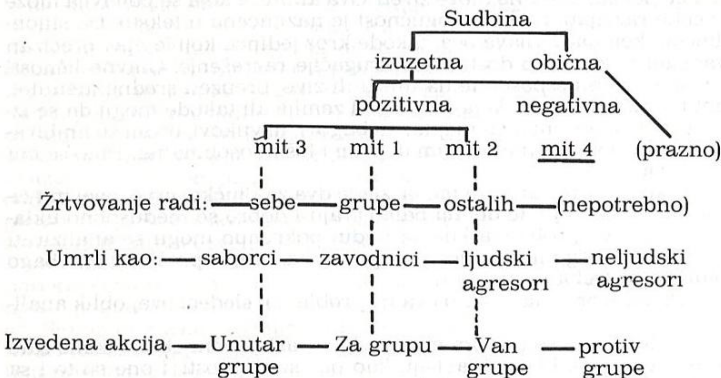


U mitu 3 provera uopšte ne postoji, barem što se duhova tiče. Provera se sastoji u savladavanju materijalnih prepreka dok same sablasti figuriraju kao nezainteresovani putnici. U mitu 1 oni prestaju da budu nezainteresovani, ali ne postaju neprijateljski raspoloženi. Nasuprot tome, provere proističu iz njihove preterane blagonaklonosti, pozivajući žene i zabavljače. Tako se od *saputnika* iz mita 3 oni menjaju u *zavodnike* u mitu 1. U mitu 2 oni se još uvek ponašaju kao ljudska bića, ali one se sada ponašaju kao *agresori*, i sebi dozvoljavaju sve vrste oštrih igara. Ovo je čak evidentnije u mitu 4, ali ovdje ljudski element nestaje; tek na kraju saznajemo da su sablasti, a ne gamižučki insekti, odgovorni za presude glavnom junaku. Tako imamo dvostruku progresiju, od *tihog* stava do *agresivnog*, i od *ljudskog* ka *neljudskom* ponašanju.

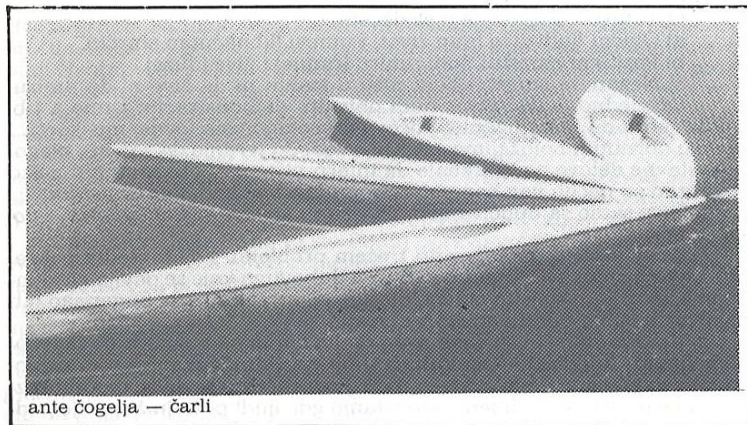
Ova progresija se može povezati sa jednom vrstom odnosa koje junak (ili junaci) svakog mita usvaja prema grupi unutar zajednice. Junak iz mita 3 pripada ritualnom bratstvu: on konačno prihvata svoju (privilegovanu) sudbinu kao član grupe, on dela sa grupom i unutar nje.

Dva junaka iz mita 1 rešavaju da se izdvoje iz grupe, ali u tekstu se neprestano ističe da je usled toga da bi se pronašla mogućnost da se dostigne nešto dobro za njihove saplemenike. Oni tako delaju u korist grupe. Ali u mitu 2 glavni junak je inspirisan isključivo ljubavlju prema svojoj ženi. Ne postoji nikakav odnos prema grupi. Akcija se preduzima nezavisno u korist drugog pojedinca.

Konačno, u mitu 4, negativan stav prema grupi je jasno otkriven; devojka umire zbog svoje »nekomunikativnosti«, ako se to tako može reći. Ona zaista radije umire nego što bi progovorila; smrt je njeno konačno izgnanstvo. Što se tiče mladića, on odbija da sledi seljane kada oni odlučuju da se povuku i napuste grob. Izdvajanje se tako svojevolumno traži na svim stranama; akcija se odvija protiv grupe.



Prateća tabela sažima našu raspravu. Sasvim sam svestan da, da bih bio potpuno ubedljiv, ovaj argument ne bi trebalo da se ograniči na četiri mita koji se ovde razmatraju, već da se uključi veći broj iz vredne Venebago mitologije koju nam je Redin predstavio. Ali ja se nadam da bi se uključivanjem više materijala osnovna struktura koja je istaknuta



ante čogelja — čarli

postala bogatija i složenija, a ne narušena. Izdvajajući jednu knjigu koju bi njen autor možda smatrao manjim doprinosom, nameravao sam da istaknem, na indirektni način, plodnost metoda koji je Redin sledio i trajnu vrednost problema koje je izneo antropoloziama.

1. Paul Radin, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, specijalna publikacija Bollingen Foundation (takode štampano kao Memoir 2 u *International Journal of American Linguistics*, 1949, str. IV, 11—119).
2. *Ibid.*, str. 41, par. 32
3. *Ibid.*, str. 37, par. 2
4. *Ibid.*, par. 11—14.
5. *Ibid.*, par. 66—70.
6. *Ibid.*, par. 72.
7. *Ibid.*, str. 71, par. 91—93; takode videti Paul Radin, *The Road of Life and Death*, Bollingen Series, Vol. V (New York, 1945), naročito autorovi komentari na str. 63—65.
8. Paul Radin, *Method and Theory of Ethnology* (New York, 1933), str. 238—45.
9. Radin, *The Culture of the Winnebago*, str. 74.
10. *Ibid.*, str. 74.
11. *Ibid.*, str. 74—77.
12. *Ibid.*, videti par. 10—14, 17—18, 59—60, 77—90.
13. *Ibid.*, str. 87, par. 52.
14. *Ibid.*, str. 100.
15. *Ibid.*, str. 87, par. 74.
16. *Ibid.*, str. 94, par. 341.

«Culture in History: Essays in Honour of Paul Radin».
Edited by Stanley Diamond. — New York: Columbia University Press, 1960.

simbolička funkcija mitova pol riker

1. OD PRIMARNIH SIMBOLA KA MITU

U pokušajima da razmišljajući i saučestvujući u maštivoživimo *iskustvo* greške, postavilo nam se pitanje da li smo tako došli do neke neposredne činjenice pod tim imenom. Naravno da nismo. Ono što je doživljeno kao ljaga, greh, krivica, zahteva posredništvo jednog specifičnog jezika, jezika simbola. Bez njega, to iskustvo (expérience) ostaje nemo, nejasno i zatvoreno u svoje podrazumevane protivrečnosti (tako se ljaga/souillure/ posmatra kao neka vrsta zarazne prljavštine koja spolja dolazi, a greh kao prekinute veze /s bogom/ i neka vrsta moći. . .) Do tih elementarnih simbola došlo se, međutim tek po cenu jednog apstrahovanja koje ih je izvuklo iz bogatog sveta mita. U pokušaju da izvršimo jednu potpuno semantičku egzegezu izraza koji najviše govore o prirodi spoznaje greške (ljaga, sramota, devijacija, pobuna, prestup, zabluda. . .) morali smo da izostavimo drugostepene simbole čija je uloga da posreduju primarne a ovi opet, sa svoje strane posreduju živo iskustvo o sramoti, grehu, krivici.

Taj novi ekspresivni sloj neprestano zbunjuje modernog čoveka. U neku ruku, samo čovek može da prepozna mit kao mit, jer je samo on dostigao tačku na kojoj se mit i istorija razdvajaju; ta kriza, ta odluka kojom se dele, može da označi gubitak mitske dimenzije: budući da se mitsko vreme ne može više određivati prema vremenu istorijskih događaja, u metodoškom i kritičko-istorijskom smislu, i budući da se mitski prostor ne može više usklađivati sa našim geografskim pojmovima, pokušali smo da se prepustimo jednoj potpunoj demitizaciji naše misli. Ali, ukazala nam se jedna druga mogućnost: naime, pošto živimo i mislimo posle rascapa mita i istorije, demitizacija naše istorije može postati naličje shvatanja mita kao mita, i, po prvi put u istoriji naše kulture, nadvladavanje mitske dimenzije. Zato ovdje ne govorimo o demitizaciji, već u krajnjoj liniji o demitologizaciji s tim što je, razumljivo, ono što je izgubljeno, pseudo-znanje i lažni logos mita, kao npr. onaj što se iskazuje njegovom etiološkom funkcijom. Međutim izgubiti mit kao neposredni logos, znači pronaći ga kao mitos /mythos/. Samo okolnim putem, egzegezom i filozofskim razumevanjem, dolazi se do toga da mitos izazove jednu novu promenu logosa.

To nadvladavanje mita kao mita je samo jedan vid prepoznavanja simbola i njihove moći otkrivanja. Razumeti mit kao mit, znači shvatiti ono što mit, svojim vremenom, prostorom, događajima, likovima, dramom dodaje odgonetajućoj funkciji primarnih simbola.

Bez težnji ka nekoj sveobuhvatnoj teoriji simbola i mitova, svesno i sistematično se ograničavajući na onu grupu mitskih simbola koja se tiče ljudskog zla, možemo jasno da izložimo našu radnu hipotezu, kojom treba da se posluži dalja analiza i da je time potvrdi:

1. — Osnovna funkcija mitova o zlu, jeste da u određenoj priči *obuhvati* /englobir/ čovečanstvo u celini. Posredstvom vremena koje može da predstavlja bilo koje vreme, »čovek« znači ono »univerzalno konkretno« /univerisel concret/, Adam znači »čovek«. U Adamu smo, kaže sv. Pavle, svi zgrešili. Tako iskustvo izmiče pojedinačnom i pretvara se u sopstveni »arhetip«; kroz likove junaka, predaka, divova, prvobitnog čoveka, polubogova, ono što je doživljeno približava se egzistencijalnim strukturama: već može da se kaže »čovek, ljudsko biće, egzistencija«, jer je u mitu određeni čovek sažet, totalizovan.

2. — Univerzalnost čoveka, izražena mitom, zadržava svoj konkretni karakter *kretanja*, koje je priča unela u ljudsko iskustvo. Pričajući o *Početu* i *Kraju* greške, mit tom iskustvu suprotstavlja jednu težnju, kretanje, napetost. Iskustvo se ne može više sažeti u onom prisutnom doživljenom; to prisutno je samo trenutni presek jednog razvoja od početaka do ostvarenja, od Geneze do Apokalipse. Zahvaljujući mitu, kroz iskustvo prolazi priča o suštini čovekovog gubitka i spasa.

3. — Štaviše, mit treba da odgonetne tajnu čovekovog postojanja, nesklad između suštinskog stanja nevinnosti, zakona stvaranja, prvobitnog postojanja i sadašnjeg oblika čovekovog — nečistog, grešnog, krivog. O tom *prelasku*, mit govori pričom. To je odista priča, jer tu nema dedukcije, logičkog prelaska od prvobitne realnosti čovekove do njegovog sadašnjeg postojanja, od ontološkog zakona bića dobrog i predodređenog za sreću i njegovog egzistencijalnog, istorijskog stanja u znaku otuđenja. Mit tako posreduje ontološki raspon: on se usredsređuje na odnos — dakle, istovremeno i skok i prelaz, i rez i šav — suštine čovekovog bića i njegovog istorijskog postojanja.

Tako mit od iskustva greške čini središte jedne celine, jednog sveta — sveta greške.

Već se može naslutiti koliko se tako udaljavamo od jednog čisto alegorijskog tumačenja mita. Alegorija je uvek pogodna da se *prevede* na jedan sam po sebi nerazumljiv jezik; kad se on jednom dešifruje, alegorija se pojavljuje kao nepotreban oklop; ono što ona može skrivati da kaže, može i jedan neposredan jezik koji je zamenjuje. Mit svojom trostrukom funkcijom konkretne opštosti, vremenske orijentacije i ontološkog istraživanja ima mogućnost *otkrivanja* koja se ne može nikako svesti na bilo kakav prevod sa šifrovanog na razumljiv jezik. Kako je Selting /Schelling/ pokazao u *Philosophie de la Mythologie*, mit je samostal i neposredan; on znači ono što kaže.¹ Treba dakle, nastaviti jedno kritičko rasuđivanje o mitu, koje vodi računa o njegovoj nesvodljivosti na alegoriju.

MIT I GNOZA: SIMBOLIČKA FUNKCIJA »PRIČE«

Kritičko rasuđivanje mita zahteva da on bude pre svega, oslobođen svog etiološkog obrazloženja sa kojim se, čini se, meša. Ova razlika je suštinska za jedno filozofsko oživljavanje mita — jer osnovna zamera koja filozofija može da uputi mitu jeste što je mitsko objašnjenje nepojivo sa racionalnošću koju su pronašli ili izmislili Presokratovci; od tada ono predstavlja tek privid racionalnog.

Prevladava racionalnog i podražavanja /mime/ racionalnog je u stvari isto toliko odlučujuća koliko i prevlast istorije i mita, čak joj je i onova: jer istorija i jeste istorija samo zato što se njena potraga za uzrocima oslanja na Episteme matematičara i fizičara, čak i kad se od njih distancira; dakle, ako mit može da opstane uz tu prevlast kako istorije i mita tako i objašnjavanja i mita, onda mit ne treba da bude ni istorija nekog mesta ili vremena, ni objašnjenje.

Moja radna hipoteza je da je kritika pseudo-racionalnog kobna ne po mit, već po gnozu. U njoj se upravo ostvaruje privid racionalnog. U njoj se dakle, i nalazi i razvija etiološki moment mita; naročito saznanje zla stoji na tlu razuma; kao što sama reč kaže, gnoza znači »saznanje«. Treba izabrati između saznanja i razuma. Međutim, postoji možda način da se mit ponovi kao mit, a da ne prede u gnozu, u svom siromaštvu golog simbola koji neće biti objašnjenje, već otvaranje i otkriće. Sav naš napor će biti usmeren ka deljenju mita i gnoze.

U toj težnji ohrabreni smo velikim primerom Platonovim: unoseći mitove u svoju filozofiju — on ih prihvata kao takve, ako nije odviše smelo reći — tako sirove, primitivne bez uvijanja u objašnjavanja. Oni su tu, u rečima, puni zagonetki, oni su tu kao mitovi a ne Znanje.

Istina, mit sam po sebi, poziv je na saznanje. Štaviše, sam problem zla postaje odlična prilika za taj prelaz od mita ka gnozi. Već znamo kakva je moć pitanja koja izbijaju iz patnje i greha: »Dokle, Gospode? Jesam li zgrešio protiv kakvog božanstva? Da li je moj čin bio čist?«. Reklo bi se da je pitanje zla najveći izazov mišljenju i ujedno najlicemerniji poziv na besmislice; kao da je zlo uvek preuranjeno postavljen problem gde želje razuma uvek prevazilaze njegove sposobnosti; mnogo pre nego što ga je priroda terala u bezumlje i transcendentalne iluzije, doživljena protivrečnost između čovekove predodređenosti, nastale u okviru prvobitne neovnosti i krajnjeg savršenstva i njegove stvarne situacije, priznate i potvrđene, postavlja jedno džinovsko »zašto?« u središte života punog iskušenja. Da li upravo pod uticajem tog pitanja nastaje prava objašnjavačka pomama koja sačinjava veliki deo literature o problemu zla?

A šta je uopšte mit van tog »etiološkog« usmeravanja? Šta, ako ne saznanje? To nas opet vraća na pitanje o funkciji simbola. Rekli smo da simbol otvara i otkriva jednu iskustvenu dimenziju koja bi inače ostala zatvorena i skrivena. Treba dakle da pokažemo u kom smislu je mit drugostepeni oblik primarnih simbola gore pomenutih.

Zato treba da obratimo pažnju na tu osobinu otvaranja i otkrivanja — suprotno objašnjavanju u gnozi — sve od onih najkarakterističnijih crta koje razlikuju mit od primarnih simbola. Dakle, novi sloj značenja primarnim simbolima daje *priča* /*récit*š. Šta ona može da znači u tom simboličkom, a ne etiološkom svetlu?

Ovde ćemo se poslužiti jednom interpretacijom koju predlaže fenomenologija religije sa Van der Lev /Van der Leeuw/, Lenhardt /Léenhardt/, Elijadem /Eliade/, o mitskoj svesti. Na prvi pogled, ta interpretacija kao da razlaže mit—priču u jednu nedeljivu svest koja se manje sastoji od pričanja događaja, a više od afektivnog i praktičnog odnosa prema celini stvari. Ono što je ovde važno jeste da razumemo zašto ta svest, iako niže strukture od bilo koje priče ili legende ipak prelazi u reč u obliku priče. Ako su fenomenolozi religije više nastojali da se sa priče vrate na pre—narativne mitske korene, mi ćemo učiniti upravo obratno, vratimo se sa se svesti na mitsku naraciju, jer je upravo taj prelaz bitan za simboličku karakteristiku mita.

Treba u stvari imati na umu dve osobine mita: da je to reč i da u njemu simbol ima oblik priče.

Ako se prebacimo s one strane priče, vidimo da je po fenomenologiji religije, mit—priča samo verbalni omotač jednog još neformulisano ali stvarnog i doživljenog načina života; taj način se odražava najpre u odnosu prema stvarima uopšte, to ponašanje bolje bi se videlo u ritualnim radnjama nego u priči, a mitska reč bila bi samo deo totalnog čina.² Štaviše, obredni čin i mitska reč i dalje bi, uzeti zajedno, označavali sami po sebi jedan model, arhetip koji će podražavati i ponavljati; podražavanje pokretima i verbalno ponavljanje tako bi bili samo izrazi delova doživljenog učestvovanja u Prvobitnom činu koji je zajednički model i obreda i mita.

Nesumnjivo je da je fenomenologija religije obnovila značajne probleme mita vraćajući se na mitsku strukturu ako na matricu svih figura i svih priča svojstvenih nekoj mitologiji i postavljajući tu rasplinutu mitsku strukturu u odnos sa osnovnim kategorijama mita: participacija, odnos prema Svetom, itd.

Upravo ta mitska struktura dovodi do raznorodnosti mitova. Šta je u stvari njeno pravo značenje? Ona bi označavala, kaže se, unutrašnji odnos čoveka kulta i mita sa celim bićem; to bi bila jedna nedeljiva celina u kojoj bi još nerazdvojeni postojali natprirodno, prirodno i psihološko. Međutim, kako mit može da označava tu celinu? Osnovna činjenica je da to predosećanje jednog kosmičkog spajanja gde čovek ne bi bio podeljeno biće i ta nerazdvojiva celina koja prethodi rasepu natprirodnog, prirodnog i ljudskog nisu činjenice, već samo težnje (visées). Dakle, samo u težnji mit poseduje izvestan integritet; tu celovitost sam mit je izgubio, a čovek je podražava i ponavlja mitom i obredom. Primitivni čovek je već čovek rasepa. Od tada, mit je samo željeno i u tom smislu, simbolično obnavljanje i ponovno uspostavljanje.

To udaljšavanje doživljenog i željenog, uočili su svi autori koji su mitu pridavali jednu biološku funkciju zaštite od straha; ako je priča protivudar nevolji, mitski čovek već ima nesrećnu svest³, za njega, jedinstvo, usklađivanje i pomirenje moraju da se *kažu i učine* /*dites et*

agies/, *budući da mu nisu dati*; pošto je učestvovanje više označeno nego doživljeno, pripovedanje je svojstveno u savremenoj mitskoj strukturi.

Dakle, manifestujući samo simbolički karakter odnosa čoveka i izgubljenih celine, mit je od samog početka osuđen na deljenje u mnoštvo ciklusa. U stvari, nema značenja koje dostiže ono što želi, kao što se već moglo naslutiti u istraživanju primarnih simbola; uvek se počinje od nečeg što igra ulogu analognu onom što simbol simbolizuje; mnoštvo simbola je neposredna posledica njihove potčinjenosti analognom materijalu, koji je obavezno ograničen u širenju i razumevanju.

Levi—Stros /Lévi—Strauss/ je upravo insistirao na tom inicijalnom neslaganju ograničenja iskustva i celine, označene mitom: »Svet je«, pisao je⁴, »označen mnogo pre nego što se saznalo šta znači... on je od početka znao celinu onog što je čovečanstvo tek mislilo da će spoznati«; »čovek od svojih početaka zbunjeno raspolaže celokupnim planom izraza da bi ga uskladio sa već datim, a ipak ne spoznatim planom sadržaja /signifiant — signifié/.« Ta sveukupnost, mnogo označavana, a malo proživljena, na raspolaganju je tek kad se stopi sa svetim bićima i predmetima, koji postaju znakovi obdareni tim celokupnim izrazom. Odatle potiče i ona osnovna raznolikost simbola; nigde na svetu ne postoji civilizacija u kojoj bi taj višak značenja postojao van mitske forme ili rituala. Sveto se pojavljuje kao neizvesno jer je kolebljivo i podložno »promenama« /*flottant*/, a i može se odgonetnuti tek kroz različitost i neodređenost mitologije i rituala. Haotični i proizvoljni izgled mitskog sveta tako predstavlja jasnu protivstavku tom neskladu između čisto simboličke neokrnjenosti (plénitude) i ograničenosti iskustva koje čoveka ispunjava tek »analogijama« označenog /signifié/. Potrebne su dakle priče i obredi da se utvrdi obim svetih znakova; sveta mesta i relikvije, doba i praznici su drugi vidovi te kolebljivosti (contingence) koju srećemo u priči. Da je neokrnjenost doživljena, postojala bi svuda u prostoru i vremenu, ali pošto se njoj tek simbolički teži, ona zahteva i posebne znakove i priču o njima; njihova raznolikost dokazuje taj celokupni plan izraza svojim promenljivim pojavljivanjem. Mit od tada ima funkciju očuvanja određenog obima znakova koji sa svoje strane upućuju na tu više željenu negu doživljenu neokrnjenost. Zato kod primitivnih civilizacija, iako postoji slična mitska struktura, nje nema nigde bez različitih mitova: razdvojenost mitske strukture i mitova posledica je *simboličkog* karaktera celine i ispunjenosti koje mitovi i obredi ponavljaju. Sveto, budući samosimbolizovano, a ne doživljeno, deli se u mnoštvo mitova.

Međutim zašto podeljeni mit poprma oblik priče? Sada treba razumeti zašto se uzorak po kome deluju mit i obred pojavljuje kao drama? To je zato što ono što, na kraju krajeva, svaki mit označava jeste u formi drame i zato što su priče u kojima se vide delovi mitske svesti, satkane od »događaja« i »likova«; i budući da je njegov obrazac dramatski, mit i sam jeste događaj i pojavljuje se samo u živopisnoj formi priče. Međutim, zbog čega se mit—priča simbolički vraća drami?

To je zato što mitska svest ne samo što nije doživela stanje neokrnjenosti, već ga i ne označava sem u početku i u obliku neke prvobitne *Istorije*. Ispunjenost kojom se mit simbolički bavi, uvedena je, izgubljena i ponovo nađena uz velike opasnosti i napore. Takođe, ona nije data: ne samo zato što je opisana a ne doživljena, već i zato što je opisana u borbi. Mit kao i obred od prvobitne drame poprma tu specifičnu diskurzivnost priče. Živopisnim, slikovitim, pripovednim karakterom mita istovremeno se teži davanju promenljivih znakova čisto simboličnog Svetog i dramatskom karakteru prvobitnih vremena; tako se mitsko vreme od početka menja pod uticajem prvobitne drame.

Mitovi koji se tiču nastanka i kraja zla, koje ćemo sad ispitati ulaze samo u ograničenu grupu mitova i doprinose samo delimično, potvrđivanju radne hipoteze ranije iznete. Oni nam bar omogućavaju direktan prilaz ot početka dramatskoj strukturi mitskog sveta. Podsetimo se tri osnovne karakteristike mitova o zlu: konkretna univerzalnost koja se sa ljudskim iskustvom poredi uz pomoć definisanih likova, razvoj date priče od Početka do Kraja, prelaz iz jedne suštinske prirode u otuđenu istoriju; te tri karakteristike mita o zlu su tri vida jedne te iste dramatske strukture. Od tada forma priče nije ni drugonastala ni slučajna, već primitivna i suštinska. Mit svojom simboličkom funkcijom ispunjava na specifičan način, pričom, jer ono što želi da kaže je već drama. Upravo ta prvobitna drama otvara i otkriva skriveni smisao ljudskog iskustva; tako mit koji o njemu pripoveda, preuzima na sebe nezamenljiv oblik priče.

Dve osobine mita na koje ćemo obratiti pažnju jesu osnovne za istraživanje sveta greške /*faute*/.

Prvo, višak značenja, »promenljivo značenje« od kojeg se sastoji Sveto, dokazuje da je iskustvo greške, kako smo već rekli, od početka u odnosu ili pod pritiskom ukupnog smisla, celovitog značenja kosmosa; taj odnos je nerazdvojni deo iskustva, bolje rečeno, to iskustvo postoji tek u povezanosti /*liaison*/ sa *simbolima* koji grešku zamenjuju u jednoj celini, ne opaženoj i ne doživljenoj, već označenoj, željenoj, pripremanoj. Ispovedanje greha je zato samo deo jednog obuhvatnijeg jezika koji mitski označava početak i kraj greške i sveukupnosti u kojoj je nastala; oduzeti simbolu iskustvo, doživljeno /*vécu*/, znači oduzeti tom iskustvu ono do čega čula dospevaju; dakle, upravo mit kao priča postavlja u odnos prisutno iskustvo sa svim čulima.

S druge strane, to ukupno značenje iz kojeg se izdvaja greška, povezano je preko mitske svesti sa prvobitnom dramom. Osnovni simboli koji prožimaju iskustvo greške su simboli opasnosti, borbe i pobeđe koji su u to doba označili stvaranje sveta. Univerzalno značenje i kosmička drama, dva su ključa za otkrivanje mitova o Početku i Kraju.

ZA JEDNU »TIPOLOGIJU« MITOVA O POREKLU I KRAJU ZLA

Međutim, ako mitska svest u primitivnim civilizacijama ostaje *nepromenjena* i ako s druge strane mitologije postaju *bezbrojne*, kako onda prokrciti put od Pojedinačnog do Mnoštva? Kako da se ne izgubimo

bilo u jednoj nejasnoj fenomenologiji mitske svesti koja svuda pronalazi »Manu« /Mana/, ponavljanje i učestovanje, bilo u jednoj beskrajno neodređenoj uporednoj mitologiji? Pokušaćemo da sledimo Platonov savet iz *Fileba*, kad nalaze da ne treba podražavati »eristike« koji »prebrzo načine jedan i prebrzo mnoštvo«, već u vek tražiti neki srednji broj koji »mnoštvo ostvaruje u prostoru između Beskonačnog i Jednog; poštovanje tih posrednika, govorio je Platon, jeste »ono što razlikuje našu dijalektiku od eristike«.

To »brojevima iskazano mnoštvo« /multiplicité nombreé/, posrednika između neodređene mitske svesti i previše određenih mitologija, treba tražiti uz pomoć jedne »tipologije«. Tipovi koje ovde predlažemo su u isti mah i *a priori*, i omogućavaju da dođe do susreta iskustva i šifriranog jezika i dobro snalaženje u lavirintu mitologije zla, i a posteriori, jer se stalno menjaju i ispravljaju pod uticajem iskustva. Priključio bih se Levi—Strosu koji u *Tristes Tropiques* iznosi misao da »figure« koje mogu da ostvare pripovedna mašta i stvaralački čin čovekov, nisu bezbrojne i da je, bar kao radna hipoteza, moguće istražiti jednu vrstu morfologije tih osnovnih figura.

Ovde ćemo proučiti četiri tipa mitskog predstavljanja porekla i kraja zla.

1. — Po prvom, koji zovemo »drama stvaranja« poreklo zla je koekstenzivno poreklu stvari, ono je »*haos*« sa kojim se bori stvaralački čin boga. Protivstavka tom videnju stvari jeste to što je *spas*/salut/ *identičan samom stvaranju*; čin stvaranja sveta je u isto vreme i čin oslobađanja; to ćemo potvrditi kulturnom strukturom koja odgovara tom »tipu« porekla i kraja zla; kult je samo *ritualno ponavljanje* borbi sa početka sveta. Izgleda nam da identitet zla i haosa i identitet spasa i stvaranja predstavlja dve osnovne crte ovog prvog tipa. Ostale crte samo bi bile dodaci osnovnoj.

2. — Izgleda da se tip menja sa idejom o čovekovom »padu« /*chute*/, koji izranja kao iracionalan događaj po *završenom stvaranju*. Pokušaćemo dakle, da pokažemo da drame stvaranja *isključuju* pomisao na čovekov »pad«. Nastajanje jedne doktrine o »padu« — ako tako nešto postoji ovde — sprečava se celinom interpretacija i najavljuje prelaz ka jednom drugom »tipu«; s druge strane, ideja o čovekovom »padu« pojavljuje se tek u kosmologiji odakle je isključena svaka drama stvaranja. Suprotnosti ideji »pada« je spas, kao novi rasplet u odnosu na prvobitno stvaranje; spas razvija jednu primitivnu priču otvorenu ka suštini dostignutog i u tom smislu, završenog stvaranja.

Tako rasep koji nastaje sa drugim tipom, između iracionalnog događaja »pada« i drevne drame stvaranja izaziva paralelni rasep između teme spasa koji postaje u najvećoj mogućoj meri »istorijski«, tema stvaranja koja se povlači u drugi plan »kosmološka« u odnosu na dramu *vremenski* postavljenu na prvobitnu scenu sveta; spas, koji se shvata kao skup inicijativa boga i vernika usmerenih na otklanjanje zla sada se usmerava ka jednom specifičnom kraju, različitom od kraja stvaranja.

3. — Između mita haosa svojstvenog drami stvaranja i mita pada, ubacićemo jedan središnji tip, koji bi se mogao nazvati »*tragičkim*«, jer je na početku dostigao ispunjenost grčke tragedije. Iza te tragične vizije čoveka, potražićemo jednu skrivenu, ne priznatu teologiju: tragičnu teologiju o bogu koji navodi na iskušenja, oslepljuje, pomućuje. Dakle, greška tako izgleda nerazdvojiva od samog postojanja tragičnog junaka; on ne čini greške, on je kriv. A šta je onda spas? Sigurno ne »oproštaj greha«, jer za neizbežnu grešku nema oprostaja. Ipak postoji tragičan spas, koj se sastoji iz jedne vrste estetičkog predavanja (proizišlog iz samog tragičnog spektakla) u duši, obraćenog u samosažaljenje, a takav spas čini da se sloboda podudara sa spoznatom nužnošću.

Između haosa drame stvaranja, neizbežne greške tragičnog heroja i pada primitivnog čoveka uspostavljaju se složene veze isključivanja i uključivanja koje nastojimo da shvatimo; ali čak i odnos isključivanja nastaje u unutrašnjosti zajedničkog prostora, što čini da ta tri mita imaju i zajedničku sudbinu.

4. — Sasvim po strani od te mitske trijade stoji jedan usamljeni mit, koji je imao značajnu sudbinu u našoj zapadnoj kulturi, jer je prethodio ako ne rođenju, ono bar razvoju grčke filozofije; taj mit, koji ćemo nazvati »*mit o izgnanoj duši*« /*âme exilée*/, razlikuje se od svih ostalih po tome što razdvaja čoveka na *dušu* i *telo* i što se usredsređuje na sudbinu same duše, koja je odnekud pristigla i izgubila se ovde »dole« — dok se drugi, kosmogonijski, čak teogonijski plan gubi. Neće biti nevažno u ovoj tipologiji da se razume, zašto su mit o izgnanoj duši i onaj o grešci primitivnog čoveka, mogli da se mešaju i da utiču na neodređeni mit o padu, iako su ta dva mita duboko različita i iako skrivene težnje biblijskog mita o padu približavaju taj mit više mitu o haosu i tragičnom mitu, nego mitu o izgnanoj duši.

Ova »tipologija« ne mora da se uvrsti u klasifikacije; statika treba da se prevaziđe dinamikom, koja za cilj ima da otkrije skriveni život mitova i njihovih tajnih privlačenja. Upravo ta dinamika treba da pripremi jedno filozofsko »oživljavanje« mita.

prevela Marijana Strizić

(RICOEUR, Paul — Philosophie de la Volonté — *Finitude et Culpabilité* — II La Symbolique du Mal, deuxième partie. — *Les «mythes» du Commencement et de la Fin*, introduction p. 153—165, éd. Montaigne, Paris, 1960.)

1. — Treća knjiga ovog dela će pokazati da se mit svode na alegoriju, pogodnu za prevođenje na jedan nerazumljivi jezik, ne isključuje svaku »interpretaciju« mita. Ovde predlažemo jedan tip interpretacije, koji ne bi bio »prevod« (traduction). Ukratkot, sam proces otkrivanja iskustva koji mi omogućava može da predstavlja egzistencijalnu verifikaciju sliku transcendentnalnoj dedukciji kategorija razuma.

2. — »Treba da se naviknemo«, kaže Elijade, da razdvajamo pojam mita od pojma reči, priče, da bismo ga približili pojmu svetog, značenjskog čina. Mitsko nije samo ono što priča o određenim događajima i izvesnim ličnostima koje su postojale *in illo tempore*, već i sve ono što je u direktnom ili indirektnom odnosu sa tim pra-događajima i likovima.« (*Traité d'Histoire des Religions*, p. 355).

3. — Ne može se tvrditi, (kako je činio Gizardorf (Gusdorf) u *Mythe et Métaphysique*, Paris, 1953) da je mit istovremeno u funkciji vitalne odbrane i »spontani oblik postojanja na svetu«. Svaki prekomerni razvoj mitske svesti-potiče od tog previda razlike doživljenog i željenog sklada, ako je tačno da »primitivni čovek još uvek jeste čovek sklada i izmirenja, neokrnjen« i da još uvek postoje tragovi te »usklađenosti stvarnog i vrednog, koje je primitivno čovečanstvo lako pronašlo u mitu«, zašto se mitska svest prepušta priči, slici i, uopšteno govoreći, reči koja nosi značenje?

4. — Citira Gizardorf, op. cit., p. 45

zlatno doba i spas od istorije

bojan jovanović

Na nemoćno ispruženom dlanu ka prolaznoj (ne)utešnom vremenu zamršene linije života ocrtavaju sve jasnije mogućnost izlaza iz prividno bezizlaznog lavirinta. Sa opasnošću kako veli Helderlin, raste i mogućnost spasenja. Jer nam i nada dolazi, parafrazirajmo Benjaminu, samo kada potpuno ostanemo bez nje. Pretvarajući se u otvorena živa pitanja, dotadašnji odgovori su »progrizli« realnost tako da se i bez posebnog vizionarskog nadahnuća može videti i ono ispod nje. Beznadežnost situacije se, dakle, iskazuje kao prostor nade i vere u mogućnost prevaziđenja straha i opasnosti. Vreme neizvesnosti, nepoznatog istorijskog sleda otvara ovaj prostor nagađanja i očekivanja onog što bi moglo radikalno preobratiti sadašnjost u neku bolju sutrašnjicu. Prevaziđen i osporen postojećom društvenom, ekonomskom i kulturnom situacijom dotrajali idejni i ideološki koncept dolazi u pitanje, upravo u periodu krize koja se ispoljava kao nečisto vreme, izraženo u pomešanosti elemenata koji označavaju kraj dotadašnjeg i početak jednog drugog, novog perioda.

Dobijajući auru upitnog, postojeće protivrečnosti pomeraju granicu i izlažu kritičkom sudu i neke dotadašnje neprikosnovenosti. Kompromitovanoj i nemoćnoj ideologiji suprotstavlja se pobunjena duša u potrebu za nadom i verom u jednu drugu neupitnu ideju kao radikalnu alternativu dotadašnjoj osporenim vrednostima. Okolnosti koje interesovanje za budućnost čine događajem sumnje u dotadašnji put obeležava dakle, prvenstveno iščekivanje onog drugog, neophodno potrebnog čija trenutna udaljenost samo potencira i raspiruje želje koje se u trenucima usijanja mogu zadovoljiti i supstitutima, podvalama i lažima. Vreme krize se zato iskazuje i kao vreme nečistog i nečastivog, ali i doba svetica i proroka. U ovakvom vremenu od posebnog izražaja dolazi potreba za spasiteljima i čudotvorcima čije ponudene i obećane željene promene nailazi na masovno narodno prihvatanje. Poznata još iz davnih vremena, ideja o spasiocu je vrlo paganskog duhovnog nasleđa transponovanog i prilagodavanog delo različitim idejnim i ideološkim formama i predstavama. Mit o spasiocu najčešće se dovodi u vezu sa najvećim nacionalnim junacima za koje se veruje da su samo privremeno otišli sa ovog sveta, da bi se u periodu krize ponovo vratili obnovili svet i uspostavili novi poredak stvari.

MODEL DRUŠTVENE SAMOOBNOVE

Ideju o spasiocu možemo sagledati i kao svojevrsnu projekciju upravo onih principa tradicionalnih obreda prelaza kojima se vršila materijalna, društvena i moralna obnova zajednice. Karakteristično za prirodne i životne cikluse, ritmičko smenijavanje perioda obeležava i društvene procese u kojima naizmenično dolaze do izražaja profano i sveta, istorijsko i neistorijsko, racionalno i iracionalno. U ovom procesu završava se dotadašnji stari, noćni period i rada se jedan drugi, novi, dnevni period. Ukidanje dotadašnjeg socijalnog kosmosa i uspostavljanje društvenog haosa, anarhije odvija se pod svodom slavljenja postojećih društvenih načela, koji omogućuju da iz truljenja starog izraste spas novog. Neposredno objavljivanje oslobođene vitalne snage društva pokazuje način na koji ono obnavlja sebe. Međutim, ukoliko se stanje aktualizacije onog drugog, suprotnog, shvati kao konačni produkt prethodno struktuiranog sistema, onda se može pričiniti da ono proždire sebe. U navedenim tradicionalnim obredima mehanizam obnavljanja nije manifestan, već inherentan društveno pulsirajućoj realnosti. Magijska produkcija ovog negativiteta je prirodna faza jednog integralnog ritmičkog samooobnavljanja društvenog procesa. U tom smislu se na primeru ovih obreda može govoriti o mesijanstvu pre mesije projekovanog i u vrlo raširenim tradicionalnim mitovima mnogih naroda o »zlatnom dobu«. Na ovoj prirodnoj, magijsko-religijskoj pozadini se javljaju i potonji individualizirani spasitelji koji svoju misiju temelje na ideji ukidanja postojeće i ostvarenja jedne druge društvene realnosti.

Otvaranje prema mogućnosti tog »drugog« je afirmacija alternative uobičajenoj stvarnosti. Ta druga stvarnost se zato i predstavlja kao mogućnost kvalitativno drugačijeg ali i lepšeg i boljeg života. Isticanje nekog posebnog pojedinca kao nosioca tih drugačijih tendencija je povezano za personificiranjem novih, obnoviteljskih društvenih snaga. Kao što se i entropija društvenih moći iskazuje u smenijavanju, simboličkom pogubljenju dotadašnjeg vode, tako se i obnavljanje socijalne strukture i početak novog perioda vezuje za odabrane pojedince, čiji će očekivani dolazak rasplamsati želje i nadanja zajednice. U mehanizmu obrednog samooobnavljanja društva hipostazirana je ideja mesijanstva čije arhetipske konotacije potvrđuju i brojni mitovi o »zlatnom veku« i »velikoj godini«, izraženi u mnogim arhaiskim društvima i kulturama etničkih zajednica širom sveta. Pre nastupanja ovog doba, čije je trajanje različito, veoma je značajan prelazni period, vreme krize u kome se odvija zamisljeni kraj jedne i početak nove epohe. Prelazni period se označava »poslednjim dobom« kojim se završava prethodni period i nagoveštava početak novog doba. Taj prelaz ka novom praćen je socijalnom entropijom, rastvaranjem dotadašnjih temelja i naslućivanjem novih, magijskim postavljanjem dopunskog beočuga u postojeći poredak sveta. Ma-