

## MIT KAO ANTROPOLOŠKA KONSTANTA

Krešimir ŠIMIĆ, Osijek

### Sažetak

Novija povijest hermeneutike koja započinje radovima njemačkog teologa F. Schleiermache-  
ra svoj vrhunac, pod utjecajem egzistencijalističke filozofije, doživljava krajem 19. st. i po-  
četkom 20. st. posebice među protestantskim liberalnim teolozima pri pokušaju demitologiza-  
cije svetopisamskih tekstova. Ti su pokušaji odveli u svojevrсни redukcionizam, ali su ipak  
ostavili za sobom složena hermeneutička pitanja, posebice pitanja o mitu. Narav se mita osvi-  
jetlila iz perspektive psihologije (Freud i Jung), antropologije te posebice književnoteorijskog  
promišljanja modernog i postmodernog romana u kojima je očita sklonost mitu i tzv. mitskoj  
svijesti, mitskom mišljenju. Uvidjevši da je mit i mitsko mišljenje naprosto antropološka kon-  
stanta, došlo se do zaključka da je bultmannovska demitologizacija pogrešna ne samo stoga  
što odvodi u redukcionizam već stoga što je mit i mitsko mišljenje datost u kojoj čovjek na-  
prosto živi te da se mitovi pojavljuju tamo gdje se na njih nije ni pomišljalo. Istinska se  
»demitologizacija« događa pri nasljedovanju.

*Ključne riječi:* mit, mitska svijest, mitsko mišljenje, mitologizacija, hermeneutika, nasljedovanje.

### Uvod: poruka Krste Brodnjaka<sup>1</sup>

Hans Georg Gadamer, jedan od najistaknutijih mislitelja 20. st., tvrdi kako  
filozofija ne može učiniti ništa, ali hermeneutika može.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Krsto Brodnjak, poluslijepi zagrebački filolog s jednim staklenim okom, proučavatelj starije  
hrvatske književnosti i istraživač Gundulićeva epa *Osman*, je glavni lik Pavličićeva romana  
*Koraljna vrata*. Krsto dolazi, na poziv mjesnog svećenika don Špire, koji je došao u posjed  
stare škrinje pune drevnih rukopisa dubrovačkog jezičnog izraza, na otok Lastovo. Nakon toga  
priču oblikuje senzacionalno otkriće: Krsto u škrinji pronalazi blago starije hrvatske književno-  
sti, izgubljene rukopise mnogih pisaca, potpun Gundulićev opus i napokon autograf *Osmana* s  
dva izgubljena pjevanja, što su ih pokušali nadopuniti mnogi pisci, a najuspješnije Ivan Mažu-  
ranić i za kojim neumorno tragaju književni povjesničari. Krsto se nađe u prilici da upravo on  
svojim otkrićem promijeni sliku hrvatske književnosti. No, zaplet počinje kada Krsto otkriva  
da prah s otkrivenih pjevanja Gundulićeva *Osmana* ima čudotvorno ljekovito djelovanje. Zara-  
za se zdravlja počinje širiti po otoku a Krsto se nađe u prilici da promijeni ne samo sliku hrvat-  
ske književnosti i identitet nacionalne kulture, nego i da utječe na ustroj svijeta, na stanje bole-

Hermeneutika, kao umijeće i teorija interpretacije, svoje podrijetlo ima u grčkoj mitologiji koja je boga Hermesa prikazivala kao tumača zagonetne poruke s Olimpa. Pretpostavka je nastanka hermeneutike odmak sadašnjosti od ključnih pisanih svjedočanstava prošlosti. Odmak je tako poticaj spoznajnoj djelatnosti, ali i prepreka jer se tumačenje ne može osloboditi položaja naknadnosti. Taj ga položaj izvirgava stalnoj opasnosti da se izlaganje teksta pretvori u ulaganje vlastitih projekcija.

Novija povijest hermeneutike započinje njemačkim teologom F. Schleiermacherom koji usmjerava hermeneutičku refleksiju na individualni stil autora. Schleiermacher postavlja teorem hermeneutičkog kruga iz kojega proistječe da se izdvojena mjesta mogu valjano razumjeti jedino iz cjeline, a ta se cjelina opet ne može dokučiti drukčije do intuitivno preko dijelova. Djelo za Schleiermachera nema status dovršene činjenice, već apela kojemu se slobodno odgovara.

Nasljedujući Schleiermachera, W. Dilthey stavlja hermeneutiku u jezgru svoje koncepcije duhovnih znanosti, proširujući njezin predmetni interes na ukupne životne procese.<sup>3</sup> M. Heidegger razumijevanje promatra kao temeljni oblik

---

sti i zdravlja, na raspored dobra i zla, života i smrti. Otočani uvode diktaturu zdravlja te protjeruju sumještina Pelegrina oboljelog od AIDS-a. Krsto se nađe u nedoumici, a rasplet donosi svećenik don Kuzma koji dolazi iz Splita i priopćuje tajanstvenim govorom Krsti da se rješenje oko cjelovitog *Osmana* i njegova utjecaja na zbilju krije na jednoj slici u mjesnoj crkvi. Krsto u crkvi pronalazi sliku spaljivanja sv. Lovre na kojoj prepoznaje papire sa stihovima iz *Osmana* kako gore na lomači. To mu je ujedno i napatuk što treba učiniti. Krsto na karnevalsku lomaču stavlja svoj filološki san: cjelovitog *Osmana*. On shvaća da treba očuvati granice mita i stvarnosti, odnosno Krsto Brodnjak proniče tzv. »mitsku svijest«. (usp. Pavao, PAVLIČIĆ. *Koraljna vrata*, Znanje, Zagreb, 1996.; pogovor Dubravke Oraić Tolić, *Vrata u postmoderni*, str. 198-201).

<sup>2</sup> Prateći Gadamerovo filozofsko promišljanje filozofije »izvan sistema«, D. I. Luce se pita »... pa što može učiniti današnja filozofija spram pravocrtne volje suvremenog znanstvenotehničkog automata što je već nasrnuo na zavičajnost čovjeka, automata, što se gonjen natjecateljskom snagom golemih središta moći samo ne zaostati, nesmanjenom brzinom probija u nepoznato sijući više neizvjesnost i strah nego nadu. Što može učiniti filozofija spram nagomilanog arsenala oružja čija upotreba ne može nikome donijeti pobjedu, nego samo kolektivno samoubojstvo civilizacije, uključujući naravno ovdje i ekološku krizu, kemijske i radioaktivne posljedice na sav živi svijet ovog planeta. Što može učiniti filozofija nasparm enormnog bogaćenja na jednoj strani, a silne bijede na drugoj strani kugle zemaljske? Odgovor je: Ništa. Filozofija ne može učiniti ništa, ali hermeneutika može, kaže Gadamer. (usp. BANAS, Leopoldina-Veronika. *Duhovne i prirodne znanosti kroz prizmu filozofijske hermeneutike Hansa – Georga Gadamera*, Književna Rijeka, br. 2, god. VI, 2001., str. 67).

<sup>3</sup> Usp. DILTHEY, Wilhelm. *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1980. (O hermeneutici se izravno govori na 286. str.)

opstanka te mu daje ontologijski dignitet. Nakon Heideggera H. G. Gadamer izlaže svoju koncepciju interpretira kao čuvara tradiciji.<sup>4</sup>

Čini se da hermeneutika, pod utjecajem egzistencijalističke filozofije krajem 19. st. i početkom 20. st., posebice među tzv. protestantskim liberalnim teolozi-  
ma, doživljava svoj vrhunac pri pokušaju *demitologizacije*<sup>5</sup> svetopisamskih tek-  
stova, odnosno pri pokušaju *remitologizacije*, koja se pojavljuje kao reakcija na  
pokušaj *demitologizacije* Svetog pisma. Čak se i teologija promatra kao svoje-  
vrсна povijest *demitologizacije* religije.<sup>6</sup>

Iako se termini *demitologizacije* i *remitologizacije* javljaju u teološkim ra-  
spravama, njihovo razumijevanje u psihološkom, antropološkom te kontekstu knji-  
ževnoteorijskih rasprava pridonosi njihovoj semantičkoj stabilnosti i u teološkim  
krugovima. Stoga ćemo o *mitu*, kao središnjem pojmu procesa *demitologizacije* i  
*remitologizacije* – pa tako i središnjem pojmu hermeneutičke refleksije – govoriti  
iz psihološke, antropološke i perspektive teorije književnosti.<sup>7</sup> Teološkom promi-  
šljanju *mita*, procesa *demitologizacije* i *remitologizacije* posebice pridonosi knji-  
ževnoteorijsko promišljanje romana – književne vrste koja je »najsvjesnija sebe«  
(K. Nemeč). Naročito je to vidljivo u romanima moderne i postmoderne. U roma-  
nima tih razdoblja očita je zaokupljenost *mitom*; bilo na tematskoj razini korište-  
njem mitskih motiva, bilo kao uporaba sklopova koji upućuju na tzv. »mitski na-  
čin mišljenja«, bilo kao zaokupljenost jezičnom problematikom ili problematikom  
odnosa *fikcije* i *fakcije*, *književnosti* i *zbilje*. *Mit*, odnosno procesi *demitologizacije*

<sup>4</sup> Usp. BITI, VLADIMIR. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 125-128. H. G. Gadamer to ovako izriče: »Kultura živi kao jedna forma sporazumije-  
vanja, kao jedna igra čiji sudionici nisu s jedne strane subjekt, a s druge objekt. Zato se potpuno  
dade razumjeti da znanosti o kulturi – i to sasvim sigurno – raspolažu znanstvenim metodama. No  
one su tek samorazumljive pretpostavke, kada ih se uspoređi s vrijednošću koju naše uzajamno  
sudioništvo, naša uvučenost u tradiciju i život kulture ima za ove znanosti.« (GADAMER, Hans  
Georg. *Početak filozofije*, Hrvatski studiji – STUDIA CROATICA, Zagreb, 2000., str. 32.)

<sup>5</sup> Termin *demitologizacija* u teološke je rasprave uveo njemački teolog Rudolf Bultmann  
(1884.-1976.). Sam Bultmann piše: »This method of interpretation of the New Testament  
wishes to recover the deeper meaning behind the mythological conceptions I call *de-mytho-  
logizing*«. (BULTMANN, Rudolf. *Jesus Christ And Mythology*, New York, 1958., str. 18). H.  
Braun Bultmannov program demitologizacije proširuje i na shvaćanje Boga te je Boga tuma-  
čio egzistencijalističkim terminima kao »podrijetlo mojih traganja«, »jedan određeni vid me-  
đuljudskog življenja«. Slično čini i D. Solle te piše da se »Bog događa u onome što se doga-  
đa među ljudima«, a vjera je »jedan određeni način života«, »jedan određeni način postoj-  
nja«, jedan »pokret egzistencije«. Izvan njemačkog govornog područja nastaje tzv. »Bog je  
mrtav teologija«. (Usp. KASPER, Walter. *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994., str. 103).

<sup>6</sup> Usp. PAVIĆ, Željko. *Metafizika i hermeneutika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1997.,  
str. 29.

<sup>7</sup> Pojmom *remitologizacije* posebice se bavio E. M. MELETINSKI u knjizi *Poetika mita*. U nas  
je o remitologizaciji u književnosti pisao Milivoj Solar.

i *remitologizacije*, u svoje semantičko polje uvlače i temeljne pojmove poetike kao što su *lirika*, *epika*, *drama*, »*unutra*«, »*vani*«, »*subjektivno*«, »*objektivno*«.<sup>8</sup>

No, vrlo je znakovito što je upravo na tlu Hrvatske nastao prvi postmodernistički roman u kojem se pisac pita o moralnim posljedicama jednog od središnjih postupaka postmoderne umjetnosti – miješanju *fikcije* i *fakcije*,<sup>9</sup> *mita* i *stvarnosti*, *mitologizacije* i *demitologizacije*. Naime, upravo na tlu Hrvatske dolazi do prvog postmodernog rata na zemljovidu Europe, rata pri kojemu dolazi do brisanja i prekoračivanja granica.<sup>10</sup> To je roman *Koraljna Vrata* Pavla Pavličića, sveučilišnog profesora starije hrvatske književnosti i pisca dvadesetak romana.<sup>11</sup> Osobito je znakovito ime glavnog junaka Pavličićeva romana – *Krsto Brodnjak*. *Krsto* zato što je križ metafora kršćanstva, a *Brodnjak* zato »što brod pripada metaforičkoj topici koja označuje poeziju«<sup>12</sup>. Radi se, dakle, o povezano-

<sup>8</sup> Emil STAIGER u svojoj knjizi *Temeljni pojmovi poetike* ovako piše: »Lirsko nije objektivno: tako glasi formula uobičajena nakon idealističke estetike. Čini se da bi formula, u pozitivnoj porabi, mogla glasiti: Lirsko je subjektivno. Odatle se onda lako nadaje trodioba poezije prema sljedećoj shemi: lirsko-subjektivna, epsko-objektivna poezija; drama-sinteza obiju, čime se potvrđenim drži idealističko mišljenje podložno protivštini ja-ne ja, duh-priroda, ili hegelovska dijalektika Kao sustav ili metafizika idealizam u duhovnim znanostima odavno više nije obvezatan. Ali su pojmovi subjektivna i objektivna poezija ostali, te ulaze u nove spojeve. Pa se objektivnost epa izlaže otprilike tako da on prikazuje zbiljnost kakva opstoji neovisno o pjesnikovoj osobi. Objektivno tad znači koliko i stvarno pa potom i općevaljano. Lirika naprotiv ima pokazati kako se u individualnoj svijesti zrcale stvari i događaji. Već se tu brkaju pojmovi. Ako neovisno o osobi treba značiti što i o sebi, odredba je očito pogrešna. Nijedan predmet nije dostupan o sebi. Baš zato jer je predmet, jer stoji nasuprot, može ga se promatrati samo s nekog stajališta, iz neke perspektive (...) Protivština se međutim izlaže u još jednom smislu. Epik bi prikazivao vanjski, lirik unutrašnji svijet (...) ako lirsko pjesništvo nije objektivno, još ga uvijek neće proglasiti subjektivnim. I ne prikazuje li izvanjski svijet, svakako ne prikazuje ni unutrašnji. Nego unutra i vani, subjektivni i objektivno, u lirskoj pjesmi nipošto nije odijeljeno.« (Emil STAIGER. *Temeljni pojmovi poetike*, Ceres, Zagreb, 1996., str. 60-61).

Staigerov se govor o lirskom i epskom, subjektivnom i objektivnom, vanjskom i unutrašnjem podudara s onim o čemu govore autori pri promišljanju mita i mitske svijesti.

<sup>9</sup> Usp. PAVLIČIĆ, Pavao. *Koraljna vrata*, Znanje, Zagreb, 1996., pogovor Dubravke Oraić Tolić, *Vrata u postmoderni*, str. 206.

<sup>10</sup> *Isto*, str. 207.

<sup>11</sup> Osim P. Pavličića problemom fikcije i fakcije izravno se bavio i Nedjeljko Fabrio romanom *Smrt Vronskog*. Vronski je, naime, jedan od središnjih likova Tolstojeva romana *Ana Karenjina* koji pri kraju Tolstojeva romana, slomljen tragičnom Aninom smrću, odlazi dobrovoljno u srpsko-turski rat. Fabrio »uzima« Vronskog iz Tolstojeva svijeta u trenutku kada Vronski kreće prema tadašnjoj Srbiji te ga dovodi na prve stranice svog romana koje opisuju Beograd u atmosferi rasplamsalog nasilništva. Vronski ne shvaćajući pravu sliku stvarnosti koju je zatekao, odlazi u Vukovar gdje mu se »otvaraju oči«. U Vukovaru Vronski okončava svoj život. No, Fabrio odnos književnosti i zbilje, fikcije i fakcije, demitologizacije i remitologizacije pojačava uvodeći u roman svijet slavenske mitologije i izvješća vukovarskog ratnog izvjestitelja Siniše Glavaševića.

<sup>12</sup> *Isto*, str. 204.

sti kršćanske teologije i književnog stvaralaštva, o susretu teologije i književnosti, susretu koji se čini nužnim ne samo zato što kršćanska teologija izrasta iz književnog djela – Svetog pisma (kada su naši stari knjigu nazivali riječju libar, riječ knjiga je značila pismo) – a Sveto pismo nastaje iz teološkog promišljanja<sup>13</sup> već i pri pokušaju promišljanja ove obnove zanimanja za hermeneutiku, odnosno za *mit* te procese *demitologizacije* i *remitologizacije*.

Rad ćemo početi etimološkim pristupom samoj riječi *mit*, zatim ćemo upoznati *Freudovo* i *Jungovo* shvaćanje *mita* te ćemo prikazati *dominantne teorije o mitu*<sup>14</sup>. Nakon prikaza dominantnih teorija slijedi refleksija o odnosu *mita* i *jezika* te *mita* i *književnosti* da bi završili *Orfejevom oporukom*.

### Etimološko određenje riječi *mit*

Riječ *mit* izvedena je od grčke riječi *mythos* koja je osnovica za odgovarajuću riječ u gotovo svim jezicima: riječ *mythos* postala je terminom neke vrste univerzalnog kultiviranog rječnika. Etimologija grčke riječi *mythos* nije do kraja objašnjena. Prvi ju je put zabilježio Homer, gdje se, međutim, javlja u širokom

<sup>13</sup> Do temeljitoga razmatranja književnih vrsta svetopisamskih tekstova dolazi, pod utjecajem znanstvenih, povijesnih i arheoloških otkrića, tek potkraj 19. st. i početkom 20. st. (iako je već sredinom 18. st. Robert Lowth pisao o tzv. *parallelismus membrorum* kao kriteriju razlikovanja poezije od proze među svetopisamskim tekstovima, kriteriju kojega se drže i suvremeni bibličari). Pri otkrivanju, prepoznavanju i značenju književnih vrsta u Svetom pismu najveći su doprinos dali protestantski bibličari (H. Gunkel, K. L. Schmid, M. Dibelius, R. Bultmann i dr.). Nakon početnog neprihvatanja takvog pristupa Svetom pismu, njegovu ispravnost je potvrdilo (uz određene rezerve i uvjete) katoličko učiteljstvo. Među dokumentima crkvenog učiteljstva koji potvrđuju ispravnost ovakvog pristupa Svetom pismu najpoznatija je enciklika pape Pija XII. *Divino afflante Spiritu* iz 1943. Razumijevanje i uviđanje da su se biblijski pisci držali književnih običaja svoga vremena, otvara nove perspektive shvaćanja ljudskog aspekta Riječi Božje. Biblija je književno djelo i valja je razumijevati i tumačiti kao književnost (W. Harrington).

<sup>14</sup> Millivoj Solar kaže kako niti jedna teorija o mitu ne sadrži konzistentan sustav znanja, takav sustav koji bi zaista uspješno nadišao razinu određenih hipoteza, no to ne znači, kako kaže Solar, da ne postoje nekakve dominantne teorije mita, no one se ne mogu uzeti kao doista razrađene i sustavne teorije. S takvom ogradom i mi rabimo ovaj termin. Solar se ograđuje i od termina *filozofija mita*, odnosno *mitologije* i *poetike mita*. Za prvi kaže da zahtijeva cjelinu i sveobuhvatnost koja se ne može obuhvatiti, a za drugi kako nije dobar jer odveć upućuje na svodjenje problematike u okvire analize kao određene vrste, odnosno pretknjiževne vrste. Stoga za Solara *mit* nije književna vrsta, što u biti ne odgovara genološkim istraživanjima znanosti o književnosti, tvrdi Solar. No, termin *poetika mita* rabi E. M. Meletinski, iako tvrdi da termin nije dovoljno egzaktno, budući da, kako kaže, mitotvorstvo sadrži samo nesvjesnopjesničko, pa se zato, kada je riječ o mitu, ne može govoriti o pravim umjetničkim postupcima, izražajnim sredstvima, stilu i sličnim predmetima poetike.

rasponu značenja, od riječ, govor, javno održan govor, izgovor, razgovor do činjenica, prijatnja, zapovijest, zadatak, savjet, namjera, priča i pripovijest.

Slično je i u kasnijim tekstovima grčkih tragičara, Eshila i Sofokla, pa zatim kod Pindara i Herodota, gdje se ponovno susrećemo s različitim značenjima od kojih je samo jedno, nipošto najčešće i najvažnije, ono koje danas barem u jednoj dimenziji prevladava, a to je značenje kojem najbolje odgovara naša riječ priča.

Pri tom nema naznake misli li se na istinitu ili neistinitu, ili, kako bi se reklo, izmišljenu priču.

Do svojevrsnog mijenjanja značenja riječi *mythos* dolazi tek kada prvi grčki filozofi kritiziraju spoznaju utemeljenu na mitu, pa *mythosu* suprotstavljaju *logos*.<sup>15</sup> Obje su riječi izvorno, po svojoj prilici, značile gotovo isto, otprilike riječ, govor, ali upravo suprotstavljanjem *logos* dobiva i značenje razloga, onoga što je vezano s razumom, s razmišljanjem i s pravom spoznajom, dok *mythos* sve više dobiva ne samo značenje priče nego i značenje lažne, izmišljene priče, nečega što protuslovi razumu i pravoj spoznaji. Dimenzije značenja riječi *mit* tako se s jedne strane sužavaju, ali se s druge strane proširuju u neku vrstu temeljne suprotnosti dvaju pristupa spoznaji.

Istodobno, kako se razvija grčka filozofija, razvijaju se i stavovi prema *mitu* koji se sve više diferenciraju. Tako, dok se Heraklit ili Ksenofan, npr., oštro suprotstavljaju *mitu* kao zabludi, Platon već samo s jedne strane kritizira *mit*, s druge strane upozorava na njegovu moguću odgojnu funkciju, dok s treće, što je možda i najvažnije, i sam poseže za njim smatrajući da se određene granice spoznaje, koju postiže filozofija, mogu prekoračiti jedino ako se oponaša način na koji o konačnim istinama govori *mit*. Sličan mnogostruk stav prema *mitu* ima i Aristotel, samo što jedna njegova rečenica u *Poetici*, koja glasi: »*Mit* duša tragedije«, uvelike određuje riječi *mythos* upravo kao priču.<sup>16</sup>

Dakle, riječ *mit* s jedne se strane sužava na neku vrst priče, najčešće priče o bogovima i herojima, a s druge strane, preko suprotstavljanja *mythosa* i *logosa*, proširuje se na nešto poput oblika spoznaje, način mišljenja.

<sup>15</sup> Hans Georg Gadamer u svom predavanju o početku filozofije kaže: »Između tri imena, koja su nam predana kao pripadnici takozvane škole iz Mileta, postoji očigledno zajedništvo orijentiranja. Kod Talesa se s vodom, kod Anaksimandra s periodičnošću univerzuma, a kod Anaksimena sa zrakom, postavlja svagda isti problem kojega svi mi možemo formulirati posežući za pojmovljem razvijenim u Aristotelovoj *Fizici*, za koje koristimo pojam *physis*. Upravo na to izlazi ono novo što se pojavljuje kod ovih mislitelja: radi se o problemu *physis*a, o nečemu što u postojanju i mnogostrukosti pojava ima trajanje. Ono što tim misliteljima daje jedinstvo i što im omogućuje da se pojave kao prva stepenica grčkog mišljenja jest njihova spremnost da se odvoje od mita i da izraze misli o zamjetljivoj realnosti koja sebe nosi i u samoj sebi uređuje. Taj se pokušaj može prikladno opisati u okviru pojmovlja Aristotelove *Fizike*. (GADAMER, Hans Georg, *Početak filozofije*, str. 92.)

<sup>16</sup> Usp. SOLAR, Milivoj. *Edipova braća i sinovi*, Naprijed, Zagreb, 1998., str. 9-10.

## Freudovo shvaćanje i tumačenje mitova

Freudovo učenje započinje kao metoda lakših psihičkih oboljenja. Na tu se metodu nastavlja, i usporedo s njom razvija, određena psihološka teorija koja je umnogome sporna do danas.

Premda Freud nije izravno razradio neku teoriju mita, njegovo je tumačenje mitova do te mjere ušlo čak i u našu svakodnevicu da danas mnogi za mit o Edipu znaju prije iz spominjanja Edipova kompleksa, nego iz poznavanja samog mita. Freudovo je tumačenje mita o Edipu postalo na neki način do te mjere jednostavno i »klasično« da se samo to tumačenje može lako ispričati: Svaki muškarac u ranom djetinjstvu prolazi fazu kada želi ubiti oca i oženiti se majkom. Te su želje stvarne, ali su potisnute u podsvijest. Mi za njih u pravilu ne znamo, no one su, ipak, djelatni činitelji našeg života. *Mit* ih na osobit način osvješćuje; on omogućuje da za njih znamo na takav način koji je dovoljno »usklađen« sa ostalim dijelovima naše osobe kao i s našom kulturom, a da to ne izaziva traumatične potrese. Mit o Edipu tako je istodobno izraz temeljne psihičke stvarnosti i spoznaje te stvarnosti: Edipova sudbina je sudbina svih nas i zato je prepoznajemo u priči, a ujedno u tom prepoznavanju prevladavamo nesvjesne poticaje koji mogu biti i razorni ako nisu na određeni način »sređeni« i oblikovani tako da i za svijest postaju nešto što ima određeni oblik i sadržaj.

Pišući, kako sam Freud kaže, o »židovskim mitovima« o Mojsiju, Freud izravno tvrdi »da je sadržaj nesvjesnog u svakom slučaju kolektivan«<sup>17</sup> pa se u tumačenju poziva na svoje ranije djelo *Totem i tabu*, gdje je izložio nacrt projekcije sudbinskog zbivanja u pretpovijesti čovječanstva. Taj je nacrt ukratko ovakav: U prahordi najjači mužjak, »otac«, seksualno koristi sve ženke i ljubomorno ih čuva od svih mlađih mužjaka, od »sinova«. Mlađi mužjaci najprije prihvaćaju njegovu zaštitu, jer im njegova snaga osigurava egzistenciju, ali na kraju ne mogu svladati svoje želje i nagone, »vrate se« i ubiju »oca«, nakon čega se prirodno razvija suparništvo među njima samima, koje završava svojevrsnim kompromisom u kojem je »otac« obogotvoren, »sinovi« mu se zaklinju na odanost i počinju živjeti u psihološki ambivalentnoj situaciji u kojoj istodobno postoje i mržnja i ljubav, i strah i poštovanje, i želja i njeno obuzdavanje, a to nije ništa drugo do bitna situacija kulture.<sup>18</sup> Freud je svoju tezu o zbivanjima u prahordi označio kao svojevrsan znanstveni mit, odnosno, kao neku vrstu metafore koja se ne može provjeriti, ali koja je korisna u tumačenju one dinamike psihičkog života pojedinca, pa i naroda u cjelini, koja je presudno djelovala na razvoj čovječanstva, a koja je našla svoj izraz u *mitu*, recimo u mitu o Mojsiju, zakonodavcu i

<sup>17</sup> FREUD, Sigmund. *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*, Novi Sad, 1979.; usp. SOLAR, Milivoj. *Edipova braća i sinovi*, Naprijed, Zagreb, 1998.

<sup>18</sup> Usp. SOLAR, Milivoj. *Isto*.

»ocu« naroda kojega se poštuje i voli, ali kojega se i plaši zbog sustava zabrana, postavljenih upravo na presudno važne instiktivne želje i potrebe. Solar kaže kako su Freudova tumačenja sna jasna i jednostavna, sugestivna i uvjerljiva, no ne mogu se znanstveno verificirati.

Freud ne shvaća mit kao odraz neke vanjske stvarnosti, kako to čini tradicija alegorizma, nego ga shvaća kao izraz duboke psihičke stvarnosti, koja je isto toliko stvarna kao što je stvarna vanjska priroda, i koja je *mitom* oblikovana na jedan način na koji je to moguće da se uspostavi »svijet kulture«.

Smatra se da je Freudov doprinos tumačenju i objašnjavanju *mitova* prije svega u otkriću analogije između tehnike oblikovanja sna i oblikovanja *mita*, odnosno, u analizi i tumačenju »rada sna«. On je tako počeo, prema Solaru, »prevoditi« jezik sna i jezik mita na određeni metajezik, odnosno, na svojevrsnu terminologiju psihoanalize. On je ustvrdio da se *mit* ne može naprosto uspoređivati sa zbiljom u smislu vanjske stvarnosti, nego da se može i mora uspoređivati sa zbiljom kakva je ona za »proizvođače« i »potrošače« *mita*.<sup>19</sup>

### Jungovo učenje o mitu

Jung se mnogo više nego Freud izravno bavio *mitovima*. Freud je otvorio jedan smjer tumačenja i objašnjavanja *mitova*. Jung je nastavio u tom smjeru, ali je proširio okvire Freudova tumačenja do te mjere da je uspostavio sasvim originalno učenje o *mitovima*.

Jung je danas možda najpoznatiji po širokoj primjeni njegova pojma *arhetipa*. Jung počinje istraživanje ljudske psihe kao Freudov učenik pa najprije preuzima Freudovu koncepciju nesvjesnog, ali se postepeno sve više odvaja od freudizma tako što na drukčiji način razumije i opisuje dinamičnu strukturu osobe. Umjesto Freudovih sustava *id*, *ego*, *super-ego* on razlikuje između sustava ja koji zadržava ulogu koordinatora svjesnih aktivnosti i koji vodi računa o stvarnosti, ali uvodi zatim sustav »*individualnog nesvjesnog*«, unutar kojeg se oblikuju »*kompleksi*«, koji mogu zavladata i osobom u cjelini, a zatim i sustav »*kolektivnog nesvjesnog*«, u kojem se kao strukturne komponente pojavljuju *arhetipovi*. *Arhetipovi* pri tom nastaju kao svojevrsni »*atalog*« kolektivnog iskustva koje se kroz generacije i generacije ustalio, koje nije neposredno prisutno u svijesti pojedinca, ali koje »izbija« preko slika, emocija i situacija, najviše tada kada je svjesna aktivnost smanjena i kada se pojavljuju spontanosti. To je očito najčešći slučaj u snovima, halucinacijama i vizijama, u psihičkim poremećajima, ali također i u umjetnosti, u mitovima, u obredima i u religijama.

---

<sup>19</sup> Isto, str. 79.



*Arhetipovi* su tako neka vrsta »prauzorka« prema kojima se oblikuju slike, odnosi, događaji, a pojavljuju se uvijek na takav način da se temeljni uzorak ipak može razabrati. Sam Jung kaže: »Iskonska slika (odnosno *arhetip*) je mnemički talog, engram, koji je proizašao zgušnjavanjem nebrojenih, međusobno sličnih procesa. Engram je u prvoj liniji i na prvom mjestu taloženje i na taj način tipična osnovna forma izvjesnog duševnog doživljaja koji se uvijek vraća. Zato je on kao *mitološki* motiv jedan izraz koji uvijek djeluje i neprestano se vraća, te kao takav izvjesno duševno doživljavanje ili budi ili na podesan način formulira. Iskonska slika je psihički izraz jedne fiziološke – anatomske određene urođenosti. Ako se stavimo na stajalište da je jedna određena anatomska struktura nastala pod utjecajem uvjeta okoline na živo gradivo, onda iskonska slika u svojem stalnom i opće rasprostrtom javljanju odgovara jedno isto tako općem i isto tako stalnom vanjskom utjecaju koji otuda mora imati karakter prirodnog zakona. Na taj način bi se mogao *mit* odnositi na prirodu (na primjer, *mitovi* o suncu na svakodnevno rađanje i zalaženje sunca ili na isto tako za osjetila veoma osjetnu promjenu godišnjih vremena). Ali bi pri tome preostalo pitanje zašto se onda kao sadržaj *mita* ne bi naprosto pojavljivalo sunce i njegove prirodne promjene izravno i neskriveno. Međutim, činjenica da se sunce, ili mjesec, ili meteorološki procesi pojavljuju baš u alegorijama, upozorava nas na samostalnu radnju psihe, koja, dakle, u ovom slučaju može biti samo proizvod ili otisak uvjeta okoline.«<sup>20</sup>

Govor se *mita* prema Jungu upravo zbog tumačenja *arhetipa* ne može prevesti relativno jednostavnom operacijom utvrđivanja značenja simbola koji su proizašli iz svojevrstne igre odnosa između želje i cenzure, kao što je to bilo kod Freuda, nego da jezik *mita* uvijek mora biti bogatiji od jezika na koji ga pokušavamo prevesti budući da on sadrži kolektivno iskustvo sačuvano na način što ga ni jedan jezik ni u najširem smislu riječi ne može obuhvatiti.

Jungova metoda »ne zatvara *mit* u shemu zagonetke koju naprosto možemo i moramo odgonetniti.«<sup>21</sup>

»Čini se da su Freud i Jung u *mitovima* otkrili ono što su tražili, da to doista na neki način i postoji u mitovima, ali da moć *mita* nije samo u simbolima i *arhetipovima*, u čije se značenje moramo udubiti, nego ima moć *mita* i sasvim neposredna: *mit* traži da mu doslovno vjerujemo, i ako mu vjerujemo, on izravno potiče na djelovanje koje se na zbilju izvan njegova okvira naprosto ne osvrće. Točno je tako da *mit* radi s prenesenim značenjima dobivenim dugim putem, točno je da je on izraz želje i da stvarnost koju on označuje nije stvarnost prirode ili društva kako ih inače shvaćamo, ali *mit* nipošto nije moćan samo zato što

<sup>20</sup> JUNG, Carl Gustav. *Psihološki tipovi*, Novi Sad, 1984., str. 516.

<sup>21</sup> SOLAR, Milivoj. *Isto*, str. 91.

izražava potisnute nagone, ili što sadrži iskustvo ljudske vrste, nego je on moćan zato što daje i sasvim konkretne upute za sasvim konkretne postupke.«<sup>22</sup>

»Freudovo i Jungovo tumačenje mitova u načelu odgovara drevnom postupku alegoreze: ono što je rečeno u mitu, prevodi se na jezik psihoanalize odnosno analitičke psihologije. Razlika Freuda i Junga prema alegoristima, međutim u tome je što pojmovni sustav, odnosno jezik na koji se mitovi prevode, nije izveden iz neke filozofije prirode niti povijesnih činjenica; i Freud i Jung pretpostavljaju da je psihička stvarnost na neki način nadređena fizičkoj stvarnosti, barem u tom smislu što vanjsku prirodu u biti razumijevamo iz uvida u psihičku stvarnost koju projiciramo na vanjski svijet.«<sup>23</sup>

Oni, barem u načelu, tvrde da je uvid u strukturu psihe ključ za razumijevanje onoga što *mitovi* govore.

### Jollesova analiza mita kao jednostavnog oblika

Nizozemski je teoretičar književnosti Andre Jolles *mit* shvatio kao jedan jednostavni oblik, uz legende, sage, zagonetke, izreke, kasuse, memorabile, bajke i viceve, što čine njegovu klasifikaciju svih onih načina na koje jezik spontano, sam po sebi, stvara određene, prepoznatljive tvorevine osobite strukture.

Oblik prema Jollesu proizlazi iz određene koncentracije pažnje neke pojave, odnose i/ili načine njihovog izražavanja, proizlazi iz »duhovne zaokupljenosti« koja rezultira proizvođenjem određenih »jezičnih gesta« i, na kraju, jezičnim oblikovanjem osobite, samosvojne vrste. *Mit* je, tako, u Jollesovu opisu određen prije svega određenom vrstom objašnjenja pojavnosti, takvog objašnjenja koje se upravlja prema zbivanju, i to prvobitnom zbivanju, onom zbivanju koje je presudno za sve što se dalje događa, a u načinu na koje se to zbivanje opisuje naziru se neka temeljna pitanja. Jolles za to navodi primjer iz svetopisamske Knjige postanka, gdje »mitski« opis stvaranja Sunca i Mjeseca opisuje to stvaranje kao prvobitno zbivanje, a ujedno daje objašnjenje za sve što će se u tom obzoru dalje zbivati. *Mit* pričajući o nekom prvobitnim zbivanju objavljuje određenu istinu koja obvezuje. On pri tom ne zahtijeva opću valjanost koja bi se mogla obrazlagati i dokazivati, kao što čine znanost i filozofija, nego priseže na obvezatnost.<sup>24</sup>

Jolles razlikuje tri tipa u kojima se *mit* kao jednostavni oblik pojavljuje.

Prvi je pravi, *izvorni mit* za koji je primjer Knjiga postanka, a drugi, koji naziva *mitos*, javlja se kasnije, kada već postoji izvorno mitsko mišljenje, pa se na njega može nadovezati daljnje tumačenje neke pojave. Primjer za takvu vr-

<sup>22</sup> *Isto*, str. 99.

<sup>23</sup> *Isto*, str. 101.

<sup>24</sup> Usp. JOLLES, Andre. *Jednostavni oblici*, Zagreb, 1978., str. 81.

stu *mita* je priča o vulkanu Etni kao mjestu na kojem je zatočen Pluton koji povremeno »riga vatru«. Tu *mit* već određeni način mišljenja i oblikovanja dalje primjenjuje na pojavnost, ali još čuva izvornu *mitsku svijest* i u obliku i u sadržaju.

Za razliku od toga, treći pojavni oblik, *analogon ili posredovani mit*, prema Jollesu, čuva samo oblik *mita*, ali više nema isti smisao. Primjer je za tu vrstu *mita* priča o grahu, slamci i žeravici, koja objašnjava kako je grah »pukao od smjeha«, pa mu je krojač zašio rez na leđima. Ta priča za Jollesa više nije pravi *mit*, iako je sačuvana kao način da se objasni prvobitno zbivanje, koje je sada shvaćeno kao uzrok određene pojavnosti, izgubila se ona obvezatnost objave koja osigurava da *mit* doista prepoznamo upravo kao pravi *mit*.

Jolles, naime, uviđa raznolikost *mita* i teškoće koje se javljaju kada *mit* pokušavamo odrediti prema formulama i formularnim izrazima, što je uspješno kod određivanja nekih stihovnih vrsta i bajki, zagonetki i poslovice. *Mit*, naime, nema obvezne uvodne formule, nema upozorenja da će se pričati fikcija, kao što to imaju mnoge druge usmene književnosti, jer on ne zahtijeva da njegov jezik razumijemo drukčije nego običan jezik, kao što to, recimo, zahtijeva bajka. *Mit* zahtijeva doslovnu istinitost osobite vrste. Tako, prema Solaru, Jolles osobitost *mita* s pravom traži u odnosima koji su obuhvatniji od određenja književne vrste, u odnosima *mita* i spoznaje, zapravo znanstvene spoznaje, ali, ipak, *mit* opisuje kao priču.

*Mit* je »zatvoren oblik« pripovijedanja, jer kad je jednom upravljen prema nečemu, kada odgovara na određena pitanja, on odgovara konačno i potpuno.

### Funkcionalistička teorija mita

»Stvarni kontekst« ono je što nas treba zanimati ako želimo odgovoriti na pitanje o čemu, zapravo, *mit* govori, ako želimo *mit* stvarno tumačiti i ako ga želimo objasniti u tome što on stvarno jest. Bronislaw Malinowski je temeljni autor takvog shvaćanja, jer je on na temelju uvida u odnos *mita* i rituala, i na temelju vlastite funkcionalističke teorije kulture razvio danas veoma utjecajnu teoriju *mita*. Teze funkcionalističke teorije vidljive su već iz sljedećih navoda:

»Kao što ćemo vidjeti, kada se *mit* proučava kao živ, on nije simboličan već neposredni izraz vlastitog sadržaja; on nije objašnjenje koje zadovoljava znanstveni interes, već negativno uskrnuće iskonske stvarnosti koja se priča da se zadovolji duboka religijska potreba, moralne želje, društveno potčinjavanje, potvrđivanje, čak i praktički zahtjevi. U primitivnoj kulturi *mit* obavlja jednu snažnu funkciju: on izražava, pojačava i ozakonjuje vjerovanje: on čuva i nameće moral: on garantira djelotvornost rituala i sadrži praktične upute. Tako je *mit* nužan sastojak ljudske civilizacije: to nije neka jalova priča, već vrijedna aktivna

sila; to nije aktivno objašnjenje ili umjetnička mašta, već pragmatična povelja primitivne vjere i mudrosti«. <sup>25</sup>

Prva teza, dakle, koju je Malinowski dosljedno izgradio u okviru vlastite teorije kulture je da mi ne samo što ne razumijemo odgovore koje *mit* apodiktčki daje na neka pitanja nego mi ne razumijemo ni sama pitanja. Za tu tezu Malinowski navodi *mit* urođenika s Trobrijandskih otoka u kojima se priča kako je pleme postalo na taj način što su iz podzemlja, gdje su ljudi ranije živjeli, iz jedne određene rupe izišli sestra i brat kao njezin zaštitnik. To su bili »prvi ljudi«, a njihovo potomstvo čini sadašnju populaciju. Taj *mit* Malinowski navodi da bi pokazao kako bismo se lako upustili, na temelju takvih podataka, u razmatranje o incestu, matrijarhatu ili o simbolu podzemlja. <sup>26</sup>

Malinowski upozorava kako povodom toga i tako ispričanog *mita* mi postavljamo pitanja koja nipošto nije sigurno da ih urođenici sami postavljaju.

Malinowski kaže da tekst *mita*, uzet sam za sebe, bez konteksta društvene situacije, uglavnom zavodi na sasvim kriva pitanja. Prema Malinovskom *mitovi* predstavljaju samo dio »jedne organske cjeline«; u njima su izvjesni presudni momenti u vjerovanjima domorodaca eksplicitno razvijeni u priču. <sup>27</sup>

Na drugom mjestu Malinowski je još eksplicitniji i radikalniji u svom redukcionizmu tvrdeći da je svaka priča dio, i to prilično nevažan, mnogo veće priče koja se može čitati samo u svjetlosti života domorodaca. Ono što je u takvoj priči stvarno značajno, to je njena društvena funkcija. <sup>28</sup>

Malinowski kaže da, ako nas zanima što *mit* zapravo jest, pogledamo kako on zapravo živi. A kako ćemo ustanoviti kako *mit* zapravo živi? Pa da naprosto pođemo tamo gdje je *mit* doista živ i »živimo s njim«.

*Mit* je živ, smatra Malinowski, ako potvrđuje neko vjerovanje koje je nužno ili barem korisno za zajednicu, a trajnost tog života osigurava ritual. Ritual pri tom nije samo ceremonijal, nije samo predstava koja bi služila uveseljavanju publike, niti je samo protokol prema kojemu se neke radnje moraju obaviti zbog formalnih razloga. Smisao je rituala da nas neprestano podsjeća na ono što je za život presudno, što se uvijek ponavlja, i što je stabilno u promjeni života i svijeta: ritual je »priznavanje« vječnosti. Prema Malinovskom teoretičari *mita* mogu samo reći da *mit* potvrđuje određene institucije i kakvo je to njihovo značenje, kao i koja ih važnost potvrđuje u cjelokupnoj kulturi o kojoj je riječ. Teorija o *mitu* se tako kod Malinovskog uklapa u njegovu teoriju kulture.

<sup>25</sup> MALINOVSKI, Bronuslaw. *Magija, nauka i religija*, Prosveta, Beograd, 1971., str. 94. Citat je kroatiziran.

<sup>26</sup> *Isto*, str. 103-106.

<sup>27</sup> *Isto*, str. 119.

<sup>28</sup> *Isto*, str. 105.; usp. LEVI-STRAUSS, Claude. *Mitologike I. Presno i pečeno*, Beograd, 1980. (predgovor Nikole Miloševića).

Malinowski se, dakle, suprotstavlja Freudu i Jungu u tom smislu što se ne oslanja u biti na introspektivni uvid u psihičku stvarnost, nego želi objektivno, na temelju podataka, rekonstruirati život određene ljudske zajednice i što ga ne zanima prvenstveno ono što *mit* može reći svakome, nego ga zanima što pojedini *mit* govori onome komu je namijenjen, tko s njim živi i komu je neophodan.

### Simbolistička teorija mita

Cassirer, kao temeljni autor *simbolističke teorije mita*, ne želi prvenstveno analizirati ni mitsku priču, ni mitski jezik, ni mitski pogled na svijet, ni *mit* u smislu konstitutivnog elementa religije, nego želi obratiti pozornost na onaj proces u kojem se zbiva osobiti kulturni fenomen, fenomen koji on naziva mitsko mišljenje.<sup>29</sup>

Njegova filozofija simbolističkih oblika želi razlikovati *mit* od jezika, od znanosti, od umjetnosti i od religije, a da ona ne želi načelno *mit* izjednačiti s onom i onakvom spoznajom kakva je prisutna u znanosti i filozofiji, pa prema tomu ne želi ni filozofski, odnosno znanstveno, tumačiti pojedine *mitove*. Cassirer smatra da se, doduše, u nekom širem smislu uvijek radi o mišljenju, odnosno o određenoj misaonoj ili duhovnoj aktivnosti, ali da se odlučujuće važne razlike uspostavljaju na razini načina i oblika »kako se misli«, a baš u tom smislu *mitsko* je *mišljenje* nešto drugo nego filozofsko mišljenje.

Cassirer smatra da je mišljenje u najširem smislu riječi djelatnost proizvodnje simbola, proizvodnje »simbolističkog svijeta« koji tek omogućuje čovjekov osobit odnos s prirodom, koji tek omogućuje da čovjek ne djeluje, ne živi, i ne proizvodi naprosto kao prirodno biće među drugim prirodnim bićima, koji tek omogućuje da čovjek svladava prirodu, da izgrađuje svijet u neku ruku nasuprot prirodi i da proizvodi, doduše na temelju prirode, ali da proizvodi ono što više nije samo priroda nego je njegov, ljudski svijet, svijet kulture. »Svijet simbola« tako je na neki način umetnut između čovjeka i prirode; on ima funkciju svojevrstog mosta, svojevrstog oruđa koje omogućuje sasvim osobit odnos prema ne-ljudskom, vanjskom svijetu, koji omogućuje da čovjek govori, i misli, i radi u užem smislu tih riječi, jer čovjek naprosto može govoriti i misliti i raditi tek ako raspolaže sustavom simbola na koji se oslanja u svim ljudskim aktivnostima. Baš taj sustav i čini kulturu, pa čovjek, zapravo nikada i ne živi samo u okolini, ne živi u prirodi kakva je ona u sebi, nego živi uvijek već u kulturi koja mu jedino i omogućuje da se održi u prirodi kao prirodno nezaštićeno i, biološki gledano, nedovoljno prilagođeno biće.

<sup>29</sup> Usp. CASSIRER, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika*, Novi Sad, 1985. Problem *mita* osobito je razrađen u drugom dijelu knjige koji i sam nosi naslov *Mitsko mišljenje*.

Simboli su ljudskom aktivnošću »uvedeni« u svijet da se svijet upravo preko njih može spoznati. Svijet je simbola tako aprioran s obzirom na ono što je simbolima »zahvaćeno«, pa se u krajnjim konzenkvecijama može spoznati jedino način kako čovjek spoznaje prirodu, a ne može se spoznati priroda o sebi, odnosno, ne može se spoznati odgovara li, i na koji način, svijet simbola zbiljskom svijetu, odnosno »stvari o sebi«.

»Cassirera prvenstveno zanima, govoreći o *mitu*, oblik *mita*, no oblik u njegovoj filozofiji simboličkih oblika nipošto ne odgovara onome što Jolles misli kad govori o obliku mitske priče. Cassirer, doduše, uvažava oblik mitske priče, ali se on ne bavi pobliže analizom priče kao načina mitske spoznaje, nego ga oblik zanima u onom smislu u kojem Kant govori o transcendentnim oblicima spoznaje, o oblicima koji su nužni da bi se spoznaja uopće zbivala, o oblicima koji su uvijet i mogućnost svake spoznaje. *Mit* tako nećemo razumjeti ako se neprestano pitamo što je mitom spoznato, odnosno izrečeno, kao što mišljenje nećemo spoznati ako se neprestano pitamo samo o onome što se misli ili kao što jezik nećemo razumjeti ako se pitamo samo što govorimo.«<sup>30</sup>

Mi moramo, smatra Cassirer, kritičkom analizom odvojiti aktivnost *mitskog mišljenja* od onoga što je tom aktivnošću postignuto. Takvom analizom, smatra Cassirer, dolazimo do zaključka da je *mitsko mišljenje* poseban oblik mišljenja, da je to mišljenje koje se može »upraviti« u različitim smjerovima, mišljenje koje može različito oblikovati različite simboličke sustave, odnosno, koje može uspostaviti različita znanja, ali osobitost *mita* jedino je i isključivo u toj i takvoj aktivnosti, a nije ni u čem što je tom aktivnošću postignuto. Kako je pri tome temeljna aktivnost *mitske svijesti* stvaranje sustava *mitskih simbola*, simbolički svijet *mita* razlikuje se od simboličkog svijeta znanosti, ili od simboličkog svijeta umjetnosti, npr., po uvjetima i mogućnostima što je takvom simbolizacijom »zahvaćeno«; razlikuje se po obliku, a ne razlikuje se po sadržaju. Bitni karakter *mitske misli*, upozorava Cassirer, možemo najbolje shvatiti ako tu misao razlikujemo od znanstvenog mišljenja, ali i pri tome moramo započeti od ključnih razlika u samom opažanju svijeta i života, jer se već i samo osjetilno iskustvo u *mitu* oblikuje na drukčiji način nego u znanostima, ili u ostalim, drukčijim oblicima simbolizacije. I sam način *mitskog opažanja* svijeta postupno iščezava tako u znanstvenom mišljenju, koje novom, osobitom simbolikom, obavija i samo osjetilno iskustvo, pa tako teži da i na razinama neposrednog iskustva mit nadomjesti znanošću. No *mitsko iskustvo* ne samo da se može zadržati i u svijetu znanosti, ne samo da ono postoji u svijetu u kojem prevladava znanstveno iskustvo nego ono i zadržava svoje određeno značenje i posebnu važnost za ljudski život kako na razini svakidašnjice tako i na razinama novih simboličkih sustava kakve

<sup>30</sup> SOLAR, Milivoj. *Edipova braća i sinovi*, Naprijed, Zagreb, 1998., str. 119.

čine, recimo, umjetnost. Ne može se, tako, reći da je *mit* prevladan znanošću, ne može se reći da on danas postoji samo kao ostatak nečega što je preživjelo, nečega što bi se moralo nadomjestiti u cjelini znanošću, nego *mit* čuva svoju originalnost i svoje osobito značenje, jedino što on danas ima drukčiji smisao u cjelini kulture no što ga je imao kada je bio, tako reći, bez konkurencije.

Cassirer upozorava na jednu temeljnu osobinu cjelokupne *mitske svijesti*, a to je da ta svijest ne razlikuje označitelja i označeno bez obzira što, logično rečeno, počinje upravo time što »označuje«, što proizvodi znakove kojima »pokriva« sve što jest. Za prvotnu simbolizaciju, naime, koja se zbiva kao imenovanje, upravo je karakteristično što se čin imenovanja smatra izravno činom stvaranja.

### Strukturalistička teorija mita

Za Levi-Straussa, temeljnog autora *strukturalističke teorije mita*, od temeljne je važnosti za shvaćanje *mita* jedino oblik, a ne, kako smatra Levi-Strauss, sadržaj koji naglašavaju alegoristi Freud, Jung i dr. Oblik je *mita* pri tom kod Levi-Straussa shvaćen u načelu kao i kod Cassirera, shvaćen je kao način kako se misli, kao uvjet mišljenja, a nije shvaćen u užem smislu kao, recimo, kod Jollesa.<sup>31</sup>

»Jer naš je zadatak ovdje da razlučimo ne toliko ono što je sadržano u mitovima (sadržaj koji, uostalom, i ne mora biti prisutan u svijesti ljudi), koliko sistem aksioma i postulata koji definiraju najbolji mogući kod, tj. kod koji može obuhvatiti istim značenjem različite nesvjesne tvorevine umova međusobno vrlo udaljenih društava i kultura.«<sup>32</sup>

Prema Levi-Straussu istina *mita* nije u nekom privilegiranom sadržaju. Ona se sastoji u logičkim odnosima, lišenim sadržaja.<sup>33</sup> Levi-Strauss konstatira da je sadržaj *mita* uglavnom potpuno slučajan, pa da onaj tko želi protumačiti taj sadržaj postupa poput filozofa koji su pokušali utvrditi na koji način se glasovi u jeziku povezuju sa smislom.

Levi-Strauss utvrđuje da se *mit* ne smije ni suviše »približiti« jeziku jer ima dvostruku prirodu: istodobno je u jeziku, i izvan njega; može se analizirati kao govor i kao jezik: on jest poseban objekt koji ima neku lingvističku prirodu, ali sam nije dokraja shvatljiv ni samo sa aspekta govora ni samo sa aspekta koda. Aspekt s kojega se *mit* može shvatiti Levi-Strauss objašnjava razlikom između mita i poezije na temelju koje se može pokazati prevodljivost *mita*. *Mit* se oblikuje na razini na kojoj više nisu važne stilske osobine i označitelji, na kojoj nije

<sup>31</sup> SOLAR, Milivoj. *Isto*, str. 131.

<sup>32</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. *Mitologike I. Presno i pečeno*, Prosveta, Beograd, 1980., str. 15.

<sup>33</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. *Isto*, str. 9.

važno specifično »tijelo« riječi i njihov zvuk, nego je važno ono što je označeno; *mit* kao da se »odlijepio« od lingvističkog temelja na kojem nastaje.

U tako oblikovanoj strukturi mogu se razlikovati konstutivne jedinice, koje sada valja tražiti otprilike na razini rečenice, a koje Levi-Strauss naziva »*mitemi*«. *Mitemi* odgovaraju na taj način otprilike onome što se u teoriji književnosti naziva motivima, a svaki pojedini *mit* sastoji se od niza *mitema*, npr., Edip rješava Sfinginu zagonetku, Edip ubije oca, Edip se ženi vlastitom majkom, koji čine određenu sintagmu, koji su sekvencionalno povezani na način koji opet odgovara otprilike načinu na koji se u teoriji književnosti objašnjava oblikovanje fabule. Tu, međutim, Levi-Strauss upozorava kako nas kod *mitova* zbunjuje mnoštvo varijanata i teškoća da u pojedinim sekvencijalnim nizovima uočavamo jedinstvenu čvršću strukturu. *Mit* se izgrađuje od nekih, relativno čvrstih značenjskih jedinica, od *mitema*, ali se on razvija u suprotnom smjeru od umjetničke priče, od fabule u romanu; npr., dok roman polazi od cjeline smisla niza događaja, od svojevrzne »povijesti« njegovih junaka, od priče koja se može rastaviti na manje sekvence sve do motiva, *mit* polazi od čvrstog i jasnog značenja motiva izgrađujući neku sekvencu koja nikada nije dovoljno strukturirana da bi omogućila »davanje značenja« svim pojedinim *mitovima*. *Mit* o Edipu razlikuje se tako od mogućeg romana o Edipu zato što Edipova priča nije zaokružena, kao što bi to morala biti njezina umjetnička transpozicija, nego je u mitu »otvorena« prema prethodnim i daljim motivima, koji dopuštaju da je produžavamo i variramo u nedogled. Cjelina *mita* tako nam uvijek izmiče kao struktura koja bi mogla prenijeti određenu poruku, bez obzira možemo li ili ne možemo tu poruku jasno dekodirati, a istodobno *mit* ima neku apsolutnu zatvorenost konačne poruke koja ga kao predmet vjerovanja čini apsolutno izvjesnim.

*Mit* izgrađuje neku vrstu apsolutnog predmeta, a istodobno nam taj predmet neprestano »izmiče« sekvencijalnim nizanjem sve novih i novih motiva. Levi-Strauss tvrdi da *mitove* naprosto ne čitamo dobro: čitamo ih kao priče u romanima, a valja ih čitati kao glazbene partiture<sup>34</sup>, valja ih istodobno čitati i horizontalno i vertikalno. Svaki *mit*, naprosto nije moguće tumačiti kao neku poruku jer je on sam dio poruke; cjelina poruke »skriva se« u mnoštvu *mitova* koji se moraju poredati i po vertikali, pa tako vidimo da se isti ili veoma slični *mitemi* ponavljaju u različitim vezama s drugim sličnim ili isti *mitemima*. Dakle, tek ako uspostavimo i određene paradigmatске nizove, ako uzmemo u obzir klase određenih značenjskih jedinica, odnosno *mitema*, izabranih po njihovim samostalno uzetim sličnostima, a ne po sličnostima koje dobivaju u sekvencama, možemo razlučiti što valja »dodati« u pojedinim sekvencama da bi poruka bila razumljiva.

<sup>34</sup> Usp. LEVI-STRAUSS, Claude. *Isto*.



Sustav *mitskog mišljenja*, prema Levi-Straussu, razvija se na temeljnim suprotnostima, kao što su suprotnosti života i smrti, a da se one transformacijama, permutacijama i uvođenjem medijatora ublažavaju do stupnja na kojem su relativno prihvatljive ljudima koji mitovima vjeruju.

### Mit danas u analizi Rolanda Barthesa

Roland Barthes svoj esej *Mit danas*<sup>35</sup> započinje pitanjem: Što je *mit* danas?

Nadalje piše: »Dat ću odmah prvi odgovor, veoma jednostavan i u potpunom skladu s etimologijom: *mit* je govor (parole)«. <sup>36</sup>

Barthes je, svakako, svjestan da to nije bilo koji govor, nego je potrebno, kako kaže, da jezik zadovoljava posebne uvjete da bi postao *mit*. Barthes u svom eseju polazi od teze da je *mit* nadograđen na sustav jezika, da on zapravo uvodi jednoznačnost u višeznačnost prirodnog jezika, i na taj način manipulira, u biti, »osakaćenim« jezikom.

Promatrajući *mitologiju* kao jednu vrstu govora, Barthes je smješta u opsežnu znanost o znacima koju je zamislio Saussure dajući joj ime *semiologija*. Prema Barthesu, *mitologija* je istodobno dio *semiologije* kao formalne znanosti i *ideologije* kao povijesne znanosti; on proučava IDEJE-U-FORMI. Analizirajući, dakle, *mit* kao semiološki sustav, Barthes u njemu nalazi trodimenzionalnu shemu: označavajuće, označeno i znak. No, *mit* je, prema Barthesu, poseban sustav, jer se on temelji na jednom semiološkom sloju koji postoji prije njega. On je drugostupanjski semiološki sustav. Ono što je u prvom sustavu znak (tj. asocijativni zbir pojma i slike), postaje u drugome sustavu prosto označavajuće.

No, Barthes kaže kako treba imati u vidu da materija *mitskog govora* (jezik u užem smislu, fotografija, slikarstvo, plakat, obred, predmet itd.), ma koliko u početku bila raznovrsna, čim se nađe u *mitu*, biva svedena na čistu funkciju označavanja; *mit* u njoj vidi samo jednu vrstu gole građe; ona dobiva jedinstvo stoga što je svedena samo na ono što je čini jezikom. Bilo da je riječ o pisanoj ili slikovnoj grafiji, *mit* u njoj vidi samo zbir znakova, samo ukupni znak, završni član postaje prvi član uvećanog sustava koji gradi *mit*. Sve se, prema Barthesu, događa kao da je *mit* pomaknuo za jedan stupanj formalni sustav prvobitnih značenja.

Jezik koji *mit* uzima da bi izradio vlastiti sustav Barthes naziva jezik – objekt, a sam *mit* naziva *metajezikom*. Dakle, prema Barthesu, *mit* je sustav komuniciranja poruka. Iz toga slijedi da *mit* ne može biti objekt, pojam ili ideja: on je način označavanja, forma. *Mit*, dakle, ne određuje predmet njegove poruke,

<sup>35</sup> Usp. BARTHES, Roland. *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1971.

<sup>36</sup> *Isto*, str. 263.

već način na koji on nju izriče: granice su *mita* formalne, a ne supstancijske. Barthes postavlja pitanje može li sve biti *mit* i odgovara kako vjeruje da može, jer svijet je, kako kaže, bezgranično poticajan.

## Mit i jezik

*Jezik je opsjednut mitom, stoga da bi  
se definirao mit i ujedno prizvala  
njegova snaga potrebna je strategija koja  
traži nešto više od onih dominantnih teorija.*

Albert Cook

Cassirer i Levi-Strauss slažu se, prema Solaru, u tom da *mit* i jezik treba analizirati odvojeno, ali da se samo na temelju razumijevanja načina na koji funkcionira jezik može razumjeti i način na koji funkcionira *mit*. Razlike su među njima jedino u tom što Cassirer smatra da se u samom jeziku mogu utvrditi logička načela mišljenja, pa se *mitsko* i znanstveno mišljenje uspoređuje kako međusobno tako i s »jezičnim mišljenjem«, dok Levi-Strauss smatra da je u jeziku prepoznatljiva logička struktura koja pripada jezičnim sustavima, pa se strukturalistička analiza jezika može primijeniti ne samo na prirodni jezik nego i na sve znakovne sustave, u konzekvencijama i na ono što Cassirer naziva »mišljenje«. <sup>37</sup> Vidjeli smo, također, da Roland Barthes u svom eseju *Mit danas mit* naziva *metajezikom*, a isti termin rabi i Levi-Strauss nazivajući *mit*, također, *meta-jezikom*. <sup>38</sup>

Milivoj Solar, analizirajući *mit* i jezik u romanu postmodernizma, kaže da se dvije teze u modernom romanu često ponavljaju: sklonost modernog romana prema *mitu* i zaokupljenost jezikom. <sup>39</sup> Sklonost se prema *mitu* pri tom opisuje bilo na tematskoj razini kao izravno naglašena upotreba *mitskih* motiva i/ili određenih tematsko-izražajnih sklopova koji upućuju na tzv. »mitski način mišljenja«, a zaokupljenost jezičnom problematikom ogleda se u naglašenoj virtuoznosti stila i u nekoj vrsti stalne svijesti o tom da se roman prije svega shvaća i oblikuje isključivo kao »tvorevina u jeziku«.

Albert Cook u svom djelu *Mit i jezik* daje nacrt tipologije etapa kulture razlikujući ih upravo prema odnosu između *mita* i jezika, sa osobitim obzirom na književne forme. Tako Cook navodi *šest velikih etapa mita*.

<sup>37</sup> Usp. SOLAR, Milivoj. *Edipova braća i sinovi*, Naprijed, Zagreb, 1998.

<sup>38</sup> COOK, Albert. *Mit i jezik*, Beograd, 1986., str. 84; usp. LEVI-STRAUSS, Claude. *Strukturalna antropologija 2*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.

<sup>39</sup> Usp. SOLAR, Milivoj. *Teorija proze*, SNL, Zagreb, 1989.

Prva je etapa »*dob jedinstva kulta Majke*«, koji obuhvaća sve *mitske* izraze, iskaze i obrede. Cook kaže kako to usredsređivanje cijele *mitologije* na jedan *dominantan mit*, i svih procesa bilježenja na doslovnu sliku umjesto apstraktnih fonetičkih konstrukcija, karakterizira taj period međudjelovanja mita i jezika, koji je ne samo najraniji nego i najduži, daleko duži od svih. Taj period možemo obilježiti negativnim oznakama: nema ciklusa, nema žetvi, nema društvenih klasa. U svemu tome postoji jedna pozitivnost: jedinstveno usredotočenje cijelog sadržajnog opažanja na jednu figuru, ženu-hraniteljicu. U tom ranijem društvu sve je moralo biti povezano sa centralnim *mitom* – *Majkom* – a istodobno u jeziku nije bilo sredstava kojima bi se *mit* mogao prenositi ili preobražavati. Ovu etapu, dakle, karakterizira jedinstvo jezika i njegova objekta u *mitu*.

Drugu etapu karakterizira dvojnost u jeziku i mitu.

Treću etapu obilježava pojava apstraktnog mišljenja, rađanje filozofije, a prema Cooku ova etapa traje do srednjeg vijeka.

U četvrtoj etapi jezičnim se činom ne samo podrazumijeva nego i potvrđuje i praktično imenuje nesvjesni element u *mitskom procesu*. Cook tu etapu naziva i »*ironična etapa*«.

U petoj etapi sebesvjesna ironija postaje svojevrsna paradigma. Ispitivanju su podvrgnuti ne samo *mitovi* nego i procesi njihovog oblikovanja. Dolazi do pojavljivanja *antropologije* i *dubinske psihologije*.

U šestoj, tzv. »*hipotetičkoj etapi*«, paradigmataska aktivnost pete etape i sama je podvrgnuta preispitivanju i primorana je na refleksivno djelovanje koje proizvodi, čak i slučajno, nove *mitske* kombinacije u jeziku.

Za odnos *mita* i jezika, kako ga opisuje Cook u prvoj etapi *mita*, Solar rabi termin *mitski jezik*. Solar kaže kako se »mitski jezik doduše u nemitskoj kulturi shvaća kao simboličan jezik, kao jezik koji se služi metaforama, ali u samom mitskom jeziku nema nikakve mogućnosti da se uopće rabe metafore. Mitski jezik je doslovan i denotativan, jer ime ne samo da znači određenu stvar nego ona doista i jest ta stvar, pa mitska svijest naprosto ne može proizvoditi poeziju koja se igra riječima. Njeni se proizvodi jedino nužno shvaćaju i pokušavaju razumjeti kao poetski proizvod u kulturi koja takav identitet riječi i stvari ne može ni misliti, pa kada se javljaju metajezici i poezija, mitska se svijest zapravo povlači, a mitski se jezik više ne razumije kao mitski jezik.«<sup>40</sup>

Prema Solaru »mit nije izvorni jezik čovječanstva kao što nije ni osiromašenje jezika, nego valja shvatiti kako se on jedino zasniva na moći davanja imena, koju nije koristio samo nekada nego je koristi i danas.«<sup>41</sup> Solar dalje kaže kako se književnost, filozofija i znanost ne izgrađuju izravno na *mitu* nego *oni govore*

<sup>40</sup> SOLAR, Milivoj. *Teorija proze*, str. 149.

<sup>41</sup> *Isto*, str. 157.

o *mitu*, pa ga na svoj način i »razgrađuju« jer »raslojavaju« ono iskustvo koje je u *mitu* prisutno. No, *mit* »razgrađuje« i »raslojava« ono iskustvo koje je prisutno u znanosti i književnosti, odnosno, ono što je već bilo izrečeno i oblikovano na »više razina«. Da se, međutim, ta djelatnost sama razumije, potreban je napor rekonstrukcije, jer mi povjerenje u izvornu istinitost jezika ne samo da nemamo nego je ni ne možemo imati tako reći od onog trenutka kad smo počeli govoriti i misliti o njemu samome.

Ta refleksija, ili bolje rečeno, prikaz nekoliko refleksija o odnosu *mita* i jezika čini nam se nužan prije refleksije o odnosu *mita* i *književnosti*, jer »mit nije samo analogan jeziku nego može«, mi bismo rekli mora, »neizbježno ući u jezik da bi bio prenijet«. <sup>42</sup> A upravo su književna djela, kako kaže Cook, najobuhvatnije konstrukcije sagrađene oko *mita* u jeziku.

### Mit i književnost

Sklonost književnosti prema *mitu* može se opisati bilo na tematskoj razini, kao izravno naglašena upotreba *mitskih motiva*, ili kako bi rekao Levi-Strauss mitema, bilo na razini određenih tematsko-sadržajnih odnosa situacija i modela koji su karakteristični za *mit*. Naime, proučavanje *mita* u 20. st. pokazalo je da karakteristične crte *mitskog mišljenja* imaju izvjesne analogije u proizvodima čovjekove mašte ne samo daleke prošlosti nego i drugih povijesnih razdoblja te da je *mit* kao totalan ili dominantan način mišljenja svojstven arhaičnim kulturama, ali se kao neki »nivo« ili »fragment« može nalaziti u najrazličitijim kulturama, naročito u književnosti i umjetnosti. <sup>43</sup> Meletinski, stoga, u trećem poglavlju svoje knjige *Poetika mita* poduzima vrlo iscrpnu analizu moderne književnosti koja pokušava, koristeći se situacijama odnosa i postupaka koje nalazimo u *mitu*, djelovati na čitatelja isto onako snažno i duboko kao što je djelovao *mit*, točnije rečeno, otkriti čovjeku naših dana nesvodljive elemente njegove sudbine. Meletinski kaže da, koncentrirajući se na modernističko mitologiziranje u pravom smislu riječi, treba jasno zamisliti karakter uzajamnih odnosa među »obnavljanjem« *mita* u 20. st. i izvornom drevnom *mitologijom*. Odricanje od sociološkog zasnivanja romaneskne strukture i prijelaz s prikazivanja socijalnih tipova na univerzalnu mikropsihologiju otvorili su put djelomičnoj primjeni arhaičnih sredstava za organiziranje pripovijedanja i upotrebi *mitološke simbolike*. Tako su, prema Meletinskom, nadvladavanje socijalno-prostornih i prostorno-vremenskih granica te posezanje za dubinskom psihologijom najopćenitije crte *mitologizma* u romanu 20. st. Tako se Meletinski, čini se s pravom, pita jesu li djela Thomasa

---

<sup>42</sup> COOK, Albert. *Isto*, str. 15.

<sup>43</sup> Usp. MELETINSKI, E. M. *Poetika mita*, Nolit, Beograd, s.a.

Manna, Franza Kafke i Jamesa Joycea *mitovi* novog vremena. Naime, Kafkini se romani odlikuju spontanom *mitotvorstvom*, on je stvorio vlastiti jezik pjesničkih simbola, dok Joyce poseže za raznim tradicionalnim *mitovima* kao za osobitim gotovim jezikom novog vremena. Tim gotovim jezikom koristio se i Thomas Mann, ali je on istodobno i objektivno umjetnički analizirao taj jezik s realističkog stajališta ispoljivši tanano shvaćanje arhaične kulture i njenih povijesnih formi.<sup>44</sup> No, jezik *mitologema* 20. st. nikako se ne podudara s jezikom drevnih *mitova*, budući da se ne može smatrati jednakim neizdvojenost osoba iz zajednice, njena degradacija u suvremenom industrijskom društvu, otuđenost i sl.

Meletinski dalje napominje da je za suvremenu *mitologiju* karakteristično zbrajanje i izjednačavanje sasvim različitih sustava s ciljem da se naglasi njihov *metamitološki* vječni smisao. Takve pojave sinteze poznate su i u prošlosti (helenizam, gnosticizam i sl.), ali u osnovi one su strane drevnoj *mitologiji*, koja čak i kad asimilira tuđe bogove, potvrđuje svoju osobitost.

Dakle, »remitologizacija u zapadnoj književnosti i kulturi čini problem mita veoma aktualnim kako uopće, tako i u vezi s poetikom.«<sup>45</sup>

Northrop Frye u knjizi *Anatomija kritike* piše kako u književnosti postoje tri sklopa *mitova* i *arhetipska simbola*. Prvo postoji *neizmješteni mit*. Za Fryea je Biblija osnovni izvor *neizmještenog mita* u našoj tradiciji. Taj *mit* se »mahom bavi bogovima ili zlodusima i uzima oblik dvaju oprečnih svjetova posvećenijeg metaforičkog poistovjećenja, jednog poželjnog i drugog nepoželjnog. Ti se svjetovi često poistovjećuju s bivstvenim nebom i paklom iz religija što su suvremene takvoj književnosti. Ta dva oblika metaforičke organizacije nazivamo apokaliptičkim i demonskim.«<sup>46</sup> Drugo je za Fryea opća tendencija koju naziva *romantičkom*. To je tendencija da se sugeriraju implicitni mitski obrasci u svijetu koji je tješnje povezan s ljudskim iskustvom. Treće je sklonost »*realizma*« da se naglašuju sadržaj i prikaza prije nego oblik priče. »Ironijska književnost počinje s realizmom i teži prema mitu; njezini mitski obrasci u pravilu više upućuju na demonsko negoli na apokaliptičko, premda ona kadšto jednostavno nastavlja romantičku tradiciju stilizacije. Primjer za to pružaju Hawthorne, Poe, Conrad, Hardy i Virginia Woolf.«<sup>47</sup>

U nas se pojavom *remitologizacije* izravno bavio Milivoj Solar. On kaže kako »interes koji roman dvadesetog stoljeća pokazuje za mit ama baš ništa ne govori o tome da li se nasljeđe mita u romanu time želi sačuvati, utvrditi i ponovno

<sup>44</sup> *Isto*.

<sup>45</sup> *Isto*, str. 12

<sup>46</sup> FRYE, Northrop. *Anatomija kritike*, Golden marketing, Zagreb, 2000., str. 160.

<sup>47</sup> *Isto*, str. 160.

uspostaviti, ili se želi s mitom definitivno prekinuti i njegovo nasljeđe odbaciti s ironijom.<sup>48</sup>

»Dekonstrukcija konzistentnog pripovijedanja priče u romanu dvadesetog stoljeća zbiva se doista i kao neki otklon prema mitu jer se sve čvršće javlja neka nezavršena struktura koja je nalik mitskoj beskonačnosti. Fabuliranje, naime, pri tom ne iščezava, ali jedna okvirna priča gubi svoju integrativnu moć, roman se raspada na fragmentarne fabularne nizove, na opise i esejistička razmatranja, pa se svi njegovi dijelovi povezuju u načelu različitim sustavima analogija. Ravnopravno s elementima realističkih priča u roman ulaze i elementi bajki, legendi, anegdote i viceva npr., kao i elementi tzv. nefikcionalne proze, pa sve zajedno postaje konglomerat u kojem su pojedini dijelovi doduše slijepljeni zajedno, ali jednu jedinu čvrstu okosnicu zamjenjuje niz čas čvršćih čas labavijih veza i odnosa koje je nemoguće jednoznačno odrediti. A u takvom napuštanju jedne jedine logičke operacije, koja je svoju osnovicu imala u jedinstvenom smislu ljudske sudbine pojedinca, odnosno njegovog smislenog života, nazire se sustav difuznih analogija koje pripadaju mitskom načinu mišljenja: omiljena metafora međusobno suprotstavljenih ogledala veoma dobro ukazuje na to svojstvo strukture koja se izgrađuje jedino u odnosu prema samoj sebi, odnosno u beskrajnom vlastitom preslikavanju.«<sup>49</sup>

Solar kaže da dok god roman zadržava pripovijedanje, on zadržava i određenu *mitsku svijest* o jeziku kao objavi smislene sudbine pojedinca u svijetu jer se ono što zovemo sudbinom lika može jedino ispričati tako da ima konture cjeline i smisao koji je objavljen samim pripovijedanjem. To je vidljivo na primjeru Balzaca. Balzac svoj književni opus naslovljava *Ljudska komedija* čime nedvojbeno priziva u sjećanje Danteovu *Božanstvenu komediju*. Balzac, čini se, prizivanjem u sjećanje *Božanstvene komedije* želi istaknuti kako slika svijeta koju nudi u svom književnom stvaralaštvu ne podliježe nekakvom općem sustavu, kao što Božanstvena komedija odgovara filozofiji Tome Akvinskog. No, iako Balzac ne želi da njegova slika svijeta i ocjena života bude podvrgnuta nekom općem pojmovnom sustavu koji bi odgovarao određenoj filozofiji, on ipak stvara književno djelo koje želi biti slika svijeta i ocjena života. Solar zaključuje kako je *Ljudska komedija* primjer na kojem je lako uočiti temelje suvremenosti u čitavom devetnaestom stoljeću. *Ljudska komedija* tako sadrži izrazitu svijest o potrebi književnog oblikovanja koje ide isključivo za vlastitim načelima: ono što valja izreći o životu i svijetu to može izreći i mora izreći sama književnost služeći se prije svega pripovijedanjem koje uobličava pojedinačnu ljudsku sudbinu, život određenog konkretnog čovjeka i pravu istinu društvenog života. *Ljudska*

---

<sup>48</sup> SOLAR, Milivoj. *Teorija proze*, str. 150.

<sup>49</sup> *Isto*.

*komedija* tako postaje primjer koji književnost slijedi do kraja devetnaestog stoljeća, a koji suvremena proza osporava.<sup>50</sup> Transcendentno uporište romana, daka-ko, pri tom više ne može biti *mit* koji više ne vrijedi bezuvjetno (jer ne određuje konture i smisao svijeta u cjelini), ali oblikovanje u romanu biva vođeno svije-šću da jedino priča čini onaj identitet jezika i zbilje kojim »fikcija jedino može ući u zbilju«. Destrukcija priče tako je, zapravo, jedina konačna destrukcija *mitske svijesti* o jeziku; ona je posljedica razvoja koji počinje odvajanjem *mita* od *književnosti*, odnosno, u našem užem kontekstu, odvajanjem riječi od stvari, jezika od zbilje, pa time i odvajanje istine od fikcije. Prema Solaru, *mitska* piča ne proizvodi događaje onako kako događaje proizvodi priča u romanu, odnosno svaka priča u književnosti. I sami događaji u »književnoj priči« imaj osobit ka-rakter. Priče u književnosti proizvode virtualne događaje, između ostalog, zato što njihovi završeci osmišljavaju početak i sredine kao nešto što je samo moglo biti, ali što nije moralo biti, pa takvi mogući događaji ne samo što obvezuju nego se mogu uzeti i u ironičnom smislu: ako je stvarnost samo jedna mogućnost, ona se može i osporiti zbog drugih mogućnosti, a može se i potpuno osporiti u svom apsolutnom važenju. Kod *mitske* je priče, očito, sasvim drukčije: ako priča kaže ono što je moralo biti, ako kaže ono što nije moglo biti drukčije, onda se ona ne može okrenuti u vlastitu suprotnost. Za takvu priču postoji samo jedna jedina apsolutna perspektiva i jedna jedina apsolutna istina.<sup>51</sup>

Prema Solaru, *mit* danas ne živi u književnosti. Književnost ga prije vlasti-tom uporabom rastvara, jer o njemu samo govori, jer joj je on »temom«. No, *mitske* teme u književnosti više nisu *mitovi*, a *mitovi* se oblikuju gdje je o tema-ma i tematici teško govoriti.<sup>52</sup>

Kada, prema Solaru, književnost »radi« s *mitemima*, ona ih koristi kako bi o njima govorila, a ne koristi ih kako bi govorila njima se služeći; upravo njih upotrebljava kao elemente vlastitog govora. Na isti način kada *mit* koristi knji-ževnost, kada upotrebljava njezine likove i situacije, njezine motive i njom uspo-stavlja značenjske jedinice, on govori o njima tako da ih »imenuje« kao konstan-te nečega što izgrađuje, zapravo, nasuprot književnosti.<sup>53</sup> O tom, također, govori i Meletinski u poglavlju o ritualno-mitološkom pristupu književnosti.<sup>54</sup>

Prema Solaru, stoga, »prave remitologizacije romana nema ako je shvati-mo u smislu nekog povratka romana mitu. Javlja se, međutim, (...) neko pribli-

<sup>50</sup> Usp. SOLAR, Milivoj. *Suvremena svjetska književnost*, Školska knjiga, Zagreb, 1982., str. 63.

<sup>51</sup> Usp. SOLAR, Milivoj. *Edipova braća i sinovi*, Naprijed, Zagreb, 1998.

<sup>52</sup> *Isto*.

<sup>53</sup> *Isto*, str. 185.

<sup>54</sup> MELETINSKI, E. M. *Poetika mita*, Nolit, Beograd, s.a.

žavanje romana mitu, a ono se sastoji isključivo u pojačanom zanimanju za mit«. <sup>55</sup>

U tom, ali samo u tom smislu, kaže Solar, »mogu prihvatiti neku vrstu remitologizacije modernog romana, koja se doista može zamijetiti kod niza autora našeg stoljeća, od Kafke, preko Joycea, do Thomasa Manna ili Bulgakova«. <sup>56</sup>

### Zaključak: »Orfejeva oporuka«<sup>57</sup>

Svjesni, kako to vole reći postmodernist<sup>58</sup>, da započeto pisanje nikada ne završavamo, usuđujemo se zaključiti da je *mit, mitsko mišljenje, mitska svijest antropološka konstanta*. Procesi su *demitologizacije* i *remitologizacije* naprosto stalno prisutne orijentacije u našoj kulturi. Tu nam je činjenicu, uz Freuda i Junga te

<sup>55</sup> SOLAR, Milivoj. *Isto*.

<sup>56</sup> *Isto*.

<sup>57</sup> *Orfejeva oporuka* je naslov Mihalićeve tragikomedije u kojoj autor propituje tvrdnju postmodernih teoretičara književnosti da književnost nije dostatna. Ihab Hassan kaže kako »Ljudi od pera to znaju. Oni teže nadmašivanju samih sebe u složenoj šutnji. Moderni Orfej svira na liri bez struna (...) Orfej pristaje na komadanje (...) Moderna književnost piše budućnost čovječanstva nevidljivim rukopisom. (HASSAN, Ihab. *Komadanje Orfeja*, Globus, Nakladni zavod, Zagreb, 1992., str. 7)

Postmoderna književnost se kreće, u nihilističkoj igri ili mističnoj transcendenciji, prema točki nestajanja. Ona se raspada na fragmente. I čini se da se upravo uslijed tog orfejskog komadanja, u točki nestajanja, događa jedna izuzetno važna činjenica postmodernizma: obnovi pripovijedanja. Riječima Ihaba Hassana: »Raskomadani Orfej se vraća predmetima koje je nekoć uklonio, udovima svog vlastitog tijela, da spasi svoju svijest, pjesmu punu krivice.« (HASSAN, Ihab. *Isto*, str. 165.) Čini se da se takva mogućnost oslanja na rastuću svijest o *mitu* kao djelatnoj moći prisutnoj u sadašnjosti, a ne samo u nekim izvornim temeljnim početcima kulture.

Sam Mihalić ovako završava svoju tragikomediju:

*Kralj (pomirljivo): Orfej je zbilja nemoguć... Čovjek ponekad dobije želju da  
Mu skine glavu... Ali ne valja Orfeja ni precjenjivati...  
Netko bi mogao pomisliti da je on zaista važna osoba...  
Kao što tvrde bezobrazni Atenjani. Ja sam za to da mu  
Pružimo još jednu priliku, posljednju priliku... Neka pred  
Svima nam kaže što zapravo hoće. Što se mene tiče, može  
Zatražiti i kraljevsku krunu... Glavno je da se u Korint vrati  
Mir.*

<sup>58</sup> Što se tiče pojma *postmoderna* Vladimir Biti kaže kako je on istodobno periodizacijski, tipološki i kulturnopovijesni pojam, što umnogome rasplinjuje njegove granice. Začet u književnoznanstvenim krugovima 60-tih godina, etablira se u široj intelektualnoj javnosti 70-tih, prije svega knjigama I. Hassana *Komadanje Orfeja* (1971.) i J. F. Lyotarda *Postmodernostanjanje* (1979.) Od tada ga preuzimaju sociolozi, filozofi, teolozi i dr. Postoje brojne nesuglasice oko toga kako treba odrediti postmodernu. No, ovaj termin je već ušao u ugledne terminološke rječnike, a o njemu su napisane i brojne knjige. (usp. BITI, Vladimir, *Pojmovnik suvremene književne teorije*).



klasike antropologije, naročito posvijestila književnost, odnosno književna vrsta koja je »najsvjesnija sebe« (K. Nemeč) – roman. U romanu se moderne i post-moderne dogodilo vraćanje *mitu*, i to ne samo na tematskoj razini obnovom korištenja motiva iz drevne mitologije već i kao korištenje odnosa, situacija i modela koji su karakteristični za *mit* te kao oblik *mitskog mišljenja*, *mitske svijesti*. Komentirajući Freudov esej *S onu stranu načela ugođe*, Felman kaže kako nam Freud, potičući nas da idemo s onu starnu *mita*, također govori da je tamo s onu stranu *mita*, za sva vremena, jedan drugi *mit*. Felman zaključuje da ne postoji s onu stranu *mita* u odnosu na *mit* – znanost je uvijek na ovaj ili onaj način – novi *generativni mit*.<sup>59</sup> Na tragu ovih zaključaka očito je zašto je liberalna teologija na čelu s Rudolfom Bultmannom, želeći »osloboditi« kršćanstvo »mitoloških« elemenata i svesti ga na njegovu »bit«, zapala u liberalni redukcionizam.

No, ipak ostaje problem koji nam je nametnula liberalna teologija: *kako svjedočiti suvremenom čovjeku?*

D. Bonhoeffer u jednom pismu iz nacističkog zatvora piše: »Čini mi se da je Bultmann osjetio Barthovu granicu, ali je krivo shvaća u smislu liberalne teologije te zapada u tipično liberalni redukcionizam (...) Ja mislim da se mora sačuvati sav sadržaj, pa i »mitološki« pojmovi. Novi zavjet nije neko mitološko ruho neke opće istine! Nego je ta mitologija sama stvarnost! No ti se pojmovi trebaju nekako protumačiti na način koji ne pretpostavlja religiju kao uvjet vjere. Po mom mišljenju tek je u tom slučaju nadvladana liberalna teologija (kojom je i Barth određen, premda negativno), premda je prihvaćena njena problematika i dano rješenje.«<sup>60</sup> Bonhoeffer ipak ne daje jasne smjernice kako protumačiti *neke pojmove*. Čini se da »demitologizacija«, odnosno *prevođenje* svetopisamskih tekstova na termine egzistencijalističke filozofije a da ne zapadne u opasan redukcionizam, nije moguća u *teoriji*, već jedino u *praksi*, no u praksi koja je posvijestila *mit kao antropološku konstantu*. Prava se »demitologizacija« ne događa u jeziku, već u življenju, *nasljedovanju*. Ukoliko se »demitologizacija« ne dogodi u življenju, teorija i praksa lako će skliznuti u »teroriju i prasku« (E. Čimić). No, vrijedi i obratno, ukoliko *nasljedovanje* nema svoj diskurs, ukoliko mu ne prethodi jezični izričaj, ukoliko nema razumijevanja Riječi, lako će skliznuti u lutanje. *Nasljedovanje* se pokazuje kao hermeneutički problem.<sup>61</sup> Očito je da se

<sup>59</sup> Usp. BITI, Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*, str. 230.

<sup>60</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 148.

<sup>61</sup> Bonhoeffer ovako promišlja problem nasljedovanja pri završetku knjige *Cijena učenitva*: »Prvim je učenicima Isus bio tjelesno prisutan sa svojom riječju. No, Isus je umro i uskrnuo. Kako onda danas dolazi do nas Isusov poziv? Isus ne prolazi tjelesno pored nas, kao pored carinika Levija da bi me pozvao: *Slijedi me!* Sve ako bi iskreno i želio da čujem, taj poziv da sve ostavim i da slijedim, što mi daje pravo na to? (...) Tko sam ja da se nudim za *izvanredno*? Tko mi jamči (i drugima) da se ne nudim iz svojih vlastitih motiva ili možda zanesenosti? Ta-

svetopisamska hermeneutika neprestano kreće između »demitologizacije« i »remitologizacije« – želje da se o svetopisamskim tekstovima progovori na razumljiv način i želje da se sačuva svetopisamski sadržaj – Scile i Haridbe.<sup>62</sup> Ipak, onkraj te napetosti postoji razumljiva riječ koja poziva na *nasljedovanje*; to je riječ u kojoj je naš Učitelj sazeo sav Zakon i Proroke. Tu nam se valja prisjetiti Augustinova učenja o pluralitetu tumačenja Svetoga pisma: »Pošto sam sve ovo čuo i razmotrio, neću se riječima prepirati, jer to nije ni za što korisno, nego je samo na propast slušateljima (2 Tim. 2, 14). Za izgradnju pak dobar je zakon tvoj ako se tko njime ispravno služi, jer je njegova svrha ljubav iz čistog srca, dobre savjesti i nehinjene vjere (1 Tim. 1, 5.8). A zna naš Učitelj u kojim je dvjema zapovijedima sazeo sav Zakon i Proroke (Mt. 22,40). Kad ja te zapovijedi žarko ispovijedam, Bože moj, svjetlosti mojih očiju duševnih, što mi škodi ako se one riječi mogu različito shvatiti, kad su ipak istinite? Što mi, velim, škodi ako ja drugačije nego netko drugi shvatim što je mislio onaj koji je ono napisao? Svi mi koji čitamo trudimo se da istražimo i razumijemo ono što je htio reći onaj kojega čitamo, i kad vjerujemo da je on govorio istinu, onda se ne usuđujemo misliti da je on rekao ista što znamo ili mislimo da je lažno. Dok dakle svatko pokušava da u Svetom pismu shvati ono što je u njemu mislio onaj koji je pisao, kakvo je zlo ako osjeća ono što mu ti, svjetlosti svih iskrenih umova, pokazuješ da je istina, ako i nije tako mislio onaj kojega čita, jer je i onaj mislio istinu ako i nije mislio kao mi?«<sup>63</sup>

Istinska se »demitologizacija« događa, dakle, pri *nasljedovanju* na putu *bogoljublja* i *čovjekoljublja*. Pri putovanju na kojem se jedino može susresti Uskrsli koji nam u zajedništvu lomljenja kruha tumači Zakon i Proroke tako da nam se otvaraju oči. (Usp. Lk 24, 13-36)

---

da ne bi bilo ni govora o nasljedovanju! (...) Želimo li čuti poziv na nasljedovanje, tada ga moramo čuti tamo gdje je Isus. Čut ćemo ga u Crkvi po Isusovoj riječi i sakramentu. Propovijed i sakrament Crkve mjesto je Isusove prisutnosti. Ako želiš čuti Isusov poziv na nasljedovanje, tada ne trebaš nikakvu osobnu objavu. Slušaj propovijed i primi sakrament! Slušaj evanđelje rassetog i uskrslog Gospodina! Tu ćeš ga naći potpuno, istog onog Isusa koji je govorio učenicima. Ovdje je on već kao Proslavljeni, Pobjednik, Živi. (BONHOEFFER, Dietrich. *Cijena učenja*, Izvori, Osijek, 1995., str. 196

<sup>62</sup> Suvremena je biblijska znanost, koja se znatno razvila upravo u vrijeme kada i novija povijest hermeneutike, otkrila kako su svetopisamski izvještaji o stvaranju svijeta, a i drugi, *demitologizacija* mitova naroda koji su okruživali Izraelce. Bultmann također primjećuje kako evanđelist Ivan i apostol Pavao *demitologiziraju* određene mitske slike i stavove njihova vremena i prostora. (Usp. BULTMANN, Rudolf. *Jesus Christ And Mythology*, str. 32). Naročito je uočljiva *demitologizacija* u evanđelista Ivana koji u borbi protiv tzv. duhovnih, koji su smatrali da Boga mogu doseći izravno nekakvom intuicijom, uči kako kako se Boga može gledati samo u nasljedovanju, odnosno u *čovjekoljublju*.

<sup>63</sup> AUGUSTIN, Aurelije. *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 297.

Mihalićev *Orfej* kaže kako za njega ne postoje dva svijeta. »Sve što dodirujem, sanjam ili vjerujem, za mene je dio jedne cjeline. Tko se odriče bilo čega od te svoje cjeline, nije potpun čovjek.« Ipak, *Orfej* nije uspio izbaviti svoju Euridiku iz podzemlja, dok nakon Isusove smrti »hramski se zastor razdera na dvoje, od vrha do dna; zemlja se potrese, pećine se raspuknuše, a grobovi otvoriše, te uskrsnuše mnoga tjelesa pravednika što bijahu umrli. Izidoše iz grobova poslije Isusova uskrsnuća, Dođoše u sveti grad i pokazaše se mnogima.« (Mt. 27, 51-53)

Čitanje svetopisamskih tekstova zahtijeva cjelovitost. Ono zahtijeva razumijevanje poruke *Krste Brodnjaka*. Ono zahtijeva razumijevanje *mita*. Ono zahtijeva jednostavnu, abrahamovsku poslušnost, dinamiku života, čisto srce, »kretanje na put«, voljnost za Istinom, poniznost i iskrenost.<sup>64</sup>

Gledanje Boga ne događa se u »tami« (Usp. Sirah 45, 5), već u *nasljedovanju*. »Učitelju, gdje stanuješ? Reče im: Dođite i vidjet ćete.« (Iv 1, 38)

### Summary

#### MYTH AS A ANTHROPOLOGICAL CONSTANT

*A newer history of hermeneutics beginning with the works of the German theologian F. Schleiermacher, under the influence of existential philosophy, reached its summit towards the end of the 19th century and beginning of the 20th century, especially amongst liberal Protestant theologians attempting to demythologise Biblical texts. These efforts led to a particular kind of reductionism. It did however result in opening complex hermeneutical questions with emphasis on myth. The nature of myth has been enlightened by psychology (Freudian and Jungian), anthropology and above all, in the context of theory of literature, in the modern and post-modern novels, which have a predisposition towards myth, or the so called mythological conscience, mythological thinking. Noticing that myth and mythological reflection is an anthropological constant, the conclusion has been formed Bultmann's demythologisation is erroneous not only because it leads to reductionism, but also due to the fact that myth and mythological reflection are a dimension in which man lives and the fact that myths appear is the most unlikely situations and places. True »demythologisation« occurs prior to legacy.*

Key words: *myth, consciousness of the mythical, mythological thinking, mythogenesis, hermeneutics, legacy.*

<sup>64</sup> Već nas i površna etimologija riječi *hermeneutika* upućuje na njeno mitološko podrijetlo. Naime, ta riječ dolazi od imena boga *Hermesa (Herma)*, koji je u starogrčkoj mitologiji bio bog putova i zaštitnik putnika.