

mirče eliade: sveto i kreativna hermeneutika

aleš debeljak

Postmoderna kultura tematizuje pojam svetog u mnogostrukim vezama: sveto kao božje, sveto kao demonsko, sveto kao konfesionalno itd. Svetlo kao sveto najzanimljivije je ili bar najpopularnije analizirao rumunski istoričar religija¹ Mirča Eliade koji je svoj prvi članak o alhe-miji obavio pre trinaest godina, u Bukureštu je izdao dve knjige o alhe-miji, potom je svoja dela pisao na francuskom i engleskom. Najznačajnija dela o razdvajajući svetog kao svetog, o tome koliko se ono opire is-kustvu kosmoloskog, tj. ne-monoteističkoj jevrejsko-hrišćanskoj religiji jesu *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949; engl. prevod *Patterns in Comparative Religions*, Njujork-London 1958), *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957; franc. prevod *Le sacre et le profane*, Paris 1965; engl. prevod *The Sacred and the Profane*, Njujork 1958) i maestralno delo koje u mnogo čemu rekapitulira celokupni njegov opus — *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Pariz 1976. I 1978; engl. prevod *A History of Religious Ideas*, I-III, Cikago 1978 — 1982.²

Ukoliko želimo da pristupimo Eliadeovom poimanju svetoga, moramo najpre da pokažemo njegovu metodu, koja se u bitnim karakteristikama razlikuje od pragmatične anglosaksonске science: za to je potrebno učiniti određeni specifični postupak, principijelno stran ovom science, postupak utemeljen u samoj suštini pojma *Geisteswissenschaft*. Radi se, naime, o tome da, pogotovo prilikom istraživanja koje tek oblikuje vlastito predmetno područje i motivske i problemske granice, nije moguće indukovati neke objektivno-naučne, tj. neutralne metode. Potrebno je, naime, iz celokupnog suprotno artikulisanog oeuvre dedukovati onu epistemološku os oko koje se okupljaju ključni problemi i istraživački pristup. S takvog stanovišta snaga filozofskog uma (kojem je Eliade zbog odlučnog metodološkog uporišta u preseku između hermeneutičke teorije razumevanja i eidske redukcije nesumnjivo bliži nego pozitivno-empirijskoj naučnoj paradigmgi — nije, naime, odlučujuće »bogatstvo konkretno« religiozne grade, koja ga upućuje, već metoda integracije u jedinstveni interpretacijski okvir) stvarno nije ni u čemu drugom nego u negativnoj koristi koju donosi sa sobom. Kao što nas je u *Kritici rasudne snage* (1790) učio Kant, filozofija ne služi beskonačnom širenju, već određivanju meda unutar kojih najpre treba ukloniti zablude kako bi se mogao ostvariti prostor za stvarnost kao stvarnost. Koliko spoljašnja granica predstavlja u isti mali i unutrašnji kriterijum filozofije, toliko je mogućno iz Eliadeovog opusa dedukovati taj kriterijum koji se oblikuje na ravnim onoga što autor imenuje kao *homo religiousus*. Naravno, ne radi se o tome da se taj pojam shvati u optici torijske apstrakcije, tj. kao instrumentalno-spoljni koncept za ispitivanje samo i jedino religioznih fenomena kao takvih, već upravo suprotno. *Homo religiousus*, naime, nije strukturalna dominanta isključivo društveno-religioznih situacija, već nekakvo, hegelovski kazano, »racionalno jezgro« (još bolje: transcendentalno jezgro) svake društvene i intersubjektive veze, položaja i odnosa. To, takođe, znači da važi i za samog istraživača kojem činjenica da se sam prepozna u *homo religioususu* još ne daje mogućnosti i autorizaciju za naučno odnosno filozofsko ispitivanje religioznosti i njenih mnogostranih socijalnih modusa.³ O čemu se radi? Za *homo religioususa* važi, naime, da će biti u nekoj od različitih istorijskih i društvenih međuzavisnosti, tj. istorijskih faza u raščlanjavanju društvenih formacija, vazda održava veru u egzistenciju neke apsolutne realnosti, u egzistenciju svetog kao svetog, koju postojići svet transcenđira, u njemu se otkriva i upravo je zbog toga raskrivanja i realan, jer se menjaju samo njeni pojmovi oblici, ali ne i suština. Ove vrste načina biti-u-svetu, koji otvaraju pristup ka iskustvu svetoga, koje nije samo jednostavni stepen u istoriji razvoja svesti, već elemenat njene osnovne strukture, formiraju se najpre na ravnim svesti o realnosti. Istoriski posmatrano, naravno da je razvoj društveno nužnih oblika subjektivnosti već prevazišao sam spoznajni i doživljajni mehanizam ovoga iskustva, tj. načina po kojem u svetu uvek imamo udela.

Ipak treba dodati da prilikom (prebrzih) zaključaka o »zastarelosti« svetog često imamo posla s nekakvim *quid pro quo*, jer iskaz o odsutnosti svetog u postojećim društvenim razmerama scijentizacije, tehnizacije, informatizacije i kibernatizacije 20. stoljeća pretpostavlja nekakav mehanički identički odnos svetog i božjeg. Za zdravi razum jevrejsko-hrišćanske civilizacije to je možda tačno, ali nikako nije tačno u pogledu delovanja istorije religije: Eliade je argumentovano i iscrpno analizom empirijskih primera, uzetih iz azijske, indijske i pogotovu okeaniske religiozne situacije, pokazao da je božje samo jedan od modusa svetoga.⁴ Zato najpre treba dati grubu definiciju svetog kao svetog, tj. u razlici prema božjem, ukoliko želimo da shvatimo sve društvene, političke i teorijske implikacije dalekosežne Eliadeove tvrdnje o svagdašnjoj (više ili manje eksplisitnoj) prisutnosti svetog u društvenim formacijama ne u pogledu njihovog ideološkog fundusa, političke paradigme ili ekonomskog sistema. Svetlo kao sveto nije, naime, relacijski pojam, jer bi kao takav imao relativni status, a ne status apsolutnoga, kako utvrđuje Eliade u knjizi *Das Heilige und das Profane* (1957). Svetlo, samo po sebi, ne u odnosu na nešto drugo, pa ni u odnosu na bogove, nije nešto što bi bilo pridodata, već ima i samostalnu poziciju: a to, takođe, znači da su bogovi za sveto akcidentalnog značaja, tj. dodaci, a ne nosioci

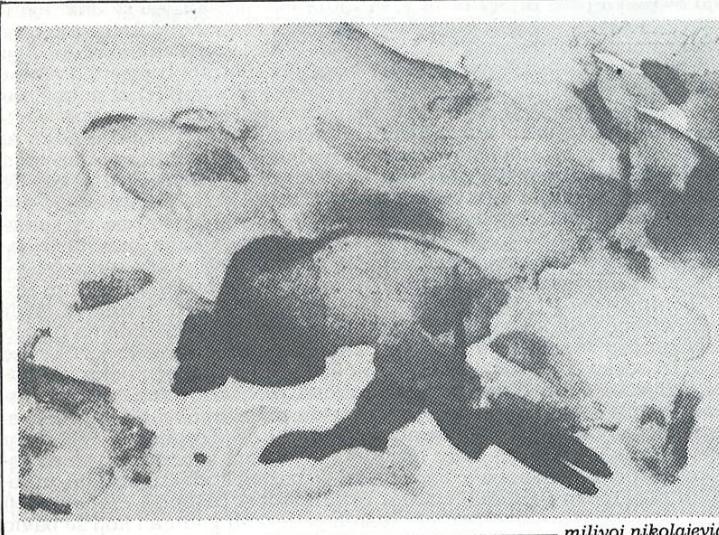
svetoga. Svetlo kao sveto zato nema dug prema platonističkoj metafizici i njenim totalitarnim varijantama o Ideji boga ili ideji Boga, već je prostor ne-sakritosti (grč. aletheia) onaj prostor koji nije izuzet iz svakidašnjeg života i nije odvojen od njega, već je u nj upjen. Ono što je skrivenost takođe je po ne-sakrivenosti stvari sveto. Stvarnost kao negacija sakrivenosti i skritosti koja se nalazi u srži tradicionalne hrišćanske teologije, u takvoj interpretaciji nema ničeg do ontoteologije: i zato je uvek u službi ideologije. Eliadeova zasluga direktno je u protivstavljanju prostora svetog kao svetog, oslobođenog od svih spoljašnjih, instrumentalnih dodataka i predikata⁵ koji u vezi sa svetim proističu iz redukcije svih religija na jevrejsko-hrišćanski monoteizam, a i na odgovarajuće eshatološke mehanizme. Zbog prevladavanja hrišćanske teologije u zapadnoj logosferi nekako smo se nereflektirano prepustili osećaju u kojem izjednačujemo *modus operandi* ove teologije sa načinima pojavljivanja svih religija, tj. hrišćanstvo prihvatom spontano, kao metaforu za sve religije, za religiju uopšte. Suvršno je spominjati da se u tome krije i svojevrsni evropocentrizam koji, međutim, Eliade uspešno pobija i to ne samo sa erudicijom koja doseže od indijskih preko australijskih sve do južnoameričkih religijskih modusa, već i sa svojim ličnim iskustvom (boravak u Indiji — Kalkuta i Himalaji), koju erudiciju uspeva da utika u svoje rasprave. Zbog tog ličnog iskustva na osnovu ne-evropskih religijskih situacija Eliade nije moguće prebaciti vraćanje u tradicionalnu ontoteološku metafiziku, u situaciji kada razlikuje realno i fenomenalno, jer religijski fenomen poima kao — da tako kažemo — holističko dejstvo, kosmolosko dejstvo: to znači da ga obraduje celovito. I to na način u kojem unutar samog realnog sveta postoji odredena transcendentalna instanca koja prevazilazi taj svet iz sebe samog. Ili, drugiče rečeno: ta instanca u samoj imanenci sveta — preko nje, kroz nju — transcenđira svet.

Unekoliko bi to odgovaralo Huserlovoj formulaciji u knjizi *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana, Haag 1950), jer znači da se svet iz kojeg i po kojem se čovek opisuje kao tu-biće, znači kao »ono onostrano unutar egzistencije«, kao transcendencija u imanenci. Husserl je imanentnom analizom same svesti i postupkom fenomenološke redukcije otkrio da svest koja je intencionalna svest samoga ja, što znači, svest o nečem (cogito-cogitatum), došao u tom čistom ja na tačku koja je nedostupna. Naišao je na nešto neintencionalno, nešto što nije moguće redukovati. S te tačke gledišta moguće je definisati sveto kao sveto u kategorijama sveta samoga; to znači u kategorijama i na način sveta kao transcendencije unutrašnje imanence. Zato sveto kao sveto nije ništa temporalno, jer se iskazuje kao prostor, tj. prostor skrivenosti i skritosti. Tek iz te perspektive pokaže se prednost svetog u pogledu nicanja religija: sveto, naime, nije vezano sa religijskim, međutim, religijsko je zavisno od svetog. Koliko se religije pojavljuju sa začetkom vere u život nakon smrti, iz čega proizilazi i ubedenost u život besmrtnih, tj. bogova, toliko uvek prepostavljuju određen prostor, jer se ta vera može legitimisati. Ali se ona legitimise tek na ravni svetog kao prostora skrivenosti i tajne. Religija u teističkom značenju je, zato, vezana za prostor tajne i tajnovitosti, koji stvarno zauzima bog, mada to nije njegovo autohtonoto mesto. Prostor tajne i tajnovitosti (i iz toga proizlazeće upućenosti) implicira, naime, samo autohtonost svetog, ali ne i božjeg. Autohtonost svetog, naime, počiva s one strane ogledalske igre između neba i zemlje, čak je i omogućava: počiva s one strane neba kao neba nad nebom i pakla kao pozemlja zemlje, a istovremeno tu binarnu opoziciju omogućava. Ovo je takođe kriterij te ogledalske igre samo je izuzetno po svojoj polarizaciji. Zato se, na primer, Feuerbachova kritika religije može preneti na mehanizme uspostavljanja teologije kao prikrivene antropologije, kao što se kaže u delu *Bistvo kršćanstva* (slovenački prevod 1982), ali ne može postaviti sveto kao sveto.⁶ Feuerbachovo preokretanje istorije u maksimi *Homino homini Deus*, pomoću koje namerava da objasni ovostrani izvor onostranskih religioznih fantazama, prenosi se samo i jedino na pretknjiju odnosno konstituciju boga; ateizam, koji proizlazi iz te kritike, ne može izbjeći svoju participaciju svetog kao svetog, što lepo pokazuju Eliade u zbirci eseja pod naslovom *Occultism, witchcraft and cultural fashions* (1976). Pokreti za seksualnu slobodu pokazuju se, tako, prikrivenom, šifriranom i simbolizovanom čežnjom za »izgubljenim rajem«, u kojem čovek još nije obeležen grehom i rascepom između zabrane i želje koja proizlazi iz spoljašnjeg zahteva, tj. božjeg kodeksa pravila, mitoloških postupaka i rituala; znatna rezonantnost časopisa *Planète*, koji se na pariskim kisicom pojavio kasnih pedesetih godina i koji se bavio različitim obzorijima astrologije i njenog upliva na savremeni *condition humaine*, u uzvratnom ogledalu religije istorije pokazuje težnju za modernizovanim oblikom povratka ka svetom kao prostoru skrivenosti i tajne, iako se manifestovalo u seriji paradoksalnih veza između ezoteričnog hermetizma i popularne nauke; uspeh dela katoličkog filozofa Teilharda de Chardina se u perspektivi dešifriranja svetoga — što Eliade shvata kao eminentni i prvi zadatak istoričara religija — iskazuje kao uspeh upozoravanja na vezu između nauke i hrišćanstva, iz koje veze polako proizlazi i slika svetog karaktera prirode i života. Naravno, de Chardin nije pozivao na obnovu »kosmičkih religija«, jer ih je u zapadnoj logosferi ništalo i društveno onemogućilo upravo hrišćanstvo, ili s optimističkom verom u smisleni evolucijski tok, sa zanemarivanjem prvobitnog zla i izvornog greha, pa, takođe, i sa shvatanjem prirode kao prostora svetih vrednosti (uprkos »objektivno« realnosti prirode) pokazuju detaljno u smeru obnovljene harmonije između čoveka i sveta, čoveka kao sveta.

Ukratko, s tom mističnom ljubavlju prema materiji, koja je zajednička naturistima, časopisu *Planète* (s obrnutom pažnjom od egzistencijalističkog »istorijskog trenutka« ka beskonačnim galaksijama) i T. de Chardinu odnosno njegovoj optimističkoj filozofiji prirode, pokazuje se ona specifična kripto-religioznost, kao što smatra Eliade, i koju je moguće otkriti i kod totalnog ateista. Novogodišnje zabave, praznici venčanja, proslave odlaska u penziju itd. imaju po Eliadeu strukturu obnovljenog rituala koji ateističkom čoveku onemogućavaju da »istupi iz trenutka« tako kao što je nekad u autentičnom mitu čovek kosmoloskih religija zaživeo u nekom drugom dogadaju, u nekoj drugoj realnosti, u ap-

solutnoj realnosti svetog.⁷⁾ Transcendencija u životu (ateiste ili bolje rečeno) areligioznom čoveka nema više mesta, jer je podriva čovekovo samopropozivodenje, koje je, pak, omogućeno tek na temelju desakralizacije sveta. Takođe, s te tačke je areligiozna socijalna država odlučno — mada da per negationem — obavezna *homo religiousus*, čiji je baštinik savremenih areligioznih čoveka u svojoj revnosti prema negiranju i odbijanju egzistencije apsolute realnosti. Mada bi bilo — uprkos navedenom primeru »zasebnih mitologija« — prebrzo i pogrešno zaključiti da imamo posla s ontološkom ravnim mitova u životu areligioznom čoveka: njegova kripto-religiozna obimnost je, naime, bitno manjkava, mestimično i zbog činjenice da je izgubila svoju simbolnu ekonomiju celovitosti, što govori da se zasebna situacija ne može oblikovati u egzemplarnu upravo zbog svoje partikularnosti. Koliko, međutim, mit priča sveti dogadaj začetka svih trenutaka, toliko nijedna od »zasebnih mitologija« ne može predstavljati egzemplarni model za obredne i smislenu ljudsku delatnost uopšte. »Zasebne mitologije« nemaju više postojeće moći ili eskapističku zavodljivost. Naravno, to ne znači i ukinuće svetoga kao svetog: ono se uklanja iz prednjeg, jer je postojalo u arhaičnim društvima, kad je biti — u — svetu značilo takođe biti-religiozan. Svetu kao svetu povezano je, naime, s čovekom kao tu-bićem, zato može da »preživi« svaku smrt Boga.⁸⁾ Smrt Boga kao platonističkog Najviše Bivajućeg (na primer, Stvarnog, Dobrog, Lepog), doduše, stvarno uklanja temelj ljudske sasmosti, ali ne može da ukinie središte sveta, koje je središte prostora svetoga kao svetog.

Naravno, Eliade ne shvata prostor svetoga kao svetog na način jednostavnog geometrijskog središta sveta, već na način prostora bivanja, biti: u tom pogledu (i, takođe, u pogledu upotrebe pojmovnog instrumentarija) sledi Heidegger koji je u svom čuvenom delu *Sein und Zeit* (1929) opisao horizont mišljenja *biti*. Horizont mišljenja *biti* je trenutak, tj. trenutak kao mera čoveka shvaćenog na način tu-bit, čoveka kao smrtnog i konačnog bića. Iz koordinatne trenutka i prostora ka egzistencijalnim određenostima tu-bit Eliade razvija svoju teoriju o svetom prostoru kao središnjem prostoru: karakteriše ga unutrašnje u suprotnosti sa spoljašnjim, kosmičko u suprotnosti s haotičnim, ciklično u suprotnosti s linearnim. Radi se, naime, o tome da na toj ravni moramo shvatiti i medu između svetog trenutka, koji je trenutak začetka, izvora i rođenja, te njihovih ponavljanja, s jedne strane, a s druge, profani trenutak istorije. Ovo takođe znači da se Eliade na temelju empirijskog istraživanja ne-evropskih religija odupire eshatološkoj ekonomiji modernog trenutka koji je linearni trenutak progresa ka napred postavljenom cilju odnosno *telosu* istorije, u ime kojeg — kao što su nas učila istorijska iskustva nasilnih revolucija, koje zbog teleološkog ukinuća svih nasilnih dejstava uspostavljaju, s nasiljem kao orudem tog ukinuća, opšti princip Nasilja — dolazi do brojnih sudbinskih i tragičnih barbarizama.⁹⁾



milivoj nikolajević

Upravo zbog suprotstavljanja konkretnom istorijskom trenutku kao dominaciji *telosa* Eliade nije samo istoričar religija, već ispostavlja i svoju filozofiju istorije, što potvrđuje i sam autor, kad u predgovoru knjizi *Le mythe de l'éternel retour* (Pariz 1949) kaže da je želeo da delu dā podnaslov »uvod u filozofiju Istorije« — upozoravamo da Eliade u jednom intervjuu napominje da je ovaj naslov nastao pod pritiskom izdavača Gallimarda koji je zahtevao »ničeanski« naslov; izvorno se knjiga zvala *Cosmos and History* i pod tim je naslovom mogla izaći u engleskom prevodu u Njujorku tek 1959. godine.¹⁰⁾ Ovo, naravno, nije zanemarljivo, jer Eliadeovo takozvano večno vraćanje istoga ni izdaleka nije istovetno s Ničeovim. Oni se razlikuju na ravni na kojoj Niče pod tom formulom shvata doslovno vraćanje, istorije, međutim, kad se Eliade zauzima za (ne samo) čežnju za prvočitnim svećanim začetkom stvaranja već) model stvaranja ab ovo kao takvog. Ne radi se ovde o logičnoj liniji, o kojoj od Efežana Heraklita¹¹⁾ i njegove kosmičke antitetike, o konstantnim izmenama takozvanog helenskog agonskog nagona zaključuju Kierkegaard i Niče, već za odmak od nje. Za njenu modifikaciju.

Eliadeovo večno vraćanje ne proizlazi, naime, iz statusa modernog čoveka kao Ničeovo, već iz arhaičnih društava u kojima je moguće zapaziti uporište protiv istorijskog trenutka koji se prekriva željom za periodičnim vraćanjem mitskog časa izvora i začetka, takozvanog Velikog trenutka. Eliadi u toj želji čoveka koji je biće, čiji je smisao želja za smislom, prepoznaje transistorijsko vrednovanje ljudskog bivanja. Arhaični čovek je, naime, uprkos empirijskim mukama, trpljenju i bolovi-

ma našao utočište u arhetipu ponavljajuće kosmogenije i eshatologije. Zato mitologija nosi u sebi onaj smisleni interpretacijski okvir koji arhaičnom čoveku omogućava da »preživi« okrutno, suludo i zločinačko divljanje, jer proizlazi iz »zajedničkog imenitelja« svih mitova, tj. iz mita o stvaranju sveta, koji predstavlja model za sva druga stvaranja. Model stvaranja pretpostavlja i povratak matičnih predaka ili dolazak proroka: u tom pogledu je, na primer, u Vavilonu zatvoreni Izraeličanin tačno znao da njegovo trpljenje ima svoj smisao u ispitivanju, probi koju mu je načinio Jahve. Istovremeno je znao i da će, uprkos kaznama koje šalje na svoj narod, Jahve na koncu zagospodariti svetom, pobediti i priveti večno Dobro. Ukratko, trpljenje nije nešto besmisleno i neracionalizovano, već preuzima svoj *raison d'être* iz mitološkog scenerija koji je takođe doba sekularizacije i de-mitologizacije, istorijski dogadaji gube svoje značenje, nastupa »strava istorije« koja po Eliadeu ovlađava modernim areligioznim čovekom. To je, naime, tačno ono iskustvo beznadnog naporu da bi se našao smisao i konačno značenje istorijske drame. Eliade u tom kontekstu lepo pokazuje kako je sa stajališta istoričara religije moguće interpretirati i emancipacijske ideologije boljševizma i fašizma, koje se — obe — temelje u kategoriji »istorijske nužnosti«, pomoću koje opravdavaju »taktične«, »trenutne« zločine, duduše, na drugoj ravni, mada istim sredstvima kao arhaična mitologija. Radi se, naime, o mitu o zlatnom dobu koje bi nastupilo kao razrešenje i pozitivni rezultat klasne borbe odnosno homogenizacije društva (fašistički korporativizam).¹²⁾ Mračno doba ljudske istorije ovde se, onda, pojašnjava pomoću teze o sve većem zlu koje pospešuje dolazak konačnog oslobođenja, pa bi kao nužno zlo odagnalo sva zla uopšte. Ili, Hegelovim rečima, kojega Eliade shvata kao najvećeg teoretičara eshatološke konцепције istorije: »apsolutni duh u svom napredovanju pohodi mnogobrojni individualni cvet«. Konačno rešenje odnosno emancipacija po toj bi interpretaciji odagnala i teror istorije kao eshatologije i donela zlatno doba koje te dve ideologije postavljaju, umesto na početak (kao u arhetipu kosmogenijskog stvaranja sveta), na kraj istorijskog događanja koje u tom pogledu logično-nužno ne mora biti ciklično. Slična je operacija i u hrišćanskoj teologiji, u kojoj imamo posla s linearno-progresivnim napredovanjem čovečanstva od izvornog greha do konačnog spasenja. Jer Hrist je za grehe čovečanstva umro samo jedanput, mada takođe jednom za uvek i na neponovljiv način. Zato se i istorija čovečanstva odvija na neponovljiv način i u konkretnom trenutku koji je trenutak istorije i života usmerenog ka *telosu*. Simbolički dug Hristove smrti obavezuje zapadnu logosferu na ravni imanencije, uhvaćenosti u istorijski trenutak: nije moguće istupiti iz onostranskog, oničkog scenarija. Drugačije rečeno: ciklični trenutak arhaičnih društava znači da stvarnog začetka nema, tj. da ga nije moguće punktualno odrediti kao što je to moguće u jevrejsko-hrišćanskoj civilizaciji u kojoj se odeljuje prošlost, sadašnjost i budućnost. Zato se istorija kao napredak rađa tek na prelomu iz cikličnog u linearni trenutak. Na Eliadeovom tragu došli smo do tih rezultata, naravno, zbog pretpostavke koju nismo eksplicirali: to je status, metod i domet onoga što Eliade sam imenuje kao istoriju religija, mada je iz artikulacije već naznačenih misaonih sklopova moguće shvatiti da to ni izdaleka nije potpuno neutralno-instrumentalni istoricizam. Zato treba potražiti osnovu i teorijsko ishodište Eliadeove »kreativne hermeneutike«, kako on sam imenuje svoju metodu.

Problem se opire već samim pojmom istorije religija, koji u uzvratnom ogledalu analize Eliadeovog istraživačkog opusa definitivno dobija saznanju orientaciju, širu i dublju od samo istoriografske. Količko razumemo izraze »istorija religija« ili »primenjena religiologija« — za koje je očigledno da ih Eliade upotrebljava sinonimично — na ravni integralnog proučavanja religijske stvarnosti, tj. istorijskih manifestacija određenog tipa »vera« (plemenska, etnička, nacionalna itd.) i karakterističnih struktura primerenog duhovnog života (hijerofanija, mitovi, rituali itd.), toliko je jasno da u takvoj saznanjoj optici svoj ideo-dobija i specifična fenomenologija religija, ili još više: hermeneutika. Čini se da je taj izraz moguće upotrebiti potpuno odgovarajuće ne samo zbog autorove odluke za nju, već zbog logičko-gnoseološke strukture: koliko se hermeneutika — što je pokazao Dilthey — *stricto sensu* pojavljuje tek s reformacijom, tj. s načelom tumačenja Svetog pisma iz njega samoga kao teksta, toliko je upravo hermeneutika ona teorija u kojoj se radi o suštastvenom razumevanju stvari same; za razumevanje kao osnovnog fenomena odnosa medu ljudima i ljudskih odnosa. U tom je smislu razumevanje ispred tumačenja: ono je njegov uslov, jer je povezano s ljudskošću čoveka, što znači, s bistom čoveka. Nešto je moguće tumačiti tek potom, kad smo to već razumeli, zato je moguće kazati da je tumačenje (interpretacija) određeni izvedeni momenat razumevanja. Kad Eliade utvrdi da se u svim humanističkim naukama radi o istom interpretacijskom jezgru koji ne možemo redukovati na prirodoslovno-pozitivnu paradigmu egzaktnih nauka, onda on detaljno utvrđuje hermeneutičko razumevanje iz kojeg proizlazi interpretacijski pristup. Zato onaj koji pita nikada ne može ostati izvan »horizonta razumevanja« (Husserl) u kojem se pita. Jer istorija predmetnih pojavnosti koje se tiču čoveka zahteva od istoričara da se u nju uključi svom svojim svešću. Samo se pod tim uslovom pojavljuje smisao. Nauka se, dakle, dopunjava prepoznavanjem po-unutrašnjenosti smisla i to onoliko koliko je hermeneutika smisla mitova, religije i rituala orude za ljudsko određenje smisla svoga biti-u-svetu. U tom pogledu razumevanje smisla tradicije, kulture, njenih oblika i struktura nije ništa drugo do shvatanje smisla koji su ljudi pripisali svetu. Hermeneutika kao *hermeneutiké téchne* je, dakle, veština tumačenja kroz razumevanje, zato joj nijedan značenjski oblik u načelu nije nedostupan: govor i tekst, likovni proizvodi, oruda i naprave, celovitost ljudskog ponašanja itd. Zato je hermeneutika u pogledu eliadevske istorije religija pozvana da razume svaki tip ljudskog suočavanja sa svetim i da izradi tipologiju religioznih iskustava. A to nije moguće bez sintetičkog pristupa koji načelno mora da zanemari nedostupnost svih delovanja i da se oslobođi predrasuda koje proizlaze iz prirodnih nauka u kojima kao istraživački model caruje analiza. Eliade se, naime, zauzima za onu sintetičku sliku religija u kojoj bi se išlo za reflektovanjem njihove učvršćenosti u »živu kulturu« koju tvori niz interpretacija, revalorizacija i arheološkog iskopavanja njenih specifičnih mito-

va. Zato nije moguće reći da su kreatori u strogom značenju reči samo umetnici, već je taj privilegovani položaj primeren i hermeneutičkom razumevanju istorije, koji Eliade pokazuje čuvenom knjigom *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) Jakoba Burkhardt. Njegova kreativna hermeneutika artikuliše se kao kreativna u obimnosti u kojoj je formirala, doslovno oblikovala istorijsku svest 19. stoljeća, jer je zapadnoj kulturi otkrila njene do tada još nerazumljive (nesaznane) temelje, a s tim je u nju unela 'novu vrednost'. Mada bi pogrešno bilo u stvaranju novih kulturnih vrednosti videti nekakvu subjektivističku usmerenost, jer se kreativna hermeneutika približava »objektivnoj« slici sveta preko registra otkriće: upravo tako kao naučno otkriće, na primer, strukture DNA nije značilo njenio *creatio ex nihilo*, već sam opis i otkriće nečega što je »objektivno« postojalo i pre samog naučnog otkrića, tako i kreativna hermeneutika otkriva ono što je delatno već postojalo mada nije bilo shvatano. Upravo ovim otkrićem značenja i smisla religijskih, mitoloških dejstava stvaraju se nove vrednosti i, konačno, menja se i sam posmatrač, menja se kvalitet njegove egzistencije. Da tehnika razumevanja i umetnost stvaranja idu zajedno ruku pod ruku u takvoj *hermeneutiké téchne* govori nam već filološka stvarnost, grčka reč *téchne* znači isto kao latinska reč *ars*: to znači, tehnika i umetnost ujedno. Zato je za Eliadeva kreativna hermeneutika istorije religijā više od obične nauke, klasifikacije i razvrstavanja, ona dobija obrise duhovne veštine koja omogućava samorefleksiju čoveka kao tu-bitu. Ta refleksija proizlazi iz napora da se suoči sa tudim univerzumima udaljenih, egzotičnih i šifriranih mitova. Nauka o morfološkoj i fenomenologiji tih mitova uvek je i stvaralački odgovor na zagotonetu bivanja. Smisao takvog odgovora jest u činjenici da on predstavlja kriterij svake istorijske situacije religioznih ideja, kriterij, o kojem je moguće izmeriti kvalitet smisla koji čovek traži u istoriji. Ako je, na primer, u staroj Indiji oččanje zbog devalvacije brahmanske teologije aktiviralo stvaralaštvo Upašada, budističkih nauka i jogi-tehnika, gde svaka za sebe znače takav stvaran odgovor odnosno rešenje krize, ako se u renesansi autoritet »boga teologā« koji se diskreditovao zbog heliocentrizma, nadomestili mnogi »bogovi filozofā«, onda je moguće reći da i kreativna hermeneutika sa svojim ispostavljanjem i razumevanjem australijskih, afričkih ili okeanijskih mitova otkriva ona egzistencijalna stanja koja upravo kao tuda i udaljena sti-mulišu ljudsko traženje smisla.¹⁴⁾

Jednostavna vulgarna materijalistička interpretacija ovoga religijskog fenomena bila bi unekoliko prekratka utoliko što za razumevanje nema dovoljno reči kako bi zbog nerazvijenih produktivnih sila pleme Achipapaema svoje ovostranske težnje projiciralo u onostransku silu i zato se usuduje na pasivnost, jer još nema razvijenih pojmovnih instrumenata za racionalno (moderno) razumevanje sveta. Pored specifično evropsko-centričnog forsiranja prevlasti racionalnosti kao jedinog i odgovarajućeg oruđa za razumevanje sveta interpretacija ovakve vrste promašuje poluge pasivnosti u koje zapada pleme posle katastrofnog loma stupa. Eliadeova kreativna hermeneutika pokazuje nam da pasivnost proizlazi iz nemoci i dezorientacije u koje pleme upada nakon haosa. Katastrofa, naime, ukida, anulira njihovu vertikalnu osu koja je kosmička osa ljudstva i boga, pomoću koje se uprkos mnogim nomadskim selidbama vazda poštuje »dom«. Vertikalna osa, koju reprezentuje eukalipus stab, dodeljuje kosmički status njihovom prostoru zato je povezana s transcendentom. Zato kosmologija i mitologija plemena Achipapaema nisu samo sistem religiozno-transcendentnih ideja, već pripadnici plemena priskrbljaju i uzorak ponašanja u konkretnom svetu: ovo takođe znači da sam život u tom svetu ima religioznu vrednost, tj. egzistencijalno iskustvo je uvelič religioznog značenja. Ukratko, radi se o tome da se postavimo po ivici previše jednostavne demistifikacijske metode marksizma, froidizma i strukturalizma (iako Eliade, kako sam primenje, na određenoj ravni duguje tim trima glavnim misaonim tokovima 20. stoljeća), jer ukloniti neku pojavu s iluzijom još uvek ne znači nje-vo razumevanje. Jer bistveno iskustvo koje treba razumeti po svojoj je osnovnoj strukturi uvek i religiozno i sakralno iskustvo, jer je čovek uvek orientišen u pogledu svoga položaja između neba i zemlje i četiri strane sveta. Eliade se, grubo rečeno, zauzima za to da se dopusti ulazak metahistorijske baštine u kreativnu hermeneutiku, koja tek na toj ravni može da razume određeni religiozni fenomen iz njega samoga, kao pojavu *sui generis*; to znači, s one strane svakog topološkog redukcionizma. Ujedno upozorava i da kreativna hermeneutika nikako ne može da u celosti iscrpe značenjeske slojeve svoga predmeta razumevanja, pa se mora truditi za mnogostrano osvetljavanje njegove prirode. Zato hermeneutika religije može da postane kreativna tek u tački u kojoj su poslovi čiste erudicije (sabiranje, deskripcija, tekstualna kritika i klasifikacija dokumenata) i pokuša da razume religije na njihovom referencijskom fonu. To znači da za razumevanje *Divine Comediae* nije dovoljno ako pozajmamo samo srednjovekovnu teologiju i filozofiju, već moramo dokučiti smisao firentinske kulture kao celine (Eliade često porodi religiju s umetnošću, jer polazi od uverenja da oni nisu samo etnološki relikti, već umetnici duha). Kao što umetničke majstорије nije moguće redukovati na konačno rešenje koje bi se temeljilo ili u ekonomskoj poslednjoj instanci ili u Edipovom kompleksu, tako ni religiju nije moguće jednom za uvek objasniti redukciju na iluziju ili mistifikaciju. Koliko u ova slučaju imamo posla s *individualnim iskustvom* (estetska zamisao umetnika, religijsko dejstvo itd.) i *transpersonalnom realnošću* (umetničko delo, božji lik, kosmološki ritual itd.), koliko ova fenomena egzistiraju na sebi svojstven, izvoran i neponovljiv način, tj. na način svoga vlastitog referencijskog fona. Na više mesta Eliade ponavlja da kriterij/merilo stvara svoj fenomen: upravo zato pokušava da se odupre zapadno-civilizacijskom redukcionizmu koji proizlazi iz poimanja čoveka kao subjekta, oboržanog željom i svešću da je stvaralač istorije. Polazi od filozofske temelje kartezijanstva, koji se u Hegelovoj interpretaciji apsolutnog duha razvio u dominantnu misaonu formu Zapada, od prosvjetiteljstva, vraća, odvodi tude, drugačije egzistencijalno iskustvo pod imenom istorijskog oblike, u kojem ga nalazi, mada se u njoj, kako Eliade dokazuje, krije šifrirana metaistorijska baština čoveka kao *homo religiousus*. Kreativna hermeneutika, koja može da dešifruje baštinu, zato je uvek usmerena ka onom što je u svetu najviše stvar-

no, tj. sveto. Zato nikada nije samo *Beitraege*, već generiše i specifične kulturne vrednosti. Hermeneutički projekat, koji se postepeno koriguje od početnog pogleda na svoj predmet pa do poslednje interpretacije, koji istovremeno znači aktivirajući momenat ponovnog interpretacijskog silaska u stvarnost predmeta, taj projekat, kako misli Gadamer, legitimni je oblik stvaranja odnosno izgradnje koja je u vezi sa nezavršenom sadašnjosti. Drugim rečima: krug hermeneutičke interpretacije nikada se ne završava. Činjenica je da struktura hermeneutičkog kruga u Eliadeovom opusu samo s teškoćama izbjiga na videlo, jer je zasuta morfološkim, primerima, modelima, tipologijama i njihovim izukrštanim vezama, mada je moguće reći da se može artikulisati tek kroz tu množinu empirijsko-faktičkih veza. Koliko kreativna hermeneutika nezavršenih interpretacija ne znači ništa drugo do »novu sintezu «starih« sastavnih delova, elemenata i činjenica, toliko Eliade može s pravom da insistira na suštastvenoj ponovljivosti religioznih fenomena i istovremeno njihovom uvek novom pojavoru modalitetu. Za istraživače to znači da se u činu svake takve »nove« sinteze i on sam »iznova« menja i sintetiše: svako tumačenje istovremeno je i tumačenje samoga sebe, onoliko koliko integrisemo i asimilujemo »nova« saznanja i smislove. Na taj način kreativna hermeneutika postaje *majeutika* naše vlastite egzistencije, metoda duhovne regeneracije. Ta »*oaligeniza*« pomici akcenat iz objektivno-neutralnog saznanjog pristupa na »umnu simaptiju«, s koje egzegeza dolazi odnosno konstituiše celokupno saznanje pojedinaca. Dešifrovanje onoga što je najviše stvarno, tj. sveto za druge, artikuliše se i kao anatomija našega vlastitog odnosa prema svetom. Dijalektika subjekta i objekta-Drugoga u tako naznačenom kontekstu kreativne hermeneutike dopunjava se egzistencijalnim iskustvom »self-liberation«: u tom pogledu ne radi se više o jednom od mnogih, načelno jednakovrednih naučnih metodologija, već o egzistencijalnoj integraciji u kontekst naše vlastite egzegeze. Slično zapara i jedan od najznačajnijih savremenih hermeneutičara Emilio Betti, koji kaže: »Onaj koji je nešto razumeo i saznao, jer je osvojio novi element, drugačiji je od sebe samoga pre toga saznanja. Hermeneutičko razumevanje omogućava duhovni rast i revitalizaciju, oblikuje smisao za istoriju.«¹⁵⁾

Zato je moguće reći da kreativna hermeneutika M. Eliadea unutar dijaloga s prošlim, arhaičnim religijskim fenomenima i sa sadašnjim, modernim (šifriranim) hijerofanijama omogućava razumevanje univerzalne strukture *homo religiousus* i istovremeno istraživačeve egzistence same. Dešifrovanje mnogobrojnih hijerofanijskih modela informiše i oblikuje svest onoga koji ih dešifruje.

1. Eliade opšte uobičajena termin »istorija religije« da bi označio *Religionswissenschaft*, zato za njega koristi i komparativnu religiologiju, fenomenologiju i morfologiju religije.

2. Nabrajamo samo ona dela na koja se u tekstu pozivamo.

3. Dovoljno je navesti primer Georges Dumézila koji je bio aktivni katolik, ali ga to nije sprečavalo u pronicljivim analizama takozvane primitivne mitologije.

4. Mada ovde nije moguće razviti sve implikacije ovoga razmera, ipak možemo da upozorimo da božje kao bistvo bogova nije isto kao Bog-Otar, koji je u zapadnoj logosferi pod pritiskom jevrejsko-hrišćanskog monizma dobio status iklijativnosti. Tu je sve podređeno Bogu-Ocu, sve je način njegovog iskazivanja, tij. njegovog predikata.

5. »Sveto na ontološki način stvara svet. U jednako i beskonacnom prostoru u kojem je moguće ići bilo kuda ili nikuda, zato ni orientacija nije moguća, sveto otkriva apsolutno odlučenu tačku, središte.« (M. Eliade, *Occultism, Witchcraft and cultural fashions*, 1976).

6. Odve u pogledu Eliadeove hermeneutike treba obratiti pažnju i na Feuerbachov i Marksov redukcionizam (»samo ubog čovek ima bogatog boga«, *Bistvo kršćanstva?* VII) koji proizlazi iz zahteva za razotodenjem religioznog čoveka: proizlazi, naime, samo iz nekih istorijski omenjenih, u svakom slučaju partikularnih religioznih oblika post-vedske Indije i jevrejsko-hrišćanskog horizonta, tj. iz religija u kojima elemenat »drugi, višeg, bolje« sveta ima značajnu ulogu. Otuđenje čoveka od zemaljskih stvari je posve nepoželjni u kontekstu religija kosmološkog tipa, koje se temelje na harmoniji čoveka s onostranskim svetom, prirodnom.

7. »Sasvim mi se čini nemogućim misao da bi ljudski um delovao ako u sebi ne bi nosio ubedjenje da u svetu ima nečeg nepobitno realnog. Svest o realnom svetu najtešnje je povezana s otkrivanjem svetog. Duh je pomoću iskustva svetog otkrio razliku između onoga što se iskazuje kao realno, snažno, puno značajnu ulogu, i svega onoga što tih osobina nema.« (M. Eliade, *Lépreuve du labyrinthe* (1978), razgovor s Claude-Henri Rocqueom).

8. Onoliko koliko je sveto pred božnjim i pred Bogom-Ocem, a nastupom monističkog u zapadnoj logosferi je potisnuta pozadina, toliko se zapravo ističe, probija napred tek nakon »smrti« Boga-Oca. Zato doba tehničizacije, kompjuterizacije i kibernetizacije nije doba desakralizacije, već dedivinizacije (up. Tine Hribar, »Posvećenost mrtvih«, *Nova revija* 45, 1986).

9. Jasna je veza postmoderne misli koja se temelji na zalasku »velikih dogadaja« emancipacije, spekulacije i revolucije (J. F. Lyotard) i na prevladavanju »mekih misli« (Rovatti, Vattimo) s Eliadeovom teorijom svetog, koja je implicitna polemika s »teorijom dogadaja«, otkrivajući se direktno u teleološkim projektima ograničenih »velikih dogadaja«.

10. Eliade je 1958. postao profesor na Univerzitetu u Chicagu, gde je osnovao i katedru za istoriju religije.

11. »Put prema gore i put prema dole jedan su i isti put.« (Heraklit, *Predsjedatelj*, fragment 14).

12. »Marks je iznova otkrio jedan od najvećih eshatoloških mitova azijsko-sredozemnog sveta i dalje ga je razvio: spasilačku ulogu pravednih (izabranih, miroponazanih, nedužnih, s poslanstvom, danas je to proletarijat), koje trpljenje ovlašćuje da menjaju ontološko stanje sveta.« (M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1957).

13. »Terror istorije postaje u perspektivi raznih istoričkih religija sve više nesnosan. To je zato, jer svaki istorijski dogadjaj u svom ostvarenju dobija kod njih puni smisao.« (M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, 1949, cit. prema izdanju iz 1975).

14. U jugoslovenskoj sociologiji religije u poslednje vreme se za ovu specifičnu situaciju uvrežila koncizna Vrcanova formulacija »od krize religije ka religiji krize«.

15. Emilio Betti, »Teoria generale della interpretatione«, nav. prema *Hermeneutika*, ur. Ivan Urbančić, Delo-Argumenti, Beograd, 1979.

sa slovenačkog:
M. D. Stefanović