

Jakov Jukić

ELIADE I CHARDIN —
PRIBLIŽAVANJA I SUPROTSTAVLJANJA

Nije nepoznato da je Pierre Teilhard de Chardin već za života stekao mnogo dobrih prijatelja i odanih štovalaca. Manje je međutim poznato da je među njima bio i Mircea Eliade, danas nesumnjivo najbolji poznavalac povijesti religija i mitologije. O tim izuzetno zanimljivim susretima s Teilhardom de Chardinom Eliade je pisao triput: opširno u svojem *Dnevniku* i u razgovoru s Claude-Henrijem Rocquetom*, a više teorijski u jednom eseju o pomodnim kulturama.^ U tim tekstovima nalazimo dovoljno gradiva za jedan komparativni prikaz — kao što je naš — u kojem susret dvaju velikana ljudske misli postaje ne samo poticaj za dublje razumijevanje njihova djela, nego i dobra prilika za suvremeno promišljanje duhovnih dilema što se sretno začese u tom susretu.

Susreti i sjećanja: dvije emigracije

Osim poznanstva, Eliadea i Teilharda de Chardina povezivala je sličnost sudbine: bili su emigranti. Njihov se egzil doduše razlikovao, jer je u jednoga imao političko, a u drugoga eklezijalno obilježje, ali su zato obojica jednako dramatično živjela inicijacijski krug patnje i duhovne plodnosti zatočeništva.

Poznavaocu prilika nije bilo lako predvidjeti političko izgnanstvo u horoskopu sjajne karijere mladoga Eliadea. Poznat književnik, ugledan kritičar, filozof, indolog, javni djelatnik, profesor Sveučilišta u Bukureštu, taj *enfant terrible* prijeratne rumunjske kulture teško je mogao

» MIRCEA ELIADE, *Fragments d'un Journal*, Paris 1973; MIRCEA ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe*, Paris 1978.

' MIRCEA ELIADE, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, Essays in Comparative Religion*, Chicago 1976, str. 11—13.

slutiti da će ga jednog dana »željezna zavjesa« odvojiti od domovine. A upravo se to dogodilo. Svršetak rata zatekao ga je u Parizu. Nepoznat i nepriznat, Eliade je morao proći sve inicijacijske kušnje bezavičajnosti: siromaštvo u trošnim mansardama iz *rue Madame*, obijanje po tuđim pragovima i moljakanje u nepoznatim uredništvima. U tim krajnje nepovoljnim okolnostima pisao je svoja najvrednija djela. Nije, međutim, samo on u kulturi našao put izlaska iz inicijacijskog pakla izbjeglištva. Zbilo se to, više ili manje, sa svim prijateljima iz njegove rumunjske skupine: spomenimo samo Ionesco i Ciorana. Kao da im je izgon podijelio posebnu moć za stvaranjem, susretima, prijateljstvom. Zato je popis Eliadeovih znanaca bio poduži: Papini i Ricoeur, Jung i Tillich, Borges i Ortega y Gasset.'

Iako je izrastao i odgajao se u posve drukčijim uvjetima, Teilhard de Chardin prolazio je slične spirale inicijacijske žrtve i ponovnog rođenja. Nije, dakako, bio nikakav politički prognanik, ali je u svojoj skromnoj redovničkoj sobici znao sanjati nedopuštene vizije Materije, Čovjeka, Svemira, Krista. Zato je ostao bez zavičaja, jer umnik uvijek ima još jednu domovinu: slobodu. Njegove odvažne ideje kružile su u polutajnim razgovorima ili su ispisane ciklostilom bile dijeljene najbližim znancima, slično kao leci za vrijeme pokreta otpora. Bio je to dakle također neki egzil, emigracija u Crkvi, zabranjeni rub na njezinoj nauci. Premda će tek kasnije doživjeti rehabilitaciju, Teilhard de Chardin morao je proći kroz isti inicijacijski krug kao Eliade. Tako se izbjeglištvo uvijek pokazuje kao neka čovjekova arhetipska situacija koju nije moguće izbjeći.

Ta dva velika emigranta, Eliade i Teilhard de Chardin, prvi put su se susreli 25. siječnja 1950. godine u sjedištu isusovačke revije *Etudes*, u *rue Monsieur*; objedu su pribivali također patri Fessard, Daniélou, Bernardt. Ne znamo kako se Teilharda de Chardina dojmio taj i svi kasniji susreti. Vjerojatno nije bio odviše oduševljen, jer je Eliade u ono poslijeratno vrijeme bio gotovo nepoznat u širim znanstvenim krugovima, a dijelilo ih je i 26 godina života. Drukčije stoji s Eliadeom: njega je Teilhard de Chardin jednostavno opčinio. Bio je fasciniran chardinovskim teorijama i smatrao je da se poklapaju s njegovim vlastitim bitnim intuicijama. Razgovori su trajali dugo — kako svjedoči Eliade — i na kraju bi Teilhard de Chardin obično ponudio sugovorniku svoje otipkane tekstove. Zanimljivo je da je Eliade najduže zadržao u sjećanju razlaganje o besmrtnosti duše. Prema kazivanju Teilharda de Chardina, sve ono što može biti preneseno ili priopćeno — ljubav, politika, kultura —

' Samo mali dio bogate korespondencije Eliadea s prijateljima — G. Bachelard, G. Bataille, Ch. Baudouin, J. Daniélou, C. G. Jung, E. Jünger, P. Klossowski, H. de Lubac, G. Papini, J. Paulhan, L. Renou, R. Queneau — može se naći u LES CAHIERS DE L'HERNE — MIRCEA ELIADE, broj 33, Paris 1978, str. 280—289. Za Teilhardovo dopisivanje pogledati CLAUDE CUÉNOT, *Piere. Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958.

ne »prelazi u onostrano« nego nestaje sa smrću pojedinca. Ipak u čovjeku ostaje jedno nesvedivo dno, neki neprenosiv temelj, koji zapravo sadrži sve ono što je nemoguće izraziti i priopćiti. I upravo to misteriozno dno u čovjeku jedino »prelazi u onostrano« i nastavlja živjeti poslije iščeznuća tijela. Spomenuta teorija pretpostavlja da će — ako jednom u budućnosti bude uspješno prenijeti i potpuno priopćiti sve iskustvo — besmrtnost duše postati nekorisna i stvarno nestati. Ono što zanima Teilharda de Chardina jest, dakle, princip konzerviranja ljudskih iskustava: ništa se ne smije izgubiti, ništa nestati. Svako ljudsko iskustvo treba da bude iskazano — s pomoću jezika i kulture — i tako zabilježeno i sačuvano u noosferi.

Zacijelo, Teilhard de Chardin i Eliade nisu raspravljali samo o besmrtnosti ljudske duše nego i o mnogim drugim pitanjima. Zato ćemo sada pokušati odvojiti one teme razgovora koje otkrivaju sličnosti i podudarnosti u njihovim sustavima.

Izvanjska oznaka susreta: sličnosti

Na mnogim mjestima u *Dnevniku* opisao je Eliade svoje dojmove i sjećanja na Teilharda de Chardina. U tim tekstovima ima oduševljenja i neskrivene sklonosti, ali još više želje da se u Teilhardovim idejama pronađu sveze istovjetnosti s vlastitim mišljenjem.

Eliade piše da je bio privučen poglavito chardinovskom teorijom evolucije i točkom *Omega*. U prvi mu se mah učinilo da je sve to u protuslovlju s katoličkom teologijom: premjestiti Krista u zadnju galaksiju, to više podsjeća na *mahayana* budhizam nego na kršćanstvo. Dapače, u razgovoru Eliade je primijetio da ponuđena kristokozmička vizija premašuje najfantastičnije zamišljaje budhizma — milijun svemira, milijun reinkarnacija, milijun *Bodhisattva* — što je Teilhard de Chardin skromno potvrdio. Tek mnogo kasnije — kad je dočitao sve njegove knjige — shvatio je Eliade do koje je mjere ta misao bila kršćanska, samonikla, srčana. Teilhard de Chardin zapravo se samo usprotivio određenom maniheističkom nagnuću koje je s vremenom potpuno prevladalo u zapadnjačkom kršćanstvu. Nasuprot toj herezi »angelizma«, otkriva on religioznu vrijednost Materije, Života i Svemira, što neodoljivo podsjeća na elijadovsko »kozmičko kršćanstvo« istočnoevropskih naroda*, za koje je svijet »sakralan« ukoliko je posvećen utjelovljenjem, mukom i uskrsnućem Isusa Krista.

Čini se, dakle, da je teza o »kozmičkoj religioznosti« bila vrlo bliska obojici znanstvenika. Stoga je Eliade mogao ustvrditi kako baš Teilhard

* MIRCEA ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan, Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970, str. 252.

de Chardin u naše vrijeme najviše obnavlja mitološki pristup Materiji. Kao u starim agrarnim religijama, i ovdje se čovjeku otkriva beskrajna svetost Prirode i Života; posvećenje kozmičke zbiljnosti egzaltira mističnu ljubav za Materijom i Životom, pa u chardinovskom vitalizmu nalazi svoj moderni i lako raspoznatljivi odjek. Odatle onda osjećaj žudnje za svim onim što »pokreće mračnu masu Materije« i daje »duhovnu moć stvarima«. Kozmos postaje stvaran, živ, smislen, stvaralački, svet, a kršćanstvo neka vrsta kozmičke liturgije. Danas se čovjek, međutim, nije samo otuđio od sebe i od drugoga nego prije svega od Prirode. To je, zacijelo, njegova najdublja otuđenost iz koje izvire sve ostale. Zato će biti vrlo teško vratiti se »kozmičkoj religiji« neolitskih ratara, ali je uvijek dopušteno iskati neko drugo jedinstvo s Prirodom. U tom kontekstu Teilhard de Chardin nudi sasvim novu sliku Prirode koja će istodobno biti religijski ustrojena i znanstveno obrazložena. Materija ponovo zadobiva izgubljenu sakralnu dimenziju: rekristijanizirani su Svijet, Život, Svijest i Kozmos.

Tako je Eliade u jednom zapadnjačkom teologu i znanstveniku našao optimizam rumunjskih seljaka, također kršćana, koji, međutim, pripadaju davno zaboravljenom »kozmičkom kršćanstvu«. Seljak vjeruje da je »Svijet dobar« i da je to još jednom postao poslije Spasiteljeva utjelovljenja, smrti i uskrsnuća. Moj temeljni optimizam — bilježi Eliade — ima vjerojatno svoje porijeklo u toj istoj iskonskoj izvjesnosti. Ako jednog dana netko bude, s razumijevanjem, proučavao moju teoriju hijerofanija i progresivne »hijerofanizacije« svijeta, života i povijesti, mogao bi me zaista usporediti s Teilhardom de Chardinom. Ipak s tom razlikom — zaključuje rumunjski religiolog — što je on do te teorije došao otkrićem Kozmogeneze, a ja, naprotiv, dešifriranjem kozmičkih religija.¹

S ovim jasnim Eliadeovim priznanjem o misaonom srodstvu s Teilhardom de Chardinom završava se naš opis podudarnosti u *Dnevniku*. Dostignuta je time i najviša točka njihove međusobne sličnosti. Ostaje nam još da pokažemo kako se u mnogim stvarima nisu slagali: Eliade je još štošta napisao o idejama Teilharda de Chardina, ali se prema njima nije odnosio više tako uznosito kao s obzirom na »kozmičku religioznost« i sakralizaciju Svemira.

Označimo da su znanstveni entuzijizam i preveliko povjerenje u tehnološka čuda bili, zacijelo, tuđi Eliadeovom aristokratskom duhu. Iz *Dnevnika* je primjetljivo — iako to izričito u njemu ne stoji — da chardinovsko izjednači van je moderne Znanosti i kršćanskog *Logosa* nije oduševilo Eliadea. Valjda mu je smetalo prekomjerno pouzdanje u napredak znanosti i budućnost tehnike. To je išlo dotle da je Teilhard de Chardin odbijao prihvatiti bilo kakvu hipotezu o potpunom uništenju Zemlje i čovječanstva. Nije mogao zamisliti da se djelo započeto prije

¹ MIRCEA ELIADE, *Fragments d'un Journal*, Paris 1973, str. 321.

nekoliko milijardi godina i usavršavano u misterioznom odabiru može tako jednostavno razoriti. Kad se uzme u obzir da je u jedan takav *opus magnum* uključen kozmički Krist, onda postaje još teže pojmiti zaustavljanje toga tijeka od jedne obične termonuklearne eksplozije. U istom je smislu i njegova sumnja u drugi zakon termodinamike. Zato možda nije slučajno što je Eliade u istom odjeljku svojeg *Dnevnika* spomenuo jetku Cioranovu primjedbnu na račun tih vrlo optimističkih predviđanja. U njoj, naime, Cioran kaže da mu je nemoguće vjerovati u razboritost i zrelost bilo koga koji neprestano govori o tome što će čovjek biti za milijun godina, kad postoje toliki ozbiljni razlozi da se posumnja u to da će još uopće preživjeti nekoliko stotina godina.

Ako sad pokušamo otkriti izvorišta prvih nesuglasja između Eliadea i Teilharda de Chardina, vjerojatno je da ćemo ih opet naći u onoj istoj »kozmičkoj religioznosti« koja ih je upravo najviše približila. Taj je paradoks, međutim, samo prividan, jer zapravo sve njihove sličnosti ili različitosti rezultat su načina na koji oni zamišljaju kristijanizaciju Svemira. A ti zamišljaj! nisu isti, iako se Eliadeu u početku činilo drukčije. U jednoga je to — bar od antropogeneze pa dalje — čovjekov stvaralački znanstveni čin; u drugoga, čovjekovo slavljenje svetosti Svijeta. U kasnijim djelima Eliade je, doduše, uočio tu razliku, ali je ni tada izrijeком nije obznanio. Za Teilharda de Chardina, naime, Kozmos nije čist, izvorno prirodan, nego uvijek i svagda od znanosti već tumačen i tehnologijom prisvajan.[®] Ta je misao slična marksizmu koji također susreće samo očovječeni svijet. Stoga u chardinovskom sustavu znanstveni napredak — shvaćen kao sredstvo kristijanizacije — ima veće religiozno značenje od Materije, jer je bliži točki *Omega*. U skladu s tim, u Svemiru će biti više tragova čovjekova upletanja no što ima božanskih otisaka. Materija je sveta, ali je još više znanstvena djelatnost kojom čovjek mijenja i preobražava Materiju.

Oprečno tome, u Eliadea se o »kozmičkom kršćanstvu« može govoriti onda kad je kristološki misterij projiciran na svu Prirodu i kad su ukinuti njezini povijesno-tehnološki sadržaji. U religiji, dakle, neće biti odlučujuća znanstvena nego liturgijska dimenzija Kozmosa .

Osobni i misaoni odnosi dvojice znanstvenika otkrili su nam najprije njihovu međusobnu srodnost. Te smo sličnosti nazvali izvanjskim jer su zapravo obično iverje, skupljeno od uspomena, usputnih zapisa, susreta, sjećanja. Unatoč Eliadeovom htijenju i željama da te podudarnosti što očitije iskaže, poželjivom oku nisu mogli izmaći prvi procijepi i napukline u tkivu zajedničkog veza. Pređe li se, međutim, od izvanjskih oznaka na unutrašnje sadržaje njihova djela, sraz suprotnosti postat će jamačno još vidljiviji.

[®] »... is itself a product of history, for it is the cosmos as understood by science and in the process of being conquered and changed by technology*. MIRCEA ELIADE, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, Essays in Comparative Religion*, Chicago 1976, str. 16.

Unutrašnje oznake susreta: različitosti

Počnimo s ontologijom. Eliade je svoju religijsku ontologiju s pravom nazvao arhajskom jer je za većinu primitivnih i starih kulturnih naroda ustvrdio da im se zavičaj Bitka, Smisla i Svetoga nalazi u prošlosti, a ne u budućnosti. Rodno mjesto čovjekove punoće i snage smješteno je, dakle, u početku vremena, *in illo tempore*. U njemu se za vječnost sve začelo i dobilo konačnu bit i oblik. Zato je vrijeme postanka neko »jako« i »značajno« vrijeme, a prošlost izvor svega kasnijeg smisla. Najstarije tradicije posvjedočuju želju drevnih naroda da se uvijek i bez napora nadu u »središtu vremena«, što znači na njegovu početku. To je neka »nostalgija za rajem«, adamovska žudnja, opsjednutost *primordiumom*, čežnja za blaženstvom i savršenstvom apsolutnih početaka. Sve ljudske djelatnosti, situacije, ponašanja, predmeti, sukobi, odredi, pokreti, ideje — sve je to bilo u savršenom liku uspostavljeno *ab origine*. Zato čovjek nikad ne otkriva stvari nego ih samo može oponašati. Čežnja za mitskim vremenom i prostorom nije, međutim, neka težnja za animalnošću, kako bi se moglo pomisliti. Naprotiv, sjećanja na zoru i osvit vremena pokazuju sliku jednog idealnog čovječanstva, koje je uživalo istinsko blaženstvo i nepomoćenu duhovnu radost, što je, zacijelo, neostvarivo u današnjim uvjetima života »palog čovjeka«. Zapravo mitovi mnogih naroda ne čine drugo nego podsjećaju na te vrlo daleke epohe, u kojima ljudi nisu poznavali smrt, rad, patnju. U vremenima iskona, zemlja i nebo gotovo su se dodirivali, pa su bogovi slobodno silazili na zemlju i mijesali se s ljudima; sa svoje strane ljudi su mogli lako uzaći na nebo. Tek kasnije rastrgane su niti te sretne blizine.®

Tako, primjerice, pojedini sumerski tekstovi prizivaju savršenstvo i blaženstvo »početaka«, kao ishodišta svih kasnijih stvari i događaja. U Egiptu se to razdoblje naziva *tep zepi* — prvi put. Sve što postoji — prirodne pojave, religiozne i kultne zbiljnosti, planovi hramova, kalendar, pismo, obredi, kraljevska obilježja — dobilo je svoju valjanost i opravdanje zato što je bilo stvarano za vrijeme »početka«: u zlatno doba apsolutnog savršenstva, prije »pojave ljetnje, buke, borbe i nereda«. U istu tradiciju ulazi Hesiodov opis Kronosova doba. Ljudi su živjeli dugo, nisu uopće starjeli, a nisu ni radili jer je zemlja davala sve u izobilju, pa je njihov život sličio na život bogova: »Živjeli su kao bogovi, srca slobodna od briga, daleko od trpljenja i sigurni od svake bijede... Nije im prijetila neutješna starost, jaki u rukama i nogama, oslobođeni od svih zala, provodili su vrijeme u gozbi, a smrt ih je neprimjetno hvatala u snu« (Hesiod: *Djela i dani*, 109—120). To sjećanje na zlatno doba traje u poetskim slikama Ovidija (*Metamorfoze* I, 135—136) i Vergilija (*V ekloga*) te u nekim djelima crkvenih otaca iz prvog kršćanstva.

® MIRCEA ELIADE, *Traite d'Histoire des Religions*, Paris 1970, 322.

® MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétypes et Répétition*, Paris 1969, str. 110.

Poslije ontologije slijedila je neka gnoseologija, oblik spoznaje S obzirom na to da je za arhajska misao rodilište Bitka smješteno isključivo u prošlost, čovjekova će spoznaja biti okrenuta počecima, kao povratak izvoru vremena. Ako se, naime, sve bitno nalazi u prošlosti, onda je jedina istinska spoznaja sjećanje na tu prošlost. *Gnosis* je izjednačen s *anamnesis*. Važno je prisjetiti se svih događaja koji su se zbili *in illo tempore*, a ne stjecati uvijek nove spoznaje. Na neki način prisjećanje na *primordium* ponovno je stvaranje arhetipskih uzoraka. Ljudi što se mogu lako sjetiti zaboravljenih stvari posjeduju magijsku moć, redovito dragocjeniju nego oni koji bolje spoznaju te iste stvari. Prvobitnu povijest ne treba toliko poznavati, koliko je za čovjeka sudbonosno da se neprestano prisjeća te povijesti. Budući da je religiozni život isto što i to prisjećanje, najteži grijeh i propust bit će zaboravljanje praiskonske božanske drame. Vraćanje na događaje koji su bili *in illo tempore* pomaže ljudima da sačuvaju svijest o božanskom porijeklu svijeta i čovjeka. Tko zaboravi božanske poruke i kretnje, taj čini svetogrđa. Kad Je potpuno zaboravljena, prošlost je uspoređena sa smrću. Pokojnici su oni što izgubiše pamćenje."

Pod utjecajem orfizma u Platona susrećemo i misao o svođenju spoznaje na sjećanje, iako filozofijska *anamnesis* nije obično vraćanje na mit-ske događaje, nego prije na Istine, Ideje." U *Samkhya-Yoga* i *Vedanti* neznanje može biti uspoređeno sa »zaboravljanjem« istinskog Ja (*atman*, *purusha*), pa se kao suprotnost tome javlja »buđenje«, dakle, »sjećanje« na sebe sama. I budhizam pridaje veliku važnost sjećanju.^ Kad im se poremeti pamćenje, bogovi padaju s neba na zemlju i pretvaraju se u ljude (*Dighanikaya*, I, 19–20); drugim riječima, čovjek je bog koji je izgubio moć sjećanja. Nemogućnost prisjećanja na prijašnje živote u metafizičkom redu odgovara neznanju. Pa ipak, povlačenjem iz života, prakticiranjem *yoge* i meditacijom, vraća se čovjeku sposobnost sjećanja na prijašnje živote, iako ne na sve, kao što je to slučaj u bogova. Ananda i drugi Budhini učenici često se »sjećaju vlastitih rođenja«, a ista je misao mjestimice prisutna u *Rig-Vedi* i u *Bhagavad-Giti*. Za indijsku misao sjećanje je, dakle, ne samo vrlo vrijedna umska sposobnost nego i »božanski« dar. Onaj tko se »podsjeća« dokazuje da je »sabran«; protivno tome, rastresenost, nepažnja, neznanje, pad, zaborav — ponašanja su i situacije neslobodna čovjeka.

Nema sumnje da djelo Teilharda de Chardina sadrži neku ontologiju, iako vrlo neodređena izričaja, koja se međutim u tolikoj mjeri razlikuje od Eliadeove — u jednoga je *Eshaton* smješten u prošlosti, u drugoga *Pleroma* u budućnosti — da je dopušteno govoriti o njihovu potpunom razlazu.

» MIRCEA ELIADE, *Aspects du Mythe*, Paris 1963, str. 112, 147–155.

MIRCEA ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II dio. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris 1978, str. 193.

" MIRCEA ELIADE, *Le Yoga, Immortalité et liberté*, Paris 1972, str. 186.

Doduše, misaoni trud Teilharda de Chardina protegnuo se sve do tamnih početaka bića, gdje u njedrima Materije drijema tangencijalna i radijalna energija, ali samo zato da bi od kozmogeneze, preko biogeneze i antropogeneze stigao do točke *Omega* u kojoj se stječe sve što je do tada raslo. Sve spirale razvoja nezaustavljivo kreću prema budućnosti, prema višim oblicima svijesti i osobnosti, gdje se konačno razmršuju čvorovi smisla i naslućuje zadnja svrha kozmičke Evolucije. Ništa nije okrenuto prema prošlosti, ništa zaobljeno prema natrag, sve je u uzletu, usponu, uzlazu. Misao je Teilharda de Chardina u znaku Evolucije i uznosa Svjetla, a Eliadeova u znaku anti-evolucije, disolucije, gašenja Svjetla religijskog prasnijeta. Ta chardinovska Evolucija ne zastaje međutim na čovjeku, ona se ne zaustavlja u kritičnoj točki refleksije, nego ide dalje.¹ Pošto se iskazala u biološkoj evoluciji, koja kulminira pojavom čovjeka, ona se danas izražava konvergencijom Čovječanstva. Čin socijalizacije planeta produžuje kozmičku Evoluciju i znači progresivnu konvergenciju i daljnji uspon čovjekove svijesti. Poslije pojave Materije, Života, Svijesti, u istom je redu socijalizacija svijeta, a znači usmjerenje individualne svijesti prema kolektivnoj svijesti, sveobuhvatno spajanje čovječanstva, skok u sintezu višeg stupnja, strijelu ljudske zajednice prema višim oblicima svijesti. Umjesto »refleksije«, na snazi je sada »korefleksija«, skupno razmišljanje.*

Naravno, socijalizacija neće biti kraj ovog ubrzanog hoda kozmičke Evolucije, jer predstoji još jači razvoj zajedničke svijesti, sve viši oblici zajedništva, jedno još integralnije supostojanje. Umjesto »korefleksije«, bit će na snazi »ultra-refleksija«, a najavljen je i fenomen »ultra-ljudskog« kao posljednji moment socijalizacije, pa se očekuje trenutak, u ovoj uzlaznoj konvergenciji, kad će se sva naša sudbina zbiti u jedini organ Svijesti.

Postoji, dakle, beskrajna unifikacija sadašnje socijalizacije koja raste, nastavlja se, no ima i siguran kraj. Pa ipak, ovo središte, prema kojemu sve nezaustavljivo konvergira, stoji mnogo iznad jedne obične, čak i vrlo savršene, ljudske zajednice. Treba tu točku zamisliti kao nešto nad-svjesno, nad-osobno i nad-aktualno. To je famozna točka *Omega* — personalizirajuće kozmičko žarište ujedinjenja i sjedinjenja (*foyer cosmique personnalisant d'unification et d'union*), točka susreta svemira, koji je došao do krajnje granice svoje koncentracije i jednog drugog još dubljeg Središta, samopostojećeg Središta, koje je apsolutno zadnji i ireverzibilni princip personalizacije.*

Da bi čovječanstvo, međutim, postiglo krajnju granicu svojeg rasta, ono mora izvršiti jednu vrstu prevrata u Drugome, jedno utjelovljenje i

¹ TEILHARD DE CHARDIN, *L'Avenir de l'Homme*, Paris 1959, str. 284.

13 TEILHARD DE CHARDIN, *L'Apparition de l'Homme*, Paris 1956, str. 371.

* TEILHARD DE CHARDIN, *Le Groupe zoologique humain*, Paris 1956, str. 156.

uvrštenje u viši stožer Svijesti. Stoga točka *Omega* ne sintetizira samo svu dosadašnju kozmičku Evoluciju nego privlači i podupire tu Evoluciju da napravi posljednji korak prema najvišoj sintezi personalizma i socijalizacije. To je razlog da točka *Omega* biva izjednačena i s jednom teološkom stvarnošću, s Kristom. Savršeno usporediv s točkom *Omega*, koju je ta teorija predvidjela na kraju Evolucije, Krist teži da točno proizvede duhovnu totalizaciju koju smo svi očekivali. Ako Evolucija dolazi da ubrizga novu krv u kršćanske perspektive i težnje, nije li, suprotno, baš kršćanska vjera najviše prikladna da spasi ili da čak zamijeni Evoluciju?^^

Za Teilharda de Chardina, dakle, sav smisao dosadašnje povijesti leži u kozmičkom Kristu, koji dolazi na kraja vremena. Ne samo da je povijest upravljena na Krista, nego se ona u njemu konačno ispunjava. Točka *Omega* koncentrira savršenstvo Evolucije i Kristov doprinos toj Evoluciji. Zato se elijadovski arhaiski triptih — Smisao, Bitak i Sveto — javlja u svojoj punini tek u budućnosti, kad Svemir bude dovršen u Kristu.

Što se tiče druge točke — spoznaje svijeta — misaoni susret dvojice znanstvenika išao je opet obrnutim putem. Premda Teilhard de Chardin ne donosi i ne razrađuje spoznajnu teoriju u klasičnom smislu®, on ipak, na marksističkom tragu, rehabilitira određen gnoseološki *praxis*, kao djelatni čin i znanstvenu zauzetost spram svijeta. Ako je zadnji čovjekov smisao postavljen u budućnost, onda će vrhovni gest spoznaje biti otkrivanje putokaza do te budućnosti. Umjesto Eliadeove želje za iskonskim *eonom*, sada je na snazi neka žeđa za napretkom (*soif de progres*). Iz toga slijedi sporednost čina sjećanja i važnost čina djelatnog iščekivanja. Čovjek spoznaje svijet s pomoću svojih napora oko napretka, s pomoću istraživanja, osvajanja, zauzimanja." Sjećanje je neplodno ako samo radni napor skraćuje put do savršene budućnosti.

Spoznaja u Teilharda de Chardina poprima još jednu vlastitost: ona nije samo osobni doprinos ubrzanju kozmičkog vremena nego i kolektivni trud povezanog Čovječanstva. Tako demografski pritisak čini da se narodi sve više zbijaju i stišću na zemljinoj kugli, a gospodarska i tehnološka ovisnost Integrira ih nevidljivim nitima. Stvara se sličan način života, bolje rečeno, jedno gotovo identično znanstveno i praktično stajalište u svih naroda, unatoč razlikama njihovih civilizacija; zbiva se prijelaz od privatnih Izuma na kolektivne pronalaskе, tehnika i znanost traže sve više rad u skupini, a univerzalno širenje informacija po cijelom planetu ubrzava tu socijalizaciju. Tako smo danas pred »rastućom« nužnošću solidarnog rada, produkcije, misli i spoznaje^^ Ukratko, čovjekova spoz-

15 TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, Paris 1955. str. 331.

" AUGUSTE ETCHEVERRY, *L'homme dans le monde, La connaissance humaine et sa valeur*, Paris 1963, str. 306.

" TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, Paris 1957, str. 125.

•8 TEILHARD DE CHARDIN, *Le Groupe zoologique humain*, Paris 1956, str. 106—146; TEILHARD DE CHARDIN, *L'Avenir de l'Homme*, Paris 1959, str. 149.

naja nije samo znanstveno-tehnološko djelo nego i skupni uspon svijesti prema budućem Zajedništvu.

Treća točka u slijedu susreta Eliadea i Teilharda de Chardina tiče se problema kozmogonije. Premda je za arhajskog čovjeka sve već riješeno u prošlosti, pa se kozmogonička pitanja prividno ne postavljaju, moguće je posredovanjem mita i rituala tu arhetipsku prošlost uvijek dohvatiti. Svijet se, naime, obnavlja tako što se vraća na svoje početke. Nije, zacijelo, riječ samo o prisjećanju na mitske događaje nego o njihovu obnavljanju, što označuje stupanj više s obzirom na gnoseološku razinu pristupa. Mit priča jednu svetu povijest, odnosno iskonski događaj koji se zbio u početku, *ab initio*. Pripovijedati svetu povijest znači objaviti misterij, jer mitske osobe nisu ljudska bića. Mit se uzbiljuje u sadašnjosti, te čovjek postaje suvremenikom mitskog vremena. Poznavati mitove isto je što i naučiti tajnu postanka stvari. A vrijeme postanka istodobno je prvotno vrijeme i sadašnje beskonačno povratno vrijeme. Za Teilharda de Chardina vrijeme je ireverzibilno, za Eliadea dostižno. Mit priča kako je nešto počelo postojati: svijet, čovjek, vrsta životinje ili biljke, društvena ustanova. Budući da je stvaranje svijeta prethodilo svakoj drugoj stvari, kozmogonija uživa posebnu prednost. Odatle važnost kozmogoničnog mita.* On služi kao egzemplarni model za svaki drug mit. Zato stari narodi često recitiraju mit o stvaranju svijeta kad nekoga treba ozdraviti od bolesti, oploditi zemlju, poroditi dijete, požnjati ljetinu. Kozmogonija predstavlja stvaranje u njegovu najodličnijem obliku, pa onaj koji se želi obnoviti mora sići na same početke kozmosa. Tako svaka stvar dijeli sudbinu kozmosa: rađa se savršena, stari i umire, obnavlja se i ponovno rađa. Ciklus je uvijek iznad Evolucije. Predmet, događaj, čin postaju zbiljni u onoj mjeri u kojoj oponašaju i ponavljaju svoje uzore iz arhetipskog vremena i prostora. Stvarnost se, dakle, dostiže ponavljanjem i sudjelovanjem u svetome, a ne novim stvaranjem. Zato se čovjek tradicionalnih kultura zapravo prepoznaje kao realan samo ukoliko prestaje biti ono što jest i ako se zadovoljava ponavljanjem onoga što nije. U trenutku kad gubi identitet, postaje ono što jest.**

U uskoj svezi s mitom jest obred. Dok mit priča kako se nešto zbilo prvi put, ritual to aktualizira. Obred je zapravo posuvremenjenje izvornog Vremena, obnavljanje Vremena u kojemu je taj sakralni čin bio prvi put stavljen. Zato je obred djelatan: on participira na punini Svetog vremena. Ritual dakle čini da je mit nazočan. Sve ono što mit priča o *illud tempus*, obred uprisutnjuje u sadašnjosti. Religiozni je život neka stalna komemoracija, spominjanje, proslava, obljetnica.*' Ritualizirajući mitove, arhaički se čovjek približuje bogovima i sudjeluje u njihovoj

MIRCEA ELIADE, *La Nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, str. 144–152.

2> MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétype et Répétition*, Paris 1969, str. 48.

" MIRCEA ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965, str. 86–90.

svetosti. U dnu te žudnje za ritualizacijom leži vjerojatno eshatološka nada u mogućnost jednog univerzalnog *renovation*-, potpunog obnavljanja vremena, te potreba da se dokine svjetovno vrijeme i već sad — *hic et nunc* — živi sveto vrijeme.

Kozmos se može, doduše, chardinovski obnoviti *ab integro*, ali to obnavljanje uključuje ne samo spasenje svijeta, nego i periodično vraćanje na njegove početke. Zato se umjesto evolucijskog vremena uspostavlja kozmičko kružno vrijeme, pa stvaranja i razaranja u svemiru slijede *ad infinitum*. Narodi starih kultura vjeruju u kozmičke cikluse vremena i stalno oživljavanje vremena. Za njih je, naime, vrijeme u biti vječno, a u iskazu ciklično, pa predstoji neko vječno vraćanje, dok je periodično uništenje svemira i čovječanstva samo uvod u novi svemir i novo obnovljeno čovječanstvo. Stoga je dopušteno reći da se za primitivne narode svršetak svijeta već zbio, ali da se mora ponoviti u budućnosti, više ili manje udaljenoj.

Mitovi o kozmičkim kataklizmama neobično su rasprostranjeni, a oni o potopu najbrojniji. Oni pripovijedaju o golemim potresima, velikoj vatri, epidemijama i vodi po svoj zemlji. Jasno je da svršetak svijeta neće nikada biti posvemašniji: on je prije svršetak jednog čovječanstva, poslije čega slijedi pojava novog čovječanstva; totalno potonuće zemlje u more ili raspadnuće zemlje od vatre samo su trenuci u vremenu, jer poslije toga djevičanska Zemlja i novi ljudi izranjaju iz kaosa i smrti.

Obredne svečanosti Nove godine ponavljaju taj scenarij kozmičkog kruženja koje ide od kaosa do kozmosa i natrag po istom redoslijedu. Zato je izmjenjena godišnjih doba zapravo reprodukcija kozmogonijskih stvaranja i razaranja. Potreba za potpunim preporodom vremena ostvaruje se — na razini obrednog čina — u novogodišnjem ponavljanju kozmogonije. Odatle tako velika rasprostranjenost ideje o općem obnavljanju svijeta kulturnim oživljavanjem kozmogonijskog mita.

I u trećoj točki susreta, pokazali smo to dovoljno, Eliadeova kozmogonija izokrenuta je slika Chardinove kozmogeneze. U prvoga je simbol svega krug, prsten, ciklus, spirala, ponavljanje, vraćanje; u drugoga crta, strijela, tijek, uspon, razvoj, put.

Sadržaj našeg četvrtog imaginarnog susreta Teilharda de Chardina i Eliadea iskazuje se u problemu svetosti i svjetovnosti svijeta. Bez obzira na profanost svih ljudskih nastojanja, Teilhard de Chardin vidi u njima religiozni smisao, jer vrhunac naravne povijesti za njega koincidira s otkrićem da je ta narav bila religiozna budući da joj je takav kraj u točki *Omega*. Snagom stvaranja, i još više snagom Utjelovljenja, na Zemlji zaista ništa nije svjetovno — kaže Teilhard de Chardin.^{2*} Budući da

22 MIRCEA ELIADE, *Méthistophèlés et VAndrogyne*, Paris 1962, str. 226—232.

2' MIRCEA ELIADE, *Images et Symboles, Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, str. 80—87.

24 TEILHARD DE CHARDIN, *La Milieu Divin*, Paris 1957, str. 56.

je svijet u svojoj totalnosti božanskog poziva i da sve ono što se u njemu zbiva ne može biti drugo nego razgradnja jedne te iste božanske energije, sve je jednako sveto. To je ideja općeg spasenja. Napokon, svi ljudski napori i naprezanja, bilo kakve naravi, pridonose približavanju točki *Omega*. Zato su rast ljudskih djelatnosti i njihova efikasnost bez granica.-^

Oprečno tome stajalištu, Eliade svojom teorijom hijerofanija nijeće homogenost i jedinstvenost svetog prostora zauzimajući se za razlikovanje svetog od svjetovnog. Nećemo ovdje ispisivati sve hijerofanije — nebo, sunce, mjesec, voda, sveto kamenje, zemlja, žena, biljka, plodnost, sveti prostor i vrijeme — jer bi nas to daleko odvelo. Ograničit ćemo se na jedan oblik pojave svetoga: na stup svijeta, os svemira, *Axis Mundi*.-^ Tu je najprije sveto brdo — na kojemu se susreću nebo i zemlja — a nalazi se u središtu svijeta; onda svaki hram i palača — prošireno na sveti grad i kraljevsko prebivaalište — koji su »odsjev« svetog brda; konačno, postajući *Axis Mundi*, grad ili posvećeni hram shvaćeni su kao točka susreta neba, zemlje i pakla. Ta kozmička os — kao uzdignuta vertikalna nad ravninom zemlje — osigurava prolaz prema transcendentnom i svetom. *Axis Mundi*, stup svijeta, svemirska kolona u završnici znače trenutno iskakanje iz svjetovnog prostora, vertikalni izlazak iz evolucije, potpuno chardinovskog tijeka i uspona.

Osim tih enklava svetoga u prostoru — gdje se chardinovski jedinstveni prostor podvaja — mogu se jednako spomenuti i sveti ljudi u kojima je svjetovno vrijeme obustavljeno. Eliade ne spominje mistike velikih svjetskih religija, jer je to područje dosta istraženo, nego otkriva manje poznate nosioce sakralnih iskustava: šamane", yogine*^ sudionike u inicijaciji**, alkemičare.*" Svi oni, iako samo privremeno, dokidaju ovo naše svjetovno, povijesno, tehnološko, nesavršeno stanje i žive trenutak svetog vremena; oni kao da su rasute zvijezde — male chardinovske točke *Omega* — u golemom prostoru svjetovnosti.

Suvremena oznaka susreta: poraz ideologija i tehnologija

Očito je da ideje Eliadea i Teilharda de Chardina — u svojim sličnostima i različitostima — nismo suočili radi opredjeljenja. Bez obzira na

" LESZEK KOLAKOWSKI, *La revanche du sacré dans la culture profane*, u zborniku *Le besoin religieux*, Neuchâtel 1974, str. 32.

2' MIRCEA ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I dio, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1978, str. 235—236.

MIRCEA ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1974, str. 405.

28 MIRCEA ELIADE, *Patanjali et le Yoga*, Paris 1962, str. 189; MIRCEA ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris 1975, str. 313.

^'^ MIRCEA ELIADE, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959, str. 276.

3» MIRCEA ELIADE, *Forgerons et Alchimistes*, Paris 1977, str. 188.

to što se u mnogim točkama razilaze, one svejedno ostaju u mjeri ljudskoga: autentičnom je čovjeku vlastito da smisao traži u prošlosti i budućnosti, da se sjeća i gradi, da obredom obnavlja mit i teži napretku, da živi izvan vremena i u vremenu. Danas, međutim, nismo prisiljeni izabrati ideje jednog od njih dvojice, nego ustrajati u obrani mogućnosti življenja jednih i drugih ideja. A ta ostvarena *coincidentia oppositorum* zapravo je prostor slobode i dostojanstva duhovnog čovjeka. No, osim apstraktnog pitanja odnosa ideja, postoji neka primjetljiva uzajamna povezanost suvremenog sociološkog konteksta i pojave tih ideja, o čemu sada treba nešto više reći.

Od skolastike i racionalizma raste idolatrija ideja — kao njihova naopaka sakralizacija — da bi u naše doba uzela zlokobne razmjere moćnih svjetskih ideologija. Negdje poslije drugog svjetskog rata, s pojavom kompjutorske industrije i konzumističkog mentaliteta, uz tu stoljetnu dominaciju ideja, javlja se idolatrija predmeta. Živimo tako danas dvostruko otuđenje: ideologijsko, koje proizvodi svete misli, i tehnologijsko, koje proizvodi svete stvari, gnozu i alkemiju. Zaista, sve do jučer činilo se da je ustrojstvo tih otuđenja toliko snažno da ih nitko ne može ugroziti, osim, jasno, ona sama sebe. Sutra će već biti drukčije, jer ulazimo u razdoblje njihovih velikih kriza. Svijet ideologija i svijet tehnologija ozbiljno se klima: ideje i predmeti gube polako svoj nekadašnji sjaj i privlačnost. Ne smiruju više ni znatiželju uma, niti utažuju glad osjetila. U njihovo ispunjenje počela je ulaziti neka duboka tuga. Nije to ni čudno kad je čovjek — to biće žudje za beskonačnim — uzimao samo propadljivu hranu Zemlje. Dovedene do krajnosti, vrijednosti se obično okreću protiv samih sebe. Kao da smo osuđeni da gradimo ili svijet bez ikakve slobode ili svijet potpune slobode, što se pokazalo da je isto. Zato prvi put u povijesti doživljavamo — kao u retorti ili inkubatoru — da na zemlji ima istodobno ljudi koji su nesretni jer nemaju kruha i ljudi koji nisu sretni jer imaju previše kruha. Time je krug svjetovnosti zatvoren: ideologije i tehnologije ulaze u još jedan stečaj svojih velikih obećanja. Nisu otkrili tajnu gnostičara ili zlato alkemičara, nego su ogolili sebe: bili su samo nova tlapnja za čovjekovo veliko srce.

Prema svojem temeljnom usmjerenju, Teilhard de Chardin sigurno ne pripada vremenu današnje krize svjetskih ideologija i tehnologija. Ne ulazi u igru Gulaga i nafte. Prije bi se moglo reći da im duhovno pretihodi. Dapače, Teilhard de Chardin potiče na neograničeni rast predmeta, na traženje eliksira u njima, alkemiju, jer zagovara povjerenje u znanost, napredak, tehnologiju, povijest. On živi jučerašnje vrijeme izuzetnog optimizma, otkrića, uspona, razvoja i razrasta svijeta. Iako je pokušao pokrstiti tijek toga sjajnog tehničkog uzlaza, nije dospio vidjeti drugo razdoblje velikog iščekivanja: raspad, nemir, nesmisleno ispunjenje, razočaranje, topljenje potrošačkog zlata u olovo svakidašnje dosade.

S druge strane, Eliade je — na sociološkoj razini — mnogo bliži suvremenoj krizi i podneblju sumračja. Za njega je naš sržni osjećaj: strah

pred poviješću. Tome osjećaju u zbiljskom redu odgovara »teror povijesti« (*La terreur de l'histoire*³¹), a označuje ga temeljno iskustvo čovjeka koji više nije religiozan jer je izgubio nadu da će naći zadnji smisao povijesne drame. U naše je vrijeme čovjek naime prisiljen podnositi zločine i nemsisao povijesti a da im do kraja ne razumije značenje. Što postaje moderniji, to je više ugrožen od strahovlade povijesti. Od pojave kršćanstva i novovjekovnog vrednovanja povijesti kao jedinog zavičaja, čovjek se definitivno odcijepio od obzorja arhetipa i ubačen je u uzlaznu strijelu vremena. Za današnje shvaćanje može čovjek međutim biti istinski stvaralac samo u mjeri u kojoj je povijestan, odnosno slobodan činiti povijest, graditi sama sebe. Budući da je na taj način povijest bivala sve više svjetovna, a priroda nestala, jedini način oporbe protiv terora povijesti ostala je vjera u Boga. Čini se da samo Božji opstanak može zajamčiti, s jedne strane, ljudsku slobodu i, s druge, izvjesnost da povijesne nesreće imaju jedno nad-povijesno značenje, premda ono nije uvijek razvidno. Svaka druga situacija, kaže Eliade, vodi potpunom beznađu. S točke gledišta kozmičke religioznosti, kršćanstvo se otkriva kao religija »palog čovjeka« jer je taj čovjek danas nepovratno integriran u povijest i napredak, a ne u Prirodu, što znači da je definitivno napustio arhetipski raj i nadu vječnog vraćanja praiskonu.

Između Chardinovog kristokozmičkog optimizma i Eliadeovog nostalgičnog p^imizma razapeta je sva naša nesmirenost. Najlakše je ako sve to proglasimo sumaglicom pjesničkog nadahnuća. Nekada su Teilharda de Chardina optuživali da je pjesnik zalutao među teologe, danas Eliadea sumnjiče da je pjesnik zalutao među znanstvenike**, osporavajući mu često svaku valjanost.** Ali, kao uvijek, kad su mudraci negodovali, narod je hrlio u hramove. I nije pogriješio.

Trebalo bi da ovaj dijalog dvaju vidovnjaka konačno dovršimo. Ali njemu zapravo nema kraja. Zato se susreti nastavljaju unedogled. Izbora neće biti i ostaje dugo bdjenje u noć jer nas sutra opet očekuje isti susret.

Tako razgovor Eliadea i Teilharda de Chardina postaje paradigmatičan: svi smo izbjeglice u vlastitim domovima, susretnici što se neprestano nalaze i razilaze, suvremenici teške sudbine zaborava i iščekivanja Apso-lutnoga.

³¹ MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archetype et Répétition*, Paris 1969, str. 170–187.

² JOHN A. SALIBA, »Homo Religiosus' in *Mircea Eliade, An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976, str. 210.

" THOMAS J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia 1963, str. 219; ALLEN DOUGLAS, *Structure and Creativity in Religion, Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction*, Le Haye 1977, str. 300; IOAN P. CULIANU, *Mircea Eliade*, Assisi 1977, str. 186; GUILFORD DUDLEY, *Religion on trial: Mircea Eliade and his Critics*, Philadelphia 1977, str. 208.