

Neven Ušumović
Cassirer: mit kao bitan segment kulture

1. Čovjek i kultura

Filozofirati o čovjeku u težnji dohvaćanja onoga što bi bila "priroda" čovjeka, njegova esencijalna supstanca, za Cassirera je potpuno pogrešan smjer. Preljetanje, naime, preko osnovnih uvjeta spoznaje, odnosno onoga što spoznaja uopće jest. U ovom kritičkom obratu Cassirer prati Kanta. Za čovjeka kao predmet spoznaje vrijedi ono što i za svaki predmet spoznaje: on nije dat svijesti neposredno, nego se konstituira kroz osnovne kategorije svijesti[1]. Doći do toga što je čovjek može se dakle tek posredno, preko razumijevanja osnovnih kategorija i procesa svijesti koja ga kao predmet sebi konstituira. Prema osnovnim kategorijama i principima mišljenja koje ih uspostavlja, razlikujemo različite oblike svijesti.

Kant smatra da treba uspostaviti hijerarhiju oblika podvodeći ih sve pod najvišu, teorijsko-intelektualnu sferu. Cassirer pak polazi od toga da svakom obliku treba prići autonomno, odnosno da ih treba postaviti usporedo. Time ponovno postavlja u pitanje onu točku u kojoj su svi ovi oblici jedinstveni. Za Kanta je ona u težnji da se sve pojedinačno veže u logički, teleološki ili kauzalni sklop, u jedan "univerzalan oblik zakona i poretka", a tom je zadatku dorasla tek znanost[2]. Cassirer ide drugim putem: da bi se svijest, prije svega, uobličila, ona mora fiksirati svoje bitne momente, a ona to čini pomoću simbola. Dakle svaki oblik svijesti jeste *simbolički oblik*, a sam čovjek, kako sebi tako i svijetu u kojem živi, pristupa tek preko nekog od ovih oblika, on je animal symbolicum[3].

Cjelina simboličkih oblika je ono što nazivamo kulturom. Odnos između čovjeka i njegove kulture se kroz povijest pokazuje u dijalektičkom obliku. Ako sve simboličke oblike shvatimo kao "izraze samodjelatnosti 'spontanosti' duha"[4], onda se ta povijest treba razumjeti kao proces dolaženja duha k samosvijesti, naime, ka tome da duh prepozna sebe u svojim kulturnim oblicima kao stvaralački princip. Jer čovjek je oslobađajući se od neposrednosti života tvorbom simboličkih oblika, njima robovao kao stvarnosti kojoj se treba pokoriti, bez samosvijesti da je sam njihov tvorac i njihov gospodar. Ono što je bitna značajka povijesti jeste da je čovjek djelatnošću u svijetu, iz koje se kao refleksija izdiže simbolički oblik dovodeći do jednog novog stupnja svijesti o tom svijetu, tom sviješću u stvari povratno i sebe nanovo odredio, dostigao novi stupanj samosvijesti.

Filozofija nas kulture, dakle, tek vodi do čovjeka. To znači da se do definicije čovjeka dolazi funkcionalno, a ne supstancijalno, odnosno, preko onog što je on uradio, preko ispoljavanja duhovnog principa u njemu kroz njegova djela, a ne preko toga što on "po sebi" jest. Iz toga slijedi i da jedinstvo simboličkih oblika nije u nekakvoj istovjetnoj biti svih proizvoda, nego u jedinstvenom stvaralačkom procesu iz kojeg svi proizlaze.

Taj je stvaralački proces pak, kako smo već napomenuli, proces simboliziranja, proces označavanja. Sređujući neposredne utiske iz svijeta koji nas okružuje određenim znakovnim sustavom, mi tom svijetu pristupamo stvaralački, a ne kao puko ogledalo. Označavajući određeni utisak, mi ga interpretiramo uklapajući ga u određeni simbolički oblik i time mu dajemo smisao. Ako sada ovo uopćimo, dolazimo do osnovne funkcije simboličkog oblika, a to je *davanje smisla*. Simbolički oblik nije kopija bitka nego uobličavanje u bitak[5].

Ovo "u" nas upućuje ponovo na ono što je već naglašeno i pri određivanju povijesti čovjeka kao procesa dolaženja k samosvijesti: ona počinje čovjekovim zahvatom u bitak, njegovom djelatnošću, a ne promatranjem. A što djelatnost više napreduje dolazi do jasnijeg ispoljavanja svijesti o tom djelovanju[6] i njenog fiksiranja označavanjem, postavljanjem određenih kategorija koje postaju osnova za simbolički oblik koji će tu djelatnost i svijet u kojem se odvija organizirati i osmisliti.

2. Mit - kult i žrtva

Mit je simbolički oblik koji se rađa na početku ovog procesa i jedan je od prvih pokazatelja čovjekove duhovne moći. Cassirer mitu drukčije pristupa u svojoj *Filozofiji simboličkih oblika* nego u *Ogledu o čovjeku* - osnovni je razlog u tome što ta dva misaona projekta imaju i drugu zadaću. Dok se u *Filozofiji*

simboličkih oblika teže pojmiti sve suptilnosti i specifičnosti mitskog simboličkog oblika, suprotstavljajući se prije svega grubom alegorijskom pristupu koji u mitu vidi tek zapretni pojmovni svijet, u *Ogledu o čovjeku* je akcent na razumijevanju uloge mita u konstituiranju samosvijesti čovjeka, odnosno zajednice u kojoj živi. Ovaj rad bi također trebao biti koncentriran na to, ali uz veliku ispomoć *Mitskog mišljenja*, drugog toma *Filozofije simboličkih oblika*, iz jednostavnog razloga što je tamo Cassirer pokušao mnogo dublji i opsežniji zahvat u mit.

Cassirer svoj pregled teorije o mitu u *Ogledu o čovjeku* završava kritikom koja zahvaća sve teorije koje su porijeklo mita tražile u teorijskoj ili praktičnoj djelatnosti. Niti mu je porijeklo u potrebi eksplikacije svijeta oko sebe, niti u potrebi vođenja praktičke djelatnosti ka željenoj koristi. Čovjek današnjice, koji svoju djelatnost obično dijeli na te dvije sfere, zaboravio je jedan dublji sloj. Djelatnost drevnog čovjeka pripada toj dubljoj razini. On na prirodu ne gleda ni kao teoretičar, ni kao praktičar, nego kao onaj koji s njom suosjeća[7].

Te teze nalazimo i u *Filozofiji simboličkih oblika*; najdublji korijeni mitsko-religioznog sadržaja nisu u svijetu predstava, nego u svijetu osjećanja i volje. A njihovo pravo objektiviranje nalazimo u djelatnosti drevnog čovjeka kao manifestaciji te volje. A drevna djelatnost je kult. Mitska priča je većinom nastala kao odraz kulturnog odnosa prema svijetu. Mnoštvo mitskih motiva nije nastalo kroz opažanje nekog prirodnog procesa, nego kroz opažanje određene kulturne radnje.

Smisao mitskog simboličkog oblika treba, dakle, tražiti u smislu koji se daje kultu, a kao što smo već spomenuli, dijalektički, taj smisao je i smisao koji čovječanstvo daje sebi i svojoj egzistenciji. Hegel je prvi koji je spekulativno postavio kult kao izvoriste religijskog procesa. A njegov smisao se očitava u citatu koji Cassirer uzima iz *Filozofije religije*: "Ostvariti to jedinstvo, izmirenje, ponovno uspostavljanje subjekta njegove samosvijesti, izazvati pozitivno osjećanje učešća, sudjelovanja u onome apsolutnome i jedinstvo s njim - to ukidanje i prevazilaženje razdvojenosti čini sferu kulta". Ono što se ponovno uspostavlja je apsolutni duh, a smisao je kulturne djelatnosti u izazivanju pozitivnog osjećanja sudjelovanja u njemu, te jedinstvu s njim. Ali za mitskog čovjeka apsolutnost duha nije ništa drugo do apsolutnost života. Za njega je duhovnost tek jedna od jednako vrijednih manifestacija života, dapače u prvim stadijima on i ne uočava ikakvu razliku između duha i života. Najjači osjećaj mitskog čovjeka je duboko uvjerenje da postoji *jedinstvo života*. Gledano mitskim predstavama, kulturna djelatnost kojom se taj osjećaj iskazuje ima značenje ponovnog uspostavljanja *zlatnog doba*. "Kult je ona djelatnost kada individualni čovjek postane svjestan da u njemu živi univerzalan čovjek i da djeluje, i da univerzalni čovjek ima jedini cilj: povratak u zlatno doba." - piše mađarski znalac mita i religije Béla Hamvas.

Cassirer je impresioniran opisom rituala uspostavljanja zlatnog doba kod urođenika na Otocima Trobriand, koji je zabilježio Malinowski. Za vrijeme žrtvenih svečanosti stariji podsjećaju mlađe da će se duhovi predaka vratiti na nekoliko tjedana da prisustvuju magijskim plesovima. Sve se priprema za njihov smještaj po selima i drveću (gdje se podižu platforme sa kojih mogu promatrati svečanost). Sudionici svečanosti se stapaju međusobno, stapaju se sa svim bićima prirode. Radost koju osjećaju prožima cijelu prirodu i duhove svih njihovih predaka. Zlatno doba, zajedničko blaženstvo, ponovno je uspostavljeno. "Zajedničko blaženstvo je ono što označava iranska riječ aša, što alkemija naziva zlatom, ono što razni mitovi nazivaju *satja-juga*, ili raj, ili edenski vrt ili Elizijum." - kaže Hamvas. To je ono što drevni čovjek teži ostvariti.

Centralni čin kulta u kojem se sve ovo sažima je žrtva. Na prvi pogled paradoksalno je da se suosjećanje čovjeka sa svijetom iskazuje žrtvom nekog bića koje mu pripada ili čak samog čovjeka. Veza je u određivanju vrste djelatnosti koja proizilazi iz tog suosjećanja. Hamvas je određuje kao njegu, ali njegu vatrom, njegu koja biće uzdiže i vraća u jedinstvo s životom. "To je praoblik svake kulturne radnje: materijalnu prirodu treba sagorjeti na vlastitoj vatri kako bi se vratila u svoje prastanje. Ta vatra koju čovjek pali je sveta vatra, bilo da je prirodna vatra, bilo da je duhovna stvarnost - budnost, koja se naziva kult. Zbog toga u vatri njege, ljubavi, negovanja, obilja i plodnosti, ljepote i procvata, znanja i savršenstva treba sagorjeti svijet kako bi svaki čovjek i stvar mogli odbaciti materijalno i individualno. Ja i vratiti se u

svoj univerzalni bitak."[8]

3. Mit i religija

Osnovna razlika koju ovdje treba uspostaviti jeste razlika između religije i mita. Mit ne poznaje individualno Ja, religija zna za njega, ali je njena težnja utapanje individualnosti u određeni duhovni princip. Mit ne izdvaja, ne daje posebno mjesto niti čovjeku kao individui niti njegovoj zajednici u svijetu u kojem živi. On živi u prirodnoj zajednici čiji su ravnopravni članovi i čovjek i biljka i životinja. Religija je pak prvi korak u stjecanju samosvijesti kako individue tako i zajednice. Religija je temeljni oblik iz kojeg izrasta nacionalni identitet. Ona izdiže čovjeka, čovječanstvo iz prirode, ali samo da bi tu suprotnost religioznom djelatnošću ukinula. Čovjekova zadaća postaje uzdignuće prirode do duha, uzdignuće čulnog u duhovno i uspostavljanje onog jedinstva koje religiju čini srodnom s mitom.

Bitna razlika je i u stavu prema vlastitim duhovnim tvorevinama; mit duhovne tvorevine shvaća čulno: slika, znak je stvar, supstanca kao i svaka stvar u prirodi. Religija je pak viši stupanj duhovnosti zbog toga jer je svjesna razlike između označitelja i označenog, svjesna je da simbol pripada duhu, a ne čulnom svijetu. Ali ona ide u drugu krajnost: sve čulno za nju postaje simbol čije se značenje krije u duhu i koje se misaonim putem može dohvatiti! Čulno dakle prevodi u duhovno, dok mit duhovno smatra čulnim. Zbog toga mitski čovjek i boga može žrtvovati.

Ono što religiju i mit i na ovom planu čini jedinstvenim jeste vjera u istinsko postojanje vlastitih duhovnih tvorevina. S tim što je, dakle, u mitu istina na čulnoj strani, a u religiji na duhovnoj. Zbog toga se estetska svijest, umjetnost, smatra višim stupnjem samosvijesti. Ona se prema svojim tvorevinama odnosi slobodno. Cassirer citira Kanta[9] koji tvrdi da je estetskoj kontemplaciji potpuno svejedno postoji li njen objekt ili ne. Na kraju svog *Mitskog mišljenja* objašnjava da estetski oblik svijesti nadilazi mitsko-religiozni oblik po tome što je on oblik gledanja, a ne oblik djelovanja. Time duhovne tvorevine prvi put dobijaju imanentnu značajnost, dakle nevezanu za problem njihovog udjelovljivanja u realnost. Duh umjetničko djelo svjesno shvaća kao izraz vlastite stvaralačke moći.

Religija ne može bez mita. Ako određeni religijski-mitski oblik prožima isti duhovni princip, onda je mit njegov čulni izraz. A on je čovjeku uvijek pristupačniji nego čisto duhovni, apstraktni. Moć kršćanstva upravo i trebamo tražiti u tome što nije odbacilo svoje mitske korijene.

4. Mit i individua

Mit kao dinamički proces je u svom razvoju postavio različita određenja čovjeka. Do prvih određenja dolazi magijskim stavom prema svijetu. Njega bi se moglo okarakterizirati sa pasivnošću želje. Čelja je, naime, ono što čovjeka pokreće k djelatnosti. Ali budući da ne razlikuje sliku željenog od njegovog ispunjenja, njegova se djelatnost gotovo završava tamo gdje i počinje. Čovjek vjeruje da je posjednut moći koja sve ima u rukama i da samo treba obaviti određeni obred da bi se sve njegove želje ostvarile. Pojam *mana* preuzet iz polinezijske mitologije treba razumjeti upravo kao ovakvu magičnu moć, a ne kao "dušu" koju posjeduju sve stvari. *Mana* je subjekt koji posjeduje sve. Čovjek je tek magičnim obredom može dozvati sebi, inače je tek pasivni nemoćnik kao i sva bića oko njega.

Stvarno ostvarenje nekih želja je ipak neophodno i čovjek se mora baviti djelatnošću koja će mu ga pribaviti. Baveći se zemljoradnjom npr, u svijesti mu se lagano diferenciraju faze koje je neophodno obaviti. Faze slijede jedna za drugom, one su u vremenu. Vrijeme za mitskog čovjeka nije naravno tek tvorevina njegovog duha. Trenutak, faza je nešto supstancijalno. Lasta bukvalno donosi proljeće. Čivot čovjeka, koji već drevni ljudi dijele na dječastvo, mladost, zrelost i starost, ne pripada jednoj osobi. Dječak nije ista osoba kao i mladić. Jedno pleme u zaleđu Liberije, kaže Cassirer pozivajući se na Schurtza, vjeruje da dječaka, čim stupi u sveti gaj gdje se obavlja inicijacija, ubija šumski duh da bi taj dječak bio probuđen za novi život i iznova oduhovljen[10]. Da bi se određene faze života, odnosno djelatnosti, ispunile u željenom obliku, treba obaviti obred koji odgovara bogu te faze. Ti su bogovi tzv. bogovi trenutka ili, s obzirom na djelatnost, funkcionalni bogovi. Rimljani su najdalje otišli u tome, jednu sjetvu je kod njih pratilo dvanaest obreda koji su bili upućivani na dvanaest bogova i odgovarali su svakoj od pojedinih faza. Čovjek je djelatatan, ali ispunjenje svoje djelatnosti smatra zaslugom dobro obavljenog

obreda kojim se pridobila milost bogova, a ne rezultatom vlastitog rada.

Sama oruđa također se smatraju otjelovljenjima određene božanske moći. Iz ovog obogotvorenja svega što ima neku moć u čovjekovom životu povratno slijedi i obogotvorenje same čovjeku inherentne moći. Demoni su prvotno bili ovakvi bogovi koji su pripadali svakom trenutku, da bi se po dijalektičkoj prirodi svakog simboličkog oblika pretvorili u demone koji pripadaju i tvore sudbinu svakog pojedinog čovjeka.

Grčka kultura je uzor kako se ovo demonstvo sudbine razriješilo. Treba odmah naglasiti razliku između Homerovih i Heziodovih bogova i onih rimskih. Grčki bogovi ne pripadaju sferi djelatnosti nego sferi duhovnih moći. Duhovna se moć zatim sabire u orfički pojam duše koja opet nije individualna nego je "u stalnoj selidbi". Pitagorejci koji prihvaćaju ovaj mit unose jedan novi moment: harmoniju, *mjeru* duše. Duša je potčinjena određenom zakonu, to je već teorijsko nadvladavanje mitskog. Heraklit prvi obrće odnos demon-individua: "Čovjeku je demon njegov karakter". Sokratovom filozofijom čovjek postaje svjestan svoje etičke slobode, istinskim znanjem i djelovanjem po njemu - čovjek sam kroji svoju sudbinu. U indijskoj filozofiji nalazimo pak prve smjernice u samosvijesti čovjeka kao spoznajnog subjekta. One idu od Upanišada gdje nailazimo na prva pitanja o tome posredstvom čega se sve spoznaje i "kako spoznati spoznavača?"[11].

5. Mit i zajednica

Osjećanje zajedništva je jedan vid onog temeljnog mitskog suosjećanja sa životom. Ali to se osjećanje ne zaustavlja na osjećanju zajedništva među ljudima, u plemenu; sva prirodna bića ulaze u tu zajednicu. Čovjek je jedno sa biljkom, životinjom -prirodom.

Najjasnije nam se to očituje u shvaćanju objeda kao kultne djelatnosti. "Tko kuha za samog sebe i sam jede, kaže Manu, počinio je grijeh. (...) I on se srozao u hranu, i bit će pojeden i bit će rastrgan i bit će provaren s istom onom sebičnom proždrljivošću kao što je i on požudno jeo."[12] To što čovjek mora jesti biljnu ili životinjsku hranu, ne znači da je on prema njima u odnosu pukog iskorištavanja. Kultni objed je žrtva, a kult nema nikakve veze sa korišću. "Misterija velikih zajedničkih objeda je privid da se jelo žrtvuje čovjeku - u stvarnosti pak čovjek se spušta do materije i saginje se po hranu da bi je uzdigao. To je ona misterija da hrana daje sebe čovjeku i čovjek hrani, i u ovoj dvostrukoj predaji, kao u ljubavnom zagrljaju, bukne vatra žrtve: davanje."[13]

Samosvijesti ljudske zajednice u smislu svijesti o posebnom položaju svog plemena ili čak ljudske vrste u svijetu u ranom stadiju mitsko-religioznog procesa nije bilo. Cassirer time obrazlaže totemizam. On izrasta iz onog prvobitnog magijskog osjećanja moći. Biljka, a pogotovo životinja, za čovjeka izgledaju upravo najviše posjednute tom moći zbog njihove aktivnosti i snažnog utjecaja na čovjekov život. Totem određene životinje čini da čovjek postane jedno s tom moći, s tom životinjom. Prevladavajući totem nekog plemena čini njegov identitet, ali ne u smislu da to pleme na primjer tek obožava crvenog papagaja, svaki član tog plemena jeste crveni papagaj. Do oplodnje ne dolazi prilikom spolnog čina, nego kada se žena nađe na mjestu koje ima totemsku moć, moć koja vlada crvenim papagajem.[14]

Ova prva diferenciranja unutar ljudske vrste koja se vrše po razlici totemskih slika, razumljiva su tek iz čovjekove djelatnosti. Nužno je, naime, da pleme koje se bavi lovom vjeruje da različita moć vlada njegovom djelatnošću, od moći koja vlada zemljoradničkim plemenom. Lovac je na primjer jedno s bizonom, a zemljoradnik sa volom.

Kult je vegetacije pak mnogo dublje povezan sa osnovnim osjećanjem jedinstva života. Moć biljke da svako proljeće nanovo "oživi" budi u čovjeku vjeru u nesavladivost života. Korijene orgijastičkih kultova kao što je dionizijski treba tražiti tu -ekstatičko uništavanje uništava tek individualno Ja koje se sjedinjuje sa univerzalnim životnim principom da bi, kao i biljka, u određenom trenu ponovno "propupalo".

Bitno je istaći da u ovom stadiju poistovjećenje vlastitog "socijalnog" bitka sa bližnjim životinjskim ili biljnim nije tek jednostrano - i čovjek, također, svoje međuodnose projicira na prirodni svijet (na čemu je, ali dogmatski, insistirao Durkheim). Bračna postelja se postavlja na njivi da bi njiva rodila plodom. Malajci vjeruju da tigrovi i slonovi u džungli imaju svoj grad i da stanuju po kućama.

Važno je ovdje istaći i postavljanje prvih temelja organizacije plemenskog života, koji su imali vrlo snažan utjecaj na izdvajanje ljudske zajednice iz prirode i izgradnju posebnog identiteta svake od njih. Organizacija proizlazi iz osnovne organizacije opazajnog svijeta koja sve diferencira kroz dvije kategorije: "sveto" i "profano". One se u prvim razvojjima mitske svijesti razlikuju imenima iz polinežanske mitologije: *mana* koju smo već objasnili kao vladajuću moć i *tabu* kao njen negativni izraz, kao kazna koja visi nad pojedincem koji uprlja svetost te moći. *Tabu* je u Polinežana naziv za cijeli religijski sustav. Jedini prijestup koji čovjek može učiniti je kršenje tabua[15]. On postavlja granice čovjekovom ponašanju i vodi ka pojmu društvene obaveze. Istina, u tim ranim stadijima ta se obaveza utjerivala strahom, i tek se velike religije kao zoroastrizam, judaizam i kršćanstvo izdižu nad tim odbacujući prisilu *tabu*-sustava, ali ujedno i budeći u čovjeku dublji osjećaj vjerske obaveze koji ne ide usuprot njegovom osjećaju slobode.

6. Kultura, kriza

Kako je došlo do čovjekovog odvajanja od prirode koje će dovesti do toga da se zaboravi ovaj prvobitni osjećaj jedinstva života? Kako je došlo do ove prve i najdublje "krize" (-rastavljanje; svađa, prepirka)? Spekulativno bi se ona mogla izraziti kao negativan izraz samosvijesti, gdje se do samosvijesti dolazi odvajajući se od onog što ne ulazi u sopstvo i fiksiranjem tog negativnog momenta kao određujućeg. Samo korak je od toga čin održavanja tog sopstva nauštrb onoga što to sopstvo nije. Kada kulturna djelatnost postaje praktična, djelatnost radi koristi onog sebičnog Ja. Kada sve biva uniženo u sredstvo održavanja njegove egzistencije.

Ono po čemu se religija razlikuje od mita jeste ova samosvijest, ali je njena veličina upravo u tome što ne ostaje na ovom negativnom momentu nego teži njegovom prevladavanju. Religiozni čovjek ne djeluje iz koristi, on teži ponovnom uspostavljanju jedinstva, ali, što ga isto tako razlikuje od mitskog čovjeka, na duhovnoj razini, na razini na kojoj je on u svojoj samosvijesti, a ne na razini čulnog, neposrednog bitka.

Rađanje čovjekove samosvijesti možda trebamo tražiti u rađanju tehnike. Tehnika, stvaranje sredstva za rad, znači prekid sa magijskom sviješću čovjeka. Čovjek postaje svjestan da sam čin želje nije dovoljan da bi se želja i ostvarila. Postaje svjestan da mu je potrebna određena djelatnost, određeno oruđe za to. To je prvi potez povlačenja granice između Ja i svijeta. Ja više nije svijet, Ja ulazi u svijet. Ovaj ulazak u svijet je očito od izuzetne važnosti za filozofiju simboličkih oblika, jer se sam simbolički oblik pokazuje kao duhovni odraz ovog čina. Čovjek postaje svjestan razlike svijesti od svijeta, počinje razlikovati označitelja od označenog, postaje prvi put svjestan vlastite moći apstrakcije. Postaje prvi put svjestan kulture. Mitovi o "kulturnom heroju", "donosiocu svjetlosti i spasenja" izraz su ove samosvijesti.

Totemizam propada povlačenjem ove granice. Dolazi do "krize bogova". Bogovi nisu više u obličjima životinja, biljaka. U Grčkoj umjetnost, Homerova poezija čini čovječiji lik božanskim. Razlika je samo u besmrtnosti i moći. Individualnost se očituje u liku junaka koji predstavlja sponu ljudskog sa božanskim svijetom. Istina, ta je individualnost prepuštena božanskim silama. Njena je tragičnost upravo u tome što je svjesna božanstvenosti čovjeka, ali nije možna i da tu svijest i moć prenese na vlastitu zajednicu. Zato to može pokazati tek svojom smrću. Ipak, zajednica bogova, Olimp, duhovni je identitet Grka kao nacionalne zajednice, mitsko-religiozni izraz njihove samosvijesti. Granica između njih i barbara.

Ali temeljna djelatnost ovog novog religioznog čovjeka ostaje kulturna djelatnost, sada potpuno produhovljena. Kultura nije tu da ogradi čovjeka od svijeta, nego da njegovom omogućiti uzdizanje cijelog svijeta u božansku, duhovnu sferu. Kriza modernog čovjeka je utoliko dublja što njegova djelatnost ne samo da nema ovakav smisao, nego je taj smisao upravo zaboravljen. Kritička moderna misao od Hegela pa do suvremenih mislilaca je, kako pokazuje npr. Habermas u svojem *Filozofskom diskursu moderne*, upravo upućena na buđenje iz ovog zaborava i traženje principa na kojem bi se ovo jedinstvo ponovo uspostavilo.

Kultura koja je upala u ovu krizu se ne može rezignirano odbaciti ili se čak nihilistički, destruktivno okrenuti protiv nje. Na današnjem čovjeku je da je ponovno otvori za ovakav smisao. Velika je zasluga Cassirera što je u pristupu čovjeku preko rezultata njegove djelatnosti - kulture, oživio ovo određenje

čovjeka, oživio mitsko-religiozni oblik i stavio ga uz umjetnost, jezik, historiju i znanost.

Bibliografija:

Cassirer 1985 = Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika*, Novi Sad 1985.

Cassirer 1978 = Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku*, Zagreb 1978.

Hamvas = Béla Hamvas, "Kult i kultura", prev. Sava Babić, *Koraci*,
Kragujevac

[1]Cassirer 1985, 41, *Mitsko mišljenje*

[2]Cassirer 1985, 27, *Jezik (uvod)*

[3]Cassirer 1978, 43

[4]Cassirer 1985, 207, *Mitsko mišljenje*

[5]Cassirer 1978, 52

[6]Cassirer 1985, 155, *Mitsko mišljenje*

[7]Cassirer 1978, 112

[8]Hamvas

[9]Cassirer 1978, 104

[10]Cassirer 1985, 162, *Mitsko mišljenje*

[11]Cassirer 1985, 169, *Mitsko mišljenje*

[12]Hamvas

[13]Hamvas

[14]Cassirer 1985, 179, *Mitsko mišljenje; primjer iz centralnog Brazila.*

[15]Cassirer 1978, 139