

Dinko Župan

Mit i vrijeme

Današnji šetač po Trgu svetog Petra okružen tisućama turista željnih senzacija, osjeća se kao u cirkusu, a ne kao na jednom od mjesta s kojih je Sveta Povijest krenula u svoj naizgled nezaustavljivi linearni pohod. Čini mu se kao da je Neronov cirkus, iznad kojeg je izgrađen Trg sv. Petra, ponovno oživio, kao da je jedan cirkus zamijenio drugi, ili točnije, kao da je još jedan ciklički ophod završio, a drugi započeo. Neronov cirkus, utisnuti pečat »prstena bitka«, kao da otkriva samu kozmičku strukturu vremena, te zmije koja guta svoj rep. Zmije čiji ritam (rita), nečujan za nas zaglušene bukom prividnog progresizma, ravna čitavim kozmosom. Jedan od ljudi koje ta buka nije uspjela zaglušiti je Mircea Eliade, povjesničar religija koji je čitav život posvetio ponovnom otkrivanju harmonije s kozmičkim ritmom, harmonije u kojoj je svakom trenutku života odgovarao jedan kozmički događaj.

Mit

Eliadeovo istraživanje mita odnosi se prije svega na društva u kojima »mit jest ili je bio do novijeg vremena živ«¹, što znači da mit pripadnicima tih društava daje značenje i vrijednost postojanja. On pokušava »razumjeti mit« i na taj način ga priznati »činjenicom kulture«. Mit je prema Eliadeovom razumijevanju strukturiran tako da uvijek priča »Povijest djela Nadnaravnih bića«, pri čemu je ta povijest potpuno istinita (sveta) i uvijek se odnosi na stvaranje. Za Eliadea mitovi uvijek govore o stvaranju, a kozmogonijski mitovi su model za sve vrste stvaranja. Mitovi o postanku samo »produljuju i upotpunjuju kozmogonijski mit«². Kozmos (kozmogonija) u Eliadeovim interpretacijama mita predstavlja idealni arhetip za svako stvaralaštvo. Mit ima ulogu upoznavanja arhaičnog čovjeka s »izvorom stvari«, to upoznavanje događa se kroz ritual (proživljavanje mita).

Sveto i svjetovno

Proživljavanjem mita ulazi se u prvotno vrijeme koje Eliade označuje kao »snažno«, »bitno«, »sveto« vrijeme. Ritual ruši svjetovno (profano) vrijeme i

1 *Mircea Eliade, Mit i zbilja, Matica hrvatska, Zagreb, 1970, str. 6.*

2 *Ibid., str. 25.*

vraća sveto vrijeme mita. Sveto-svjetovno³ je osnovna relacija koja, po Eliadeovom mišljenju, funkcionira u svim kulturama. »Sveto i profano predstavljaju dva načina bivstvovanja u svetu, dve egzistencijalne situacije, koje je čovek preuzeo tokom svoje istorije.«⁴ Skoro sva Eliadeova djela su prožeta »dijalektikom svetog«, a čitava njegova povijest religija je jedna »fenomenologija svetog«. Sveto (»stvarnost u pravom smislu reči«) u svojoj punoj zbiljnosti nalazi se u iskonu. Zato je naizgled čudno da sveto svoje određenje dobiva kao negacija svjetovnog, a ne obratno. Ali to je stoga što je čovjek primarno uronjen u svjetovnost, a sveto, koje nije od ovog svijeta, pojavljuje se kao diskontinuitet, prekid (otvor) homogenosti svjetovnog prostora/vremena. To pojavljivanje, manifestaciju svetog, Eliade naziva hijerofanija. »Istorija religija (...) sačinjena je od nagomilavanja hijerofanija, od manifestacija svetih realnosti.«⁵ Upravo to ponavljanje hijerofanija povjesničaru religija omogućuje razlikovanje i razumijevanje religioznih činjenica. »Dijalektika svetog teži beskonačnom ponavljanju niza arhetipova, tako da jedna hijerofanija, ostvarena u izvesnom 'istorijskom trenutku', pokriva svojom strukturom hiljadu godina stariju ili mlađu hijerofaniju: ta težnja hijerofanijskog toka da preuzima ad infinitum istu paradoksalnu sakralizaciju stvarnosti, omogućuje da razumemo ponešto od religioznog fenomena.«⁶

Mitsko vrijeme

Za Eliadea se i najskromnija hijerofanija pokazuje kao »večni povratak u bezvremni trenutak, želja da se poništi istorija, da se izbriše prošlost, ponovno stvori svet«⁷. Povratak svetog, mitskog vremena, kojem prethodi simboličko uništenje starog svijeta, ima funkciju obnavljanja zajednice. »Ozdravljenje« zajednice je moguće tek nakon »spaljivanja prošlosti«⁸, pri

3 *Dok su, na primjer, Lévi-Straussova istraživanja i interpretacije mitova prožeti različitim binarnim opozicijama (univerzalnim modelima: sirovo-kuhano, bogovi-ljudi, vlakno-tetiva, sveto-svjetovno, gore-dolje, mladić-djevojka...) bez izričite hijerarhije, Eliade gotovo isključivo koristi binarnu opoziciju sveto-svjetovno.*

4 *Mircea Eliade, Sveto i profano, Novi Sad, 1986, str. 58.*

5 *Ibid., str. 56.*

6 *Mircea Eliade, Šamanizam, Novi Sad, 1985, str. 24.*

7 *Ibid., str. 24.*

8 *Po Eliadeovom mišljenju sve uvjetovanosti proizlaze iz temporalnosti, koja čovjeka čini uvjetovanim bićem. Termin »spaljivanje prošlosti« koji Eliade preuzima iz indijske filozofije, a kasnije proširuje na sve arhaične tehnike*

čemu se pod prošlošću misli vrijeme proteklo između postanka i sadašnjeg trenutka. To je kronološko, svjetovno vrijeme, koje se suprotstavlja snažnom vremenu mita. Zajednica kroz ritual neprekidnim ponavljanjem paradigmatičnog pokreta izmiče sveopćem proticanju svjetovnog vremena i zadobiva čvrstu, izvjesnu poziciju⁹ u svetom vremenu. Ritual kao proživljavanje mita ima funkciju poništavanja djelovanja vremena, on »rasterećuje« (Gehlen) od neprekidnog pritiska nesigurne prolaznosti svjetovnog vremena, on oslobađa od vremenitosti. Eliade mitsko vrijeme¹⁰ misli u formi stalne sadašnjosti. Mitsko vrijeme »sačinjeno je od večne sadašnjosti koja se može beskonačno ponavljati«¹¹. Mit je za Eliadea »podudaran s ontologijom«, a u skladu s time, mitsko vrijeme je »bitkovno« vrijeme, »to je ontološko, 'parmenidsko' Vreme u pravom smislu reći: uvek ravno sebi samom, ono se ne menja niti iscrpljuje.«¹²

Reontologizacija mita

Dok je arhaični čovjek svoj spas našao u neprekidnom povratku svetog vremena mita, moderni čovjek je uronjen u temporalnost, koja ga je učinila izgubljenim i ispraznim. »Budući da su ireverzibilnost i praznina vremena postali dogme za sav moderni svijet, temporalnost koju je čovjek preuzeo i s kojom eksperimentira, izražava se na filozofskom planu tragičnom sviješću o ispraznosti cjelokupne egzistencije.«¹³ Eliade deontologiziranom (desakraliziranom) svijetu, opustošenom nihilizmom¹⁴, pokušava vratiti

ekstaze, ima značenje ukidanja uvjetovanosti vremenom i poviješću (vidi Mircea Eliade, Joga, besmrtnost, sloboda, Beograd, str. 20). Sličan termin, »pregorijevanje epohe«, nalazimo i u hajdegerijanskoj tradiciji.

9 Sveto je apsolutna izvjesnost, ono omogućuje neupitan sistem vrijednosti, ono jamči »autentičnost«, »istinskost« stvari. »U doživljaju svetog, u dodiru s nekom nadljudskom stvarnošću, rađa se ideja da nešto stvarno postoji, da ima apsolutnih vrijednosti...« (Mit i zbilja, op. cit., str. 127).

10 Eliade mitsko vrijeme isključivo određuje kao reverzibilno, ono je jedna »sinkronija svetog«. Lévi-Strauss nasuprot tome mitsko vrijeme ne vidi jednoznačno, njemu »njegova dvojna priroda, ujedno reverzibilna i ireverzibilna, sinkronijska i dijakronijska – ostaje neobjašnjena«. (Claude Lévi-Strauss, Strukturalna antropologija, Stvarnost, Zagreb, 1989, str. 208.)

11 Sveto i profano, op. cit., str. 99.

12 Ibid., str. 89.

13 Mircea Eliade, Kovači i alkemičari, GZH Zagreb, 1983, str. 203.

14 »Kategorije 'svrha', 'jedinstvo', 'bitak', kojima smo svijetu pridavali nekakvu vrijednost, sami smo iz njega izvadili i svijet sada izgleda

kategorije bitka, istine i smisla, jer te kategorije smatra univerzalnim i prisutnim u svim kulturama. On povijest religija ne smatra samo znanstvenom disciplinom već i stjecanjem temeljnog znanja o čovjeku, iz kojeg bi se mogao roditi novi humanizam i opća svjetska kultura. Eliade pripada među one prijatelje mita koji svijetu pokušavaju vratiti izgubljeno jedinstvo. Oživljavanjem kategorija kao što su bitak, istina i smisao, Eliade naizgled reaktualizira potisnutu »veliku priču« metafizičke filozofije, no on zapravo pokušava izvršiti reontologizaciju mita, kojem nastoji vratiti supstanciju. Kao i svi prijatelji mita, Eliade okrivljuje um (logos) za neuspjeh uspostave duhovno-tjelesnog jedinstva. Metafizika, koja doduše svoj izvor ima u doživljaju svetog¹⁵, završila je u logocentrizmu jer je izvršila uzurpaciju odvajanjem jednog fragmenta (uma) u odnosu na cjelinu.

Homo religiosus

Fragmentiranom modernom čovjeku Eliade nudi kao alternativu »totalnog«¹⁶, cjelovitog čovjeka, homo religiosusa arhaičnih vremena. Eliadeov homo religiosus je otvoren za svijet, svijetu neprekidno govori, svijet mu se »ukazuje kao jezik«, a za razumijevanje tog jezika dovoljno je poznavati mitove. Mit je simbolički jezik kojim se neposredno jasno izražavaju najdublje strukture. »Simbol se kao transcendentna kategorija visine, nadzemaljskog, beskonačnog, otkriva cijelom čovjeku i njegovu razumu i njegovoj duši. Simbolizam je neposredna misao potpune svijesti, tvrdi Mircea Eliade, tj. čovjeka koji se otkriva kao takav, čovjeka koji postaje svjestan svoga položaja u svijetu.«¹⁷ Homo religiosus nije nesvjesna egzistencija uronjena u prirodu, njega ne određuje nesvjesno, već nadsvjesno, ekstatičko iskustvo. Eliadeove hipoteze o homo religiosusu

bezvrijedan.« (Friedrich Nietzsche, *Volja za moć, Mladost*, Zagreb, 1988, str. 15.)

15 »Kroz doživljaj svetog javlja se ideja o zbilji, značenju, koje će kasnije razrađivati i sistematizirati metafizičke spekulacije.« (Mit i zbilja, op. cit., str. 128.)

16 »No, 'privatne mitologije' modernog čovjeka, njegovi snovi, sanjarije, fantazmi itd. ne uspijevaju da se dignu do ontološkog režima mitova, baš zbog toga što nisu doživljeni od strane totalnog čovjeka...« (Sveto i profano, op. cit., str. 169.)

17 J. Chevalier i A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, NZMH, Zagreb, 1994, str. XII. Eliadeova djela bila su odlično prihvaćena od istraživača imaginarnog i simbola, naročito od G. Duranda i J. Chevaliera. U knjizi G. Duranda *Antropološke strukture imaginarnog Eliade je uz G. Bachelarda, G. Dumezila i C.G. Junga najcitiraniji autor.*

naišle su na velik otpor među etnologima i antropolozima. Njihova oštra kritika Eliadeova je djela označila kao lošu antropologiju, lošu etnologiju, zbrku u pojmovima, jeftini misticizam, nekritičko uopćavanje... Čitavo njegovo djelo po ocjeni njegovih najoštrijih kritičara pripada području književnosti.¹⁸ Kod Eliadea se može govoriti o prednosti intuicije (utjecaj Naea Ionescu) pred egzaktnim istraživanjima, ali pretjerano je njegovo istraživanje proglasiti intuitivnom improvizacijom. Eliade se često u svojim radovima poziva na egzaktnu stranu svoje struke, a i sam je znao biti vrlo oštar prema neutemeljenim, »mahnitim« hipotezama, kako je označio Freudovu hipotezu o umorstvu praoca iz djela Totem i tabu, koja se proširila unatoč kritici tadašnjih antropologa.¹⁹ Ako njegov homo religiosus po ocjeni kritičara ne pripada ni u antropologiju ni u etnologiju²⁰, u filozofsku antropologiju se može provući. Njegova određenja totalnog čovjeka (homo religiosusa) neodoljivo podsjećaju na Schelerova promišljanja čovjeka kao

18 Na takav sud su vjerojatno utjecali komercijalni uspjeh i ogromne tiraže Eliadeovih knjiga, koje su u SAD-u postale pravi bestseleri. Osobito su bile popularne knjige: Kozmos i povijest; Sveto i svjetovno; Mitovi, snovi i misterije; Slike i simboli; Joga; Šamanizam... Također jedan od mogućih razloga je u samom načinu Eliadevog pisanja. Čitajući njegove eseje iz komparativne religije, čitatelj ima dojam da čita Borgesove priče. Sam Eliade težio je niveliranju disciplinarnih razlika, jednom diskursu koji bi bio na znanstveno-istraživačkoj, književnoj i filozofskoj razini. Takvom se diskursu po njegovom mišljenju najviše približio Lévi-Strauss. »Premda je po profesiji antropolog, u biti je filozof i ne plaše ga ideje, teorije i teoretski jezik, stoga on prisiljava antropologe da se napregnu i misle (...) I na kraju Lévi-Strauss je izvanredan pisac; njegova Tristes tropiques je velika knjiga, i po mom sudu njegovo najznačajnije djelo.« (Mircea Eliade, Okultizam, magija i pomodne kulture, GZH, Zagreb, 1983, str. 26.)

19 Tu Freudovu hipotezu, koja se zasniva na otkriću Edipova kompleksa, naročito je kritizirao B. Malinowski kroz svoja istraživanja zajednica u kojima otac nema dominantnu ulogu. Ta istraživanja utjecala su i na promjenu stavova nekih psihoanalitičara. Tako W. Reich u svojim radovima Analiza karaktera i Masovna psihologija fašizma postavlja tezu o mijenjanju karakternih razlika s promjenom društvenih struktura. Nakon izvršene reinterpretacije Freudove hipoteze o praiskonskom ubojstvu u smislu uvođenja instanci zabrane, psihoanalitička antropologija dobiva novi poticaj. Na njenom tragu je i Lévi-Strauss koji u svom djelu Elementarne strukture srodstva »zabranu rodoskvrmuća proglašava univerzalnim i minimalnim zakonom po kojem se 'kultura' razlikuje od 'prirode'«. (J. Laplanche i J.-B. Pontalis, Rječnik psihoanalize, August Cesarec, Zagreb, 1992, str. 66.)

20 Iako, na primjer, »totalni čovjek« etnologa Michela Leirisa ima dodirnih točaka s Eliadeovim »totalnim čovjekom«.

otvorenosti i Plessnerove postavke o čovjekovoj »ekscentričnoj pozicionalnosti«. U izgradnji Eliadeovih djela osjeća se i znatan utjecaj njegovog indijskog učitelja S. Dasgupte, naročito u nastojanjima za prevladavanjem subjektocentriranog uma.

Povjesničar religija

Mircea Eliade je prije svega povjesničar religija i na njegove su radove i istraživanja uglavnom utjecali povjesničari religija kao što su Raffaele Pettazzoni, Gerrardus van der Leeuw i Joachim Wach. Eliade povijest religija dijeli na sistematiku (Obrasci komparativne religije) i povijest u užem smislu; prva se još zove morfologija religije, u kojoj se analiziraju svi religijski fenomeni. Eliade je tragao za jednom idejnom sintezom koju je nazvao totalnom hermeneutikom. »Istoričar religija neće se ograničiti naprosto na tipologiju ili morfologiju religioznih činjenica: on dobro zna da 'istorija' ne iscrpljuje smisao jedne religiozne činjenice, ali ne zaboravlja da ona uvijek u istoriji – u širokom smislu izraza – razvija sve svoje vidove i otkriva sva svoja značenja, istoričar religija se koristi svim istorijskim manifestacijama jednog religioznog fenomena da bi otkrio što on 'želi reći'; s jedne strane, on se posvećuje konkretno istorijskom, s druge, odgonetanju onoga što religiozna činjenica otkriva od transistorijskog kroz istoriju.«²¹ Za Eliadea povijest religija nije progresivno kretanje, religiozni fenomeni se mijenjaju ali ne u smislu napredovanja od »primitivnih« k »višima«. Religije za njega nemaju »faze« koje moraju proći, ne postoji razvoj od »transcendencije u ovostranost« k »transcendenciji u onostranost« kao kod Gehlena. Spoznaja i proživljavanje svetog je »iskonski fenomen« kojeg je poznavalo čitavo arhaično čovječanstvo. Eliade ne vrši nikakvu hijerarhizaciju svetog, sveto je svuda i svagda jednakovrijedno. »I u najprostijoj hijerofaniji sve je rečeno: manifestacija svetog u nekom 'kameni' ili 'drvetu' nije ni manje tajanstvena ni manje vredna od manifestacije svetog u nekom 'bogu'.«²² Krajnji cilj povjesničara religija je, po Eliadeovom mišljenju, razumijevanje i objašnjenje djelovanja homo religiosusa i njegovog duhovnog svijeta. On je smatrao da bi se revitalizacijom kozmičke religije homo religiosusa mogli prevladati kulturni provincijalizmi i stvoriti univerzalna kultura.

²¹ Šamanizam, op. cit., str. 23.

²² Ibid., str. 25.

Mit i povijest

Čovjek je, misli Eliade, prvobitni osjećaj vremena zamijenio poviješću. Dok je arhaični čovjek živio dvije vrste vremena (sveto vrijeme mita i svjetovno, povijesno vrijeme), današnji je čovjek predan samo povijesnom, kronološkom vremenu. Čovjek je naizgled polako kroz svoju povijest prekidao svoju vezanost za iskon i usmjeravao svoje nade prema budućnosti, stvarajući tako predodžbu o linearnom tijeku povijesti. Izvjesnost i sigurnost koju mu je pružao neprekidni povratak u sveto vrijeme čovjek je zamijenio poviješću u kojoj se pokušao udomiti te tako od nje stvorio svoju »posljednju religiju« (Burckhardt).

Mit (mitsko vrijeme) se ne suprotstavlja povijesti kao nepovijesno vrijeme, već kao natpovijesno. Za Eliadea arhaična društva nisu nepovijesna, ona imaju svoju povijest u kojoj se mijenjaju. »Etnologija ne poznaje naroda koji se ne bi izmijenio u tijeku vremena, koji ne bi imao 'povijest'.«²³ Ali za razliku od našeg, ta društva su bogatija za jednu natpovijesnu dimenziju. To natpovijesno vrijeme odgovara nadsvjesnom, ekstatičkom iskustvu arhaičnog čovjeka. Takvo iskustvo natpovijesnog opisuje Nietzsche u svom djelu O koristi i šteti historije za život: »Natpovijesnom nazivam ovu moć koja odvraća pogled od bivanja prema onome što bivstvovanju daje obilježje vječito istoznačnog.«

Napuštanje prvobitnog osjećaja vremena započinje, po Eliadeu, u velikim mitologijama euroazijskih politeizama koji vrše pomak od mitskog vremena iskona prema onome što se dogodilo nakon stvaranja. Ontologija mita polako prelazi u povijest. Daljnja »demitizacija« nastupa u periodu Upanišada u Indiji i sa predsokratovcima u Grčkoj, koji pokušavaju prevladati mitologiju kao božansku povijest. No i u Indiji i u Grčkoj zadržala se bit mitske misli, »vječni povratak stvari, ciklička vizija kozmičkog i ljudskog života«²⁴, ali se gubi sveto značenje tog povratka. »Kada Vreme više nije sredstvo da se uspostavi prvobitna situacija i pronađe misteriozno prisustvo bogova, kada je desakralizovano, ono postaje užasavajući krug koji se beskonačno vrti oko samoga sebe, koji se beskonačno ponavlja.«²⁵

23 Mit i zbilja, op. cit., str. 128. Lévi-Strauss je vjerojatno jedan od najzaslužnijih što je distinkcija povijesni i nepovijesni narodi postala atavizam. »Takovana primitivna društva imaju povijest (...) Premda se razvijaju u povijesti, ta društva izgleda da su razvila, ili zadržala, neku posebnu mudrost koja ih navodi na to da se očajnički odupiru svakoj promjeni svoje strukture koja bi im omogućila da povijest prodre u njih.« (Claude Lévi-Strauss, Strukturalna antropologija, Školska knjiga, Zagreb, 1988, str. 26).

24 Mit i zbilja, op. cit., str. 105.

25 Sveto i profano, op. cit., str. 111.

Obnavljanje svijeta kroz povratak svetog vremena mita u židovskoj tradiciji polako je ulazilo u povijest, novi početak se tu ne događa kao povratak u iskon, već se ostvaruje kao nadolazak eshatona unutar povijesnog vremena. Time vrijeme nije više kružno vrijeme vječnog povratka, nego linearno i nepovratno vrijeme. Taj moment usmjerenosti prema eshatonu kao nadolazećem budućem apsolutnom događaju preuzima kršćanstvo. Sveto više nije suprotstavljeno povijesti, već ulazi u njen tijek kao sveta povijest događanja spasa. Unatoč tome »kršćanstvo, kako je bilo shvaćeno i doživljeno u gotovo dva milenija svoje povijesti, ne može se potpuno odvojiti od mitske misli«²⁶.

Čovjek je vršeći demitizaciju pokušao odagnati mitsko vrijeme iz svijesti, no umjesto izgnanstva izvan čovjeka, mitologija se »skrila u tminu njegovog nesvesnog«²⁷ gdje je neprekidno djelatna. Čovjek je mit unio u povijest, a da toga nije bio svjestan. Toliko je Lévi-Strauss u pravu kada primjećuje da u Sartreovu sistemu povijest igra ulogu mita i da francuska revolucija, taj paradigmatični povijesni događaj, nije ništa drugo nego mit.

Povratak mitske misli u obliku opsjednutosti porijeklom dominira, po Eliadeovom mišljenju, u svim nacionalnim historiografijama središnje i istočne Europe 19. stoljeća. A da ta strast nije ugasnula pokazuju i radovi današnjih povjesničara. Mitska predodžba svetog prostora danas je djelatna u smislu svetog nacionalnog prostora. Granice svetog prostora danas su granice nacionalnih država (carina kao prag hrama). Ali postojeće granice nisu »istinske«, »iskonske« granice svetog nacionalnog prostora. Prave su one koje se nalaze na povijesnim zemljovidima, u nacionalnim povijesnim atlasima.

Luđačka manija crtanja zemljovida (poglavito u političara) svoj izvor ima u mitskom, koje zna biti izuzetno okrutno, kao što je bio okrutan i rat koji je prošao ovim prostorima.

²⁶ *Mit i zbilja, op. cit., str. 148.*

²⁷ *Sveto i profano, op. cit., str. 170.*