

... O Kainu stoji napisano da je on osnovao državu (Gen. 4,17), a Abel, koji je bio tuđinac na zemlji, nije osnovao državu. . . Mi nalazimo dvije forme u zajednici (ljudi) na zemlji, jedna koja dokazuje svoju vlastitu *sadašnjost* i druga, koja svojom sadašnošću služi nebeskoj državi kao uzor« (XV, 1-3).

U zemaljskoj državi traje *stalno rat*. Takve pobjede su prolazne, »jer ne može se uvijek i stalno vladati onima koji su pobijedeni u jednoj jedinjoj pobjedi«. To stanje donosi samo bijedu.

Adamov prvenac, Kain, bio je zemljoradnik, a drugi sin, Abel, stočar. U toj podjeli rada prisutne su suprotnosti, koje su dobile teokratizirani odnos i izraz, pa s pravom kaže Bloch u svojoj knjizi *Ateizam u kršćanstvu* – da Biblija sadrži historiju različitih socijalnih pokreta, pa problem razumijevanja toga ne bi bio u demitologiziranju, kao što misli R. Bultmann, već u de-teokratiziranju.

O Kainu i Abelu Augustin piše opširnije u XV, 5-7. »Prvi osnivač svjetske države bio je dakle bratoubica, on je iz zavisti ubio svoga brata, hodočasnika na zemlji građanina vječne države«. To je bio uzrok (Archetyp) za druge države. »Tako je bio Rim osnovan, rimska povijest dokazuje da je Rema ubio njegov brat Romul, samo što je ovdje ubijeni, kao i ubica, bio građanin svjetske države. Obojica su se proslavila osnivanjem rimske države, obojica veoma mnogo, da se samo jedan mogao ispoljiti«.

Dobro ne može biti dobro, ako ga ne želimo kao *zajedničko dobro* i veće je ukoliko je ljubav veća. Povijest je počela borbom između dobra i zla (Abel – Kain), i nastavljena je borbom između zla i zla (npr. Romul i Rem). Takva borba odvija se u svakom pojedincu (duh – meso).

U daljnjem razmatranju Augustin kaže: »Uvijek će postojati svjetska država i zajednica ljudi koji žive po čovjeku, i to neće prestati do kraja ovoga svijeta, što je Gospod imao pred očima kad je rekao: »Djeca ovoga svijeta rađaju i rađana su«. Naprotiv, božja država, koja je u ovom svijetu u tuđini, vodi svoj preporod (ponovno rađanje) u drugi svijet, čija djeca niti rađaju niti se rađaju. Ovdje je, dakle, »rađanje i roditi se« zajedničko obim državama, iako božja država i ovdje broji mnogo hiljada građana koji se uzdržavaju od rađanja«.

Prema Augustinu, zemaljskoj državi pripadaju osnivači različitih hereza, jer oni žive po čovjeku, a ne po bogu. I *indijski gimnosofisti* koji filozofiraju goli u divljinama Indije, jesu građani svjetske države. »Jer samo je tada to moralno dobro kad se događa u vjerovanju u najviše dobro, u boga«.

Odnos između te dvije države treba da regulira Crkva, jer se na osnovu vjerovanja da je Crkvu ustanovio Isus Krist, dolazi do izvoda da je Isus Krist prisutan i dalje na zemlji u Crkvi i po Crkvi, iz čega slijedi da bi utjecaj Crkve trebalo proširiti na sav sadržaj života, čime je data osnova za svaki oblik *klerikalizma*.

Cjelokupnu povijest Augustin dijeli na šest razdoblja. To ide ovim redom: 1) od Adama do potopa, 2) od potopa do Abrahama, 3) od Abrahama do Davida, 4) od Davida do seobe u Babilon, 5) od Babilona do rođenja Kristova i 6) sadašnje doba, koje čeka svoj završetak i tada će doći *kraj bez kraja*.

»Ovo sedmo doba bit će naš sabat, kojemu neće biti konac večer nego dan Gospodnji kao osmi vječni, koji je posvećen uskrsnućem Kristovim, a ne prikazuje nam samo vječni počim duha nego i tijela. Ondje ćemo praznovati i gledati i ljubiti, ljubiti i slaviti. Eto, to će biti na kraju bez kraja. Ta što će nama drugo biti kraj, nego da dođemo u kraljevstvo kojemu nema kraja ni konca?« (*De civ. Dei*, 22,30).

Tako, prema Augustinu, svijet i povijest teže prema nepromjenljivom bogu. To se potvrđuje i ovim stavom: »Nesretan je onaj čovjek koji to sve (svijet kao prirodu i stvari u njoj) zna, a o tebi (o bogu) ne zna ništa. Sretan je onaj koji tebe zna, a ono ne. No ako tebe i one stvari zna, nije sretniji zbog sebe, nego zbog tebe.«

Iz ovoga je opet jasno da nije slučajno što u srednjem vijeku nije bilo nauke o prirodi, a kod Grka je postojala. Ono što je u antici bila priroda kao predmet odnosa i mišljenja, sada je postala *povijest*, koja je kao cjelina *razvoj* prema bogu.

Iako državu na zemlji nije smatrao pravim rješenjem, Augustin je ipak, kao biskup, želio pomoć države protiv heretika, jer je nada u onostranost ipak daleko u odnosu na konkretna zbivanja na zemlji.

NAPOMENE:

Pojam *telos* (lat. causa finalis), za razliku od početnih uzroka (*aita* lat. causa efficiens), prvobitno je to što se postiže pomoću *telete* (tj. unutrašnji preokret), i to je bilo najbitnije događanje u *misterijama*. To je značilo da se netko osposobio za posvećenje u misterije, i nema više ničega što bi ga od toga puta odvodilo.

Dakle, *telete* (teleo) znači posvetu i ređenje u vjersku tajnu službu; *teleutao* znači nešto dovršiti i to što je dovršeno (*telos*) jeste ideal (savršenstvo, vršak, svrha).

Iz jezika misterija termin *telos* ušao je u filozofiju. Na primjer, Platon u *Fedru* (249c) kaže: »Samo čovjek koji se služi takvim uspomena kako treba i uvijek se predaje usavršenoj snazi potpunih svetinja, postaje doista savršen (svet). (. . . teleus ale teleatas teleumenos, teleos ontos monos gignetai).

Quintus Hortensius Hortalus (Hortenzije Hortal Kvint), 114 – 50, bio je rimski govornik, stariji Ciceronov suparnik, no na žalost, njegovi govori nisu sačuvani: Ciceron ga je opisao u djelu: *Brutus* – *de claris oratoribus*, i po njemu je nazvao svoj filozofski dijalog. Utor, uti, usus sum, dep. 3 (upotrebiti, imati); fruor, frui (fruiturus) X uživati; perfecti je: usus sum ili fructum Sepi. Deponentni glagoli (deponere-odložiti) zovu se oni koji imaju pasivne oblike, a aktivno značenje.

šelingova filozofija mitologije

mihailo đurić

Šelingova (Schelling) filozofija mitologije predstavlja grandiozan pokušaj da se oda dužno poštovanje mitu, da se mitsko poimanje sveta učini što razumljivijim, da se mitsko polaganje prava na apsolutnu istinu uzme u obzir razmatranje. Ovaj je pokušaj do danas ostao jedini stvarni pokušaj da se mit filozofski protumači, jer svojom temeljnošću i doslednošću prevazi-lazi sve što je pre ili kasnije postignuto na tom polju. Stanovište s kojeg je Šeling prišao mitu ne razlikuje se samo načelno od prosvetiteljskog, već se, štaviše, nalazi u oštroj suprotnosti prema njemu. Šeling, naime, razmatra ne toliko ljudsku koliko božansku stranu mita, interesuje se ne toliko za antropogoniju koliko za teogoniju, nastoji da objasni suštinu mitskih slika i predstava iz istorije apsoluta, a ne da ih svede na jednu iskustveno realnu činjenicu koja se zove čovek. U svojoj filozofiji mitologije¹, Šeling nastoji da otkrije poslednji, metafizički osnov iz kojeg mitske slike i predstave nužno proizlaze, to jest stalo mu je da shvati i protumači istorijski proces svesti u kojem nastaju te slike i predstave kao teogonski proces. Naravno, ovo je shvatanje sve drugo pre nego samo po sebi razumljivo. Prema njemu je zdrav ljudski razum uvek podozriv, a novovekovno prosvetiteljstvo, čak, uobražava da ga mora osuditi kao ponovno zapadanje u mitologiju².

On ne prilazi mitu spolja, kao istraživač starina, koji se zadovoljava time da utvrdi mitološke činjenice, već iznutra, kao filozof koji pita za prirodu ili suštinu stvari³. Šeleng se, dakle, uzdiže iznad gole činjenice da mitske slike i predstave postoje, i trudi se da dokuči kakva se istina nalazi u temelju tih slika i predstava, kakva je istina svojstvena mitu. On uzima pri tom mit u celini, kao mnogostruku skupinu priča i kazivanja i pita za istinu ove »samosvojne celine ljudskih predstava« kao takve. Za njega je mitologija »grupa predmeta«⁴ koji nisu slučajno dati, već nužno postoje. I on hoće da razume ove priče i kazivanja ne u nekom drugom smislu, već upravo onako kako su ih ljudi prvobitno shvatili, dakle u smislu u kojem su nastale.

Šeling je bio duboko ubeđen da samo filozofsko ispitivanje može da iznese na videlo istinu mita, da je filozofija jedino kadra da mitu pripiše istinu. Ovo je svoje ubedenje pravdao time da je stvar filozofije⁵ da odredi šta je istina i da samo filozofija može da ispita da li je i koliko je neko činjenično stanje u skladu s tom odredbom. Šeling je otišao čak i korak dalje: tvrdio je da je filozofsko razjašnjenje mita neophodno, jer samo filozofija može da opravda i utemelji istinu mita. Svi su ostali pokušaji nedovoljni i neprikladni, jer nijedan od njih ne može da domaši tu istinu. Potpuni uvid u bitni karakter mitologije mogućan je tek u okviru filozofskog ispitivanja. Po Šelingovom mišljenju, mit je od početka polagao pravo na istinu, izvorno je bio shvaćen kao istina. I to ne u nekom prenesenom smislu, već doslovno, s obzirom na sam religijski sadržaj, dakle s obzirom na ono što čini njegovu suštinu. Istina mita se ne nalazi nigde izvan mitskog, već upravo u njemu samom. To je veoma važno izjašnjenje. Njime Šeling hoće da kaže kako mit nije nešto subjektivno i napravljeno, već nešto objektivno, prirodno, nužno. Mitske predstave nisu slučajni proizvod ljudske svesti, nisu nastale zahvaljujući nekoj posebnoj delatnosti svesti, bila to mašta ili mišljenje. One su, zapravo, proizvod »supstancije same svesti«⁶, i kao takve potpuno su nezavisne od ljudske samovolje. Te su predstave u suštini do kraja određene nužnošću. Stoga su tako srasle sa svešču, stoga su ih ljudi nekad i mogli tako postojano i predano prihvatiti kao istinite.

Da bi svoj filozofski metod posvedočio kao nužan i istinit, Šeling je u opširnom kritičko-dijalektičkom uvodu u svoju filozofiju mitologije redom pregledao sve pokušaje objašnjenja koji su do sada stvarno izneti ili se uopšte mogu izneti, i utvrdio njihovu neodrživost. Najpre je odbacio poetsko shvatanje koje u mitu ne vidi istinu, već samo pevanje⁷. Našao je da je potpuno nesnovana izričita ili prećutna pretpostavka ovog shvatanja da je ljude drevnog doba gonio neki neodoljivi unutrašnji nagon da pevaju pesme o bogovima i smenjivanju božanskih naraštaja. Jer, otkud je pesnička mašta mogla pozajmiti sadržaj tih pesama? Uostalom, lako je uvideti da Homerove epopeje već unapred pretpostavljaju jedan svet bogova koji važi kao istinit. A ako se jedan takav svet bogova već nalazi u osnovi tih epova, onda ga oni, očigledno, nisu mogli tek stvoriti. Prema tome, poetsko je shvatanje nepo-desno da objasni mitologiju.

Šeling razlikuje alegorijsko shvatanje od poetskog. Ovo drugo priznaje da mit smera na istinu, da se u njemu ima u vidu istina. Ali, on izričito tvrdi da se istina ne nalazi u mitu kao takvom, budući da mit kaže nešto drugo, a ne ono što misli⁸. Alegorijska objašnjenja mogu biti istorijska, moralna i fizikalna. Istorijsko je objašnjenje prvi predložio epikurovac Euhemer kao krajnju konsekvenciju Epikurovog učenja o bogovima, doduše, samo u odnosu na bogove narodnog verovanja. Po tom objašnjenju, bogovi nisu nikakva nadljudska bića, već ljudi, to su istorijska lica, kraljevi i zakonodavci, koje je narod obogotvorio. Ali, na taj je način postojanje bogova pretpostavljeno, a ne i objašnjeno. Moralno objašnjenje ne vidi u bogovima nikakva lica, već samo nešto bezlično, što se naknadno predstavlja u obliku lica. Za ovo su objašnjenje bogovi samo simboli etičkih pojmova (na primer, Zevs mudrosti, Atina razboritosti, i tako dalje). Međutim, ovdje se izgubilo iz vida da su bogovi mogli biti upotrebljeni kao etički pojmovi samo zato što je naj-

pre pretpostavljeno da postoje. Shodno fizikalnom objašnjenju, bogovi su personifikovane prirodne pojave. Ali, pri tom ostaje sasvim nejasno šta je podstaklo ljude drevnog doba da fizikalna znanja saopšte u tako čudno prerušenom obliku. Šeling pominje još neke druge pokušaje filozofskog tumačenja mitologije – među njima i tumačenje Davida Hjuma (D. Hume), koje osporava religijski značaj mitologije, te prvobitno obogotvorenje prirode svodi na neku sklonost čoveka ka praznovjerju – ali ovdje možemo mirne duše preći preko njih.¹⁰

Osnovni nedostatak svih ovih shvatanja Šeling vidi u tome što nijedno od njih ne može da objasni veru u bogove, iako svi mitovi pretpostavljaju da upravo ova vera postoji. Ova shvatanja ne mogu da pokažu kako iz pretpostavke o tome da iza prirodnih pojava deluju neke moćne sile, nastaju predstave o bogovima. Pitanje na koje ova shvatanja ne mogu da odgovore ne glasi: kako je došlo do personifikacije ovih sila, već: kako se dogodila njegova deifikacija?¹¹ Jer, ako je mitski čovek mogao da shvati izvesna istaknuta lica, kraljeve i zakonodavce, kao bogove, onda je on već unapred morao imati neku predstavu o božanstvenosti bogova.

U daljem toku ispitivanja, Šeling utvrđuje da se sva ova shvatanja osnivaju na jednoj zajedničkoj pretpostavci. U svim se tim slučajevima, naime, pretpostavlja da je mitologija naprosto jedan pronalazak, i to pronalazak nekih pojedinaca¹². Ali, protiv ove pretpostavke mogu se izneti mnogi razlozi. Kako se onda moglo dogoditi da mitologija postane stvar čitavog naroda? Mitologija se ne može uvesti naredbom državnih i crkvenih vlasti kao školski plan, udžbenik ili katehizis. I kako se, ako se pođe od te pretpostavke, mogu shvatiti i objasniti sličnosti i podudarnosti između mitoloških predstava različitih naroda? Da bi se izbegle ove teškoće, može se, doduše, pretpostaviti da mitologiju nisu izmislili pojedinci, već da je ona delo čitavog naroda¹³. Mitologija je tako duboko srasla sa životom jednog naroda da je mogla poteći samo iz njega samog. U najstarija vremena, svaki narod je stvarao sebi one više likove koji osmišljavaju njegov život, s jedne strane, i koji u isti mah imaju duboko prirodnonaučno značenje, s druge, i to bez ikakve refleksije, tako reći samim svojim postojanjem.

Ali i ova druga pretpostavka je isto tako sumnjiva kao i ona prva. Čak je krajnje neverovatno da je u jednom već postojećem narodu, iz njega ili pod njegovim okriljem, i pogotovo zahvaljujući njegovim istorijskim odnosima i dodirima s drugim narodima, mitologija tek mogla nastati, kao da bi se uopšte moglo zamisliti da bi taj narod bio narod i bez svoje mitologije¹⁴. Šta čini jedan narod narodom? Očigledno ne čisto prostorna povezanost manjeg ili većeg broja pojedinaca, već njihova zajednička svest, koja se neposredno izražava u zajedničkom jeziku i čiji je stvarni osnov zajedničko viđenje sveta. A ovo zajedničko viđenje sveta jedan narod dobija tek u svojoj mitologiji. Mitologiju jednog naroda ne određuje njegova istorija, već, obratno, njegova mitologija određuje njegovu istoriju. Štaviše, mitologija je sama sudbina naroda, »njegova sreća koja mu je zapala odmah s početka¹⁵, u njoj su mu utisnute njegove bitne mogućnosti.

Tako je Šeling došao do zaključka da je mitologija jednog naroda mogla nastati samo istovremeno s njim samim, da je mitologija pravi uzrok razilaženja i, najzad, potpunog razdvajanja naroda. Mitologija daje narodu sve što ga čini određenim narodom – to je najodsudnija Šelingova osnovna

teza¹⁶. Ona daje narodu njegovu vlastitu viziju sveta, njegovu individualnu svest o svetu, zahvaljujući kojoj on istupa iz opšte svesti čovečanstva i postaje upravo taj određeni narod koji se od drugih razlikuje ne manje po tome kako gleda na svet nego po svom jeziku. Ali ako tek mit daje narodu jedinstven pogled na svet, onda se nikako ne može izbeći zaključak da su mitske predstave već unapred morale važiti kao istina, čak kao »cela, potpuna istina¹⁷, što znači kao učenje o bogovima.

Stoga se postavlja pitanje: kako su nastali narodi? To pitanje nije proizvoljno nabačeno, već se nužno i neizbežno nameće. Jedan narod je ujedinjen duhovnom vezom, zajedničkom svešću koja se artikuliše i manifestuje u jedinstvu vlastitog jezika. Plemenske zajednice, u kojima je čovečanstvo prvobitno živelo, još nisu bile narodi. Jer, te su se zajednice osnivale na prirodnim vezama porekla i srodstva. Razlike između naroda nisu razlike u fizičkom pogledu, kao kod takozvanih ljudskih rasa¹⁸, ma koliko te razlike bile krupne, već su prvenstveno duhovne prirode. Među ovim razlikama naročito su važne jezičke razlike, budući da je jezik ipak nešto duhovno, iako jednom svojom stranom pripada i našem spoljašnjem. Narodi ne postoje oduvek, već su istorijski nastali. Ali, oni nisu mogli nastati sami od sebe, nekim čisto prostornim razilaženjem i razdvajanjem. Isto tako, ne ni na osnovu nekih spoljašnjih uzroka, posredstvom nekih prirodnih događaja. U stvari, stvaranju naroda prethodi duhovna kriza¹⁹, dubok potres u unutrašnjosti čoveka, koji se tiče njegove specifične suštine, dakle same svesti, ukoliko čovek živi kao čovek iz svesti o sebi i svetu oko sebe.

U početku je još nepodeljeni ljudski rod živio u jedinstvu svesti o bogu. Duhovno načelo koje je vladalo svešću čovečanstva u doba pre razdvajanja naroda, moralo je biti takvo načelo koje nije ostavljalo mesta u svesti ni za kakvo drugo načelo izvan sebe, moralo je biti samo beskonačno načelo, morao je biti samo bog, to jest jedan bog koji je sasvim ispunjavao svest, koji je bio zajednički celom ljudskom rodu, koji je držao čovečanstvo zajedno u nepomućenom miru.²¹ A to znači da je jedino politeizam mogao biti oruđe razdvajanja naroda. Nastanak različitih učenja o bogovima, koja odstupaju jedna od drugih i čak se međusobno isključuju, i s tim neposredno povezana jezička pometnja, stvarni je uzrok razbijanja čovečanstva na pojedine narode. A ako je čovečanstvo počelo da se deli na narode zbog toga što su se u dotle jedinstvenoj svesti pojavili različiti bogovi, onda mora važiti i obratno: da je jedinstvo koje je prethodilo razdvajanju moralo imati svoj osnov samo u jedinstvu jednog boga u svesti ljudi. Prema tome, politeizam pretpostavlja monoteizam.

Doduše, na taj način još nije odlučeno da li je ovaj opšti i celom čovečanstvu zajednički bog, i to upravo stoga što je bio takav kakav je bio, nužno bio i jedan u smislu monoteizma, i to u smislu monoteizma posredovanog otkrovenjem, to jest da li je uopšte morao biti »apsolutno nemitološki«, da li je uopšte isključivao iz sebe sve mitološko. Jer, jedan je takav bog mogao biti mitološki po svom bitnom karakteru. Šeling je dobro znao da je odgovor na ovo pitanje od najveće moguće važnosti, jer se samo tako može doći na onaj teren na kojem je moguće graditi »ne više samo hipotezičke, već kategoričke zaključke²² o poretku mitologije.

Ali, Šeling najpre skreće pažnju na razliku u okviru samog politeizma²³. Jedna vrsta politeizma nastaje onda kad se zamisli veći ili manji broj bogova koji su uvek podređeni jednom istom, najvišem i vladajućem bogu. To je simultani poli politeizam, koji zna samo za mnoštvo bogova, ali ne i za istoriju bogova. Međutim, pod politeizmom se može razumeti i mnoštvo bogova koji se međusobno isključuju i koji vremenski slede jedan za drugim. Od ovih bogova jedan može biti samo za neko vreme najviši i vladajući. To je sukcesivni politeizam, koji uključuje u sebe ne samo mnoštvo bogova već i istoriju bogova. Grčka je mitologija sačuvala živu uspomenu na smenjivanje predstava o bogovima, koje se stvarno odigralo u ljudskoj svesti (Uran, Kron, Zevs). Pri tom je važno uočiti da jedino sukcesivni politeizam odlučno ukida jedinstvo božanskog bića. Jer, bogovi simultanog politeizma nemaju nikakvu samostalnu egzistenciju, već se, u krajnjoj liniji, rastvaraju u jedinstvu najvišeg boga. Ovdje, dakle, postoji mnoštvo bogova, ali ne i »mnogoboštvo²⁴. Ovo poslednje nastaje tek onda kad veći broj najviših i utoliko međusobno jednakih bogova sledi jedan za drugim, pa ih je nemoguće više rastvoriti u nekom višem jedinstvu. Stoga je sukcesivni politeizam pravi, istinski politeizam koji zahteva filozofsko objašnjenje. Taj je politeizam u punom smislu reči zagonetan, u njemu se krije odlučno pitanje u vezi s mitom, ali u isti mah nalazi i najbolji odgovor na njega.

Rukovodeći se mišlju da je mitologija kao istorija bogova morala biti nešto doživljeno i prokušano²⁵. Šeling se vraća na glavno pitanje da li je onaj bog pre razdvajanja naroda, koji je bio zajednički celom ljudskom rodu, nužno morao biti naprosto bezuslovno jedan, to jest sasvim nemitološki bog. Nema nikakve sumnje da ovaj zaključak nije nužan. Jer, bog koji se najpre pojavio u ljudskoj svesti, mogao je biti i samo prvi u nizu bogova, to jest bog sukcesivnog politeizma. Taj bog bi bio samo relativno jedan, ukoliko kao jedini vlada svešću i pri tom nema ni pred sobom ni pored sebe nikakve druge bogove, ali ih i te kako može imati. On je, doduše, u stvarnosti jedan, ali ne i po svojoj suštini, shodno kojoj može biti samo prvi u jednom nizu. Naravno, mitski karakter ovog prvog zajedničkog ljudskog boga ostaje skriven, sve dok se u svesti ne pojavi drugi bog.

Šeling nalazi da je neophodno napraviti bitnu razliku i u pojmu monoteizma²⁶. Apsolutni monoteizam označava veru u boga koji je pristo-naprosto jedan, koji ne može imati nikakvog drugog boga pored sebe, jer je njegova jedinstvenost zasnovana u njegovoj suštini, u njegovoj božanstvenosti. Relativni monoteizam označava veru u jednog boga koji je samo slučajno jedan, koji stvarno nema nikakvog drugog boga pored sebe samo zato što se drugi još nije pojavio, ali se u svakom trenutku može pojaviti.

Ako se dobro razmotri domašaj ovog razlikovanja, s obzirom na ono što se njime hoće da objasni, neizbežno se dolazi do zaključka da je prvobitni monoteizam, koji je prethodio politeizmu i razdvajanju naroda, mogao biti samo relativni, nikako apsolutni monoteizam. Samo se pomoću takvog monoteizma može objasniti kako prvobitno jedinstvo, tako i potonje razilaženje čovečanstva. Načelo koje je u početku držalo čovečanstvo na okupu, moralo je, dakle, biti takvo da je za njim moglo doći drugo načelo, koje će ono prvo pokrenuti preobraziti i najzad čak savladati²⁷. Jer, ako se pođe od toga da je u početku vladalo apsolutni monoteizam, onda se mora, takođe,



priznati da je politeizam mogao nastati samo zbog zamračenja ili postepenog gašenja prvobitnog znanja o bogu²⁸. Ali takvo slabljenje prvobitnog uvida, po Šelingovom mišljenju, pre bi moglo dovesti do otuđenja od religije, čak do potpunog zaborava svake religioznosti, nego do politeizma. Gollim malaksavanjem prvobitnog znanja o bogu ne može se objasniti zašto se politeizam nametnuo takvom snagom, zašto je čovečanstvo bilo toliko zatrašeno prilikom prvog susreta s politeizmom. Uzrok koji je razorio prvobitnu jedinstvenu svest morao je biti pozitivan, ne negativan. I to je stvarno i bio slučaj. U početku je vladao čisto relativni monoteizam, ljudskom je sveshti prvobitno vladao jedan bog, koji nije bio istinski jedan, već jednostrano jedan, tako da je politeizam mogao da razori ovaj monoteizam. U vezi s tim, Šeling izričito tvrdi da je politeizam uistinu označavao »prelazak nabolje«, da je vodio »oslobodenju čovečanstva od jedne sile koja je po sebi dobrotvorna, ali koja je gušila jegovu slobodu, koja je sprečavala svaki razvoj, pa prema tome i najviše saznanje«²⁹. Otud je relativni monoteizam jedino mogućan osnov objašnjenja mitologije.

Da bi sa sigurnošću mogao dalje da gradi na ovako postavljenom temelju, Šeling je na ovom mestu dodao i kratko objašnjenje o pojmu otkrovenja³⁰. Smatrao je da je to neophodno, jer je njegovom shvatanju prethodilo ozbiljan prigovor da u prvobitnoj svesti nije vladao čisti monoteizam, već monoteizam posredovan otkrovenjem. I doista, teško je zaobići činjenicu da su ne samo teolozi, već isto tako i filozofi (pogotovo oni koji su razmišljali o istoriji), tvrdili da se sve predstave o bogu osnivaju na otkrovenju, da su sve te predstave njime posredovane. Ali, da li je stvarno tako da bi monoteistička hipoteza bila neosporna samo onda ako ne bi bilo nikakvog otkrovenja? Po Šelingovom mišljenju, pojam otkrovenja ne može se proširiti na prvobitni odnos čoveka prema bogu.

Jer, otkrovenje je zbivanje, događaj u vremenu, to je odnos koji se osniva na jednom činu. A čin se može zbiti samo onde gde se mora poreći i ukinuti neka opreka. Međutim, prvobitni odnos čoveka prema bogu može se misliti samo kao suštinski odnos. U tom odnosu ništa ne bi moglo stajati između čoveka i boga, što bi odvajalo čoveka od boga i držalo ga daleko od njega. Ako prvobitni čovek ne bi već po sebi bio svest o bogu, ako bi mu bio potreban neki poseban akt otkrovenja da bi uopšte stekao svest o bogu, onda bi bila neizbežna pretpostavka o »prvobitnom ateizmu ljudske svesti«³¹, onda bi se moralo priznati da je ljudska svest iskonski i sama od sebe bezbožna, to jest bez ikakvog odnosa prema bogu. Pomenuti teolozi i filozofi ne mogu, međutim, prihvatiti ovu ateističku konsekvenciju shvatanja da je otkrovenje pretpostavka za razumevanje mitologije, budući da ta konsekvencija u krajnjoj liniji protivreči njihovom najdubljem ubeđenju.

Po sebi se razume da Šeling na taj način nije udario na hrišćansku religiju otkrovenja, a kamoli, je zanimalo da ju je doveo u pitanje. Jedino što ga je zanimalo u ovom kontekstu, bilo je da pokazuje da se mitologija ne može izvesti iz otkrovenja, a ne da uopšte nema nikakvog otkrovenja. Staviše, Šeling je jasno stavio do znanja da pojam otkrovenja može imati smisla samo onda ako se odriče u njegovoj »strogosti istoričnosti«³². I čini se da je u tom pogledu bio sasvim u pravu, jer hrišćanska teologija nikad nije tvrdila da se svaki odnos čoveka prema bogu bez izuzetka osniva na otkrovenju, već da je tek zahvaljujući otkrovenju bog shvaćen u svojoj istini.

II

Naš je neposredni zadatak da u najkraćim potezima izložimo suštinu Šelingovog shvatanja, njegovu osnovnu misao o mitu, te da tako zaokružimo započeti pokušaj tumačenja. Sve što je do sada rečeno imalo je karakter običnog uvoda, bilo je samo priprema za ono najvažnije što je Šeling rekao o ovoj temi, a čemu se sada moramo najzad okrenuti. Po sebi se razume da pri tom ne možemo verno pratiti čitav njegov misaoni tok, kao što smo do sada uglavnom činili, već moramo pribеći drastičnim skraćenjima. Samo tako možemo obezbediti bar koliko-toliko povezan prethodni uvid u celinu. Da bismo što više uprostiti način izlaganja, ali i iz sadržinskih razloga, koji su očigledni, uzećemo za osnov daljeg razmatranja osmo i deveto predavanje iz *Uvoda u filozofiju mitologije* (kojima se s pravom pridaje najveći mogućan značaj), i oko ovog središta skupićemo sva ostala ukazivanja na Šelingovo dalje razvijanje i utemeljenje polazne zamisli u njegovim obema knjigama koje nose naziv *Filozofija mitologije*.

Polazeći od saznanja da je relativni monoteizam latentni politeizam, da su iz njega proizašle sve mitske predstave, da je već s njim postavljen temelj istinskom mnogoboštvu, Šeling zaključuje da se istorijski početak politeizma nalazi izvan sfere našeg znanja.³³ Čak i onda ako bi se istorijsko vreme shvatilo u najširem smislu. Strogo gledano, istorijsko vreme počinje tek s izvršenim razdvajanjem naroda. Prethodi mu vreme krize naroda, koje je, kao prelazak ka istorijskom vremenu (i samo u odnosu na vreme koje se naziva istorijskim u užem smislu), uistinu preistorijsko, ali koje je samo u sebi, ipak, istorijsko, jer se u njemu događa nešto bitno. Nasuprot tome, vreme pre krize naroda, dakle vreme mirnog i neuzdrmanog jedinstva ljudskog roda, bilo bi naprosto preistorijsko. U ovom se preistorijskom vremenu nije zbivala nikakva istorija, jer je ljudska svest bila potpuno ispunjena onim jednim bogom koji je kasnije postao prvi bog sukcesivnog politeizma. Ovdje nije bilo ni pre ni posle, nikakvog sledovanja stvarno različitih vremena, već samo jedno, nedeljivo, apsolutno identično vreme. Ova svest potpuno ispunjena jednim bogom bila je »prva stvarna svest čovečanstva«³⁴ pre koje ono ne zna ni za kakvu drugu svest, u kojoj se ono, štaviše, naprosto zatiče i ne može da zamisli da joj je vremenski prethodila neka druga. Tako se, dakle, pokazuje da je mitski politeizam star isto toliko koliko i istorija, budući da je prisutan u prvoj stvarnoj svesti, doduše još ne stvarno, ali ipak potencijalno.

Šeling naglašava da prva stvarna ljudska svest ne sme ostati neobjašnjena. Mora se pokazati zašto je ona i zbog čega takva kakva jeste. Jer, ta je svest takode nešto postalo, iako ne i istorijski postalo. Utoliko se njen nastanak ne može dokazati nikakvim istorijskim istraživanjem. Onaj događaj zahvaljujući kojem je ova prva svest postala, može biti samo nadistorijski. Kao što je ranije bil neophodno napredovati od istorijskog ka preistorijskom, tako je sada postalo neizbežno produžiti ka nadistorijskom. Istorija se samo onda može dokučiti ako se pita za nadistorijsko. Da bismo pojmlili isto-

riju, prinudeni smo, dakle, da zađemo u nadistorijsko. A ovo nadistorijsko, što obuhvata i preseže sva istorijska i preistorijska vremena kao njihov odsudan početak, može biti samo »sam prvobitni čovek«³⁵ jer u nadistorijskom se može zamisliti samo još takav čovek.

Da treba produžiti ka nadistorijskom, pokazuje se i na drugi način: Prvu ljudsku svest određuje odnos prema relativno jednom bogu, ona je prožeta monoteizmom koji nosi u sebi svoju suprotnost. No, postoji još i treća mogućnost: moglo bi biti da se svest uopšte ne nalazi ni u kakvom odnosu prema bogu. Ali ako se svest, ipak, uvek već nalazi u nekom odnosu prema bogu, onda mora biti da za to postoji neki određeni razlog. Ovaj razlog ne može više biti u samoj svesti, već samo s one strane nje. Ali s one strane prve stvarne ljudske svesti ne može se zamisliti ništa drugo do sam čovek, ili svest »u svojoj čistoj supstanciji pre svake stvarne svesti.«³⁶ Ova čista svest još nije svest o samoj sebi. Jer, samosvest već pretpostavlja da je svest nekako postala, ona je nezamisliva bez nekog čina, bez nekog delovanja. Ali čista suština svesti još nije svest čoveka o samom sebi. Budući da svest, ipak, uvek mora biti svest o nečemu, to ona može biti samo svest o bogu, to jest čisto supstancijalna svest o bogu. Ona se ne osniva ni na kakvom činu i nije povezana ni s kakvim znanjem ili htenjem. »Prvobitni čovek nije *actu*, već je *natura sua* onaj što postavlja boga.«³⁷ Ovaj nadistorijski monoteizam, po Šelingovim rečima, »nije monoteizam ljudskog razuma, već monoteizam ljudske prirode, budući da čovek u svojoj prvobitnoj suštini nema nikakvo razumevanje do da bude priroda što postavlja boga, dakle ne priroda koja postoji za sebe, već priroda okrenuta – bogu, u neku ruku priroda ushićena u bogu.«³⁸ Ovaj monoteizam koji postavlja boga u njegovom apsolutnom jedinstvu bio bi poslednja pretpostavka mitologije.

Na mogućan prigovor da je misao o »prvobitnom čoveku« čista spekulativna sanjarija, Šeling odgovara da nije reč o čoveku kakav je danas. Između njegovog prabića i njegovog sadašnjeg bića nalazi se već »čitava velika istorija puna događaja«³⁹ to jest istorija svesti koju je uobličio mit, a zatim i istorija svesti koju je uobličio logos. Ova istorija nikako se ne sme zanemariti. U stvari, ljudska svest je već prestala da bude neposredna svest o bogu, čim je samu sebe učinila svojim predmetom, čim je postala stvarna svest.

Postavlja se pitanje: kako se ljudska svest mogla tako intenzivno baviti religijskim predstavama i čak biti toliko zaokupljena njima? Ovo pitanje iskrsava pri svakom razmatranju ljudske istorije, i pogotovo se mora uzeti u obzir u okviru razmatranja posvećenog mitu. Doduše, Šeling smatra da se na to pitanje ne može odgovoriti, jer je pogrešno postavljeno. Ne dolazi svest tek k bogu, već obratno: čim se pokrene ona odlazi od njega.⁴⁰ Prva stvarna ljudska svest ne sadrži se više bez ostatka u predstavi boga, jer je istupila iz svog prastanja. Samo je čista svest, svest po sebi, svest koja još nije postala predmet sama sebi, neposredna svest o bogu. Ta svest nema ovu svest o bogu, već jeste ta svest: ona postavlja boga tako reći nedelovanjem, nekretnanjem.⁴¹ Stvarna je svest nešto postalo, ona je suština koja postoji za sebe. Bog je samo jedan njen momenat, ne više sam bog.

Monoteizam čiste svesti je sasvim osobena vrsta monoteizma. On i jeste i nije monoteizam; to je prirodan, slepi monoteizam⁴² koji ne zna ni za sebe ni za svoju suprotnost, ali koji može da se pretvori u svoju suprotnost, koji je predodređen da pređe u samosvesni monoteizam koji sebe poseduje. Monoteizam čiste svesti nije, dakle, ni apstraktan monoteizam, koji isključuje svoju suprotnost (jer iz jednog takvog monoteizma nikad ne bi mogao nastati politeizam), ni formalni monoteizam, koji je u sebi savladao i prevazišao svoju suprotnost (jer jedan takav monoteizam može biti samo rezultat istorije svesti). Monoteizam čiste svesti je bitni teizam,⁴³ koji se u izvesnom smislu nalazi s one strane pojmovnog razlikovanja između monoteizma i politeizma.

Međutim, bitni odnos čoveka prema bogu, koji je zasnovan u čistoj supstanciji svesti, može se zamisliti samo kao momenat. Čovek, naime, nije mogao istrajati u ovom »biti-izvan-sebe«, morao je da istupi iz ove »zagnjušenosti u boga«⁴⁴ da bi neposredni odnos prema bogu pretvorio u znanje o bogu, dakle u slobodan odnos. Naravno, čovek može uspostaviti takav odnos samo postepeno. Ukidanjem neposrednog odnosa prema bogu ne ukida se odnos čoveka prema bogu uopšte. Čovek pripada bogu svim svojim bićem, čak i onda kad se osamostalil prema njemu. Za svest koja je postala stvarna, i bog postaje stvarni bog. I mada je bog po svom božanskom biću ili suštini jedan, on je po svom egzistencijalnom obliku više njih. To potvrđuje istorijska činjenica mitologije. Ali, bog nije jednak nijedan od ovih egzistencijalnih oblika. Tek kad ovi egzistencijalni oblici postanu jedinstvo u svesti, onda ovo postalo jedinstvo, u kojem suština i stvarnost boga potpuno odgovaraju jedno drugom, predstavlja monoteizam stečen sveshu i znanjem.

Prirodni teizam čiste svesti je nadistorijska pretpostavka, budući da je ovaj teizam usađen u suštinu čoveka pre svakog kretanja, pre svakog zbivanja. Ali i ono kretanje pomoću kojeg čovek istupa iz odnosa prema božanskoj suštini i prilazi stvarnom bogu, može se zamisliti samo kao nadistorijski događaj. Onaj čin kojim je položen temelj prvoj stvarnoj svesti ne spada u tu svest, već se nalazi izvan nje. Po reko mitskog politeizma nalazi se u sferi kojoj stvarna svest ne može više da pristupi Procesu u kojem svest postaje nešto stvarno jeste »promena svesti«⁴⁵. Ova se sastoji u tome što sveshu više ne vlada apsolutno jedno, već samo još relativno jedno. Ali, za ovim relativnim bogom dolazi drugi, i to ne slučajno, već shodno objektivnoj nužnosti. Jer je realitvni bog već samo prvi u jednom nizu.⁴⁶ Svest se potčinjava nizanju predstava o bogovima koje nastaju »bez njenog sudelovanja«⁴⁶ Svest biva uvučena u kretanje koje joj je neprozirno. Ona se odnosi prema tom kretanju kao prema sudbini, kao prema usudu kome se ne može odupreti. Ovo kretanje je moć kojom ona više ne raspolaže, koja je njome ovladala. Prema tome, mitologija nema nikakve veze s izmišljanjem i pronalaženjem, ona nastaje posredstvom nužnog procesa svesti čije se poreklo gubi u nadistorijskom.

Mitske predstave nisu ni slobodno izmišljene, ni dobrovoljno prihvaćene. Budući da su te predstave proizvod procesa koji je nezavisan od mišljenja i volje, one su za svest koja im je bila potčinjena bile »od nesumnjive i neotklonjive realnosti«⁴⁷ Narodi i pojedinci služe tom procesu, ne shvatajući ga, oni su njegovo oruđe. »Ne stoji do njih«, kaže Šeling, »da se otmu

ovim predstavama, da ih prihvate ili ne prihvate. Jer, one ne dolaze spoja, već su u njima, iako oni nisu svesni kako. Jer, one potiču iz najdublje unutrašnjosti svesti i pokazuju joj se s nužnošću koja ne dopušta nikakvu sumnju u pogledu njihove istine.⁴⁶⁾ To nam daje mogućnost da razumemo kako je uopšte došlo do tofa da su narodi staroga sveta mogli ne samo pokloniti veru onim mitiskim predstavama koje nam izgledaju sasvim besmislene i nerazumne, već i podneti najteže žrtve radi njih.

S obzirom na to da je mitologija nastala prirodnom, a ne veštačkim putem, to se u njoj uopšte ne mogu razlikovati sadržaj i oblik. Mitske predstave nemaju drugi smisla do onaj koji iskazuju. U njima se sve mora razumeti onako kako je rečeno, a ne tako kao da se mislilo jedno, a reklo nešto sasvim drugo. Otud je mitologija sasvim druge vrste nego sva alegorija i simbolika. Shodno jednom često pominjanom Šelingovom izrazu, pozajmljenom od engleskog pesnika Kolridža (Coleridge), mitologija nije alegorijska već »tautegorijska.«⁴⁷⁾ Što će reći da mitski bogovi znače samo ono što jesu, da su za mitsku svest stvarno postojeća bića.

Time što je utvrdio da je sama ljudska svest pravo sedište i istinsko delatno načelo mitskih predstava, Šeling još nije dostigao tačku koju je postavio kao cilj svog ispitivanja. Pošlo nam je samo za rukom da skrene pažnju na subjektivno značenje mitološkog procesa, da uzme u obzir ono značenje koje je taj proces imao za čovečanstvo zahvaćeno njime. Predstave o bogu koje se s nužnošću rađaju u svesti, za samu su tu svest istinite: subjektivna nužnost podudara se sa subjektivnom istinom.⁴⁸⁾ Ali, na taj način još nije odlučeno da li su mitske predstave doista i istinite kao takve. Jer, te bi predstave, objektivno gledano, ipak mogle biti slučajne i pogrešne. Nužnost kojom se mitske predstave nameću svesti koja ih proizvodi, ne čini još njihovu istinu. Mitski proces se mora, dakle, tačnije odrediti, i to ne s obzirom na svest koja mu je podređena, već s obzirom na to šta on po sebi, to jest objektivno znači.

U ovom kontekstu Šeling najpre spominje staro teološko učenje po kojem je mnogoboštvo, kao i svako drugo zlo u svetu, posledica prvobitnog greha. Ono zaslužuje pažnju samo utoliko što potvrđuje uviđanje da se mitologija ne može objasniti bez pretpostavke o »realnom« pomeranju čoveka s njegovog prvobitnog stanovišta.⁴⁹⁾ Inače, Šeling odbacuje ovo učenje zbog toga što ono svodi politeizam na obožavanje prirode. Po njegovom mišljenju, mitološki proces nema nikakve veze s prirodnim predmetima, već s bogotvornim potencijama koje konstituišu svest. Mitološki proces pokreću »sile koje ustaju u srcu same svesti,«⁵⁰⁾ a ne nekakve stvari koje se nalaze izvan svesti. Ukoliko se zbiva u svesti, taj je proces nešto subjektivno. Ali s obzirom na to da njegov sadržaj nisu »predstavljene potencije,«⁵¹⁾ već »same potencije,« i s obzirom na to da je svest samo krajnji proizvod prirode koju te sile takođe stvaraju, taj proces ima i objektivnu realnost.

Mitološki proces, dakle, jeste stvarni teogonski proces, istinska istorija bogova. Ovaj proces pokreće potencija koja razbija prvobitno jedinstvo na taj način što isključuje sve druge potencije i dokopava se potpune vlasti nad svesću. Na taj način raspada se bitni monoteizam čiste svesti, koji je po svojoj skrivenoj suštini već bi neka vrsta politeizma. Samo, to nije nikakva propast, budući da za čistu svest koja još nije postala stvarna, ni bog još nije bio stvaran. Otud smisao procesa nije u razdvajanju i razilaženju potencija, već naprotiv: njegov je cilj ponovno sjedinjavanje potencija koje su razdvojene zbog toga što je uspostavljena isključiva vladavina jedne od njih. Proces se završava kad dođe do potpune podudarnosti suštine i stvarnosti boga u svesti. Kao momenti mitološkog procesa, sve su pojedine politeističke religije pogrešne, ali uzet u celini svojih sukcesivnih momenata, politeizam je put ka istini i utoliko sama istina.⁵²⁾ Mitološki proces nema samo religijsko već i opšte značenje. To je proces u kojem nastaje istina, jer načela ovog procesa nisu neka druga do načela svega bića i svega postojanja. Po Šelingovim rečima, mitološki proces je »proces istine koja se uspostavlja i na taj način ostvaruje.« Naravno, istina se ne nalazi u pojedinim momentima procesa, jer proces, inače, ne bi bio potreban, ne bi trebalo nastavljati ka sledećem momentu. Istina se rađa u samom procesu, u njemu je kao ona koja sama sebe stvara, nalazi se u celini procesa.

Tako je filozofsko ispitivanje dovelo do prvog saznanja o objektivnoj istini mita. Ispostavlja se da su mitske predstave proizvod teogonskog procesa u koji je ljudska svest uvučena od samog početka. Ali ovo je saznanje privremeno, mada se do njega došlo posredstvom niza zaključaka koji su se nametnuli kao nužni. Zadatak filozofije mitologije je da istinski shvati i obrazloži obe osnovne pretpostavke na kojima se osniva ovo saznanje – bitni monoteizam čiste svesti i relativni monoteizam prve stvarne svesti.

Ovde treba najpre ukratko ukazati na to da se, radi razjašnjenja prve osnovne pretpostavke mitologije o bitnom monoteizmu čiste svesti, Šeling upustio u duboku i dalekosežnu metafizičku spekulaciju. Kao polazna tačka za bliže određenje pojma boga poslужio mu je pojam bivstvujućeg, taj »pojam svih pojmova«, kako ga je sam jednom nazvao.⁵⁶⁾ Bog je po svom pojmu bivstvujuće s rno ili naprosto apsolut, jer izvan bivstvujućeg nema ničeg prema čemu bi on mogao stajati u nekom odnosu. Ali bivstvujuće još nije bivstvujuće u stvarnosti, još nije stvarno biće. Razume se da ono zbog toga nije obično ništa. Ukoliko može biti, ono je moguće biće.⁵⁷⁾ Bivstvujuće je u neku ruku izvan i iznad bića, te je stoga sloboda da bude ili da ne bude, da deluje ili da miruje. Ali sloboda da se deluje ili ne deluje ne pripada samo materiji, već čini suštinu duha. Kao beskonačno moguće biće, bog bivstvujući, jer se ne može zamisliti nikakav drugi neposredan prelazak iz mogućnog u stvarno biće. Samo, ova volja nije nikakva slepa volja koja nužno prelazi u biće, već je to slobodna volja, to je duh koji sam sebe poseduje, koji u sebi uključuje mogućnost neprekidnog delovanja. Bog, dakle, nije obično bivstvujuće, već pravo, istinsko bivstvujuće, on je *to ontos on*, on je samo bivstvujuće koje ni u biću ne prestaje da bude bivstvujuće, to jest duh, on se i u biću održava kao suština, kao duh.⁵⁸⁾ Po Šelingovom mišljenju, ova je odredba morala pridoći samom pojmu bivstvujućeg da bi taj pojam postao identičan s pojmom boga.

U pojmu boga Šeling razlikuje tri potencije koje odgovaraju praobliscima svega bivstvujućeg i koje predstavljaju sredstvo pomoću kojeg božansko biće ostvaruje svoje jedinstvo.⁵⁹⁾ Prva potencija, čijim odvajanjem od ostalih počinje proces ostvarenja duha, sastoji se u običnoj mogućnosti bez

trunke bivstvujućeg, ona je čisti subjekt. Druga potencija, koja se ostvaruje prevazilaženjem prve, jeste bivstvujuće bez ikakve mogućnosti, ona je čisti objekt. I najzad, treća potencija, prema kojoj teži čitav proces, jeste ono što treba da bude, jedinstvo subjekta i objekta. Monoteizam kao učenje o jednom bogu koji nema sebi ravnog, ima smisla samo onda ako izvan jednog postoji više njih, to jest ako u božanskom postoji neki odnos jedinstva prema mnoštvu. Politeizam je mogućan samo zahvaljujući tome što bog može biti i jedan i više njih, to jest što se ono što je u bitnom jedinstvu sam bog, može odvojiti na potencije.⁶⁰⁾ Proces prevazilaženja odvojeno postavljene potencije pokreće sam bog. On pušta da se tri potencije njegovog vlastitog bića osamostale i suprotstave jedna drugoj da bi se jedinstvo, koje je njegova suština, pojavila kao delotvorno.

Ali teogonski proces nije samo proces ostvarenja duha, već i kosmogonski proces⁶¹⁾ koji stvara prirodu u mnogostrukosti njenih stupnjeva i kao njen najviši proizvod ljudsku svest, suštinu čoveka ili, kako Šeling često kaže, prvobitnog čoveka. Iz toga sledi da je tom procesu od prirode svojstven odnos prema bogu čiste svesti. U tom se odnosu svest nalazi već zbog načina na koji nastaje, to jest zbog toga što su stvaralačke potencije prirode u isti mah one sile koje tu svest konstituišu. Proces u kojem nastaju mitske predstave ne osniva se na delovanju prirodnih sila na svest, već ga sprovodi sama ta svest. No, uprkos tome, taj proces nije samo subjektivan, već i objektivno događaj.⁶²⁾ On je imanentan svesti, odigrava se u svesti, ali njegovi su uzroci potencije iz čijeg je uzajamnog delovanja proizašla priroda, i koje su sada iznova postale delotvorne kao oduhovljene sile. Stoga svest doživljava svoje vlastito kretanje kao božansko kretanje, kao istoriju bogova.

A sada smo još sasvim kratko razjašnjenje druge osnovne pretpostavke mitologije o relativnom monoteizmu prve stvarne svesti. S obzirom na skriveni početak sukcesivnog politeizma, Šeling smatra da je mitološki proces »ponavljanje«⁶³⁾ kosmogonskog procesa. Ni manje ni više nego ponavljanje. Samo, treba dobro razumeti šta to stvarno znači. Očigledno je da Šeling nije išao za tim da ovaj drugi proces izjednači s onim prvim. Istovremeno s otkrićem da ova dva procesa načelno idu jedan s drugim, da načelno pripadaju jedan drugom, skrenuo je, čak, pažnju na važnu razliku između njih. Biranim rečima Šeling naglašava da mitološki proces ponavlja proces stvaranja »na jednom višem stupnju«, da se u njemu, »gotovo kao u kakvom višem refleksu«, ogleda ono što je u procesu stvaranja bilo postignuto »na jednom ranijem stupnju.«⁶⁴⁾ A to znači da mitologija oslobađa »put ka čovečnosti,«⁶⁵⁾ utoliko što ponovo otvara krug koji je priroda već zatvorila. Ponovni sukob teogonskih sila u svesti uzdiže se, dakle, iznad sadašnjeg stanja prirode.⁶⁶⁾ Ovo uzdizanje iznad prirode, ovo odvajanje čoveka od prirode, ovaj njegov prelazak ka istorijskom postojanju nije se odigrao nezavisno od čoveka, već je njegovo vlastito delo. Mitološki proces osniva se na činu svesti i nije ga pokrenuo božanski duh, kao kosmogonski proces.

Po Šelingovom mišljenju, prvobitno stanje čoveka je kolebljivo, slučajno, dosmisljeno, dakle neodlučno u svakom pogledu.⁶⁷⁾ Čovek je volja koja miruje, suština koja po sebi stvara boga, svest koja je potpuno ispunjena sva – jednim bogom, ali ipak tako da postoji i mogućnost suprotnog. Ovo se stanje ne može trajno održati, čovek mora izaći iz njega, i to shodno »zakonu sveta« koji ne trpi ništa što smo slučajno postoji, već zahteva »da ništa ne ostane skriveno, da sve bude otkriveno, sve jasno, određeno i odlučeno.«⁶⁸⁾ Tako čovek poseže za suprotnom mogućnošću, utoliko što ukida jedinstvo božanskih potencija u čistoj svesti i stavlja u pokret prvu potenciju. Ovaj čin svesti nije nužno bezbožno delo, iako podstiče borbu između potencija.⁶⁹⁾ U svakom slučaju, ovaj je čin neophodan uslov samoostvarenja svesti. Svest koja je promenjena svojim vlastitim činom jeste mitska svest, prva stvarna svest čovečanstva. Istina, ova svest ne zna ništa o svom vlastitom činu. Čin koji zasniava istoriju silazi u njoj u nedokučivu dubinu, tako da joj se pojavljuje samo još kao neumitan udes. Utoliko mitska svest ostaje zagonetna sama sebi, ona ne može da shvati samu sebe.

Na taj način Šeling veruje da je dokazao da je mitološki proces potpuno opravdan. Ovaj proces je »opšta sudbina«⁷⁰⁾ kojoj je podvrgnut čitav ljudski rod. Mitologija nije nastala na osnovu nekih slučajnih, iskustvenih pretpostavki, već na osnovu bitne, suštinske odluke čoveka. Njen je poslednji koren onaj »nezapamćeni čin«⁷¹⁾, ona »prvobitna katastrofa«⁷²⁾ ljudske svesti bez koje uopšte ne bi bilo istorije. »Jer istorija kao novi svet kretanja«, kaže Šeling, »ne bi mogla početi da čovek nije iznova pokrenuo i uzdrmao onaj temelj stvaranja koji je svemu obezbeđivao mir i večno trajanje. Istorije ne bi bilo bez izlaska iz prvobitnog raja, stoga je onaj prvi korak čoveka istinski predogađaj, događaj koji je tek omogućio niz drugih, to jest istoriju.«⁷³⁾ Iz razumljivih razloga, ovde se, međutim, ne možemo upuštati u razmatranje različitih momenata mitološkog procesa na primeru sukcesivnih mitologija pojedinih naroda starog sveta, iako je Šeling posvetio ovom zadatku čitavu drugu knjigu svoje sistematske obrade filozofije mitologije.

Na kraju, treba naglasiti, sa svom mogućnom odlučenošću, da ovo podsećanje na Šelingovu filozofiju mitologije ne podrazumeva i ne zagovara nikakvo vraćanje drevnoj postojbini ljudske duše. Kao da bi se budućnost uopšte mogla osigurati posredstvom prošlosti! I kao da se može naprosto prenebreći činjenica da je novovekovno prosvetiteljstvo razbilo u paramparčad mitski svet, da je oduzelo dostojanstvo sakralnom kao takvom, da je do kraja sekularizovalo ljudski život! U okviru ljudskog, možda odviše ljudskog poretka sveta, koji je novovekovno prosvetiteljstvo postavilo kao horizont budućnosti, nema više mesta ni za kakvo nadljudsko opravdanje, ni za kakvo nadljudsko osmišljavanje ljudskog postojanja. Prosvetljeni čovek oslobodio se svakog božanskog tutorstva, radikalno je raskrstio sa svakom mitskom sputanošću. Štaviše, najzad je shvatio svoju onač d konačnost, naučio se da gleda na svoju konačnost ne više kao na neku ljagu, već kao na ono čime se može ponositi. Utoliko, može se s pravom reći da novovekovno prosvetiteljstvo stvarno označava kraj dosadašnje, ako već ne i početak buduće, istorije čovečanstva.

Istina, pitanje o smislu naše savremenosti, koja je tako duboko prožeta prosvetiteljskim duhom, ostaje otvoreno. Odluka o tom pitanju zavisi mnogome od toga hoće li mišljenje, pošto temeljno promisli svoju prošlost, moći da krene nekim drugim putem. Jer, prosvetiteljstvo je, shodno jednoj umesnoj Hegelovoj napomeni u »Fenomenologiji duha«, »malo pros-

većeno o samom sebi«. Ono mora da prevlada svoj čisto negativni odnos prema mitu, to jest mora prestati s tim da u mitskim slikama i predstavama vidi nešto apsolutno strano svesti, nešto potpuno drugo od nje, već nešto što joj je najsvojstvenije, što je najbitnije određuje. Šellingova filozofija mitologije može odlično da posluži kao podsticaj i ohrabrenje u tom pravcu.

NAPOMENE

1 *Samtliche Werke* (K. F. A. Schelling) (Stuttgart/ Augsburg, J. B. Gotta, 1856/1857); obe knjige II odeljka (1. Band: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, I 2. Band: Philosophie der Mythologie) ovde ćemo navoditi kao knjige XI i XII.

2 Bliže o motivima Šellingovog (Schelling) interesovanja za filozofiju mitologije, vidi Odo Marquard, »Die Funktion der Mythologie-philosophie bei Schelling«, u zborniku: Manfred Fuhrmann (red.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (München, W. Fin, 1971), str. 275-263. Za temeljno tumačenje Šellingovog filozofskog razvoja, vidi Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955).

3 Upor. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie* (Berlin, W. de Gruyter, 1969), str. 13. Ovde treba odmah naglasiti da ova knjiga sadrži niz detaljnih i prodornih analiza koje znatno olakšavaju razumevanje Šellingovog teksta.

3 SW XI, str. 7.

5 SW XII, str. 3.

6 SW XI, str. 4-5, 217-22. Upor. i SW XII, str. 140-141.

7 SW XI, str. 187. Upor. i SW XII, str. 128.

8 SW XI, str. 10-25, nar. str. 15.

9 SW XI, str. 26 ff.

10 SW XI, str. 69, 74, 78-79.

11 Tako i Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *nav. delo*, str. 27.

12 SW XI, str. 56.

13 SW XI, str. 59.

14 SW XI, str. 62-63.

15 SW XI, str. 65.

16 SW XI, str. 64-66.

17 SW XI, str. 66.

18 SW XI, str. 97.

19 SW XI, str. 100.

20 SW XI, str. 103-104.

21 SW XI, str. 120.

22 SW XI, str. 120.

23 SW XI, str. 120-121.

24 SW XI, str. 121.

25 SW XI, str. 125.

26 SW XI, str. 127-128.

27 SW XI, str. 130.

28 SW XI, str. 138-139.

29 SW XI, str. 139.

30 SW XI, str. 140-143.

31 SW XI, str. 142.

32 SW XI, str. 180.

33 SW XI, str. 181.

34 SW XI, str. 182.

35 SW XI, str. 184.

36 SW XI, str. 185.

37 isto mesto.

38 isto mesto.

39 SW XI, str. 186.

40 isto mesto.

41 SW XI, str. 187.

42 isto mesto.

43 isto mesto.

44 SW XI, str. 189.

45 SW XI, str. 192.

46 SW XI, str. 193.

47 SW XI, str. 194.

48 isto mesto.

49 SW XI, str. 196.

50 SW XI, str. 205.

51 isto mesto.

52 SW XI, str. 207.

53 isto mesto.

54 SW XI, str. 212.

55 SW XI, str. 216.

56 SW XII, str. 30.

57 SW XII, str. 34.

58 SW XII, str. 41.

59 Upor. SW XII, str. 46-47, 50-51, 54-58, 88-89, 113-115.

60 Upor. SW XII, str. 103, 105-106.

61 SW XII, str. 109, 116, 119.

62 SW XII, str. 123, n.1, 125-126.

63 SW XII, str. 127.

64 SW XII, str. 127, 127 n.1.

65 isto mesto.

66 SW XII, str. 129-130. Upor. i str. 144.

67 SW XII, str. 142.

68 isto mesto.

69 SW XII, str. 144-145, 152-154, 171-172. Upor. i str. 258-259.

70. Ovaj i sledeći navodi iz filozofije otkrovenja prema ranije već spomenutom izdanju: *Samtliche Werke* (K. F. A. Schelling) (Stuttgart) Augsburg, J. B. Gotta, 1856). Pri tom se 4. knjiga II odeljka navodi kao XIII, ovde str. 385.

71 SW XIII, str. 385.

70 SW XIII, str. 384.

73 SW XIII, str. 385.

o materijalističkom shvatanju istorije

nikola milošević

Prema jednom prilično rasprostranjenom uverenju, svi naši nesporazumi svode se na nesporazume terminološke i pojmovne prirode. Razjasnimo kako valja termine i pojmove kojima se služimo – i nesporazuma neće biti.

Moram priznati da nisam previše siguran u istinitost ovog tvrdjenja. Mislim da su naši nesporazumi mnogo dublji od onih terminoloških i pojmovnih, iako sam spreman da prihvatim da su termini i pojmovi kojima se služimo, po pravilu, nedovoljno precizni, pa čak i sasvim neprecizni. Upravo takav je slučaj kada je reč o temi o kojoj ovde govorimo. Možda nigde, ni u jednoj drugoj oblasti ljudskoga duha nema toliko nesporazuma kao oko onih termina, odnosno pojmova, koji su, bilo direktno bilo indirektno, prisutni u formulaciji naše teme.

Sticajem okolnosti, biću prisiljen da se zadržim na samo dva takva nesporazuma.

Prvi nesporazum na koji se moramo osvrnuti tiče se prirode odnosa između tzv. materijalnih faktora i onih faktora koje uslovno možemo nazvati nematerijalnim.

Kada kažemo da je neko pristalica materijalističkog tumačenja istorije, moramo pretpostaviti – i to je onaj minimum sporazuma do kojega odmah možemo doći – da taj neko smatra da svakolika ljudska istorija stoji u nekoj zavisnosti od tzv. materijalnih činilaca, u čije definisanje zasad nećemo ulaziti.

Onaj ko tvrdi da takve neke zavisnosti nema, taj se ne može smatrati pristalicom materijalističkog tumačenja istorije. Samo toliko, sasvim izvesno i tako reći matematički pouzdano, možemo reći na početku o ovom našem problemu.

Nevolje, međutim, počinju onda kad pokušamo da bliže odredimo pojam zavisnosti. Termin koji se služimo u ovom slučaju osobito su neprecizni, jer se pod pomenutim pojmom mogu razumeti veoma različiti oblici i stepeni zavisnosti duhovne ravni od njenih »materijalnih« pretpostavki. Ako jednim imenom nazovemo teoretičare koji pod pojmom zavisnosti podrazumevaju sve one veoma različite oblike, odnosno intenzitete, zavisnosti, tada ćemo, bojati se, veoma različita gledišta obuhvatiti istim terminom, odnosno pojmom.

Neka nam u razjašnjavanju ove teškoće pomognu dva očigledna primera.

Aleksandar Solženjicin kaže da je, boraveći u Arhipelagu Gulagu, bio nameran da piše i romane, ali da romane pisati nije mogao jednostavno zato što je u logoru tako nešto bilo zabranjeno ili, da budem još precizniji, zato što su mu usled pomenute zabrane nedostajala tehnička sredstva da se upusti u beleženje jedne tako obimne i razgranate umetničke forme. Zato je Solženjicin u logoru pisao pesme i poeme, budući da mu je taj oblik književnog kazivanja tehnički bio jedino dostupan. Tek kasnije, kada izađe na slobodu i kada bude imao na raspolaganju potrebna tehnička sredstva, on će se upustiti u avanturu pisanja romana i, naravno, samog *Arhipelaga Gulaga*.

Ako ovu situaciju formuliramo u terminima zavisnosti, možemo reći da je pisanje romana u slučaju Aleksandra Solženjicina bilo u određenoj zavisnosti od nekih tehničkih pretpostavki – sasvim jednostavno i prosto rečeno – od nekih sredstava za pisanje. Ali, ako bi neko na osnovu toga zaključio da je u slučaju Solženjicina, ili u slučaju bilo kog pisca, olovka ili pero ono što piše romane, da li bi taj neko bio u pravu? Očigledno da ne bi.

Primer drugi. Recimo da se pronade lek od one opake boljke koja već stolicima hara svetom – lek protiv raka. Bez sumnje da u pronalaženje takvog leka treba uložiti, pored ostalog, određenu sumu novca. Bez izvesnih materijalnih pretpostavki taj lek – sva je prilika – nikada neće biti pronađen. Međutim, ako do tog epohalnog pronalaska jednog dana dođe, hoćemo li kazati da je određena suma novca pronašla lek protiv raka? Očito ne.

Oba primera pokazuju, dakle, da smemo tvrditi da jedan faktor zavisi od drugog faktora, a da pri tom ne tvrdimo da se ovaj prvi svodi na ovaj drugi.

Prema tome, ako neko smatra da su materijalni faktori u istoriji ono od čega sve zavisi, i ako kažemo da je taj neko pristalica materijalističkog tumačenja istorije, da li to onda znači da on automatski pristaje na tezu da se svekolika istorija svodi na puki zbir materijalnih faktora? Kad bismo tako nešto tvrdili, onda bismo, u stvari, jedan poseban oblik zavisnosti izjednačili s pojmom zavisnosti uopšte, i tako bismo počinili logičku grešku »pars pro toto« – dakle, deo bismo uzeli za celinu. Ovu logičku grešku naročito valja imati u vidu zato što su je često činili kako oni koji misle da su pristalice autentičnog materijalističkog pogleda na istoriju, tako i njihovi kritičari.

Ima tzv. materijalističkih interpretatora istorije koji pojam zavisnosti svode na samo jedan njegov oblik, i koji samo najjači oblik zavisnosti smatraju nečim što zavređuje da ga tim imenom nazovemo. Na drugoj strani su njihovi kritičari, koji prihvataju isto polazište, ali na osnovu toga zaključuju da je svako materijalističko tumačenje istorije bespredmetno i unaprd promašeno, budući da polazi od pretpostavke da zavisiti znači svoditi celo-