i središte biće »ne samo ishodište duhovnih nauka nego i filosofije« (Dela VII), primoralo da u Hegelovoj ontologiji vidi da zakonito govori stvarnost života; s tim da je »izvršeno potpuno rastvaranje apstraktnog pojma o čovjeku i prirodnom sistema duhovnih znanosti u povijesni proces« (cit. prema H. Marcuse: **Hegelova ontologija i teorija povijesnosti** Srajevo, 1981, str. 309). Međutim, Diltaj odbacuje Hegelov spekulativni interes pojma, proširujući na oblast apsolutnog – pojam objektivnog (ostvarivog) duha, pa su umetnost, religija i filozofija bez generativnog plana ideje – izražajne forme života. Izražajne oblike života objektivacija duha, istorijska svest vraća u duhovnu životnost iz koje su i proistekli, kao motiv razumevanja samosusretanja ljudskog duha kao »filosofija filosofije«; gde ljudska svest mora da se odnosi predmetno prema istorijskom, jer nije beskonačno poimanje, gde bi sve predmetno bilo u istovetnosti sa vremenom i misaona sadašnjost. Međutim, u težnji za čvrstoćom, život obrazuje sklopove i znanje, koji su izvorna datost, ali kojima nedostaje ishodišno objedinjenje. Kod Hegela, teza o osvetljenom (slovesnom) čoveku iz **Ranih spisa**, izvedena je u **Fenomenologiji duha** kao razlikovanje onoga što živi iz sveta u kojem živi, kao samoodržavanje koje uključuje suprotnosti što se međusobno prisvajaju (hrane); kao dijalektičko posredovanje samoosećanja unutrašnje **samoobjektivacije života** kao povesno iskustvo duha ili samosvest.

Ova samosvet proistekla je iz slobode poimanja, ali otpor na koji nailazi snaga dolazi iz već nasleđenog, tako da se deluje prema mogućnostima koje su ovorene, a to je kretanje prema razotudjenju duha, koji na jedan buhvatniji način izražava višu logiku istine čoveka. Filozof sledi celinu, »suštinu koja se završava putem svoga razvoja« (**Fenomenologija duha**, Beograd, 1979, str. 11), kao samojednakost koja se kreće u stepenovanom prevazilaženju na buhvatniju ravan, uspostavljenu samoodređivanjima kroz oblike povesnog samopozimanja duha. U odnosu na relativizam i svojevrsan samozaborav filosofije istorijske svesti, H. G. Gadamer ukazuje na to ovako: »Hegel izriče jednu odlučujuću istinu, time što se bit povijesnog duha ne sastoji u restituciji prošlog, već u **missonom posredovanju sa sadašnjim životom**. Hegel je u pravu kad takvo misaono posredovanje ne misli kao spoljni i naknadni odnos, već ga postavlja na isti stepen sa samom istinom umetnosti« (**Istina i metoda**, Sarajevo, 1978, str. 200).

Misaono posredovanje prošlog sa sadašnjim životom omogućuje oplemenjivanje, ali ono pokazuje i do kraja nerazrešeni sukob sa prosvetiteljstvom, konzervativizmima prema karakteristikama određenih istorijskih epoha i pitanjem opštosti postavljanja reprezentacije

(novovekovnog-operativnog) subjekta. Plemenitost Hegelovih mladenačkih spisa sigurno leži u lepoti kojom **mythos** još prodahnjuje **logos**, nudeći naročitom snagom gradivo za **dia-logos**, što sam odseva voljnošću izvornog istraživanja.

E. M. Meletinski, POETIKA MITA, Nolit, Beograd, 1984. (preveo Jovan Janičijević)

Piše: Zoja Karanović

Koje je rezultate u ispitivanju i razumevanju fenomena, mit dela dosadašnja nučna misao: šta on u svojoj suštini jeste, odnosno kakvi su njegovi oblici, značenja i funkcije; te kako se mit ispoljava u modernoj književnosti, pre svega u romanu XX veka; suštinska su pitanja na koja, u **Poetici mira**, autor ove knjige, E. M. Meletinski, traži određene odgovore.

Raniji doprinosi izučavanju mita sumiraju se u prvom delu knjige. Posebno se osvrće na shvatanja nauke XIX v. koja u datoj pojavi vidi isključivo naivan pokušaj razumevanja i tumačenja sveta. Nauka, a pre svega etnologija XX stoleća prvi put se u osnovi suprotstavlja ovakvom viđenju. Meletinski zato ovde i razmatra upravo njene najbitnije rezultate.

Znatnog udela na formiranje određenih stavova o mitu u XX v. imao je pre svega Frejzerov ritualizam. On se bazirao na polazištu o čvrstoj povezanosti mita sa magijom i obredom. Sam obred ovde se shvata kao primaran i dominantan. On u svojoj suštini predstavlja reaktualizaciju tzv. prvobitnog vremena. Sagledavanje tog neprestanog obnavljanja u okviru rituala omogućilo je otkrivanje cikličnog modela mitskog shvatanja ovovremenu uopšte. Pragmatističku funkciju mita, kao sredstva koje služi održavanju prirodnog i socijalnog poretka zajednice, utvrdio je nešto kasnije Malinovski. Dalji uvid u njegovu prirodu, kao autor nastavlja, pružile su simboličke teorije. Ovde se posebno ističu obeležja mita u koja je pronikao Kasirer. Kasirerova je zasluga što je u mitotvorstvu video specifičan, simbolički jezik, moguću kojeg se ovde artikuliše svet. Da mitsko mišljenje sadrži i određene psihike osobenosti otkrivali su već neki raniji istraživači, ali je ovaj stav široko razvijala i primenjivala tek psihoanaliza. Posebnu ulogu u tome imao je pre svih K. G. Jung koji pomenutu ideju razrađuje u svojoj analitičkoj psihologiji. Kasirer, Jung, a pre njih i Levi Bril, kao Meletinski nastavlja, otkrivaju logičke osobenosti mitskog mišljenja. Najplodnijeg tumača, međutim, ova ideja dobija u Levi-Strosu, čija se teorija u knjizi detaljno razmatra.

Učena o mitotvorstvu ruskih i sovjetskih naučnika ovde su posebno izdvojena. Kao da se želi pokazati kako se istraživački postupci A. A. Potebnje, A. N. Veselovskog, Propa, M. O. Frajdenberg, Bahtina, Lotmana i drugih znamenitih istraživača, po nekim svojim bitnim karakteristikama, razlikuju od onih u tzv. zapadnoj nauci, pre svega po prisustvu – odsustvu istorijske dimenzije kod jednih ili drugih.

Krajnji rezultati istraživanja Meletinskog, koji se pokazuju u **Poetici mita**, međutim, ilustruju globalno jedinstvo ljudske misli. Ono se ovde, između ostalog, očituje u stalnom preplitanju ideja različitih naučnika, a pre svega u najopštijem uvidu u to kako savremena ljudska misao tumači mit. On se u osnovi svodi na postupku da je mitotvorstvo najstarija forma, osobit simbolički jezik pomoću kojeg je čovek modelovao, klasifikovao i tumačio, svet, društvo i sebe.

U nauci je takođe prihvaćen stav da osobenosti mitskog mišljenja imaju određenih analogija sa proizvodima mašte, ne samo onih u arhaičnoj prošlosti, nego i u drugim najrazličitijim kulturama. Naročito se neka njegova svojstva susreću u umetnosti. To je dalo poticaja ritualno-mitološkoj školi u književnosti, o kojoj se ovde posebno govori. U njoj se spajaju rezultati izučavanja tradicionalne mitologije sa naukom o književnosti, tako što se izvori same književnosti pokušavaju dovesti u vezu sa ritualom i mitom. Drugim rečima ovde se traga za zajedničkim osnovama pesničke mašte i mitskog mišljenja (lider N. Fraj).

Koristeći bogatu mitološku građu i dosadašnja istraživanja, autor zatim predlaže svojevrsnu teoriju mita. On ovde pre svega ističe neka opšta svojstva mitskog mišljenja, njegovu difuznost, nerazvijenost apstrahovanja, slabu razlučenost logičnog mišljenja od emocionalnih, efektivnih i motornih elemenata. U takvom čistom obliku mitsko mišljenje se nikada ne realizuje nego se u njemu, kako Meletinski pokazuje, u zamencima javljaju svojstva naučnog. Time se ovde sasvim napušta ideja o mogućnosti suprotstavljanja naučnog i mitskog mišljenja, pa se u logičkoj sferi dalje posmatraju kao dva »tipa« ispoljavanja.

Meletinski smatra da se naučna i mitska misao razlikuju pre svega po svojoj funkcionalnoj usmerenosti. I dok se mit usredsređuje na određene probleme kao što su tajna rođenja i smrti, sudbina i sl. dotle, napominje autor, nauka na ova pitanja često nije u stanju da ljudima da zadovoljavajuće odgovore.

Mit uz to ima i izraženu težnju ka sredivanju i harmonizovanju kosmičkog i socijalnog poretka, koje ujedno i tumači. Osim toga funkcija mu je da uskladuje odnos između pojedinca i grupe i zajednice sa prirodnom sredinom.

I kategoriji vremena prikazanog u mitu u knjizi se posvećuje posebna pažnja. U njemu je »pre« sfera prouzroka, izvor svega što je bilo »posle«, odnosno skladište prototipova. U vremenu stvaranja o kome u osnovi govori mit, deluju prapreci-demiurzi. Oni modeluju prvobitnu zajednicu; oni sukobljavajući se sa silama haosa obavljaju najrazličitije stvaralačke i kulturne radnje koje se u svojoj osnovi svode na uništavanje čudovišta, stvaranje čoveka, njegovu obučavanje veštinama i sl. Drugim rečima zadatak demiurja je unošenje reda u prirodnu i socijalnu sferu.

Iz ovoga sledi da je temelj mitologije kosmički mit, odnosno stvaranje – priča ide o tome kako je iz haosa nastao prirodni i socijalni kosmos. Zato, kako Meletinski misli, njegovi klasični junaci označavaju rod, pleme, a ne individualne osobenosti. Kao predstavnici zajednice oni koreliraju sa prirodnom. Mit se, dakle, ne bavi sudbinama pojedinaca i u tom smislu on je antipsihička pojava.

Transformacija psihofizičkog haosa u socijalni kosmos zbiva se tokom celog života. Ovo »uređivanje« sveta u arhaičnom društvu vrši se pre svega preko obreda. Zato je važna i uloga prelaznih rituala; jer oni, kao autor veli, ključne događaje čovekovog života – rođenje, imenovanje, inicijaciju, brak, posvećivanje i sl. – povezuju se zajednicom i kosmosom.

Pored pominjanih kosmogonijskih mitova i mitova prelaza, posebno su značajni kalendarski mitovi. I oni, održavajući pojavu cikličnosti u prirodi, kao i različita shvatanja o zagrobnom životu, na svojevrsan način tumače poreklo kosmosa i društva.

Razmatranju semantike mitskog sižea i sistema ovde se posvećuje posebno mesto. Konstatuje se da »univerzalnost« mitova ne počiva u njihovim sižejima. Uvažavajući i koristeći domete strukturalizma, posebno Levi-Strosova istraživanja, Meletinski dolazi do zaključka da mit pre svega odražava elementarne semantičke pozicije koje odgovaraju najjednostavnijoj prostorno-čulnoj orijentaciji, prostorno-vremenskim i socijalnim odnosima, te nekim fundamentalnim antinomijama, na primer život/smrt. Kada se iz sfere pomenutih semantičkih pozicija uđe u prostore njihovog kosmološkog poimanja, zalazi se, kako istraživač kaže, u mitološke domene. Na ovaj način se recimo, pozicija gore/dole, konkretizuje u kontrastu neba i zemlje. Upravo stoga mitologija i funkcioniše kao univerzalni znakovni sistem, koji se onda ostvaruje u različitim sadržajima.

Na kraju sledi zaključak o tome da se osnovna funkcija obreda i mita očituje u zaštiti jednom uspostavljenog kosmičkog poretka od haosa, jer kako se veruje, različiti poremećaji lako mogu izazvati pomeranje kosmičke ravnoteže, koju je posle veoma teško uspostaviti.

Po mišljenju Meletinskog veza narodne književnosti i mita, posebno priče i arhaičnog epa, veoma je tesna. I priča i ep imaju mitske izvore. Samo što kod njih nad kosmičkim preovladava socijalni smisao nad svetom profana sadržina, nad ritualnom svetovna izvedba itd.

Preko usmene književnosti, kako Meletinski smatra, uspostavlja se dalje genetska veza i između mita i pisane književnosti. Mit se u raznim periodima takođe na različite načine ispoljavao i tumačio u samom literarnom tekstu. Tako se u književnosti može koristiti mitska pesnička