

POLJA

ČASOPIS ZA KULTURU, UMETNOST I DRUŠTVENA PITANJA

NOVI SAD - GODINA XXIV - CENA 10 DIN.

decembar '78. broj 238

arhajski čovjek i mit

sreten marić

Mitovi, simboli... Oni su danas u centru mnogih pokušaja tumačenja istoka čovjeka, društva, da se u prvi mah čini da je to interesovanje specifikum našeg doba. A dovoljno je prošetati ma kojom pinakotekom, prelistati neku antologiju poezije, pa susresti sijaset mitoloških motiva. Od Grka naovamo oni su naše tradicionalno duhovno, poetsko blago.

No, kao da se posljednjih decenija naš odnos prema mitu izmenio, a reklo bi se da i mitologije koje nas zanimaju više nisu iste. Nekada se mitologija, kao sastavni deo grčke i latinske književnosti, učila u gimnaziji. Sećam se profesora koji su, sa starinskom veštinom pričanja priča, znali da nas zabavljaju, povodom Homera, tragičara, Ovidija, katkad i bez povoda, dogodovštinama života Olimpijaca, smrtnima i radanjima Dionizosa, mržnjom Afrodite prema Narcisu, bezbrojnim zgodama i nezgodama heroja i ostalim na šta su pesnici uzgred aludirali. Ta mitologija je bila obaveza kulturnog Evropejca. Od Virgillija do nadrealista, evropska misao, evropska poezija ne da se zamisliti bez inspiracije simboličnih figura i mitova drevne Grčke, kao, uostalom, bez mitologije-istorije oba zaveta. To predanje je bilo jedna od osnova naših *humaniores*.

Za druge mitologije se malo znalo. Eruditi su se udubljavali u induske kosmologije, otkrivali tajanstva sumenske i vavilonske mitologije, tragediju Ozirisovu, ali mi neuki smo tek polako saznavali lepote tih egzotičnih svetova. Čini mi se da mi je bilo preko trideset godina kada sam prvi put pročitao nekakvu krnju verziju *Epa o Gilgamešu*, jedne od najzbudljivijih tvorovina svetske literature.

Literature... Nema sumnje, za nas su sve te priče bile — literatura, za njih smo i saznavali kroz literaturu; onakve kakve smo ih saznavali one su i bili literatura. Uostalom, i *Ep o Gilgamešu* je epska *poema*. Danas nam vele, s prekorom, da je i naše znanje induske mitologije, na osnovu učenih tekstova devetnaestog veka, isto tako „samo“ literatura, da su *Ramajana* i *Purana*, na primer, epske pesme, pa, dakle, ne pravi mitovi — već i dela relativnog kasnog porekla, sročena pod jelinističkim



uticajem, daleko od prvobitnih, pravih mitskih izvora. „Mitoloji devetnaestog veka, veli antropolog Hokart, zadovoljavali su se da publikuju mitove koji su bili najbliži našem grčkom modelu, to jest mitove koji čine homogenu priču s izvesnom umetničkom vrednošću. Sve ostalo je za njih bilo gomila gluposti, dostojna duha sveštenika. Artistička tiranija Grčke tako je velika da eruditi zapostavljaju dosadne tekstove prosto-naprosto zato što su istiniti, što se, prozaično, tiču hrane, zdravlja, plodnosti jednog naroda. Misterij, fantastika, eto šta osigurava uspeh jedne mitologije!“

Možda. Ali, mada danas antropolozi nalaze prećih razloga da se bave mitom, ni „literatura“ — ja bih rekao poezija — nije za odbacivanje. I „sveden na literaturu“, mit, a posebno

zdravko krstanović tri pesme

MAJKOVSKI, OTVORENA KNJIGA

*U prašni cvjetnik treba bombom
Riječ nakit nije
Svjetlosni drumovi pucaju jezikom
Iz budućih sazviježda zameće se djelo
Ko ne smrvi vrata tamnice
Ostaje utamničen
Majakovski Vladimir ne živi
I licitarskim srcima
Njegovo je boravište domovina koralja
Pojavljuje se tamo
Gdje diše neroden svijet*

MAJSTOROVA RADIONICA

*Dorđu Kreći
Pod rukom materija
Svjetli
Postaje
Oko Konjanik Kolo
Prvobitna suza
Majstor
I drvo
Uzajamno se glodu
Eto igre
Gdje svijet je
Igralište
Put
Radionica*

PREPUN PRAHA PAVLE

SOLARIĆ

Njemu se otvorilo

*Smotri
Holmić
U holmiću
Ružu
U ruži
Prsten*

*Od osobite građe
(Kojim se skupo naplaćuje
Propast)*

*Mrak u Mlecima
Zatiče Solarića
Dok gazi zelenom rečenicom*

*Glađan
Sam
Prepun praha iz koga niče
Buduća šuma*

avramesku * dekanović * grabovac * hieng * jensen * krstanović
* larkin * lazić * marić * mitić * ćopić * ždrale

grčki i prednjoazijski, nezamenljivi su podsticaj našoj mašti, a i mnogi mitovi, ranije nam potpuno nepoznati — recimo afrički ili melanezijski — isto su tako poetski lepi kao i naši drevni. Mašta je, ipak, izvor naših mudrosti; nije za odbacivanje.

No, za modernog antropologa, mit je, ipak, nešto drugo, iako, uprkos Hokartu, možda još tajanstvenije, zagonetnije no što je za nas bio. Evo jedne novije definicije mita: „Mitovi razvijaju strukturirane, najčešće kulturno specifične zajedničke semantičke sisteme, koji osposobljavaju članove jedne kulturne oblasti da se uzajamno razumeju i da se snađu pred nepoznatim... Mitovi su besede koje se stilistički daju definisati, a izražavaju snažne komponente semantičkih sistema.” Ova definicija — Marandova — s neizbežnim savremenim nam žargonom, ako joj se doda i ona Kasirerova, da je mit „formulacija radikalne metafizike”, mogla bi da, na prvi pogled, kazuje da je mit i danas shvaćen kao svojevrsna literatura, svojevrsan literarni rod, jer što je literatura ako ne „semantički sistem”, „radikalna metafora”, „snažna komponenta razumevanja”. U stvari, nije tako. Reč je u ovoj definiciji o društvenoj organizaciji i o religiji, a „semantički sistem” zahteva, kao svoj ključ, ne poetski doživljaj, već strogi metod lingvističke analize.

Uz to je mit, ukoliko i literatura, pre svega usmena reč, izraz kultura bez pisma, s njihovim rezonovanjima „mitskog karaktera”, to jest religioznim predstavama o vezama, kako bismo ih mi danas nazvali, prirodnih i natprirodnih pojava, vrlo često u vezi s ritualom, to jest, više-manje medijskom tehnikom približavanja sklonosti „natprirodnih” sila. Otud se danas izučavanje mitologije oslanja pre svega na etnologiju, nauku o ostacima ranih kultura naroda bez pisma. U naše doba će radovi etnologa, Frezera, Frobenigusa, Mosa, Dirkeima i drugih; Dirkeima, na primer, koji piše studiju o *Elementarnim oblicima religije* oslanjajući se na etnološki materijal o životu i običajima urođenika Australije, čija je društvena i materijalna kultura na stupnju čoveka paleolitikuma, inspirisati čak i metode istraživanja jelinista, pa ćemo tako dobiti dela jednog Kuka o Zevsu, Džen Harisonove o ranoj grčkoj mitologiji, dok će u Francuskoj Detien ili Vernan, služeći se adaptiranim Levi-Strosovim sistemom tumačenja amerindijskih mitova, otkriti takve suptilnosti u drevnoj grčkoj mitologiji, o kojima moji profesori nisu ni slutili.

Dok smo kod Grka pred mitom i poezijom „najkulturnijeg naroda sveta”, onog koji je stvorio našu evropsku ekskluzivnost — filozofiju, i postavio temelje one druge — egzaktno nauke, dotle su etnolozi najčešće imali posla s kulturama „divljaka”, kako su Evropljani nazivali etnije koje je kolonizacija otkrivala od Kolomba naovamo, s kulturama nama sasvim nepoznatim, najčešće tehničko-ekonomski slabo razvijenim”, primitivnim. Te kulture kolonijalnih naroda s početka su izučavali hrišćanski misionari, skloni, s visine svoga pravoverja, da u verovanjima „urođenika” vide samo zablude naivnih neznabožaca, a to su imali i mnogi među prvim etnolozima, pa i sam veliki Frezer. Tek postepeno se probijala svest o samoubistvu značaju tih kultura, a tek odskora, otkako su dekolonizacija i osećanje krivice Evropljanina, otkako su odnosi u svetu razbili, ako i ne sasvim naš prepotentni evrocentrizam, sve više ih je koji u tim „divljim” kulturama naslućuju i otkrivaju opšte ljudske vrednosti, sasvim originalne, koje nama nedostaju.

Počelo je to s umetnošću, kao i uvek, i poznato je kakav je revolucionarni značaj crnačke umetnosti. Danas imamo puno studija o tim narodima, koje često pokazuju koliko smo mi, u izvesnim stvarima, „divljaci” u poređenju. Otud sada nedoumica kako nazvati te kulture. Nekada, od Montanja i Rusoa, i za njihove najvatrenije apologete, „divljaci” nije izgledalo pejorativno. Sad divlje više ne ide. Jedno vreme je prevladavao izraz „urođenici”, ali to ne znači ništa. Svi smo mi, bar doskora, od ovih poslednjih seoba naroda i vrtoglavnih urbanizacija, hvala bogu, negde urođeni. Neki upotrebljavaju izraz „primitivac”, ali ni on, sa svojim dvosmislenostima, nije adekvatan. S jedne strane, on znači nerazvijeni, priprost, jednostavan, što te kulture nikako nisu. Ništa komplikovanije od ljudskih odnosa u „najprimitivnijoj” od svih kultura, od kulture australijskih urođenika, ništa rafinovanije od jezika nekih drugih, od jezika Dogona, na primer. S druge, pak, strane, primitivan znači prvobitan, na izvoru, i uzet u obzir izvesne činjenice, neki su skloni da taj izraz prihvate baš u tom značenju: Čovečanstvo je prošlo kroz faze paleolitikuma, neolitikuma, itd., s više-manje odgovarajućim društvenim organizacijama, u rodove, bratstva, plemena, itd., a narodi o kojima je reč nalazili su se doskora u jednoj od tih faza razvoja. Odatle pa do zaključka da se nalazimo pred prvobitnim oblicima društva uopšte, religije uopšte, samo je jedan korak, a kako je evropska misao, bar u devetnaestom stoleću, bila sva u znaku jednosmernog evolucionizma, etnološki nalazi su podvrgnuti našoj shemi stepenastog razvoja, pa su mnoga „primitivna” plemena posmatrana kao fosilni ostaci od nas prevazidenih perioda. Tako smo dobili, kao momente opšte evolucije čovečanstva, što se religija tiče, preanimiste, animiste, fešiste, itd., sve do našeg hrišćanstva, a, eventualno, i do budizma.

Meni se čini da je to shvatanje prebrza ekstrapolacija evropskog razvoja i da ga treba, ako ne baš sasvim odbaciti, a ono tretirati s mnogo rezervi. Svi ljudi imaju iza sebe iste milione godina razvoja od primata naovamo, otkako je počeo proces hominizacije naših prapredaka, otkako je biće iz kojeg će čovek nastati počelo da upotrebljava oruđe i da muca nešto što će se kod svih razviti u čudo jezika. Primitivnost „primitivnih” je, pre svega, relativna nerazvijenost materijalne kulture,

koja nije sva kultura, a nedostatak pisma, s kojim — po evropskim, ali isključivo tehničkim kriterijima — počinje istonija, kako ne znači i nedostatak stvarne istorije, to jest ména, razvoja i sl., pa teza Levi-Strosa o „vrućim” i „hladnim” kulturama, to jest o etnijama s istorijom i etnijama bez istorije, samo je *pia desideria* od istorije umornih Evropljana. Ma koliko plemenske organizacije držale do tradicije i sama tradicija evoluirala, mi čak i kod australijskih plemena, u kojima je ritualna ukočenost vrlo stroga, a materijalna kultura još paleolitska, nalazimo u mitovima sećanje na radikalne društvene promene. Uostalom, uprkos sličnosti, razlike između tih kultura, i kad su na istom materijalnom nivou, jesu bitne, pa im je zajednički imenitelj nešto suviše opšte i apstraktno, a verovanje u jednoliki razvoj je nedokazivo. Najviše je, možda sličnosti u osnovnim simbolima, ali ne i u onom što se iz njih izvodi. Broj simbola je ograničen, za sve postoji brdo, mesec, voda, žena i slično, ali razlika između, recimo, nekih afričkih civilizacija i amerindijskih je isto tolika koliko između afričkih i naše. „Nema nikakvog razloga, veli Herskovic, da ma i jednu još živu ljudsku grupu smatramo kao savremene nam prapretke.”

Tačno je samo, pa i to ne bez iznimke, da su kulture kojima smo skloni da pridamo epitet „primitivan”, kulture usmene misli, i poezije, u kojima su verovanja, pogledi na svet, društveni propisi i ostalo formulisani najčešće u pričama, koje nazivamo grčkom rečju *mit* (što bukvalno znači *priča*), kao i da su mitovi često — ali ne, kao što to tvrde neki etnolozi, uvek u uskoj vezi s ritualima, s verskim obredima, što je razumljivo, ako se uzme u obzir da je religija prožimala sav društveni život, da se ona izražavala u ritualima i da je valjalo nekakvom pričom — mitom reći smisao rituala. A kako je mitova širom sveta bezbroj, pa se i danas stvaraju novi, ili se prekraju stani, tu su mnogi došli do zaključka da bi izučavanje sistema mitova — jer sve što je proizvod ljudskog duha uklapa se na ovaj ili onaj način u nekakav sistem, ako nikako drugojače — kao proizvod jednog duha i njegovih zakona stvaranja — da bi, velim, izučavanje mitova pojedinačnih zajednica, kao i njihov komparativni studij, dozvolilo da se otkrije štošta o čoveku uopšte, a posebno o njegovim religioznim shvatanjima.

No, kad se u tom cilju mit počeo izblize ispitivati, postavio se problem šta je zapravo mit, po čemu se on razlikuje od druge kakve maštovite priče, i čini mi se da je taj problem do danas ostao nerešen, a verovatno je i nerešiv. Parafrazirajući ono što sveti Avgustin veli za vreme, moglo bi se reći da mi nekako naslućujemo šta je u užem smislu mitsko u jednoj priči, ali čim pokušamo da o tome podrobnije promislimo, sve izmiče, što dokazuje da je naša intuicija mita, isto kao — uprkos svetom Avgustinu — i naša intuicija vremena, vrlo konfuzna. „Može se reći, veli Kirk, da je priroda mita, uprkos milionima štampanih reči koje su mu posvećene, vrlo zbrkan pojam.” Meni se čini da je razlog što se mit ne da uhvatiti i definisati dvojak: Mit je, više no neki drugi proizvod duha, proizvod mašte, a mašta skakuće čudljivo, ona je garant naših nepredvidivih sloboda. I drugo, naučnici i mislioci pre svega teže da mit svedu na svoj sistem. Od K. Milera do Frojda, Junga, Levi-Strosa, mit je prisiljavan da se povinuje, da bude milerovski, frojdoski, jungovski, strosovski. Dokaz njegove slobodne doviltivosti je i činjenica da je on umnogome to i bio. Iz prostog razloga što je mit — mitsko biće, pa može da poprimi razne oblike, a da ostane što jeste i da se, na kraju balade, izmigtolji iz sistema i opet slobodno zaigra. Šekspirov Puk je mitsko biće.

Vele da se svaki filozofski sistem izgrađuje negirajući sve druge. S antrološkim sistemima je isto tako, a ako tome dodate da su antropolozi, kao i filozofi, ubedljiviji u kritici drugih no u argumentima svoje teorije, nije čudo što je jedan od najmenitnijih savremenih antropologa, mislim Evans Pritchard, ako ne Redklif-Bron, izjavio da sve što je do danas utvrđeno na tom polju, osobito što se religije tiče, valja baciti u staro gvožđe i početi iznova. To bi bila grdna šteta, jer su mnogi, počev od Vika, a i pre njega, pa sve do Mosa, Dirkeima, Levi-Strosa, Zirara i tolikih drugih, pa i starog Frezera, rekli divnih i neophodnih stvari i o mitu i o religiji. Što su im tvrdnje tako jednostavne i protivrečne, to nije samo zato što su ljudske istine po samoj prirodi svog izvora uvek relativne i parcijalne, već i što je i sam mit neobuzdano raznolik. Rekao bih, ipak, da je za poslednjih stotinak godina učinjen ogroman napredak. Kao da se danas o mitu zna toliko mnogo stvari da svaki od njegovih likova omogućuje izgradnju jedne teorije koja otkriva jedan od vidova mita. Malinovski ima pravo da tvrdi da su mitovi „čarteri” primitivaca, Dirkem i Redklif-Bron da su mitovi i rituali temelj kohezije društvenih grupa. U tom smislu je Dimezil uspeo da analizom mitova rastumači trostepeni ideološko-društveni sistem Indoevropljana. Frojdova teza da je „mit sačuvan ostatak iz infantilnog društvenog života naroda, a da je san mit individue”, omogućila je mnoge prodorne analize, mada mi se čini da je njegovo shvatanje da se ključ mitologije nalazi u neurozi, da je mit neurotična kompenzacija želje, preterano jednostavna. Ima mitova koji su, kao i svaka mašta — pa i poezija — izraz naših želja u kojima nema ničeg opsesivnog ni neurotičnog. Ništa zdravije od zdrave želje. Po Levi-Strosu, mitovi su izraz determinisanog funkcionisanja ljudskog duha, što je prihvatljivo. U svakom slučaju, strogost strukturalističke analize mita otkrila je blaga poezija tamo gde bismo ih pri nekritičkom čitanju teško našli, mada mi se čini potpuno neprihvatljivim njegovo isključenje rituala i religioznog uopšte iz analize mita, isključenje koje je, verovatno posledica matematski ne-

menljivog tih oblasti. Ko studira problem svetog, neće naći ništa kod Levi-Strosa.

Za negdašnje učenike klasične gimnazije, novo je pri svemu tome da mnogi mitovi, koji danas u tumačenjima učenih imaju centralni značaj, često ne sadrže nikakve manifestne poetske vrednosti u onom smislu u kome je sadrže mitovi koje smo nekad upoznavali. Često su to vulgarne priče u kojima se iz mita u mit ponavlja ista banalna intriga, a potrebna je sva ingenioznost strukturalističkog metoda pa da se iz hmpa vrlo smrdljivih pojedinosti iscedi mirisna kap poetičnog. Uostalom, manifestni tekst uglavnom i nije više ni shvaćen kao značenjski, njega analitičar često i ne uzima u obzir. Moram priznati da za mene, diletanta kakvog me bog dao, bar van tih učenih rasprava, mit, kao delo mašte, to jest kao poezija, i dalje nešto znači u osami mog odnosa s njim. Verujem da bi se dala sastaviti debela hrestomatija mitova sveta, koja bi se čitala s istim uživanjem kao i kakva antologija svetske poezije. Još i većim, možda, jer su mitovi prevodivi.

* * *

Oblast istraživanja koju su savremena shvatanja mita obnovila, jeste istorija religije. Naravno, i tu su antropolozi nesložni, Levi-Stros je jedan od onih koji vezu između mita i religije potpuno ignorise, ali očigledno je da mnogi mitovi govore o bogovima i herojima, o tabuima i njihovim prekršajima, o natprirodnom, dogodovštinama među običnima, smrtnima, što sve spada, ipak, u oblast religije, nastranu činjenica da su mnogi mitovi usko povezani s ritualima, to jest s verskim obredima. A kako je ljudska religioznost, već po samoj definiciji, obavijena tajanstvom, to joj se pokušava naći odgonetka kod „prvobitnih“, kod naroda mita.

Otkako postoji pa doskora, čovečanstvo je temeljilo svoje norme na religiji, na religiji u tako disparatnim oblicima da je potreban nprilican napor uopštavanja da se iznad svih njih stavi zajednička etiketa „religija“. Ali svaki društveni poredak se na njoj zasnivao, svaki iole važniji individualni čin na nju se pozivao; religija je bila čovekov pogled na svet, kriterij vrednovanog i nevrednog, dozvoljenog, a još više zabranjenog. U istoriji čovečanstva mi smo, verovatno, prvi koji živimo u potpuno svetovnom, desakralizovanom svetu, bar za većinu nas mađija ne prethodi više svakom našem pothvatu, naši zakoni se retko pozivaju na boga, a i kad se pozivaju to je čista formalnost; vera, ako još postoji, ne vrši više svoju glavnu funkciju uspostavljanja i održavanja društvenog poretka, ona je postala privatna stvar pojedinca. Sta čovečanstvo s tim dobija u svojoj slobodi, šta, eventualno, gubi u drugom čemu, šta je od praiskopskog religioznog još u nama i kad smo potpuno areligiozni, kao ja, na primer, i kad nam je i sam pojam boga, kad pokušamo o njemu da razmišljamo, postao — nepojmljiv, a apsurdna i pomisao o ljubavi prema bogu, naročito našem, monoteističkom, o ljubavi prema nečemu tako zastrašujućim moćnom i, po definiciji samih teologa, neshvatljivom, ljubav prema *Dens absconditus*, kad i sam hrišćanski teolog Paul Tilich, u delu *Herabrost biti*, tvrdi da je za čoveka nepodnošljivo da se oseća neprestano pod apsolutnom kontrolom takvog moćnika koji svakog časa zna sve o tebi i može sve s tobom? Istina, antropolozi tvrde da je bog uopšte kasna i u osnovi sekundarna pojava, da je religija mnogo složeniji i nama prisniji kompleks i da nam se valja, da bismo otkrili njeno podzemno delovanje na nas, vratiti do prvobitnih čovekovih verovanja i do naših prazaborava, do iskonskih mitova koji, kao i naša mašta, i jesu tu da isto toliko skrivaju koliko i otkrivaju. Otud je Frojd, detektiv skrivenog u psihi, želeo da, u školi za psihoanalitičare, izučavanje mita bude obavezan predmet.

* * *

Teorija o nastanku i razvoju religije, od Vika nailovamo, misaono su neobično inspirativne, mada se među sobom vrlo često razilaze do apsolutne protivvrednosti, što je razumljivo, uzv u obzir da tu predrasude, pogledi na svet i apriorni stavovi imaju odlučujuću ulogu. Nigde teže, no tu, imati neutralan stav. No, između svih tih teorija i teorije Mirče Eliadea, o kojoj je ovde reč, postoji u nečemu bitna razlika. Sve ostale teorije, kad nisu, i ako nisu, objektivno naučno neutralne, pod uticajem su ideja kojima je naučnik, svesno ili nesvesno, napojen u svom dobu, u svojoj sredini. One su, recimo, hrišćanski obojene, hrišćanski, katolički, protestantski, pravoslavno, eventualno budistički, itd., ili su, pak, delo ateista *a priori*, i sl. U svakom slučaju, nijedan istoričar religije nije izgradio svoju teoriju „prvobitnih“ religija, i religije uopšte, na osnovu vizije sveta, ubeđenja i predubeđenja ljudi prvobitnih religija, recimo na osnovu religioznih shvatanja australijskih urođenika, amerindijskih plemena i sličnih, a pre svega na osnovu verovanja paleolitskog čoveka. Eliade to jeste. Njegov pogled na svet, njegova filozofija, njegov kriterij vrednovanja, njegova duboka religioznost, ukazuju se kao obnova mitske slike sveta praiskopskog čoveka, njegove religije. Ako je ta Eliadeova pretenzija na nečemu osnovana, videćemo. Ali, on se u svim svojim delima pojavljuje kao neumorni, revnosni misionar te davno zaboravljene vere, koja, tvrdi on, valja da spase svet, da spase zapadnog čoveka od potpunog sloma.

Eliade je autor jedne *Istorije religije*, nekoliko opsežnih radova o jogi, o šamanima i drugim, i velikog broja manjih rasprava, raznih naslova, u kojima se neprestano ponavlja razla-

ganje o otkrovenjima koje je doživio i živeo primitivni čovek, a koja su, tokom razvoja istorije religije, skoro svuda, izopačavana, preinačavana, sofistiozirana, dok ih danas mi, zapadni ljudi, u našem neverju, nismo sasvim, ili skoro sasvim, istisnuli iz svoje svesti. Te rasprave su vrlo čitane, izdaju se na mnogim jezicima, u džepnim izdanjima, što će reći u velikom broju primeraka.

Eliade ima retko preimućstvo da je priznat naučnik, šef katedre za istoriju religije na Čikaškom univerzitetu, vrlo vešt i zanimljiv pisac, i u isto vreme propovednik nove vere. On svojim kolegama, istoričarima religije, prebacuje što svoj studij smatraju svojim ciljem, a ne sredstvom preobražaja pomoću uvođenje u zapadnu misao i život onih egzistencijalnih situacija koje su nekada proizvele kulturne fenomene — kroz mit i simbol — arhajske religije, arhajskog doživljaja svetosti sveta, to jest arhajskih hijerofanija. „Ma kakvu da je igralo ulogu u prošlosti, veli on, komparativno proučavanje religije izgrađuje kulturnu misiju najvećeg značaja u bliskoj budućnosti... *Iz susretna primitivne religije i zapadne svesti nastaje Druga Renesansa.*“ Zapadni čovek je zabludno, hrišćanstvo je i samo izvitoperena religija, religija „palog čoveka“, Evropa je zapala u težak „kulturni provincijalizam“, i jedino prihvatanje i aktuelizovanje doživljaja arhajskog *homo religiosus*-a, koje su, bar delimično, sačuvala do danas istočne religije, može imati „revolucionaran značaj za zapadnog čoveka“ i stvoriti uslove spasonosne „planetarne kulture“, nove perspektive na svim poljima društvenog života, religije, filozofije, umetnosti.

Ova shvatanja danas nisu tako osamljena kao što bi mogla izgledati, mada su ekstremna za jednog zapadnog naučnika. A od uticaja kojima je Eliade podlegao — mislim na uticaje zapadnih mislilaca, jer, kao što ćemo videti, kod njega postoje i drugi — najupadljiviji je uticaj Junga. Eliade to energično pobija, kao, uopšte, uticaj ma kog pravca psihologije dubina, ali, ako je, možda, na samom početku, u pitanju slučajna podudarnost, kasnije je oslanjanje na Junga sve eksplicitnije, mada u svom shvatanju „arhetipa“, kao osnove i izvora egzistencijalnog, Eliade ide dalje od Junga, do zaključaka koje se Jung ne bi usudio da prihvati.

Kao Eliade, a mnogo pre njega, i Jung veruje da je za zapadnog čoveka spas u ponovnom otkriću drevnih arhetipskih simbola, i on je fasciniran tajanstvenim istočnjačkim oblicima misli i religioznih disciplina, joga-učenjem, alhemijom i sl. Kod Junga se ljudska psiha sastoji iz dve oblasti: svesne i nesvesne, od kojih je ova poslednja najvažnija, jer sadrži bitne elemente lične i zajedničke istorije ljudi, kao urođeno, nasleđeno od prvobitnog čoveka, kolektivno nesvesno, sastavljeno isključivo od „arhetipova“, koji su, kao takvi, nesaznatljivi, ali se manifestuju kao simboli i slike. Tipične reakcije na osnovne situacije, arhetipovi su u malom broju, ali mogu da proizvedu bezbroj izraza, kako u snovima tako i u maštanjima. Htevi da živi potpuno svesnim životom, moderni čovek je odbacio bolju polovinu svog bića, ono praiskopsko, gde se nalaze arhetipska rešenja njegovih muka.

To su, uglavnom, i Eliadeova shvatanja: „Na svim nivoima ljudskog iskustva, veli on, ... arhetipovi još uvek daju smisao životu i stvaraju kulturne vrednosti... Ma koliko bog inače slobodan, čovek ostaje uvek rob svojih arhetipskih intuicija, koje su formulisane u trenutku kada je čovek prvi put spoznao svoje mesto u kosmosu.“ Svejedno da li je današnji čovek toga svestan ili ne, da li ih razume ili ne, izvesni simboli i mitovi žive u njemu i igraju odlučujuću ulogu. „Kod modernog čoveka, koji se proklamuje areligioznim, religija i mitologija su se „sklonile“ u tmne nesvesnog... U najboljem delu svog bića on čuva uspomenu [na iskonske mitove]... Svetovni čovek je potmak *homo religiosus*-a, a i on može da izbriše vlastitu istoriju, to jest ponašanje vlastitih predaka...“

Ali, Eliade se razlikuje od Junga, po nečemu što je, za njega, bitno: Mitske slike i figure mi danas doživljujemo nesvesno, a, u stvari, „mitologije nisu proizvod nesvesnog, jer način bivstvovanja mita baš se i sastoji u tome da se on otkriva kao mit, to jest on najavljuje da se nešto manifestovalo na paradigmatičan način... Jer, religija je paradigmatično, uzorno rešenje egzistencijalne krize“. Rešenje dato van istorije, van ljudskog — istorijskog vremena, u trenucima otkrovenja viših bića, i današnji čovek, u tom vanistoriskom sebi, nosi „utisnutu uspomenu potpunije, bogatije, skoro blažene egzistencije“.

Eliade i ne spominje ostale Jungove teorije, teoriju o *animusu* i *animi* i sl., ali razrađuje do krajnjih konsekvenci teoriju o arhetipovima, koja je, uzgred budi rečeno, s naučnog gledišta najslabija karika Jungovog sistema. Otud izgleda čudno da Eliade poriče pojazmicu. Tim pre što je bio u vrlo uskim vezama s Jungom i Jungovim krugom, aktivan učesnik na sastancima *Eranosa*, i što su mu mnoga dela publikovana — na engleskom — kod Bolingena, Jungovog izdavača. Istina, razloga za razmimoilaženja ima, naročito u shvatanju značaja li prirode mita i religije, shvatanja mnogo radikalnijeg kod Eliadea no kod učitelja. Po Eliadeu, zasluga psihologije dubina, donekle čak i ateiste Frojda, čije učenje Eliade potpuno odbacuje, a naročito Junga, leži u tome što je ona otvorila put ka saznanju prvobitne religije, religije arhajskog čoveka. „Kad je Jung otkrio postojanje kolektivno nesvesnog, ispitivanje tog skrivenog blaga — mitova, simbola, slika, arhajskog čovečanstva — počelo je da liči na okeanografske i speleološke tehnike... Arhajski način psihičkog života, „živi fosil“ ukopani u tminu nesvesnog, postali

su sada pristupačni izučavanju zahvaljujući tehnikama koje je izgradila psihologija dubina." Ali, za Eliadea, ponašanje arhajskog *homo religiosus*-a nikako nije projiciranje nesvesnog, nesvesno nije „sirovina“ iz koje se izgrađuje religija, mit nije isto što i san, njemu, da se razume i doživi u punom smislu, nije potrebna nikakva „analiza“. Prvi religiozni doživljaj sveta me samo što nije „projekcija“ nesvesnog, već je nešto mnogo više od svesti, nešto što svest prevazilazi. On je, kako veli Eliade, *transconscious*, ne s ovu, već s onu stranu svesti, on je „nad-svestan“. Postoji, istina, izvesna oblast nesvesnog kojom vladaju arhetipovi, ali arhetipovi, po Eliadu, vladaju isto tako i svesću, a naročito „nadsvesću“ (*transconsciousness*), religioznim, svesnim doživljajem sveta; postoje mnogobrojne varijante istih kompleksa simbola, beskrajn uz „oblik“, koji na različitim nivoima: sna, mita, rituala, teologije, mističizma, metafizike i dr., pokušavaju da reaktiviraju arhetip; postoji strog logički princip koji deluje pri proizvodnji mitova kao i drugih tvorevina duha, a naši simbolizmi imaju svoj najviši izraz u religioznom nad-svesnom doživljaju. Oni su, ne proizvodi ljudskog duha, već otkrovenje, oni ukazuju na nešto što čoveka prevazilazi, što od čoveka ne dolazi, na hijerofaniju, ovozemnu manifestaciju svetog. „Nešto što ne pripada ovom svetu“ manifestuje se na apodiktičan način, uočava nam pravac, odlučuje o našem ponašanju.“ Otkrovenje je shvaćeno, kao vrhovna spoznaja i zakon, u striktno religioznom smislu: kao *faktičko* otkrovenje večnih istina od strane natprirodnih sila, bogova i Boga. Mitovi su oblik tih otkrovenja, ne nešto što bi arhajski čovek smatrao otkrovenjem, već što to jeste. „Kosmogonijski mit — a za Eliadea, koji se u tom razlikuje od drugih antropologa i istoričara religije, samo su kosmogonijski mitovi pravi mitovi — je u isti mah otkrovenje izbijanja te totalne stvarnosti što je kosmos, kao i njen ontološki režim: on kaže u kom smislu svet *jeste*... Mitovi otkrivaju strukturu stvarnosti... Ali ontofanija uvek implicira *teofaniju*. Svet su stvorili bogovi ili polubožanska bića. Otkrivajući istoriju onog što se zbilo *in illo tempore*, mit otkriva u isti mah *faktički* nastup svetog u svet.“

Eliadeova shvatanja svetog, simbola, mita, rituala, zasnivaju se na nečem što on naziva „arhajska ontologija“, koja je, po njemu, jedina prava ontologija, pravo otkriće Bića, „shvatanje bića i stvarnosti koje možemo spoznati iz ponašanja čoveka pre-modernih društva, to jest, pre svega, „arhajskog čoveka“. Taj čovek, *homo religiosus*, jeste jedini čovek u punom smislu, a njegovi mitovi, njegove hijerofanije, nisu manifestacije božanskog samo za one koji u njima *prirori* veruju, već su oni to u stvari; hijerofanije su zaista otkrovenja viših bića. „Sama struktura sveta odražava širu uspomenu na vrhovno nebesko Biće. Kao da su bogovi tako stvorili svet da on ne može a da ne odražava njihovo postojanje.“ Otud se i Biće, po Eliadeu, manifestuje samo u svetom. Naravno, kao ni za *transconsciousness*, tako ni za hijerofanije i za otkrovenja, stubove njegovog shvatanja sveta, Eliad ne može da pruži nikakve empirijske, opipljive očiglednosti; otud kod njega imamo, vrlo blago rečeno, jednu sasvim *aprirornu ontologiju*.

Jung je ovde doveden do krajnjih konsekvenci. I Jungovi tekstovi, kako veli jedan kritičar, „bez ikakve dvosmislenosti poniru u najokultivističkiji spiritalizam“, ali Jung, ipak, odstupa pred izvesnim krajnjim zaključcima. Eliade ne. On je bez zavora izraziti mistik, i to mistik „arhajske religije“, religije prvobitnog *homo religiosus*-a, o kome se danas vrlo malo zna, o čijoj se religiji ništa ne zna. Ovo je utoliko čudnije što je on erudit od imena. Osim njega, ne znam nijednog učenog čoveka, a ni neučenog, koji bi prihvatio „metafiziku“ čoveka kamenog doba. Jer, kod Eliadea je pri svemu tome uvek reč o nekakvoj metafizici, nekakvoj „ontologiji“ koja se ne dokazuje, ali kojom se dokazuje. On se negde poziva na Platona i njegove ideje, ali bez razlaganja.

Eliadeov metod izučavanja je svojevrsna hermeneutika, to jest neka vrsta intuicionizma, koja, kao i većina intuicionizma u društvenim naukama, više otkriva apriorne stavove intuicionirajućeg, nego intuicionisan predmet. Za Eliadea termin religija označava nešto sasvim jednoznačno, za njega su „realnost ili suština koju taj termin imenuje intuitivno određive“. Otud odbacivanje svakog pokušaja bližeg fiksiranja. „Ne verujem, veli on, da valja početi s definicijom religioznog fenomena. Samo ću proučavati razne hijerofanije, uzet taj izraz u najširem smislu, kao ono što manifestuje sveto.“ Ali, za nauku su danas „religiozni fenomeni“ i njihov glavni izraz, *sveto*, naročito u njihovim počecima, najtvrdokorniji problemi. Tu se nastupa krajnje oprezno. Po čuvenom fenomenologu religije Van der Levrui, tu su pojmovi apsolutno neodređeni, a na početku nema ni bogova, ni heroja, ni nekih jasnih religioznih ideja o svetom i profanom. U prvim manifestacijama onog što mi danas nazivamo sveobuhvatnim terminom, religija je pojam *mana*, neobičajena moć koju poseduju određeni predmeti ili ljudi. Ništa više. Kod Eliadea je tu od iskonski *a prirori* sve što karakteriše kasne religije, klasični pojmovi bogova, heroja, hijerofanija itd. Veli: „Uzeću taj izraz u najširem smislu, kao ono što manifestuje sveto.“ Ali danas ni tri antropologa nisu složna šta je sveto. „To je ono što je suprotno profanom“, veli, banalno, Eliade, i dodaje: „Čim se pokuša da se definiše priroda... te suprotnosti, nailazi se na teškoće.“ Drugi da, i to na goleme, Eliade ni najmanje. Za njega je, bez ikakvog problema, sveto ono što je arhajski čovek *in illo tempore* saznao otkrovenjem

od viših sila, i što pokušava da živi, uvek to i otrpve to. Da i ne spominjemo ranije autore, u novije vreme je o svetom, od Rudolfa Otoja i mladog Kajoa do danas, do Žizarovog dela *Nasilje i sveto*, napisano na stotine i stotine rasprava u kojima se pokušava bar donekle razjasniti taj fantastično dvosmislen i konfuzan fenomen s hiljadu lica i naličja, da se shvati zašto je sveto sad „čisto“, sad „nečisto“, sad tabu, sad obavezno, zašto je ista stvar čas svetovna, čas sveta, za jedne svetovna za druge sveta, zašto su ljudi za „sveto“ povezali svoje najsvirepije običaje ubijanja, silovanja, svetogrđa, rodoskrnavljenja i sl. To su ključna pitanja budućeg, bar delimičnog, razjašnjenja zagonetke šta je čovek. Ali kod Eliadea, tu zagonetke nema.

Ako nas i ostavlja u našoj žedi što se suštinskog tiče, Eliade je neiscrpan kad razvija svoj intuitivni uvid u svet religija. Često i neobično zanimljiv. Kao i Jungova, i Eliadeova dela se čitaju bez predaha, gomilaju se poetični podaci, sistem prvobitnih „otkrovenja“ razotkriva se kao divna bajka. Ništa uzvišenije ni blaženije od religioznog doživljaja arhajskog čoveka, kako ga Eliade zamišlja: svojevrsna mistična participacija čoveka u božanskim manifestacijama. Tri su bitne kategorije te participacije: simbol, mit i ritual. Simbol je u osnovi svake hijerofanije, svega mitskog. On otkriva sveto, ili kosmološku stvarnost, a arhetipski simboli, na kojima se svi drugi zasnivaju, imaju manje-više isto značenje za celo čovečanstvo. Što je i opet Jungovo shvatanje, donekle, s kolebanjima, i Frojdovo, koje dozvoljava Eliadeu da ne vodi računa o kontekstu, o specifičnim društvenim i prirodnim uslovima koji sveopštim simbolima, kao što su voda, mesec, žene, daju posebno značenje. „Mitski simboli su slični homofonima. I kod njih se smisao dobija tek iz njihove veze s okolinom“, veli jedan antropolog. To je mišljenje i Herskovića i mnogih drugih. Eliadeovo ne. Što mu, sasvim konsekventno, dozvoljava da religiju arhajskog čoveka shvati kao universalnu: ako je mit *kosmičko* otkrovenje viših sila, on mora biti svuda isto, kosmos je jedan.

Isto tako, iako su mitska otkrovenja i svesna, pa čak i nadsvesna, Eliade tvrdi da činjenica što ne samo desakralizovani moderni čovek, već, eventualno, i arhajski *homo religiosus*, ne razume neke simbole, nikako ne obezvređuje njihov značaj. „Simbolizam ne zavisi od toga da li je razumljen ili nije, on ostaje postojan uprkos svih izopačavanja, on održava svoju strukturu čak i kad je odavno zaboravljen.“ Što znači da simboli, oni arhajski, vladaju čovekom još i danas, mada smo mi toga nesvesni. Sveto ima *ontološki* status: ono jedino otkriva Biće. „Živa svest hvata stvarnost kroz simbol, pre svakog razmišljanja, a simboli su *uvek* religioznog karaktera, oni uvek znače preobražaj sveta u ontološki realne strukture i oblike.“

Mitovi su hijerofanije. Oni otkrivaju sveto, to jest jedino stvarno. U kasnijoj zajednici mit je sveta tradicija prvobitnog otkrovenja, pa, dakle, jedini uzor ljudskog ponašanja. Eliade je apsolutni tradicionalista. Istina, uprkos činjenici da bezbroj mitova to nisu, za Eliadea je mit — mit samo ako je kosmogonijski mit o nastanku sveta kakav *jeste*, ili bar ako je u vezi s njim. A kosmogonijski mit je u isti mah i „ontofanija“, to jest izbijanje stvarnog, izbijanje Bića u svet, kao što je uvek i hijerofanija. Mit priča kako je svet ustanovljen kao stvarnost *kroz sveto*, koje je „krajnji uzrok realne egzistencije“, jer sve ostalo je iluzija, Maja, kako bi rekli Indusi. „Mit je priča o onom što se zbilo *in illo tempore*, o onom što su bogovi i božanska bića učinili na početku vremena, koje je, ne vreme istorijsko, pa, dakle, potpuno iluzorno, već vreme sveto, pa, dakle, jedino stvarno. Mit je istina zato što govori o delima *ustanovljujućih* bogova, on je paradigma. Čovek postaje u pravom smislu čovek povinujući se učenju mitova, to jest podražavajući bogove.“

U tome je i spasonosni značaj rituala. „*Svaki* ritual ima božanski uzor.“ Svaki ljudski čin je delotvoran „ukoliko *tačno* ponavlja čin koji je na početku vremena izvršio neki bog, heroj ili mitski predak“. I to je dobro, misli arhajski *homo religiosus*, odnosno misli Eliade, jer „što ljudi čine po svojoj inicijativi, što čine bez mitskog uzora, pripada sferi profanog: otud je to tašta i iluzorna delatnost, i, u krajnjoj analizi, nerealno. Ukoliko je čovek religiozniji, on ima utoliko više paradigmatičkih uzora... on utoliko više ulazi u *stvarnost*“. Moć rituala je ogromna. On ne samo što regeneriše individuu i društvo, on regeneriše i samo vreme. Kroz ritual čovek izlazi iz rušilačkog svetovnog vremena, iz trajanja, i ulazi u čisto i snažno sveto „vreme pra-početka“, u „vreme obilja i stvaralaštva“, u realnost.

* * *

Paradoks Eliadeovog dela jeste da ga piše duboko religiozan vernik nekakve, kako on tvrdi, prareligije arhajskog čoveka, čoveka kamenog doba, a potpisuje ugledan naučnik dvadesetog veka. Šta on kazuje o raznim simbolima, o simbolu jajeta, vode, meseca, o *axis mundi* i sl., neobično je zanimljivo, često i naučno fundirano, a problem je što on iz toga zaključuje. Eliade je fenomenolog religije, ali njegova fenomenologija je u najužoj vezi s njegovim *apriornim*, potpuno proizvoljnim „ontološkim“ postulatima, pa ako se eleminišta ta ontologija, pada u vodu i sve ostalo: i „transistorijske religiozne strukture“, i pojam *transconsciousness*, i smisao svetog, kako ga Eliade shvata: kao *otkrovenje*, u punom religioznom smislu, Bića, Stvarnosti, Smisla, itd. Ostaje svojevrsan mistik, za koga bez religije, i to is-

ključivo „arhajske“, ništa na ovom svetu nema smisla, vrednosti, stvarnosti; „niti predmeti spoljnog sveta, niti ljudski činovi, ništa nema autonomne vrednosti“.

Razumljivo je da Eliade ima danas, u ovom svetu koji traži kakav-takav kompas, mnogo, ako ne pristalica, ono bar čitalačke publike. Ali kritike naučnika su vrlo oštre. Još najpovoljnije što je o njemu rečeno s te strane rekao je neko ko i sam u bliskoj oblasti luta i traži: Kłosovski, koji veli: „Ti pokušaji [Junga, Eliada i dr. sl.] kao da i sami pripadaju poslu pravljenja mitova, i teško je pretpostaviti na koji način bi im se mogao pripisati status hipoteze. Možda su oni interesantni kao sastavni deo delovanja koje ostaje u okviru same mitske svesti.“ Možda. Ali ima u Eliadeovom izlaganju „mitske svesti“ čudne dvosmislenosti. On je na Kongresu istoričara religije u Marburgu, 1960. godine, potpisao, s mnogim drugim, deklaraciju koja je imala za cilj da zaštiti tu oblast istraživanja od svakojakih proizvoljnosti, od propagandnih tendencija i svega drugog, nenaučnog, od opasnosti subjektivnih skretanja, kojima je ta oblast izložena više no mnoge druge. U toj se deklaraciji, među inim, veli da je „diskusija o apsolutnoj vrednosti religije uopšte isključena, po definiciji, iz istorije religije, mada može imati svoje mesto u sasvim nezavisnim disciplinama, kao što su, recimo, teologija ili filozofija religije“. Deklaracija odbacuje i tvrdnju da „vrednost religioznih fenomena može biti razumljena samo ako imamo na umu da je religija u stvari ostvarenje transcendentalne istine“, tvrdnju koja, ako se prihvati, „onemogućuje svaki knjižički stav prema religioznom fenomenu“.

Nema sumnje, da nije potpisao tu deklaraciju, Eliadeov status profesora istorije religije, njegov status naučnika bio bi doveden u pitanje; a opet, jasno je da se on principa te deklaracije ni ukoliko ne pridržava. U stvari, njegov stav, i inače vrlo blizak orijentalnom shvatanju religije, isti je, ako ne i mnogo radikalniji, kao i stav D. T. Suzukija, poznatog propagatora izvesnog budizma, koji veli: „Ranije su budisti bili srećni da prihvate naučni pristup svojoj religiji, ali je danas, kako izgleda, među njima nastupila izvesna reakcija. Mesto da se oslanjaju na naučne argumente... oni danas pokušavaju da se pozovu na dijalektiku [budističkog doživljaja].“ To je njihova hermeneutika. Razlika između Eliadea i Suzukija je u tome što ovaj nije potpisao marburšku deklaraciju.

Otud nemilosrdne kritike od strane onih kojima je stalo do naučne istine. Izgleda da je najoštrije bio poznati antropolog Edmund Leč. Velim izgleda, jer njegov članak o Eliadeu, *Propovedi čoveka na merdevinama*, znam samo iz druge ruke. Leč veli za Eliadeovo delo da je to „loša istorija“, „loša etnologija“, „loša psihologija“, da je „zbrka u terminima“. Eliadea naziva „šamanom u naučničkom ruhu“, veli: Njegov lični misticizam „kao da mu daje pouzdanje koje nikako nije opravdano argumentima. On proklamuje istinu kao prorok“, a njegovi su izvori diskreditovani već odavno, celo njegovo delo je čist diletantizam. „Štampana reč je dovoljan autoritet... a kako je oko nas dosta čudaka koji pišu svašta, lako je naći „autoritativnu“ podršku za svoja ubeđenja. Kad Eliade piše: „Nedavna istraživanja su jasno ukazala na šamanovske elemente u religiji paleolitskih lovaca. Horst Kirchner je rastumačio poznati reljef u Laskou...“ — većina čitalaca će mu poverovati... Oni će ostati ravnodušni na komentar pedanata da u stvarni u pećini kraj Laskoa nema „reljefa“, i da niko živi nema pojma zašto su slike u Laskou bile pravljene“. Mnogi engleski i američki antropolozi dele Lečovo mišljenje, među njima i čuveni lord Raglan. Konstatuje Eliadeov jeftini misticizam, njegova nekritička uopštavanja, nehajnu igru s činjenicama. I sam G. Dadli, koji je napisao knjigu u odbranu Eliadea, iz koje uzimamo ove podatke, prisiljen je da konstatuje da ni Eliade ni njegovi jednomišljenici nisu odgovorili na ove knjičke, i zaključuje: „Neki od ovih napada su uništavajući.“ Kao što veli jedan američki istoričar religije povodom Eliadea: „Nauka o religiji, koja se temelji na misteriju, ostaje misteriozna nauka.“

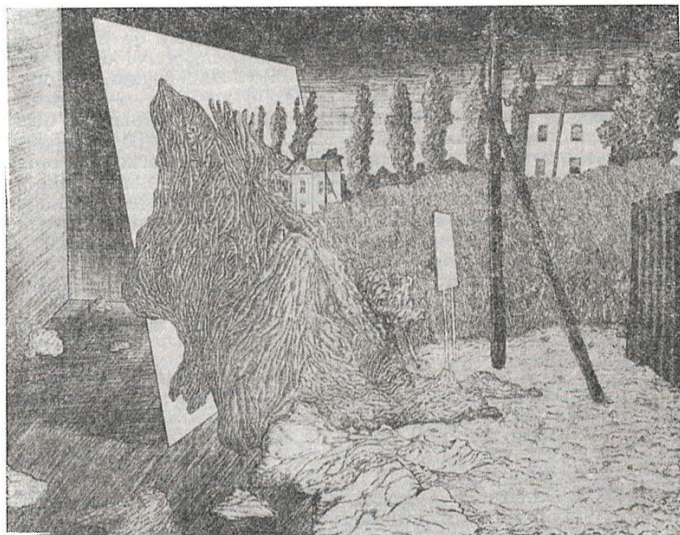
* * *

Nisam istoričar religije da bih mogao suditi o erudiciji, kao Leč, ili o metodi, kao Dadli. Obojica krajnje negativno. No, Eliadeovo delo, ma kakva da mu je naučna podloga, puno je interesantnih podataka i lako se čita. Uostalom, mnoge činjenice o kojima je kod njega reč potvrđene su i od drugih antropologa. Pitanje je, pre svega, šta on iz njih izvlači. Kao što veli Lajbnic: „Istina je mnogo rasprostranjenija no što se misli, ali je ona često našminkana, ... izvitoperena raznim dodavanjima.“ Ima kod Eliadea mnogo istine, no, čini mi se, još više izvitoperenja, izvesno ničim ne podnaprto preubedenje, koje čini, kako veli sam Dadli, da su za njega „empirijske činjenice uvek unapred vrednovane i unapred videne iz njegove opšte perspektive, činjenice koje se pri bližem ispitivanju ukazuju kao nepodobne za ilustraciju njegovih teza“. A i kako bi bile podobne, kad valja da dokažu nedokazivo: da „hijerofanije“ nisu hijerofanije samo za one koji u njih veruju, već faktična stvarnost, autentične „ontofanije“. Za Eliadea Bog i bogovi ne samo što postoje, u šta veruje i danas dosta ljudi, već su se oni dnevno manifestovali i proučavali isključivo arhajskog čoveka, „in illo tempore“. Što, i kad bi nekim čudom bila istina, danas niko ne može znati.

Nervira takođe kod njega ono što je jedan antropolog nazvao „mitologijom poškopljenom ružinom vodicom“. Njegova

arhajska religija je idila dobroćinih „prvobitnih otkrovenja“, „tragovi Boga“, vidljivi na ovom svetu, uvek vode čoveka ka spiritalnom, metafizičkom dobrotitiju. Isključivo. Mitovi, rituali i ostalo, nisu za to da čoveku mađijski osiguraju blagostanje na ovom svetu, već da „otkriju Biće“, da mu „steknu drugi način bivstvovanja koji transcendeuje ljudsku sudbinu... smisao koji je spiritalne prirode“. To ne misli nijedan antropolog, jer to mitovi ne kazuju. Ako ih i ima koji pričaju ljudsku čežnju za „prvobitnim rajem“, ali o raju neuporedivo zemaljskijem no Eliadeovo „otkriće Bića“, mnogo ih je više koji govore o prvobitnom haosu. To mu primećuje i sam Dadli, njegov branilac, i to baš povodom jednog primera koji Eliade upotrebljava da bi na njemu ilustrovao svoju „soteriološku shemu o večnom povratku prapočetima“, uvek uzvišenu i idiličnim, o uvek istom mitu harmoničnog uključenja čoveka u kosmički poredak. Reč je o Zuni-mitu o poreku čoveka. U stvari, veli Dadli, poreku čoveka u tom mitu opisano je kao „subhumano i odvratno“. U njemu se priča da čovek potiče od gnusnih kreatura, nagomilanih u tmini, gde gmižu jedni preko drugih kao zmije, rokući, cvileći, pljujući i gadno psujući. No, Eliade bi da iz svega istokuje sublimnu lepotu. Znamo da ni mnogi drugi „kosmološki“ mitovi nisu spiritalniji. Vavilonski ili grčki, na primer. Kod Grka, „in illo tempore“, sinovi bogovi ubijaju i štroje očeve, a očevi jednu svoju decu, kao australijske majke pri ceremonijama „baby-eating“, koje opisuje Geza Rozajm. Mnogi rituali nisu ništa spiritalniji, pa i sam Eliade uzgred priznaje da čak i jedan, njemu vrlo prislan oblik religije, tantirizam, biva povod za „bezumne i odvratne rituale“. Za dionizijske rituale u Grčkoj Dods veli da su u isti mah „sveti i užasni, ispunjenje i ljaga, sveta tajna i skrnavljenje“. Istina, ma šta o tom mislio Rene Zerar, nisu svi mitovi i rituali takvi, ali ovo „sveti i užasni“, po svemu sudeći, karakteriše sve arhajsko sveto, pre hiljadugodišnjih sublimacija kroz evoluciju izvesnih religija. Ali, Eliade ne podnosi istoriju.

Čudo je kako i neuporedivo moćniji mislioci no Eliade, osobito u filozofiji, i uopšte misli o čoveku, olako predviđaju činje-



likovni prilazi u ovom broju: grafike petra čurčića

nice koje se ne uklapaju u njihove sheme. Pada mi na pamet Frojddov Edip. Frojd, koji, s uživanjem strasnog istraživača, voli da iščeprka skriven detalj, uzima iz tog vrlo kompleksnog mita samo epilog: ubistvo oca i rodoskrvnuće, a prelazi čitke preko svega što je prethodilo, osobito preko priče o Laju, koja baca zagonetnu svetlost na ceo mit. A mit priča kako je Laj bio homoseksualac, i to one sorte koja je i samim drevnim Grčima bila mrska: brutalan, bez sublimirajuće rafinovanosti odnosa. Oteo je lepog Knizipa, sina kralja Pelopsa, svog dobroćinitelja, i ovaj će ga prokleti da mu se zbude — što mu se zbio. Laj se ženi, ali nema odnosa s Jokastom, sve dok ga ona jedne večeri ne opiše i pijana odvuče u krevet. Po jednoj verziji mita, i sam je Edip obletao oko Krizipa. Itd. Spominjem samo ovaj detalj, ima i drugih, koji bi, da je uzet u obzir, izmenio ako ne sam „Edipov kompleks“, koji valja da postoji i bez veze s mitom koji ga ilustruje, a ono bar te ilustracije slavnog kompleksa. No, kod Frojda je mitski Edip samo ilustracija nečeg što je otkrio drugde, dok je kod Eliadea mit u centru istraživanja, pa su mu izvesna previđanja nedopustiva. Postavio je a priori da je kod arhajskog čoveka sve sublimirano, po njemu kod tog čoveka nema „modernog“ problema smrti. Užasava se pred njom samo onaj ko ne doživljuje „večni povratak“, dok se za arhajskog čoveka smrt jedva da razlikuje od ostalih „rites de passage“, koji su ponovna rađanja. A čitam u Jegerovoj *Teologiji ranih grčkih mističaca* da su se arhajski Grci užasavali smrti, što, u ostalom, kazuje i Homer, a mnogo arhaičniji no *Ilijada*, *Ep o Gilgamešu* jeste, pre svega, poema o stravi pred smrću. Kako je paleolitski

čovjek *doživljavao* smrt, to niko ne zna, ali je panični strah od mrtvaca neobično jak kod svih primitivnih naroda, i Frezer je o tome napisao čitavu knjigu. Ako je, kako vele, čovek jedina životinja koja zna da će umreti, on je i jedina koja se, otkako to zna, užasava pred tim. Nikakva vera tu ne pomaže. Posmatrajte srednjovekovne slike majke božje, ili nekog sveca na samrtnoj postelji. Svi prisutni, već po definiciji, duboko veruju da će umrijeti pravo u raj, pa ipak svi plaču i busaju se, a ni lice umirućeg nimalo nije vedro. Smrt ne ublažava ni perspektiva raja.

Mit je, po Eliadeu, nekakvo prožimanje čoveka realnošću metafizičkog Bića. Antropolozi prikazuju stvari mnogo jednostavnije. Po Džen Herison, sva grčka božanstva, pa i mnogi heroji, kasnije individualizovani, specifikovani, antropomorfizirani, na početku su božanstva ovozemne plodnosti, najčešće ne u ljudskom obliku, već životinje, biljke. Lepa Jelena je obožavana kao božanstvo plodnosti u obliku drveta — Jelena Dendritis. Hokart citira molitvu bramana u prvoj himni drevne *Rigvede*. Ništa „materijalističkije“, to jest ništa vitalnije: Braman moli za „bogatstvo iz dana u dan i blagostanje plodno slavom i junacima“, on moli za „dug život i spas od neprijatelja“. Povodom druge jedne molitve, hrišćanske, Hokart veli: „Jasno je da onaj ko izgovara ovu molitvu ne očekuje nikakvu spiritualnu korist... To što on traži jeste neposredna materijalna moć, ili prosto život u smislu u kome to shvataju Vinebago-Indijanci, Fudžijci... i ljudi celog sveta.“ Hvala bogu! Za mene koji verujem u postojanost ljudske prirode, u to da će ona odoleti nasiljima *naše* civilizacije, kao što je odoljevala ranijim nasiljima — ništa manjim — ovo je utešno čuti.

Svi prvobitni rituali su mađijski rituali plodnosti, plodnosti žene, divljači, stoke, zemlje. Nema tu „ontologije“ Bića, već strahovanja, vrlo prirodnog, da će te plodnosti nestati, da prirodni treba pomoći da produži svoj posao. Bogovi i lukave računice s njima dolaze mnogo kasnije. Kao što spomenusmo, Van der Leuv tvrdi da je ideja o bogu vrlo kasna ideja u razvoju religijskih pojmova. Strašne sile su bile više-manje bezlične, kao i danas, uostalom, i mnogo pre ideje o bogu ljudi su izmislili ideju o *spasiocu*, spasiocu od nemani svih vrsta, moćnom, mladom, neustrašivom. Nasuprot Frojdu, Bog-sin je stariji od Boga-oca. Van der Leuv, koliko se sećam, čak tvrdi da je prvi zamišljen spasilac bio čovek-falus, bilo žena-vagina, simboli plodnosti i snage, što je mnogo ljudskije no ideja o iskonskim „metafizičkim“ otkrovenjima Bića, naročito ako se uzme u obzir da je hominizacija, očovečenje, ipak proces koji počinje od neke vrste primata. Otud nema ničeg čudnog u Kirkovom opisu svakodnevnog života pred drevnim grčkim hramovima, čija su predvorja, u bukvalnom smislu — klanice. Zasukanih rukava, sveštenici su celog dana klali žrtvene životinje, kosti i deo sala spaljivali za dar bogovima, iznutrice na licu mesta pekli na žaru, dok su dobri delovi raznošeni za gozbe po celom gradu. Vele da se isto zbivalo i pred persijskim hramovima, gde su se neprestano pušili golemi kazani. Tu je, rekao bih, poreklo rafinovane persijske gastronomije: Najbolja jela su gde se kuva na veliko.

Sve je to i suviše poznato, pa i Eliade ne može da ga zaobiđe. No on to — sasvim uzgred — spominje, a objašnjava ga na način koji bismo mogli nazvati „prvobitnom dekadencijom“. Vremenom su ljudi počeli da zanemaruju i zapostavljaju „Najviše Biće“, pa nešto da predamo slučaju njegova otkrovenja, sve se više „interesovali za vlastita religiozna, kulturna i ekonomska otkrića... Otkriće zemljoradnje iz korena menja ne samo ekonomiju primitivnog čoveka, već, pre svega, i njegovu ekonomiju svetog. Druge religiozne snage ulaze u igru: seksualnost, plodnost, mitologija žene, Zemlje, itd.“ U ovome je sav Eliade — najproizvoljniji. Prvo, na osnovu čega apsolutizovati Smitovu tezu i tvrditi da je „na početku“ samo „Najviše vrhovno biće“ lično otkrivalo ljudima dobro i zlo, metafizičke istine i puteve blaženstva, pa da su tek posle, ušav u istoriju, ljudi počeli maštati svojom glavom — krivo, naravno — i „otkrivati“ sami svoje — krive — ideje o svetu. Onda otkud od jednom marksistička tvrdnja da ekonomske promene, „otkrivanje zemljoradnje“, menjaju i celu nadgradnju. I najzad, otkud Eliade na šta je bilo pre „no što su druge religiozne snage ušle u igru“, to jest otkud zna šta su ljudi mislili i verovali u paleolitskom dobu, i to zna s puno pojedinosti i bez dvoumljenja. Ne samo Leč, već i vrlo kompetentni Lerna-Guran veli da se o tim vremenima, što se religije, a i mnogo čega drugog tiče, ne zna ništa. Uostalom, tragovi iz tog doba, koji nam nešto kazuju o tadašnjim verovanjima, jesu nekoliko skulptura i gravira „Venere“ s ogromnom stražnjicom i naglašenim seksom, očigledno simbolima „seksualnosti, plodnosti, mitologija žene“.

Eliadeov arhajski „*homo religiosus*“ kao da nema seksa, a seks je, hvala bogu, svuda, ukoliko je mit stariji, primitivniji, utoliko naglašeniji. Svi mitovi plodnosti za koje znamo su mitovi seksa. I to — suprotno „mitologiji poškopljenoj ružinom vodićom“, često — ne uvek — i strave pred seksom. Kao da neuroze, od kojih pati „moderni“ čovek, nisu od juče. Strave od žene, od ženske krvi, od menstruacije, bile su tolike da je u nekim religijama, čini mi se baš u Eliadeu tako dragoj *Rigvedi*, čak i krv od defloracije smatrana otrovnom. Nigde ljudska mašta, zdrava kao i bolesna, ne radi tako revnosno kao pred vaginom. Od iskonski. Eliade ne spominje „hijerofaniju“

koitusa kritske sveštenice s bikom, egipatske sa *svetim* jarcem, a to su takođe hijerofanije o postanju. Ima sijaset mora i košmara u primitivnim „otkrovenjima“. Spomenimo samo neke o kojima govori nadugačko Rože Kajoa, na koga se Eliade nekoliko puta poziva. Recimo, mit, vrlo rasprostranjen po severno-azijskim i američkim oblastima, a i drugde, o ženi sa zubatom vaginom koja odgriza penis, bezbrojne mitove o ženama-vampirima i sl. Kajoa tvrdi da je „moguće“ ustanoviti na velikom delu afričkog kontinenta ostatke neke vrste religije čiji je vrhovni bog bogomoljka, religije koja je odlično sačuvana do danas kod Bošimena, religije koju karakteriše kult tog insekta smatranog za boga tvorca... On je, veli se, odigrao ogromnu ulogu u postanju ljudske vrste, bar u mitsko doba (u pravremenu koje je prethodilo istorijskom „vremenu u pravom smislu“). Dakle, baš *in illo tempore*, u Eliadeovo idealno vreme. A ta bogomoljka (lat. *mantis* — sveštenice), pored mnogih svojstava koje joj je pridala ljudska mašta, a koja bi mogla da posluži za ilustraciju mnogih priča o našim kompleksima, ima i izvesna stvarna svojstva, koja objašnjavaju zašto se naša mašta baš na njoj fiksilirala. Od njih je najvažnije da ženka tog insekta prosto-naprosto pojede mužjaka za vreme *koitusa*. Činjenica da su toliki narodi od te tube napravili svoje vrhovno božanstvo, i da se oko nje svuda po svetu ispredaju bajke, navodi na verovanje u postojanje raznovrsnih muških kompleksa — nimalo metafizičkih — već *in illo tempore*. „Ona iscapljuje, ona ubija, i utoliko je lepša“, veli jedan moderni mislilac, a verovatno su to mislili i mnogi „arhajski“. Otud je bogomoljka skoro svuda, a ne samo kod Bošimena, viđena kao sveta i kao satanska, u isti mah obožavana je i izaziva stravu. Ali svetost i jeste u toj dvosmislenosti, ona je, kao bogomoljka, i *fascinans* i *tremendum*. Što je, po R. Otou, karakteristika svetog uopšte.

* * *

O svetom je ovde reč od početka. Eliade ima pravo kad identifikuje religiju i sveto. Uostalom, kako veli Van Genep, u najmanje evoluiranim društvima sveto obuhvata skoro sve: rođenje, porođaj, lov, zemljoradnju, doček stranca, itd. itd. U tim društvima nijedan čin nije sasvim nezavistan od svetog. Od svetog, to jest, među inim, od municiozno strukturiranih propisa i zabrana, kojih se u dlaku treba pridržavati, i, u istim prilikama, uvek ih na isti način ponoviti. Ima u toj opsesiji imobilnošću, u tom pedantnom ponavljanju istih gestova i reči, u tom, rekao bih, paničnom strahu od promene, koji, bar po antropolozima, a još više po Eliadeu, karakterišu rano društvo, nečeg opsesivnog, toliko da sam sklon da poverujem da antropolozi preteruju. Jer, po istim tim etnološkim opisima, „divljaci“ su tako često prikazani kao bezbrižan, veseo svet, sasvim „nekompleksan“, kako bi se danas reklo. A ritual ih pokazuje kao da su u neprestanom strahu da im se zajednica ne raspadne, oklopljene tabuima, utkočene zabranama i umišljenim opasnostima.

Ne vidim, u tradiciji tako shvaćenoj, kao što to vidi Eliade, mogućnost spasa „modernog čoveka“, a kako sam ubeđen da je ljudska priroda postojana, sklon sam da poverujem da ona objašnjava i tajnu tog čudnog fenomena svetog — kod primitivnih, a i inače — sa svim njegovim akrobatskim ambivalentnostima i protivrečnostima. Po Van der Leuvu, sveto je isprepletenost „čistog“ i „nečistog“, sveto je zabrana, tabu, još „svetiji“ prekršaj tabua. Žirar opisuje fenomen svetog kao kontradiktorni spoj krvavih društvenih nasilja i izmirenja. Ne znam nijednog antropologa koji u svetom ne bi video spoj svirepih, tragičkih suprotnosti. Eliade, naravno, ne može da, uzgred, ne spomene neke tamne strane religije, ali pošto, po njemu, sve dolazi od bogova, on i ne postavlja pitanje otkud te strašne stvari u čoveku, u religiji. Sve što *homo religiosus* čini, on čini iz čiste poslušne pobožnosti. Kanibalizam, nekad tako rasprostranjen — setimo se samo bezbroj grčkih mitova o tome — po Eliadeu, „nalazi svoje opravdanje u izvesnom prvobitnom božanskom činu: *in illo tempore* bog je ubio neko čudovište, ... da bi stvorio kosmos. Čovek ponavlja to krvavo žrtvovanje, katkad čak i žrtvovanje čoveka...“ Ponavlja čin bogova. Mora. Iz pobožnosti. A u njemu samom nema ničeg što bi ga gonilo na taj arhajski *homo religiosus*, potpuno je pasivan, on samo imitira prvobitne činove „najvišeg božanskog Bića“. Studirajući religiju, mi bismo pre mogli saznati tajne psihologije bogova, nego prirode ljudske. Utoliko bolje, misli Eliade, jer sve što čovek uradi i smisli sam, iz svoje glave, ne valja, religiozna tradicija je smisao ljudskog. „Nikada ne treba zaboraviti, veli on, pre no što donesemo svoj sud o ljudskoj zasluzi, da su *ljudožderstvo zasnovala natprirodna Bića*... I najvarvarskiji činovi, i najbezumnija ponašanja, imaju *nadljudske* transhumane božanske uzore“. Eliade nigde ne veli da li su ljudi, kad su *sna sponte* ukinuli *natprirodno* ustanovljeno ljudožderstvo i tako izneverili jednu *svetu tradiciju*, bili u pravu ili ne.

Što je mnogo, mnogo je, mada je kod Eliadea najsimpaticnije ta njegova slepa doslednost vernika, i to vernika religije kakva, verovatno, nikad nije ni postojala. Meni se, pak, čini, kad bi se pouzdano utvrdilo šta je ljude navodilo na takvo obilje *svetih* svireposti, kakva osećanja knivice, kakvi agresivni nagoni, da bismo shvatili mnoge tajne i jade večne ljudske psihe. A tragove tih svireposti i strava nalazimo u svim drev-

nim religijama. Strava od bogova, strava, verovatno, uzajamnih, ljudskih. Da i ne govorimo o monstroznim, neprekidnim hekatombama bezbroj ljudskih žrtava kod Aoteka, trogove žrtvovanja čoveka bogu (?) nalazimo kroz celu istoriju, kod svih naroda, i kod Grka, kod Vavilonaca, kod Egipćana. Kod Jevreja čak i u dosta kasnim vremenima, u doba proroka Jeremije i Jezekilja. U *Starom zavetu*, u *Izlasku*, još stoji: „Od *ljudine* svoje i od žitnih stvari svojih nemoj zatezati da prinesesh prvine; prvenca između sinova svojih meni da daš.“ Ili: „Svi prvenoci neka mi budu prineseni, kako prvenoci čoveka, tako i životinja.“ To naređuje Bog Savaot, a meni se čini da su ljudi dobro učinili što su reformisali tu „arhajsku“ božansku naredbu, žrtvujući kasnije „samo“ prvine životinja i bilja, a otkupljujući, na razne načine, prvenca ljudske. Legenda o Avramu i Isaku je sublimirana priča o toj reformi.

Kao da je čovek nečim u sebi prisiljen da se neprestano iskupljuje, kao da se religije, najdublje i najsublimnije ideologije čoveka, ne daju ustanoviti bez ljudske žrtve. I Hristos je neophodna žrtva ispovnica: „Gle janjeta božjeg, koje na sebe prima sve grijeha svijeta“, rečeno je u Jevanđelju po Jovanu. No, ovde je žrtva svesno dobrovoljna i zamišljena kao poslednja.

Kao da su samo žrtve, što više žrtava, obezbeđivale čoveka od srdžbe božje, to jest od njega samoga. Otud je Zirar i mogao izgraditi teoriju o svetom gde je žrtvovanje čoveka — jarca ispovnika ključ za razumevanje svetog, to jest ljudskih odnosa uopšte. „Kultura, očovečenje čoveka, veli on, zasniva se na žrtvi ispovnici, koja zasniva svaku religiju.“ Po njemu, u zajednici nastaju nepodnošljive napetosti, konflikti, pretnje raspada. Tada ljudi pronadju ko će biti krivac, prenesu na njega prvo sve svoje zlo, a onda, kad ga žrtvuju, li sve dobro izmirenja, vrše, kako on to veli, „dvostruki prenos“. To „linčovanje“, koje vrši zajednica, „jedino je u stanju da obezbedi ograničenja koja se temelje na zabranama i ritualima... da izvrše prelom između čiste animalnosti i čovečanstva u nastajanju. Otud „jarac ispovnik biva prvo viđen kao zlo, a onda kao dobrodetelj, žrtva je s oreolom svetlosti“; otud Zirarova knjiga i nosi naslov *Nasilje i sveto*.

Koliko je ova teza bez prigovora, teško je reći. Suvviše je jednolinijska da bi obuhvatila vrasuku raznolikost čoveka i njegovih svetinja. Ali u Zirara je toliko detalja koji je potvrđuju, da je posle njega i najbitnijem teško prihvatiti Eliadeove idile. Uostalom, ni neke druge teorije o svetom nisu ni najmanje uspešnije. Po L. Mukarjijusovoj, na primer, čije delo nosi naslov *Sveto i prekršaj zabrana*, „prekršaj zabrana je matrica religije i nije slučajno što religije stavljaju mitove prekršilaca zabrana na početke čovečanstva“. Tvrđnju pred kojom se Eliade mora da nakostreši, ali koja je takođe poduprta sa stizaset primera, gde sveto i nasilje idu uporedo, što, uostalom, potvrđuje svoju maločasnju napomenu o ambivalentnosti svetog. Jer, prvo, sveto je tabu, a opet, sveto je li prekršaj tabua. Po Mukarjijusovoj, da se stekne moć — po Van der Leuvru ta želja je osnov religije — čovek krši tabu i stiče *manu*, izuzetnu moć. Prvobitno sveto je uvek ono „sasvim drugo“ van norme, van društva i protiv njegovih propisa, ono zabranjeno. Otud reč sveto, *sacer*, znači u isti mah, čisto i uprljano, čarno i ukleto, suviše čisto da bi mu se čovek bez zavora i nasilja približio, opoganjuje u isti mah. I Rože Kajoa, koji je sinkretičniji no napred spomenuti, pa i no predstavnicu francuske sociološke škole, Mos, Dirken i drugi, insistira na ambivalentnosti svetog i naglašava da primitivno sveto nema nikakvog moralnog karaktera. Kao što veli Dado: „Zevsu nije ni najmanje stalo do pravde.“ Sve je ritualni formalizam, mađija „bela“ i „crna“. „Bez pomoći svetog, veli Kajoa, nema ambicije koja nije osuđena na neuspeh... Ali čovek valja da se plaši, kao zaziva [te snage], da ne bude njihova prva žrtva.“ Te sile su zloćudne, pune nepredvidivog.

Reklo bi se, ništa zaplašenije konzervativno od tih verovanja, mišta ćudljivije od tih „viših sila“. Ali ja zamišljam koliko je i slobodne odvažnosti u individuu koja krši tabue da njima zavlada, koliko neobuzdane volje za moć i samopotvrdu u činu mađije! Koliko je tu hrabrosti bilo potrebno! Svet, veruje primitivac, mora ostati netaknut, onakav kakvim su ga ljubomorna božanstva ustanovila, a ritual je zato da se taj proces, uvek isti, ponovi. Po Kajou, i žrtve prvenca su se prinosile da se iskupi greh poremećaja poretka kosmosa, poremećaja izazvanih dolaskom novih bića na ovaj svet. „Prvenac ispašta svojom posvetom poremećaj koji je izazvao njegov dolazak na svet u organizaciji sveta... On u isto vreme iskupljuje svoju braću, dozvoljava im da pripadaju svojim roditeljima.“

Reklo bi se, po svemu ovom, da je čovek oduvek apsolutno anarhoično biće po svojoj prirodi, koje zna samo za svoje slobode, i da je potrebna bila, bar na početku, najviša sankcija da se povinuje. Dirken definiše religiju kao normu društvene organizacije, sveto kao sredstvo održanja poretka, a društvene norme, i kad njihov prekršaj nije svetogrđe, oduvek su težak pritisak za individuu. Ima, kod Rože Kajoa, kineskih priča o tom prisilnom imobilnom ritualnih poredaka, o prokletstvu i prkosu onog ko se ne povinuje, o carstvu koje bi da „iz dana u dan bude tačno ono što jeste, sve dok se vreme ne zamori. Jer, vreme je moglo svakog trenutka da izazove promene, pa je ono bilo jedini neprijatelj od koga se carstvo moralo čuvati.

Zato je pokušaj da se u ritual unese i najmanja promena smatran zločinom protiv države“. Za Eliadea u tom „većnom povratku istog“ i leži duboka istina i draž primitivne religije: „Lična sećanja, veli on, ne dolaze u obzir. Jedino je važno osvežiti [ritualima] uspomenu na mitški doživljaj. Čovek postaje pravi čovek primenjujući učenje mitova.“

Ali kao da su ljudi ipak, i u religiji, poštujući sve stroge tradicije rituala, znali da afirmišu svoju slobodu. U stvari, to „postajanje pravim čovekom primenjujući učenje mitova“, često se zbivalo na čudan način: kroz svetogrđe, uz kršenje svih normi i propisa religije, koje je, kako veli Eliade, „učenje bogova“ odredilo za ljude. Dirken je pokazao da „sveta doba“ u životu primitivaca, njihove velike svetkovine i praznici rituala, predstavljaju periode kad je sve ono što je inače sveto prestajalo da bude poštovano, kad su kršeni svi tabui, kad se spanivalo sa ženama s kojima je inače zabranjeno sparivati se, kad se jela inače nedozvoljena hrana itd. itd. U strogo hijerarhijskim porecima svi društveni odnosi su stavljani s nogu na glavu, pa je tako u carstvu vavilonskom bilo praznika kada su robovi sedali za trpezu a gospodari ih služili, kad je luda bio car. U aristokratskoj Grčkoj jedan od glavnih rituala, i u isto vreme praznik divljih prekršaja tabua, dionizijske svetkovine, bile su praznici žena — a znamo kakav je bio njihov položaj — praznik malog naroda i robova. Dionizoz je *demotikon*, narodski bog. Sve to, ali u neuporedivo žešćem obliku, liči na karneval, kako ga Bahtin predstavlja, ali mislim da on nema pravo kad tom prazniku pridaje revolucionarni značaj. Kraljeve drevnih karnevala su često na kraju praznika ubijali, a sredstva pomoću kojih se tako na kraće vreme stresala svakidašnjica su uvek ista: dosta stvarne opijenosti, alkoholom, drogama, ritmom do iscrpljenosti — a onda mamurluk. Takvi praznici su bili odličan ventil sigurnosti, za smirenje duhova, što je znao već Konfučije. Ali simptomatično je da je taj ventil sigurnosti bio neophodan. A opet, nailazimo na bezbroj primera, u primitivnim društvenim organizacijama, sa strogo organizovanom mrežom tabua, individualnih prekršaja svetih zabrana, i po cenu najvećih opasnosti, da bi se stekla slava, moć, da bi se ostvarila želja, koji pokazuju da individualna svest i smelost nisu tekovina „modernog“ čoveka, da je i „arhajski čovek“ znao da se suprotstavi pritisku sredine, da je bunt, volja za slobodom u ljudskoj prirodi, bunt pa ma i protiv bogova — ma šta tvrdi Eliade.

Još samo jedan primedba: Eliade malo govori o skrivenim značenjima mita, o njihovoj mnogosmislenosti, o potrebi njihovog dešifrovanja. Kao da za njega tu nema problema. Mit se spoznaje *in illo tempore* li svesno i „nadsvesno“. Kao da je tek kod „modernih“ otišao u podsvest. On kazuje šta i kako valja delati, li čovek je *tako i delao*. Međutim, stvar ne može biti tako jednostavna, samo tim što su u pitanju simboli. Već u umetnosti, svaka stvar je znak neke druge, ona i kazuje i skriva. A tek reči božlja! Valja imati na umu da su mitске priče pune strašnih stvari: ubistava, ocebustava, bratoubistava, preljuba, rođosvrnuća, sodomije, ljudožderstva i čega svega ne. A skoro da nema mita bez svetogrđa. „Otkud da se kroz mit ukazuje varvarstvo, upisano u samo srce te kulture od koje potiče naša nauka, a umnogome i naša religija?“ — pita se jedan dobar poznavalac grčkog mita, profesor Vernan. Verovatno zato što mit vernije no ma koja druga reč kazuje strašnu istoriju čoveka, što je autentični dokument o njoj. Ali takve stvari se ne kazuju, ne mogu ni kazati otvoreno, zato mit li jeste knjiga sa sedam pečata. Reklo bi se da je u mitu zato mnogo toga i izrečeno, da bi se bitno skrilo. I od samog onog koji mit prvi put priča, od njega osobito. Otud danas, od Frojda do Levi-Strosa, Zirara i tolikih drugih, teorije o dešifrovanju mita. Svaka drugačija. Za neke onaj ko mit kazuje uopšte ne zna šta mit kazuje, drugi ne idu tako daleko. Ali, za sve je mit zagonetka čiji ključ valja tražiti, za koju, rekao bih, ima mnogo ključeva.

* * *

U doktorskoj tezi koja nosi naslov *Homo religiosus u Mirče Eliadea*, J. A. Saliba ponavlja sve kritike koje smo već spomenuli. Većinu li poostrava. I završava sledećim zaključkom: „Antropolog je svestan da u svom iskustvu na terenu nije naišao na religioznog čoveka Eliadeove vizije, li vrlo je sklon da Eliadeov doprinos postavi u oblast teologije ili u oblast literature.“ Slažem se. Samo bih opet dodao da je paradoksalno pretendovati da se bude teolog religije za koju se ne zna.

Teologija li literatura! Verovatno da zbog te teologije li te literature neki od onih koji ga li kritikuju na kraju tvrde da se njegovo delo „ipak“ ne može prevedeti, da je neoparadavna „opšta ravnodušnost antropologa za sve ono što je Eliade napisao o društvima bez pisma“. To je, začudo, bar unekoliko, li moje mišljenje. Eliade ume da piše, da zanimljivo priča. Nervira me njegova jednolinijnost, njegove proizvoljnosti, ali priznajem da se njegova fantastično ambiciozna *Istorija verovanja li religioznih ideja*, od koje su publikovane već dve debele sveške, čita s uživanjem. Istina, on u njoj mnogo manje iznosi svoje shvatanje, koliko priča priču. Ona, verovatno, ima sve mane koje imaju li ostala njegova dela, ali se čita.

Zbog „teologije“? Verovatno. Danas je na Zapadu religija vrlo u modi. Možda nepostojeće crkve li veroispovedi, već veleiteti marginalnih traženja. To što karakteriše Eliadeovo delo jeste izvesna „nenaučna revnost“, kao što veli jedan od njegovih vatretnih pristalica, li ona je, verovatno, razlog odjeka koje nalazi. Ali tu nas opet susreće nešto prilično iznenađujuće: teologija o kojoj je reč nije teologija prvobitnog *homo religiosus*-a,

o kojoj niko ništa ne zna, već teologija potpuno izgrađena, izgrađivana milenijumima i danas propovedana, teologija krajnje spiritualizovane, „metafizička“, rafinovana, teologija ne ljudi pre pisma, već teologija pisma od davnina. Reč je o induskom tantrizmu i o učenju joga, za koje Eliade, istina, tvrdi da su sačuvali elemente prvobitnog. No, to je nedokazivo.

Nisam teolog. Nešto malo razabiram u hrišćanskoj teologiji. Što je razumljivo: evropska civilizacija se ispičila iz hrišćanstva, naša svetovna filosofija ide od presokratika i Platona, pa nadalje, preko skolastika do Hegela; Avgustin, Duns Skot i drugi se ne daju mimoći. Ali tantrizam, joga, pa i sam budizam, tako human u svojoj najranijoj verziji, meni su konsubstancijalno strani, neshvatljivi. Ne vidim evropski duh koji bi zaista stremitio ka strašnim peripetijama puta u — Nirvanu; pojam Maja, apsolutne iluzornosti ovog sveta, ni Berkli nije mogao da svari. Sve je to u svojoj suštini strano onom ko je od svoje babe slušao, kao najvišu utehu, da će posle smrti u raj, a onda čitao o vaskrsenju — vaskrsenju s kurvi i mesom. Više je nego smešna dogma ustanovljena pre neku deceniju u katoličkoj crkvi o uspeću Marijinom, dogma po kojoj je majka Isusova otišla pravo u nebo, cela-celcata, sa svim svojim ženskim telom. Smešna, ali za nas karakteristična. Za nas nema utehe u Nirvani. Možda i mi za nju znamo, ali za njom ne žudimo.

Otuda o Eliadeovoj teologiji samo nekoliko reči, iz druge ruke. Svi koje sam čitao tvrde da je ono što on kaže o primitivnom *homoreligiosus*-u, u suštini, priča o jogistima i o njihovom verovanju. Eliade je religiozno formiran u Indiji, liza njegovih spisa o primitivnom *homoreligiosus*-u stoje spisi poznatog induskog teologa — Pantažalija o joga-učenju, a Eliade je napisao tri knjige o tom učenju. Na koricama broja *Herme*-a koji mu je posvećen stoji njegova fotografija u ruhu jogista. Istina je, kad piše o joga-učenju, Eliade insistentna, mnogo više no u spisima o primitivnoj religiji, na odricanju ovozemnog života od strane *homoreligiosus*-a: „Ovaj svet je odbačen, ovaj svet je omalovažen, jer je poznato da postoji drugi svet i drugi život s onu stranu postojanja, vremenosti i patnje.“ Jogisti se vraćaju „prvobitnom jedinstvu kroz izvesnu „objektivnu stvarnost“, do koje dopire — i opet — svojom „nad-svešću“, koja jogistu oslobađa od iluzija fenomenalnog sveta, iluzije koje induski teolozi nazivaju Maja. Ali Eliade će svakom prilikom ustvrditi da to isto ili slično saznanje stiču i prvobitni primitivci pomoću mita i rituala koji omogućavaju prodor hijerofanija, to jest bar periodičnog prekida iluzornog svetovnog prostora i vremena. Po Eliadeu, sve joga-tehnike upućuju na isti gest: „činiti suprotno od onog što vanljudska priroda prisiljava da činite.“ Što je moguće: reč je tu o virtuoznom asketizmu. Ali teško ga je pratiti kad dodaje da je to »totalno odbijanje života« isto tako i svojstvo svih arhajskih religija primitivaca. A ta identifikacija je u osnovi cele Eliadeove metodologije.

* * *

I najzad koju reč o literaturi: Ako teorija o arhajskom *homoreligiosus*-u i ne odgovara stvarnosti, ona je veran izraz Eliadeove vizije sveta, njegovih misli o životu, njegovih želja. A tu smo u literaturi. Valja dodati da je Eliade pisac romana i pripovetki iz kojih izbija isti duh, ista shvatanja kao i iz njegovih istorijskih spisa. Prilikom njegovog proglašenja za doktora *honoris causa* na Sorboni, profesor Merlen mu je rekao: »Stefan iz *Zabranjene gore* (Eliadeov roman preveden na francuski), koji ispoljava želju da ode s onu stranu vremena, koji odbacuje istoriju da bi, u očajničkom naporu, našao blagost detinjstva i izgubljenog raja, to ste pomalo vi sami... To je moderni čovek podvrgnut onom što vi nazivate »terorom istorije«, koga vi, pomoću izvesne velikiodušne anamneze, hoćete da odvedete natrag u raj arhetipova.« Eliade kazuje potpuno istu opsesivnu čežnju u svojim istorijskim spisima, kao i u svojoj beletristici, i u svom intimnom dnevniku. A većina njegovih romana i pripovetki zbiva se u Indiji (*Bengalska noć*, *Ponoć u Seramporu* itd.) i tema im je religiozna. Ako prihvata jogu i tantrizam, ako izmišlja idiličnog arhajskog čoveka, kao Ruso »plemenitog divljaka«, to je zato što u njima nalazi teme svojih sanjarenja. »Moja lična potraga i jeste da nađem načina da se oslobodim istorije pomoću mita, rituala, arhetipova«, veli on u svom dnevniku. Otuda piše istoriju religije pre svega kao vernik koji bi da spase svoju dušu, a uzgred i dušu čovečanstva, našeg zapadnog, ogrezlog u »provincijalizam« hrišćanstva i historizma. Jer, istorija je pakao, opravdanje istorije i utapanje celog čoveka u vreme istorije od strane filozofa, od Hegela do Hajdegera, najveći je greh zapadne misli. U *Mitu večnog povratka*, poslednja dva poglavlja imaju za naslov *Nesreća u istoriji i Teror istorije*, Eliade veli: »Historicizam je stvoren i propovedan pre svega od mislilaca koji su pripadali nacijama za koje istorija nikad nije bila neprestan i užas. Možda bi ti misliloci prihvatili drugu perspektivu da su pripadali nacijama žigosanim „fatalnošću istorije“. U svakom slučaju, želeli bismo znati da li bi teorija, shodno kojoj je sve što se zbiva „dobro“ upravo zato što se zbiva, bila prihvaćena laka srca od mislilaca baltičkih zemalja, Balkana, ili kolonija.«

Kroz celu Eliadeovu beletristiku srećemo isto užasavanje pred događajima, menama, pred svom tom »nestvarnošću«, toj »Maji«. »Postati slobodan znači probiti se do druge ravni egzistencije, drugog načina bivstvovanja koje transcendiruje ljudsku sudbinu... Nikakvo iskustvo u svetu ili u istoriji nema ontološke vrednosti, i naša ljudska sudbina ne treba da bude shvaćena kao cilj po sebi«, veli on.

Eliade je isti, nepromenjen i neumitan, od fragmenata svog dnevnika, u ranoj mladosti, do danas: onaj koji neće, ne može da prihvati sadašnjost. Uprkos svemu, uprkos vlastitoj karijeri, uprkos i izvesnim očiglednostima. Kad mu se primeti da je i »arhajski čovek« živeo u istoriji, u vremenu, patio, trpeo nepravedno, ratovao, umirao, imao i istu sudbu ljudsku kao mi danas, on nam odgovara, ili tačnije, on sebi odgovara, da su, za razliku od nas, za arhajskog *homoreligiosus*-a te patnje »imale izvesnog smisla... odgovarale jednom poretku čija vrednost nije bila osporavana«. Moderni Zapadnjak, po Eliadeu, u svakoj patnji vidi nov događaj, apsurdan po sebi, dok se arhajski čovek i u patnji uključuje u jednu svetu tradiciju. On je podnosio i najveće patnje »zato što mu one nisu izgledale ni bezrazložne ni proizvoljne, (što je znao) da te konjunkture nisu proizvod slučajja, već izvesnih madijskih ili demonskih uticaja, protiv kojih vrač ili sveštenik raspolaze potrebnim oružjem.« »A čim vrač otkrije uzrok, „patnja“ (znak navoda je od Eliadea) počinje da biva podnošljiva, ona ima svoj smisao i svoj uzrok, pa se, shodno tome, može uključiti u jedan sistem i objasniti.« I pošto u arhajskim društvima »na prvom mestu stoji teorija« (sic!), pošto »ono što najviše interesuje arhajskog čoveka jeste njegov duhovni položaj u kosmosu«, dok je za njega »profana oblast, oblast događaja bez značaja«, to je »saznanje smisla i uzroka«, natprirodnog, kosmičkog, bio melem koji je sve lečio: bolesti, smrt deteta, sve patnje »ovoga sveta«. No teško je poverovati, setiv se Gilgameša i Jova — među inim — da je čovek ikada tako lako podnosio apsurd patnje, pa ma i od boga dolazila.

Nema sumnje, Eliade iskreno prezire naše doba, opsednut je čežnjom za dobrim prastarim vremenima. »Melanholija, piše on u svom dnevniku, melanholija što je čovek izgubio svoje kosmičke korespondencije. Seti se da je bilo vreme kad je svakom trenutku života odgovarao jedan kosmički događaj... Kakva savršena harmonija s kosmičkim ritmovima, kakve čudne korespondencije između čovekovih rituala i osa planeta!... Melanholija ove moderne slobode čoveka, koji može da pleše, da se venčava, i da bdi kad bilo i gde bilo! Očajanje te anarhične osame u životu kosmosu... Ima noći kad očajavaš u svetu tog raskida...«

Taj čežnjivi san o izgubljenom raju, to mistično poetizovanje iskonskih vremena, srž je svih Eliadeovih dela. Svejedno što mu nauka od toga pati, njemu je važna ta »literatura«, a i mnogim čitaocima.

* * *

Osim brojne čitalačke publike, ne znam za neki naročiti uticaj Eliadea. U svom članku *Regeneracija pomoću teatra*, Monika Bori govori više o srodnosti između Eliadeovih ideja i nekih pokreta poslednjih decenija, posebno o srodnosti s pokretom *hipija* i sa stremljenjima *Living Teatra*. »O onima koji izgrađuju te eksperimente spajajući drugu i tantrizam«, veli Borijeva, pozivajući se na Indiju, na mantrre ili na plemenske rituale severnoameričke, Eliade tvrdi da oni »imaju potrebu za nečim solidnim u novom svetu u koji su bačeni«. Već 1968. Eliade izjavljuje da je pod šarmom *hipija*, u kojima on vidi moderan oblik religioznog društva koje se stvara kao reakcija protiv odsustva smisla i protiv praznine jednog alijensanog, desakralizovanog društva. Borijeva spominje i susret, 1967. godine, Eliadea s Ginsbergom, ali ne kaže ništa o rezultatima.

Po Borijevoj, još veća srodnost između Eliadeovih ideja i *Living teatra*: »Od *Briga do Raj sada* (spektakli *Living teatra*) u većini predstava *Livinga* američko industrijsko društvo je prikazano ne samo kao osuđeno na alijenciju, već je i potpuno poistovećeno sa smrću«, što je i jedan od lajtmotiva celog Eliadeovog dela, veli Monika Bori. »Nostalgijski adamskog rajskog stanja, arhajična želja za regeneracijom pomoću vraćanja u rajsko vreme prapočetka... jeste osa sve prakse *Living teatra*... Da bi zadovoljio tu potrebu za simbolima, *Living* se okreće različitim izvorima, ... on se ne ustručava da spoji kabalu s tantrizmom... U svom simboličnom materijalu *Living*... valorizuje izvesne fundamentalne arhetipove oko kojih i sam Eliade organizuje mitsku misao: centar, krug, kosmičko drvo, osa sveta.« I Monika Bori završava: »Nije važno da se povuče tačna linija uticaja, potrebno je da se, u ovoj igri susreta između Eliadea... i praktičara američkog teatra, shvati snaga jedne savremene struje koju je delo Eliadeovo, među inim, obilno hranilo.«

Mislim da Borijeva ima pravo.

NAPOMENE:

¹ Valja priznati da su neki od tih misionara, u susretu s još potpuno čistim »divljacima«, metaknutim našim uticajima, ostavili svesne i podrobne opise njihovih običaja, koji su i danas neiscrpan izvor izučavanja. Etnolozi su došli mnogo kasnije, i to posle administrativnog i vojnog osoblja, kad se već izopćilo, ako ne i nestalo, mnogo toga prvobitnog.

² Nedavno je počelo objavljivanje njegove monumentalne *Istorije religioznih verovanja i ideja*, koja treba da obuhvati nekoliko debelih tomova, verovatno danas jedan od najambicioznijih individualnih poduhvata na tom polju, uzet u obzir da je materija o kojoj je reč tako razgranata i obimna, da se tog posla s oklevanjem prihvataju i brojne ekipe stručnjaka, koje posao fragmentiraju.

³ Navodi bez specijalne oznake označavaju citate iz Eliadeovih dela.

⁴ Etnija jugozapadne Afrike, jedan od ekonomski i organizaciono najprimitivnijih u celoj Africi, koja ne zna za zemljoradnju i živi od sabiranja plodova i lova.