

Библиотјека
ЕЛЕМЕНТИ

1. Вилхелм Дилтај: ПЕСНИЧКА ИМАГИНАЦИЈА
2. Фернан Бродел: ДИНАМИКА КАПИТАЛИЗМА
3. Жил Делез: ФУКО
4. Ј. Г. Хердер: РАСПРАВА О ПОРЕКЛУ ЈЕЗИКА
5. Владимир Јанкелевич: ИРОНИЈА
6. Ж.-П. Димон: АНТИЧКА ФИЛОЗОФИЈА
7. Ж.-П. Вернан: ПОРЕКЛО ГРЧКЕ МИСЛИ
8. Жан Одри: ИНДОЕВРОПЉАНИ
9. Жан Пијаже: ПСИХОЛОГИЈА ДЕТЕТА
10. В. фонХумболт: ГРАНИЦЕ ДЕЛОТВОРНОСТИ ДРЖАВЕ
11. Дејвид Хјум: О МЕРИЛУ УКУСА
12. Гастон Башлар: НОВИ НАУЧНИ ДУХ
13. Емил Ласк: ФИЛОЗОФИЈА ПРАВА
14. Пол Дил: СИМБОЛИКА У БИБЛИЈИ
15. Пол Дил: СИМБОЛИКА У ГРЧКОЈ МИТОЛОГИЈИ
16. В. Јенсен / С. Фројд: ГРАДИВА
17. Георг Зимел: РЕМБРАНТ
18. Ж.-П. Вернан / П. Видал-Наке: МИТ И ТРАГЕДИЈА, I
19. Ж. Брил: ЛИЛИТ ИЛИ МРАЧНА МАЈКА
20. Ж. Русе: ОБЛИК И ЗНАЧЕЊЕ
21. Р. Легро: ИДЕЈА ХУМАНОСТИ
22. Жак Буврес: ФИЛОЗОФИЈА, МИТОЛОГИЈА И ПСЕУДОНАУКА
23. В. Димитријевић: НЕИЗВЕШНОСТ ЉУДСКИХ ПРАВА
24. Ф. Фире: РАДИОНИЦА ИСТОРИЈЕ
25. П. Марти: ПСИХОСОМАТИКА ОДРАСЛЕ ОСОБЕ
26. Г. Зимел: ПРОБЛЕМИ ФИЛОЗОФИЈЕ ИСТОРИЈЕ
27. М. Драгићевић – Шеших: НЕОФОЛК КУЛТУРА
28. Жан Русе: НАРЦИС РОМАНОПИСАЦ
29. Жан Русе: МИТ О ДОН ЖУАНУ
30. Аљоша Мимица: ПОГЛЕД УНАЗАД
31. Алексис Филоенко: АРХИПЕЛАГ ЕВРОПСКЕ СВЕСТИ
32. Жан-Пјер Вернан / Пјер Видал-Наке: МИТ И ТРАГЕДИЈА, II
33. Ж. Делез / Ф. Гатари: ШТА ЈЕ ФИЛОЗОФИЈА?
34. Доминик Шнапер: ЗАЈЕДНИЦА ГРАЂАНА
35. Ј. Ј. Винкелман: ИСТОРИЈА ДРЕВНЕ УМЕТНОСТИ
36. Ф. Ниче: О БУДУЋНОСТИ НАШИХ ОБРАЗОВНИХ УСТАНОВА
37. Ремон Арон: ДЕМОКРАТИЈА И ТОТАЛИТАРИЗАМ
38. Емануел Левинас: МЕЂУ НАМА
39. Ернст Касирер: ЈЕЗИК И МИТ
40. Ж. Делез / Ф. Гатари: КАФКА
41. Макс Вебер: ДУХОВНИ РАД КАО ПОЗИВ
42. Мирча Елијаде: СЛИКЕ И СИМБОЛИ
43. Карл Абрахам: СПИСИ ИЗ ПРИМЕЊЕНЕ ПСИХОАНАЛИЗЕ
44. Слободан Бељански: ПОЕТИКА ПРАВА
45. Жан-Жак Русо: ОГЛЕД О ПОРЕКЛУ ЈЕЗИКА
46. Алисе Милер: ДРАМА ДАРОВИТОГ ДЕТЕТА
47. Манфред Мајрхофер: САНСКРИТСКА ГРАМАТИКА
48. Теодор В. Адорно: МИНИМА МОРАЛИЈА
49. Саво Лаушевић: МИШЉЕЊЕ СВЕДОЧЕЊЕ
50. Милан Кантрга: НАЦИОНАЛИЗАМ ИЛИ ДЕМОКРАЦИЈА
51. Едмунд Хусерл: ПРЕДАВАЊА О ФЕНОМЕНОЛОГИЈИ
52. Мирча Елијаде: СВЕТО И ПРОФАНО

У припреми

Роман Ингарден: ПОЕТИКА

МИРЧА ЕЛИЈАДЕ

C-53469

СВЕТО И ПРОФАНО

Превео с француског
ЗОРАН СТОЈАНОВИЋ

Предговор написао
СРЕТЕН МАРИЋ



ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА ЗОРАНА СТОЈАНОВИЋА
СРЕМСКИ КАРЛОВЦИ • НОВИ САД

Мирча Елијаде • СВЕТО И ПРОФАНО

Библиотека
ЕЛЕМЕНТИ
52

Коректор: *Бранко Лукач*

МИРЧА ЕЛИЈАДЕ

СВЕТО И ПРОФАНО

Превео с француског
ЗОРАН СТОЈАНОВИЋ

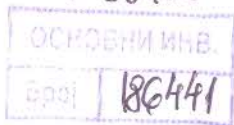
Предговор написао
СРЕТЕН МАРИЋ



ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА ЗОРАНА СТОЈАНОВИЋА
СРЕМСКИ КАРЛОВЦИ • НОВИ САД
2003

Mircea Eliade
Le Sacré et le Profane
Éditions Gallimard, Paris 1972.
© 1957 by Rowohlt GmbH, Hamburg

C-53469



CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

821.135.1–96

ЕЛИЈАДЕ, Мирча

Свето и профано / Мирча Елијаде ; превео с француског Зоран Стојановић ; предговор написао Сретен Марић. – Сремски Карловци ; Нови Сад : Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003 (Нови Сад : Будућност). – 223 стр. ; 18 cm – (Библиотека Елементи ; 52)

Архајски човек и мит: стр 5–57. – Библиографија.

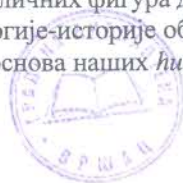
ISBN 86–7543–077–9

COBISS.SR-ID 189952263

АРХАЈСКИ ЧОВЕК И МИТ

Митови, симболи... Они су данас у центру многих покушаја тумачења истока човека, друштва, да се у први мах чини да је то интересовање спецификум нашег доба. А довољно је прошетати ма којом пинакотеком, прелистати неку антологију поезије, па сусрести сијасет митолошких мотива. Од Грка наовамо они су наше традиционално духовно, поетско благо.

Но, као да се последњих деценија наш однос према миту изменио, а рекло би се да и митологије које нас занимају више нису исте. Некада се митологија, као саставни део грчке и латинске књижевности, учила у гимназији. Сећам се професора који су, са старинском вештином причања прича, знали да нас забављају, поводом Хомера, трагичара, Овидија, каткад и без повода, догодовштинама живота олимпијца, смртима и рађањима Дионизоса, мржњом Афродите према Нарцису, безбројним згодама и незгодама хероја и осталим на шта су песници узгред алудирали. Та митологија је била обавеза културног Европејца. Од Виргилија до надреалиста, европска мисао, европска поезија, не да се замислити без инспирације симболичних фигура древне Грчке, као уосталом, и без митологије-историје оба завета. То предање је било једна од основа наших *humaniores*.



За друге митологије се мало знало. Ерудити су се удубљивали у индуске космологије, откривали тајанства сумерске и вавилонске митологије, трагедију Озири-сову, али ми неуди смо тек полако сазнавали лепоте тих егзотичних светова. Чини ми се да ми је било преко тридесет година када сам први пут прочитао некакву крњу верзију *Епа о Гилгамешу*, једне од најужбудљивијих творевина светске литературе.

Литературе... Нема сумње, за нас су све те приче биле – литература, њих смо и сазнавали кроз литературу; онакве какве смо их сазнавали оне су и биле литература. Уосталом, и *Еп о Гилгамешу* је епска *поема*. Данас нам веле, с прекором, да је и наше знање индуске митологије, на основу учених текстова деветнаестог века, исто тако »само« литература, да су *Рамајана* и *Пурана*, на пример, епске песме, па, дакле, не прави митови – већ дела релативно касног порекла, сročена под јелинистичким утицајем, далеко од првобитних, правих митских извора. »Митолози деветнаестог века, вели антрополог Хокарт, задовољавали су се да публикују митове који су били најближи нашем грчком моделу, то јест митове који чине хомогене приче са извесном уметничком вредношћу. Све остало је за њих било гомила глупости, достојна врлудастог духа свештеника. Артистичка тиранија Грчке тако је велика да ерудити заповстављају досадне текстове просто-напросто зато што су истинити, што се, прозаично, тичу хране, здравља, плодности једног народа. Мистериј, фантастика, ето шта осигурава успех једне митологије!»

Можда. Али, мада данас антрополози налазе пречих разлога да се баве митом, ни »литература« – ја бих рекао поезија – није за одбацивање. И »сведен на литературе«, мит, а посебно грчки и предњеазијски, незаменљиви су подстицај нашој машти а и многи митови, раније нам потпуно непознати – рецимо афрички или

меланезијски – исто су тако поетски лепи као и наши древни. Машта је, ипак, извор наших мудрости; није за одбацивање.

Но, за модерног антрополога, мит је, ипак, нешто друго иако, упркос Хокарту, можда још тајанственије, загонетније но што је за нас био. Ево једне новije дефиниције мита: »Митови развијају структуриране, најчешће културно специфичне заједничке семантичке системе, који оспособљавају чланове једне културне области да се узајамно разумеју и да се снађу пред непознатим... Митови су беседе које се стилистички дају дефинисати, а изражавају снажне компоненте семантичких система«. Ова дефиниција – Марандова – са неизбежним савременим нам жаргоном, ако јој се дода и она Касирерова, да је мит »формулација радикалне метафоре«, могла би, на први поглед да казује да је мит и данас схваћен као својеврсна литература, својеврстан литерарни род, јер шта је литература ако не »семантички систем«, »радикална метафора«, »снажна компонента разумевања«. У ствари, није тако. Реч је у овој дефиницији о друштвеној организацији и о религији, а »семантички систем« захтева, као свој кључ, не поетски доживљај, већ строги метод лингвистичке анализе.

Уз то је мит, уколико и литература, пре свега усмена реч, израз култура без писма, са њиховим веровањима »митског карактера«, то јест религиозним представама о везама, како бисмо их ми данас назвали, природних и натприродних појава, врло често спојен са ритуалом, другим речима, више-мање мађијском техником придобијања склоности »натприродних« сила. Отуд се данас изучавање митологије ослања пре свега на етнологију, науку о остацима раних култура народа без писма. У наше доба ће радови етнолога, Фрејзера, Фробенијуса, Моса, Диркема који пише студију о *Елементарним облицима религије* ослањајући се на етнoлошки материјал

о животу и обичајима урођеника Аустралије, чија је друштвена и материјална култура на ступњу палеолитског човека, инспирисати чак и методе истраживања јелиниста, па ћемо тако добити дела једног Кука о Зевсу, Џејн Харисонове о раној грчкој митологији, док ће у Француској Детјен или Вернан, служећи се адаптираним Леви-Стросовим системом тумачења амероиндијанских митова, открити такве суптилности у древној грчкој митологији, о којима моји професори нису ни слутили.

Док смо код Грка пред митом и поезијом »најкултурнијег народа света«, оног који је створио нашу европску ексклузивност – философију, и поставио темеље оне друге – егзактне науке, дотле су етнологи најчешће имали посла с културама »дивљака«, како су Европљани називали етнице које је колонизација откривала од Колумба наовамо, са културама нама сасвим непознатим, најчешће техничко-економски слабо развијеним, примитивним. Те културе колонијалних народа с почетка су изучавали хришћански мисионари, склони, са висине свога правоверја, да у веровањима »урођеника« виде само заблуде наивних незнабожаца¹, а тај став су имали и многи међу првим етнологима, па и сам велики Фрејзер. Веома постепено се пробијала свест о самобитном значају тих култура, а тек одскора, откако су деколонизација и осећање кривице Европљанина, откако су односи у свету разбили, ако и не сасвим, наш

¹ Ваља признати да су неки од тих мисионара, у сусрету с још потпуно чистим »дивљацима«, нетакнутим нашим утицајима, оставили савесне и подробне описе њихових обичаја, који су и данас неисцрпан извор за изучавања. Етнологи су дошли много касније, и то после административног и војног особља, кад се већ изопачило, ако не и нестало, много првобитног.

препотентни евроцентризам, све више их је који у тим »дивљим« културама наслућују и откривају опште људске вредности, сасвим оригиналне, које нама често недостају.

Почело је то са уметношћу, као и увек, и познато је какав је био револуционарни значај црначке уметности. Данас имамо пуно студија о тим народима, које често показују колико смо ми, у извесним стварима, »дивљаци« у поређењу. Отуд сада недоумица како назвати те културе. Некада, за Монтења и Русоа, и за њихове најватреније апологете, »дивљаци« није изгледало пејоративно. Сад »дивље« више не иде. Једно време је преовлађивао израз »урођеници«, али то не значи ништа. Сви смо ми, бар доскора, до ових последњих сеоба народа и вртоглавих урбанизација, хвала богу, негде урођени. Неки употребљавају израз »примитивац«, али ни он, са својим двосмисленостима, није адекватан. С једне стране, он значи неразвијен, припрост, једноставан, што те културе никако нису. Ништа компликованије од људских односа у »најпримитивнијој« од свих култура, у култури аустралијских урођеника, ништа рафинованије од језика неких других, од језика Догона, на пример. С друге, пак, стране, примитиван значи првобитан, на извору, и узев у обзир извесне чињенице, неки су склонили да тај израз прихвате баш у том значењу: човечанство је прошло кроз фазе палеолитикума, неолитикума, итд., са мање-више одговарајућим друштвеним организацијама (родови, братства, племена, итд.), а народи о којима је реч налазили су се доскора у једној од тих фаза развоја. Одатле па до закључка да се налазимо пред првобитним облицима друштва уопште, религије уопште, само је један корак, а како је европска мисао, бар у деветнаестом столећу, била сва у знаку једносмерног еволуционизма, етнолошки налази су подвргнути нашој схеми степенастог развоја, па су многа

»примитивна« племена посматрана као фосилни остаци од нас превазиђених периода. Тако смо добили, као моменте опште еволуције човечанства, што се религије тиче, преанимисте, анимисте, фетишисте, итд., све до нашег хришћанства, а, евентуално, и до будизма.

Мени се чини да је то схватање пребрза екстраполација европског развоја и да га треба, ако не баш савним одбацити, а оно третирати са много резерви. Сви људи имају иза себе исте милионе година развоја, од примата наовамо, откако је почео процес хоминизације наших прапредака, откако је биће из којег ће човек настати почело да употребљава оруђе и да муца нешто што ће се код свих развити у чудо језика. Примитивност »примитивних« је, пре свега, релативна неразвијеност материјалне културе, која није сва култура, а недостатак писма, са којим – по европским, али искључиво техничким критеријима – почиње историја, никако не значи и недостатак стварне историје, то јест мена, развоја и сл., па теза Леви-Строса о »врџи« и »хладним« културама, то јест о етнијама са историјом и етнијама без историје, само је *pia desideria* од историје уморних Европљана. Ма колико племенске организације држале до традиције и сама традиција еволуира; ми чак и код аустралијских племена, чија је ритуална укоченост врло строга, а материјална култура још палеолитска, налазимо у митовима сећања на радикалне друштвене промене. Уосталом, упркос сличности, разлике између тих култура, и кад су на истом материјалном нивоу, јесу битне, па им је заједнички именитељ нешто сувише опште и апстрактно, а веровање у једнолики развој недоказиво. Највише је, можда сличности у основним симболима, али не и у оном што се из њих изводи. Број симбола је ограничен, за све постоји брдо, месец, вода, жена и слично, али разлика између, рецимо, неких афричких цивилизација и амероиндијанских је исто толика

колика између афричких и наше. »Нема никаквог разлога, вели Херсковиц, да ма и једну још живу људску групу сматрамо као савремене нам праплетке«.

Тачно је само, па и то не без изнимке, да су културе којима смо склони да придамо епитет »примитиван« културе усмене мисли и поезије, где су веровања, погледи на свет, друштвени прописи и остало, формулисани најчешће у причама које називамо грчком речју *мит* (што буквално значи *прича*), као да су митови често – али не, као што то тврде неки етнологзи, увек – уско повезани с ритуалима, са верским обредима; што је разумљиво, ако се узме у обзир да је религија прожимала сав друштвени живот, да се она изражавала у ритуалима и да је ваљало некаквом причом – митом рећи смисао ритуала. А како је митова широм света безброј, па се и данас стварају нови, или се прекрајају стари, то су многи дошли до закључка да би изучавање система митова – јер све што је производ људског духа уклапа се на овај или онај начин у некакав систем, ако никако другојаче оно као производ једног духа и његових закона стварања – да би, велим, изучавање митова појединачних заједница, као и њихов компаративни студиј, дозволио да се открије што-шта о човеку уопште, а посебно о његовим религиозним схватањима.

Но, кад се у том циљу мит почео изближе испитивати, поставио се проблем шта је заправо мит, по чему се он разликује од друге какве маштовите приче, и чини ми се да је тај проблем до данас остао нерешен, а вероватно је и нерешив. Парафразирајући оно што свети Августин вели за време, могло би се рећи да ми некако наслућујемо шта је у ужем смислу митско у једној причи, али чим покушамо да о томе подробније промислимо, све измиче, што доказује да је наша интуиција мита, исто као и наша интуиција времена, врло конфузна. »Може се рећи, вели Кирк, да је природа мита,

упркос милионима штампаних речи које су му посвећене, врло споран појам». Мени се чини да је разлог што се мит не да ухватити и дефинисати двојак; мит је, више но неки други производ духа, производ маште, а машта скакуће ћудљиво, она је гарант наших непредвидивих слобода. И друго, научници и мислиоци пре свега теже да мит сведу на свој систем. Од К. Милера до Фројда, Јунга, Леви-Строса, мит је присиљаван да се повинује, да буде милеровски, фројдовски, јунговски, стросовски. Доказ његове слободне довитљивости је и чињеница да је он у многome то и бивао. Из простог разлога што је мит – митско биће, па може да поприми разне облике, а да остане што јесте и да се, на крају баладе, измигољи из система и опет слободно заигра. Шекспиров Пук је митско биће.

Веле да се сваки философски *систем* изграђује негирајући све друге. Са антрополошким системима је исто тако, а ако томе додате да су антрополози, као и философи, убедљивији у критици других но у аргументима своје теорије, није чудо што је један од најеминентнијих савремених антрополога, мислим Еванс Причард, ако не Редклиф-Браун, изјавио да све што је до данас утврђено на том пољу, особито што се религије тиче, ваља бацити у старо гвожђе и почети изнова. Што би била грдна штета, јер су многи, почев од Вика, а и пре њега, па све до Моса, Диркема, Леви-Строса, Жирара и толиких других, па и старог Фрејзера, рекли дивних и неопходних ствари и о миту и о религији. Што су им тврдње тако једностране и противречне, то није само зато што су *људске* истине по самој природи свог извора релативне и парцијалне, већ и што је и сам мит необуздано разнолик. Рекао бих, ипак, да је за последњих стотинак година учињен огроман напредак. Као да се данас о миту зна толико много ствари да сваки од његових ликова омогућује изградњу једне теорије која открива један од видова мита. Мали-

новски има право да тврди да су митови »чартери« примитиваца, Диркем и Редклиф-Браун да су митови и ритуали темељ кохезије друштвених група. У том смислу је Димезил успео да анализом митова растумачи тростепени идеолошко-друштвени систем Индоевропљана. Фројдова теза да је »мит сачуван остатак из инфантилног друштвеног живота народа, а да је сан мит индивидуе«, омогућила је многе продорне анализе, мада ми се чини да је његово схватање да се кључ митологије налази у неурози, да је мит неуротична компензација жеље, претерано једнострано. Има митова који су, као и свака машта – па и поезија – израз наших жеља у којима нема ничег опсесивног ни неуротичног. Ништа здравије од здраве жеље. По Леви-Стросу, митови су израз детерминисаног функционисања људског духа, што је бар донекле прихватљиво. У сваком случају, строгост структуралистичке анализе мита открила је блага поезије тамо где бисмо их при некритичком читању тешко нашли, мада ми се чини потпуно неприхватљивим његово искључење ритуала и религиозног уопште из анализе мита, искључење које је, вероватно, последица математски немерљивог тих области. Ко студира проблем светог, неће наћи ништа код Леви-Строса.

За негдашње ученике класичне гимназије, ново је при свему томе да многи митови, који данас у тумачењима учених имају централни значај, често не садрже никакве манифестне поетске вредности у оном смислу у коме је садрже митови које смо некад упознавали. Често су то вулгарне приче у којима се из мита у мит понавља иста банална интрига, и потребна је сва ингениозност структуралистичког метода па да се из хрпа врло смрдљивих појединости исцеди мирисна кап поетичног. Уосталом, манифестни текст углавном није више ни схваћен као значењски, њега аналитичар често и не узима у обзир. Морам признати да за мене, дилетанта ка-

квог ме бог дао, бар ван тих учених расправа, мит, као дело маште, то јест као поезија, и даље нешто *значи* у осами мог односа с њим. Верујем да би се дала саставити дебела хрестоматија митова света, која би се читала са истим уживањем као и каква антологија светске поезије. Још и већим, можда, јер су митови преводиви.

*
* *

Област истраживања коју су савремена схватања мита обновила, јесте историја религије. Наравно, и ту су антрополози несложни, Леви-Строс је један од оних који везу између мита и религије потпуно игноришу, али очигледно је да многи митови говоре о боговима и херојима, о табуима и њиховим прекршајима, о натприродним догодовштинама међу обичним смртним, што све спада, ипак, у област религије, на страну чињеница да су многи митови уско повезани са ритуалима, то јест са верским обредима. А како је људска религиозност, већ по самој дефиницији, обавијена тајанством, то јој се покушава наћи одгонетка код »првобитних«, код народа мита.

Откако постоји па доскора, човечанство је темелило своје норме на религији, на религији у тако диспаратним облицима да је потребан приличан напор уопштавања да се изнад свих њих стави заједничка етикета »религија«. Али сваки друштвени поредак се на њој заснивао, сваки иоле важнији индивидуални чин на њу се позивао; религија је била човеков поглед на свет, критериј вредног и не вредног, дозвољеног, а још више забрањеног. У историји човечанства ми смо, вероватно, први који живимо у потпуно световном, десакрализованом свету; бар за већину нас мађија не претходи више сваком нашем потхвату, наши закони се ретко позивају

на бога, а и кад се позивају, то је чиста формалност; вера, уколико још постоји, не врши више своју главну функцију успостављања и одржања *друштвеног* поретка, она је постала приватна ствар појединца. Шта човечанство с тим добија у својој слободи, шта, евентуално, губи у другом чему, шта је од праисконског религиозног још у нама и кад смо потпуно арелигиозни, као ја, на пример, и кад нам је и сама идеја бога, кад покушамо о њему да размишљамо, постала — непојмљива, а апсурдна и помисао о *љубави* према *богу*, нарочито нашем, монотеистичком, о *љубави* према нечем тако застрашујући моћном и, по дефиницији самих теолога, несхватљивом, *љубав* према *Deus absconditus*, кад и сам хришћански теолог Паул Тилих, у делу *Храброст бити*, тврди да је за човека неподношљиво да се осећа непрестано под апсолутном контролом таквог моћника који сваког часа зна све о теби и може *све* са тобом. Истина, антрополози тврде да је бог уопште касна и у основи секундарна појава, да је религија много сложенији и нама приснији комплекс и да нам се ваља, да бисмо открили њено подземно деловање на нас, вратити до првобитних човекових веровања и до наших празаборава, до исконских митова који, као и наша машта, и јесу ту да исто толико скрију колико и открију. Отуд је Фројд, детектив скривеног у психи, желео да, у школи за психоаналитичаре, изучавање мита буде обавезан предмет.

*
* *

Теорије о настанку и развоју религије, од Вика навамо, мисаоно су необично инспиративне, мада се међу собом врло често разилазе до апсолутне противречности, што је разумљиво, узев у обзир да ту предрасуде,



погледи на свет и априорни ставови имају одлучујућу улогу. Нигде теже, но ту, имати неутралан став. Но, између свих тих теорија и теорије Мирче Елијадеа, о којој је овде реч, постоји у нечему битна разлика. Све остале теорије, кад нису, и уколико нису, објективно научно неутралне, под утицајем су идеја којима је научник, свесно или несвесно, напојен у свом добу, у својој средини. Оне су, рецимо, хришћански обојене, хришћанско-католички, протестантски, православно, евентуално будистички итд... или су, пак, дело атеисте а priori и сл. У сваком случају, ниједан историчар религије није изградио своју теорију »првобитних« религија, и религије уопште, на основу визије света, убеђења и предубеђења људи првобитних религија, рецимо на основу религиозних схватања аустралијских урођеника, амероиндијанских племена и сличних, а пре свега на основу веровања палеолитског човека. Елијаде то јесте. Његов поглед на свет, његова философија, његов критериј вредновања, његова дубока религиозност, указују се као обнова митске слике света праисконског човека, његове религије. Елијаде се у свим својим делима појављује као неуморни, ревносни мисионар те давно заборављене вере, која, тврди он, ваља да спасе свет, да спасе западног човека од потпуног слома.

Елијаде је аутор једне *Историје религије*, неколико опсежнијих радова о јоги, о шаманизму и великог броја мањих расправа², разних наслова, у којима се непре-

² Недавно је почело објављивање његове монументалне *Историје религиозних веровања и идеја*, која треба да обухвати неколико дебелих томова, вероватно данас један од најамбициознијих индивидуалних подухвата на том пољу, узев у обзир да је материја о којој је реч тако разграната и обимна, да се тог посла с оклевањем прихватају и многобројне екипе стручњака, које посао фрагментирају.

стано понавља разлагање о *откровењима* које је доживео и живео примитивни човек, а која су, током развоја историје религије, скоро свуда, изопачавана, преиначавана, софистицирана, док их данас ми, западни људи, у свом неверју, нисмо сасвим, или скоро сасвим, истиснули из своје свести. Те расправе су врло читане, издају се на многим језицима, у цепним издањима, што ће рећи у великом броју примерака.

Елијаде има ретко преимућство да је признат научник, шеф катедре за историју религије на Чикашком универзитету, врло вешт и занимљив писац, и у исто време проповедник једне вере. Он својим колегама, историчарима религије, пребацује што студиј сматрају својим циљем, а не *средством преображаја* помоћу увођења у западну мисао и живот оних егзистенцијалних ситуација које су некада произвеле културне феномене – кроз мит и симбол – архајске религије, архајског доживљаја светости света, то јест архајских хијерофанија. »Ма какву да је играло улогу у прошлости, вели он, компаративно проучавање религије одиграће културну мисију највећег значаја у блиској будућности... *Из сусрета примитивне религије и западне свести настаће друга ренесанса*«³. Западни човек је заблудео, хришћанство је извитоперена религија, религија »палог човека«, Европа је запала у тежак »културни провинцијализам« и једино прихватање и актуелизовање доживљаја архајског *homo religiosus*, који су, бар делимично, сачувале до данас источне религије, може имати »револуционаран значај за западног човека«, створити услове спасоносне »планетарне културе«, нове перспективе на свим пољима друштвеног живота, религије, философије, уметности.

³ Наводи без специјалне ознаке узети су из Елијадеових дела.

Ова схватања данас нису тако осамљена као што би могла изгледати, мада су екстремна за једног западног научника. А од утицаја којима је Елијаде подлегао – мислим на утицаје западних мислилаца, јер, као што ћемо видети, код њега постоје и други – најупадљивији је утицај Јунга. Елијаде то енергично побија, као, уопште, утицај ма ког правца психологије дубина, али, ако је, можда на самом почетку, у питању случајна подударност, касније је ослањање на Јунга све експлицитније, мада у свом схватању »архетипа«, као основе и извора егзистенцијалног, Елијаде иде даље од Јунга, до закључака које се Јунг не би усудио да прихвати.

Као Елијаде, а много пре њега, и Јунг верује да је за западног човека спас у поновном открићу древних архетипова симбола, и он је фасциниран тајанственим источњачким облицима мисли и религиозних дисциплина, јога-учењем, алхемијом и сл. Код Јунга се људска психа састоји од две области: свесне и несвесне, од којих је ова последња важнија, јер садржи битне елементе личне и заједничке историје људи, као урођено, наслеђено од првобитног човека, колективно несвесно, састављено искључиво од »архетипова«, који су непосредно несазнатљиви, али се манифестују као симболи и слике. Типичне реакције на основне ситуације, архетипови су у малом броју, али могу да произведу безброј израза, како у сновима тако и у маштањима. Хтевши да живи потпуно свесним животом, модерни човек је одбацио бољу половину свог бића, оно праисконско, где се налазе архетипска решења његових мука.

То су, углавном, Елијадеова схватања: »На свим нивоима људског искуства, вели он... архетипови *joins* увек дају смисао живота и стварају културне вредности... Ма колико био иначе слободан, човек остаје увек роб својих архетипских интуиција, које су формулисане у тренутку када је човек *први пут* спознао своје место у

космосу«. Свеједно да ли је данашњи човек тога свестан или није, да ли их разуме или не разуме, извесни симболи и митови живе у њему и играју одлучујућу улогу. »Код модерног човека, који се прокламује арелигиозним, религија и митологија су се „склонили“ у тмине несвесног... У најбољем делу свог бића он чува успомену [на исконске митове]... Световни човек је потомак *homo religiosus*, и он не може да избрише властиту историју, то јест понашање властитих предака...«

Али, Елијаде се разликује од Јунга по нечем што је, за њега, битно: митске слике и фигуре ми *данас* доживљујемо несвесно, а у ствари, »митологије нису производ несвесног, јер начин бивствовања мита баш се и састоји у томе да се он открива као мит, то јест он најављује да се нешто манифестовало на парадигматичан начин... Јер, религија је парадигматично, узорно решење егзистенцијалне кризе«. Решење дато ван историје, ван људског – историјског времена, у тренуцима *откровења* виших бића, и данашњи човек, у том ван-историјском себи, носи »утиснуту успомену потпуније, богатије, скоро блажене егзистенције«.

Елијаде и не спомиње остале Јунгове теорије, теорију о *animus* и *animi* и сл., али разрађује до крајњих консеквенција теорију о архетиповима, која је, узгред буди речено, са научног гледишта најслабија карика Јунговог система. Отуд изгледа чудно да Елијаде пориче позајмицу. Тим пре што је био у врло уским везама с Јунгом и Јунговим кругом, активан учесник на састанцима *Ераноса*, и што су му многа дела публикована – на енглеском – код Болингена, Јунговог издавача. Истина, разлога за размимоилажења има, нарочито у схватању значаја и природе мита и религије, схватања много радикалнијег код Елијадеа но код учитеља. По Елијадеу, заслуга психологије дубина, донекле чак и атеисте Фројда, чије учење Елијаде потпуно одбацује, а нарочито

Јунга, лежи у томе што је она отворила пут ка сазнању првобитне религије, религије архајског човека. »Кад је Јунг открио постојање колективно несвесног, испитивање тог скривеног блага – митова, симбола, слика, архајског човечанства – почело је да личи на океанографске и спелеолошке технике... Архајски начин психичког живота, „живи фосили” укупани у тмину несвесног, постали су сада приступачни изучавању захваљујући техникама које је изградила психологија дубина«. Али, за Елијадеа, понашање архајског *homo religiosus* никако није пројектирање несвесног, несвесно није »сировина« из које се гради религија, мит није исто што и сан, њему, да се разуме и доживи у пуном смислу, није потребна никаква »анализа«. Први религиозни доживљај света не само што није »пројекција« несвесног, већ је нешто много више од свести, нешто што свест превазилази. Он је, како вели Елијаде, *transconscious*, не с ову, већ с ону страну свести, он је »надсвестан«. Постоји, истина, извесна област несвесног којом владају архетипови, али архетипови, по Елијадеу, владају исто тако и свешћу, а нарочито »надсвешћу« (*transconsciousness*), религиозним, свесним доживљајем света; постоје многобројне варијанте истих комплекса симбола, бескрајан низ »облика«, који на различитим нивоима: сна, мита, ритуала, теологије, мистицизма, метафизике и др., покушавају да реализују архетип; постоји строг логички принцип који делује при производњи митова као и других творевина духа, а наши симболизми имају свој највиши израз у религиозном надсвесном доживљају. Они су, не производи људског духа, већ *откровење*, они указују на нешто што човека превазилази, што од човека не долази, на хијерофанију, овоземну манифестацију светог. »Нешто што не припада овом свету манифестује се на аподиктичан начин, учртава нам правац, одлучује о нашем понашању«. Откровење је схваћено,

као врховна спознаја и закон, у *стриктно религиозном смислу*: као *фактичко* откровење вечних истина од стране натприродних сила, богова и Бога. Митови су облик тих откровења, не нешто што би архајски човек сматрао откровењем, већ што то јесте. »Космогонијски мит – а за Елијадеа, који се у том разликује од других антрополога и историчара религије, само су космогонијски митови прави митови – у исти мах је откровење избијања те тоталне стварности што је космос, као и њен онтолошки режим: он каже у ком смислу свет *јесте*... Митови откривају структуру стварности... Али онтофанија увек имплицира *теофанију*. Свет су створили богови или полубожанска бића. Откривајући историју оног што се збило *in illo tempore*, мит открива у исти мах фактички наступ светог у свет«.

Елијадеова схватања светог, симбола, мита, ритуала, заснивају се на нечем што он назива »архајска онтологија«, која је, по њему, једина права онтологија, право откриће Бића, »схватање бића и стварности које можемо спознати из понашања човека премодерних друштава, то јест, пре свега, архајског човека«. Тај човек *homo religiosus*, јесте једини човек у пуном смислу, а његови митови, његове хијерофаније, нису манифестације божанског само за оне који у њих *a priori* верују, већ су они то у ствари; хијерофаније су заиста откровења виших бића. »Сама структура света одржава ширу успомену на врховно небеско Биће. Као да су богови тако створили свет да он не може а да не одражава њихово постојање«. Отуд се и Биће, по Елијадеу, манифестује само у светом. Наравно, као ни за *transconsciousness*, тако ни за хијерофаније ни за откровења, стубове његовог схватања света, Елијаде не може да пружи никакве емпиријске, опипљиве очигледности; отуд код њега имамо, врло благо речено, једну сасвим *априорну онтологију*.

Јунг је овде доведен до крајњих консеквенција. И Јунгови текстови, како вели један критичар, »без икакве двосмислености пониру у најокултистичкији спиритуализам«, али Јунг, ипак, одступа пред извесним крајњим закључцима. Елијаде не. Он је без зазора изразити мистик, и то мистик »архајске религије«, религије првобитног *homo religiosus*, о коме се данас врло мало зна, *о чијој се религији ништа не зна*. Ово је утолико чудније што је он ерудит од имена. Осим њега, не знам ниједног ученог човека, а ни неученог, који би прихватио »метафизику« човека каменог доба. Јер, код Елијадеа је при свему томе увек реч о некаквој метафизици, некаквој »онтологији« која се не доказује, али којом се доказује. Он се негде позива на Платона и његове идеје, али без разлагања.

Елијадеов метод изучавања је својеврсна херменеутика, то јест нека врста интуиционизма, која, као и већина интуиционизама у друштвеним наукама, више открива априорне ставове интуиционирајућег, него интуиционисан предмет. За Елијадеа термин религије означава нешто сасвим једнозначно, за њега су »реалност или суштина коју тај термин именује интуитивно одредиве«. Отуд одбацивање сваког покушаја ближег фиксирања. »Не верујем, вели он, да ваља почети са дефиницијом религиозног феномена. Само ћу проучавати разне хијерофаније, узев тај израз у најширем смислу, као оно што манифестује свето«. Али, за науку су данас »религиозни феномени« и њихов главни израз, *свето*, нарочито у њиховим почетцима, најтврдокорнији проблеми. Ту се наступа крајње опрезно. По чувеном феноменологу религије, Ван дер Леуву, ту су појмови апсолутно неодређени, а на *почетку* нема ни богова, ни хероја, ни неких јасних религиозних идеја о светом и профаном. У првим манифестацијама оног што ми данас називамо свеобухватним термином, религија је појам

мана, неуобичајена моћ коју поседују одређени предмети или људи. Ништа више. Код Елијадеа је ту од искони *a priori* све што карактерише касне религије, класични појмови богова, хероја, хијерофанија итд. Вели: »Узећу тај израз у најширем смислу, као оно што манифестује свето«. Али данас ни три антрополога нису сложна шта је свето. »То је оно што је супротно профаном«, вели, банално, Елијаде, и додаје: »Чим се покуша да се дефинише природа... те супротности, наилази се на тешкоће«. Други да, и то на големе, Елијаде ни најмање. За њега је, без икаквог проблема, свето оно што је архајски човек *in illo tempore* сазнао откровењем од виших сила, увек то и отпрве то. Да и не спомињемо раније ауторе, у новије време је о светом, од Рудолфа Отоа и младог Роже Кајоа до данас, до Жираровог дела *Насиље и свето*, написано на стотине и стотине расправа у којима се покушава бар донекле разјаснити тај фантастично двосмислен и конфузан феномен са хиљаду лица и наличја, да се схвати зашто је свето сад »чисто«, сад »нечисто«, сад табу, сад обавезно, зашто је иста ствар час световна, час света, за једне световна за друге света, зашто су људи за »свето« повезали своје најсвирепије обичаје убијања, силовања, светогрђа, родоскрнављења и сл. То су кључна питања будућег, бар делимичног, разјашњења загонетке шта је човек. Али код Елијадеа, ту загонетке нема.

Ако нас и оставља при нашој жеђи што се суштинског тиче, Елијаде је неисцрпан кад развија свој интуитивни увид у свет религије. Често и необично занимљив. Као и Јунгова, и Елијадеова дела се читају без предаха, гомилају се поетични подаци, систем првобитних »откровења« разоткрива се као дивна бајка. Ништа узвишеније ни блаженије од религиозног доживљаја »архајског човека«, како га Елијаде замишља: својеврсна мистична партиципација човека у божанским манифе-

стацијама. Три су битне категорије те партиципације: симбол, мит и ритуал. Симбол је у основи сваке хијерофаније, свега митског. Он открива свето, или космолошку стварност, а архетипски симболи, на којима се сви други заснивају, имају мање-више исто значење за цело човечанство. Што је и опет Јунгово схватање, донекле, са колебањима, и Фројдово, које дозвољава Елијадеу да не води рачуна о контексту, о специфичним друштвеним и природним условима који свеопштим симболима, као што су вода, месец, жена, дају посебно значење. »Митски симболи су слични хомофонима. И код њих се смисао добија тек из њихове везе са околином«, вели један антрополог. То је мишљење и Херсковица и многих других. Елијадеа не. Што му, сасвим консеквентно, дозвољава да религију архајског човека схвати као универзалну: ако је мит *космичко* откривење виших сила, оно мора бити свуда исто, космос је један.

Исто тако, иако су митска откривења и свесна, па чак и надсвесна, Елијаде тврди да чињеница што не само десакрализован модерни човек, већ евентуално, и архајски *homo religiosus*, не разуме неке симболе, никако не обезвређује њихов значај. »Симболизам не зависи од тога да ли је схваћен или није, он остаје постојан упркос свим изопачавањима, он одржава своју структуру чак и кад је одавно заборављен«. Што значи да симболи, они архајски, владају човеком још и данас, мада смо ми тога несвесни. Свето има *онтолошки статус*: оно једино открива Биће. »Жива свест хвата стварност кроз симбол, пре сваког размишљања, а симболи су *увек* религиозног карактера, они увек значе преображај света у онтолошки реалне структуре и облике«.

Митови су хијерофаније. Они откривају свето, то јест једино стварно. У каснијој заједници, мит је света традиција првобитног откривења, па, дакле, једини узор

људског понашања. Елијаде је апсолутни традиционалиста. Истина, упркос чињеници да безброј митова то нису, за Елијадеа је мит мит само ако је космогонски, мит о настанку света какав *јесте*, или бар ако је у вези с њим. А космогонија мита је у исти мах и »онтофанија«, то јест избијање стварног, избијање Бића у свет, као што је увек и хијерофанија. Мит прича како је свет установљен као стварност *кроз свето*, које је »крајњи узрок реалне егзистенције«, јер све остало је илузија, Маја, како би рекли Индуси. »Мит је прича о оном што се збило *in illo tempore*, о оном што су богови и божанска бића учинили на почетку времена, које је, не време историјско, па дакле, потпуно илузорно, већ време свето, па, дакле, једино стварно. Мит је истина зато што говори о делима *установљујућих* богова, он је парадигма. Човек постаје у правом смислу човек повинујући се учењу митова, то јест подражавајући богове«.

У томе је и спасоносни значај ритуала. »Сваки ритуал има божански узор«. Сваки људски чин је делотворан »уколико *тачно* понавља чин који је на почетку времена извршио неки бог, херој или митски предак«. И то је добро, мисли архајски *homo religiosus*, односно мисли Елијаде, јер »што људи чине по својој иницијативи, што чине без митског узора, припада сфери профаног: отуд је то ташта и илузорна делатност, и, у крајњој анализи, нереално. Уколико је човек религиознији, он има утолико више парадигматских узора... он утолико више улази у *стварност*«. Моћ ритуала је огромна. Он не само што регенерише индивидуу и друштво, он регенерише и само време. Кроз ритуал човек излази из рушилачког световног времена, из трајања, и улази у чисто и снажно свето »време прапочетка«, у »време обиља и стваралаштва«, у реалност.

Парадокс Елијадеовог дела јесте да га пише дубоко религиозан верник некакве, како он тврди, прарелигије архајског човека, човека каменог доба, а потписује угледан научник двадесетог века. Шта он казује о разним симболима, о симболу јајета, воде, месеца, о *axis mundi* и сл., необично је занимљиво, често и научно фундирано, а проблем је шта он из тога закључује. Елијаде је феноменолог религије, али његова феноменологија је у најужој вези с његовим *априорним*, потпуно произвољним »онтолошким« постулатима, па ако се елиминише та онтологија, пада у воду и све остало: и »трансисторијске религиозне структуре«, и појам *transconsciousness*, и смисао светог, како га Елијаде схвата: као *откровење*, у пуном религиозном смислу, Бића, Стварности, Смисла, итд. Остаје својеврстан мистик, за кога без религије, и то искључиво »архајске«, ништа на овом свету нема смисла, вредности, стварности; »нити предмети спољњег света, нити људски чинови, ништа нема аутономне вредности« .

Разумљиво је да Елијаде има данас, у овом свету који тражи какав-такав компас, много, ако не приста-лица, оно бар читалачке публике. Али критике научника су врло оштре. Још најповољније што је о њему речено с те стране рекао је неко ко и сам у блиској области лута и тражи: Клосовски, који вели: »Ти покушаји [Јунга, Елијадеа и др. сл.] као да и сами припадају послу прављења митова, и тешко је претпоставити на који начин би им се могао приписати статус хипотезе. Можда су они интересантни као саставни део деловања које остаје у оквиру саме митске свести«. Можда. Али има у Елијадеовом излагању »митске свести« чудне двосмислености. Он је на Конгресу историчара религије у Марбургу,

1960. године, потписао, са многим другим, декларацију која је имала за циљ да заштити ту област истраживања од свакојаким произвољности, од пропагандних тенденција и свега другог, ненаучног, од опасности субјективних скретања, којима је та област изложена више но многе друге. У тој се декларацији, међу иним, вели да је »дискусија о апсолутној вредности религије уопште искључена, по дефиницији, из историје религије, мада може имати своје место у сасвим независним дисциплинама, као што су, рецимо, теологија или философија религије«. Декларација одбацује и тврдњу да »вредност религиозних феномена може бити разумљена само ако имамо на уму да је религија у ствари остварење трансценденталне истине«, тврдњу која, ако се прихвати, »онемогућује сваки критички став према религиозном феномену« .

Нема сумње, да није потписао ту декларацију, Елијадеов статус професора историје религије, његов статус научника био би доведен у питање; а опет, јасно је да се он принципа те декларације ниуколико не придржава. У ствари, његов став, и иначе врло близак оријенталном схватању религије, исти је, ако не и много радикалнији, као и став Д. Т. Сузукија, познатог пропагатора извесног будизма, који вели: »Раније су будисти били срећни да прихвате научни приступ својој религији, али је данас, како изгледа, међу њима наступила извесна реакција. Место да се ослањају на научне аргументе... они данас покушавају да се позову на дијалектику [будистичког доживљаја]«. То је њихова херменеутика. Разлика између Елијадеа и Сузукија је у томе што овај није потписао марбуршку декларацију.

Отуд немилосрдне критике од стране оних којима је стало до научне истине. Изгледа да је најоштрији био познати антрополог Едмунд Лич. Велим изгледа, јер његов чланак о Елијадеу, *Проповеди човека на мердевинама*, знам само из друге руке. Лич вели за Елијадеово

дело да је то »лоша историја«, »лоша етнологија«, »лоша психологија«, да је »збрка у терминима«. Елијадеа назива »шаманом у научничком руху«, вели: Његов лични мистицизам »као да му даје поуздање које никако није оправдано аргументима. Он прокламује истину као пророк«, а његови су извори дискредитовани већ одавно, цело његово дело је чист дилетантизам. »Штампана реч је довољан ауторитет... а како је око нас доста чудака који пишу свашта, лако је наћи „ауторитативну“ подршку за своја убеђења«. Кад Елијаде пише: »Недавна истраживања су јасно указала на шаманистичке елементе у религији палеолитских ловаца. Хорст Кирхнер је растумачио познати рељеф у Ласком...« – већина читалаца ће му поверовати... Они ће остати равнодушни на коментар педаната да у ствари у пећини крај Ласка нема »рељефа«, и да нико живи нема појма зашто су слике у Ласком биле »прављене«. Многи енглески и амерички антрополози деле Личово мишљење, међу њима и чувени лорд Раглан. Констатује Елијадеов јевтини мистицизам, његова некритичка уопштавања, нехајну игру са чињеницама. И сам Г. Дадли, који је написао књигу у одбрану Елијадеа, из које узимамо ове податке, присиљен је да констатује да ни Елијаде ни његови истомишљеници нису одговорили на ове критике, и закључује: »Неки од ових напада су уништавајући«. Као што вели један амерички историчар религије поводом Елијадеа: »Наука о религији, која се темељи на мистерију, остаје мистериозна наука«.

*
* *
*

Нисам историчар религије да бих могао судити о ерудицији, као Лич, или о методи, као Дадли. Обојица крајње негативно. Но, Елијадеово дело, ма каква да му је

научна подлога, пуно је интересантних података и лако се чита. Уосталом, многе чињенице о којима је код њега реч потврдили су и други антрополози. Питање је, пре свега, шта он из њих извлачи. Као што вели Лајбниц: »Истина је много распрострањенија но што се мисли, али је она често нашминкана,... извитоперена разним додавањима«. Има код Елијадеа много истине, но, чини ми се, још више извитоперења, извесно ничим не подупрто предубеђење, које чини, како вели сам Дадли, да су за њега »емпиријске чињенице увек унапред вредноване и унапред виђене из његове опште перспективе, чињенице које се при ближем испитивању указују као неподобне за илустрацију његових теза«. А и како би биле подобне, кад ваља да докажу недоказиво: да »хијерофаније« нису хијерофаније само за оне који у њих верују, већ фактичка стварност, аутентичне »онтофаније«. За Елијадеа Бог и богови не само што постоје, у шта верује и данас доста људи, већ су се они дневно манифестовали и поучавали архајског човека, »in illo tempore«. Што, и кад би неким чудом била истина, *данас нико не може знати*.

Нервира такође код њега оно што је један антрополог назвао »митологијом пошкропљеном ружином водицом«. Његова архајска религија је идила добродетелих »првобитних откровења«, »трагови Бога«, видљиви на овом свету, увек воде човека ка спиритуалном, метафизичком добробитију. Искључиво. Митови, ритуали и остало, нису за то да човеку мађијски осигурају благостање на овом свету, већ да открију »Биће«, да човеку »стекну други начин бивствовања који трансцендује људску судбину... смисао који је спиритуалне природе«. То не мисли ниједан антрополог, јер то митови не казују. Ако их има који причају људску чежњу за »првобитним рајем«, али за рајем неупоредиво земаљскијим но Елијадеово »откриће Бића«, много их је више

који говоре о првобитном хаосу. То му примећује и сам Дадли, његов бранилац, и то баш поводом једног примера који Елијаде употребљава да би на њему илустровао своју »сотериолошку схему о вечном повратку прапочецима«, увек узвишеном и идиличном, о увек истом миту хармоничног укључења човека у космички поредак. Реч је о Зуни-миту о пореклу човека. У ствари, вели Дадли, порекло човека у том миту описано је као »субхумано и одвратно«. У њему се прича да човек потиче од гнусних креатура, нагомиланих у тмини где гмижу једни преко других као змије, рокћући, цвилећи, плујући и гадно псујући. Но, Елијаде би да из свега истолкује сублимну лепоту. Знамо да ни многи други »космолошки« митови нису спиритуалнији. Вавилонски или грчки, на пример. Код Грка, »*in illo tempore*«, синови богови убијају и штроје очеве, а очеви једу своју децу, као аустралијске мајке при церемонијама »*baby-eating*«, које описује Геза Рохајм. Многи ритуали нису ништа спиритуалнији, па и сам Елијаде узгред признаје да чак и један, њему врло присан и драг облик религије, тантризам, бива повод за »безумне и одвратне ритуале«. За дионизијске ритуале у Грчкој Додс вели да су у исти мах »свети и ужасни, испуњење и љага, света тајна и скрнављење«. Истина, ма шта о том мислио Рене Жирар, нису сви митови и ритуали такви, али ово »свети и ужасни«, по свему судећи, карактерише све архајско свето пре хиљадугодишњих сублимација кроз еволуцију извесних религија. Али, Елијаде не подноси историју.

Чудо је како и неупоредиво моћнији мислиоци но Елијаде, особито у философији, и мисли о човеку уопште, олако превиђају чињенице које се не уклапају у њихове схеме. Пада ми на памет Фројдов Едип. Фројд, који, са уживањем страшног истраживача, воли да ишчепрка скривен детаљ, узима из тог врло комплексног

мита само епилог: убиство оца и родскврнуће, а прелази ћутке преко свега што је претходило, особито преко приче о Лају, која баца загонетну светлост на цео мит. А мит прича како је Лај био хомосексуалац, и то оне сорте која је и самим древним Грцима била мрска: бруталан, без сублимирајуће рафинованости односа. Ото је лепог Кризипа, сина краља Пелопса, свог добротинитеља, и овај ће га проклети да му се збуди – што му се збило. Лај се жени, али нема односа са Јокастом, све док га она једне вечери не опије и пијана одвуче у кревет. По једној верзији мита, и сам је Едип облетао око Кризипа. Итд. Споминем само овај детаљ, има и других, који би, да је узет у обзир, изменио ако не сам »Едипов комплекс«, који ваљда да постоји и без везе са митом који га илуструје, а оно бар ту илустрацију славног комплекса. Но, код Фројда је митски Едип само илустрација нечег што је открио другде, док је код Елијаде мит у центру истраживања, па су му извесна превиђања недопустива. Поставио је *a priori* да је код архајског човека све сублимирано, да код тог човека нема »модерног« проблема смрти. Ужасава се пред њом само онај ко не доживљује »вечни повратак«, док се за архајског човека смрт једва разликује од осталих »rites de passage«, који су поновна рађања. А читам у Јегеровој *Теологији раних грчких мислилаца* да су се архајски Грци ужасавали смрти, што, уосталом, казује и Хомер, а много архаичнији но *Илијада*, *Еп о Гилгамешу* јесте, пре свега, поема о страви пред смрћу. Како је палеолитски човек доживљавао смрт, то нико не зна, али је панични страх од мртваца необично јак код свих примитивних народа, и Фрејзер је о томе написао читаву књигу. Ако је, како веле, човек једина животиња која зна да ће умрети, он је и једина која се, откако то зна, ужасава пред тим. Никаква вера ту не помаже. Посматрајте средњовековне слике мајке божје, или неког свеца, на самртној по-

стељи. Сви присутни, већ по дефиницији, дубоко верују да ће умирући право у рај, па ипак сви плачу и бусају се, а ни лице умирућег нимало није ведро. Смрт не ублажава ни перспектива раја.

Мит је, по Елијадеу, некакво прожимање човека реалношћу метафизичког Бића. Антрополози приказују ствари много једноставније. По Џејн Херисон, сва грчка божанства, па и многи хероји, касније индивидуализовани, спецификовани, антропоморфизирани, на почетку су божанства овоземне плодности, најчешће не у људском облику, већ животиње, биљке. Лепа Јелена је обожавана као божанство плодности у облику дрвета – Јелена Дендритис. Хокарт цитира молитву брамана у првој химни древне *Ригведе*. Ништа »материјалистичкије«, то јест ништа виталније: Браман моли за »богатство из дана у дан и благостање плодно славом и јунацима«, он моли за »дуг живот и спас од непријатеља«. Поводом друге једне молитве, хришћанске, Хокарт вели: »Јасно је да онај ко изговара ову молитву не очекује никакву спиритуалну корист... То што он тражи јесте непосредна материјална моћ, или просто живот у смислу у коме то схватају Винебаго-Индијанци, Фуџиџи... и људи целог света«. Хвала богу! За мене који верујем у постојаност људске природе, у то да ће она одолети насиљима *наше* цивилизације, као што је одолевала ранијим насиљима – ништа мањим – ово је утешно чути.

Сви првобитни ритуали су мађијски ритуали плодности, плодности жене, дивљачи, стоке, земље. Нема ту »онтологије« Бића, већ страховања, врло природног, да ће те плодности нестати, да природи треба помоћи да продужи свој посао. Богови и лукаве рачунице са њима долазе много касније. Као што споменусмо, Ван дер Леув тврди да је идеја о богу врло касна идеја у развоју религијских појмова. Страшне силе су биле више-мање

безличне, као и данас, уосталом, и много пре идеје о богу људи су измислили идеју о *спасиоцу*, спасиоцу од немани свих врста, моћном, младом, неустрашивом. На- супрот Фројду, Бог-син је старији од Бога-оца. Ван дер Леув, колико се сећам, чак тврди да је први замишљен спасилац био било човек-фалус, било жена-вагина, симболи плодности и снаге, што је много људскије но идеја о исконским »метафизичким« откровењима Бића, нарочито ако се узме у обзир да је хоминизација, очовечење, ипак процес који почиње од неке врсте примата. Отуд нема ничег чудног у Кирковом опису свакодневног живота пред древним грчким храмовима, чија су предворја, у буквалном смислу – кланице. Засуканих рукава, свештеници су целог дана клали жртвене животиње, кости и део сала спаљивали за дар боговима, изнутрице на лицу места пекли на жару, док су добри делови разо- ношени за гозбе по целом граду. Веле да се исто збивало и пред персијским храмовима, где су се непрестано пу- шили големи казани. Ту је, рекао бих, порекло рафи- новане персијске гастрономије: најбоља јела су где се кува на велико.

Све је то и сувише познато, па и Елијаде не може да га заобиђе. Но он то – сасвим узгред – спомиње, а објашњава на начин који бисмо могли назвати »прво- битном декаденцом«. Временом су људи почели да за- немарују и запостављају »Највише Биће«, па место да предано слушају његова откровења, све су се више »ин- тересовали за властита религиозна, културна и економ- ска открића... Откриће земљорадње из корена мења не само економију примитивног човека, већ, пре свега, и његову *економију светог*. Друге религиозне снаге улазе у игру: сексуалност, плодност, митологија жене, Земље, итд.« У овоме је сав Елијаде – најпроизвољнији. Прво, на основу чега апсолутизовати Шмитову тезу и тврдити да је »на почетку« само »највише врховно биће« лично

откривало људима добро и зло, метафизичке истине и путеве блаженства, па да су тек после, ушав у историју, људи почели маштати својом главом – криво, наравно – и »откривати« сами своје – криве – идеје о свету. Откуд онда одједном марксистичка тврдња да економске промене, »откриће земљорадње«, мењају и целу надградњу. И најзад, откуд Елијаде зна шта је било пре »но што су друге религиозне снаге ушле у игру«, то јест откуд зна шта су људи мислили и веровали у палеолитском добу, и то зна са пуно појединости и без двоумљења. Не само Лич, већ и врло компетентни Леруа-Гуран вели да се о тим временима, што се религије, а и много чега другог тиче, не зна ништа. Уосталом, трагови из тог доба, који нам нешто казују о тадашњим веровањима, јесу неколико скулптура и гравира »Венере« с огромном стражњицом и наглашеним сексом, очигледно симболима »сексуалности, плодности, митологија жене«.

Елијадеов архајски »*homo religiosus*« као да нема секса, а секс је, хвала богу, свуда, уколико је мит старији, примитивнији, утолико наглашенији. Сви митови плодности за које знамо су митови секса. И то – супротно »митологији пошкропљеној ружином водицом«, често – не увек – и страве пред сексом. Као да неурозе, од којих пати »модерни« човек, нису од јуче. Страве од жене, од женске крви, од менструације, биле су толике да је у неким религијама, чини ми се баш у Елијадеу тако драгој *Ригведи*, чак и крв од дефлорације сматрана отровном. Нигде људска машта, здрава као и болесна, не ради тако ревно као пред вагином. Од искони. Елијаде не спомиње »хијерофанију« коитуса критске свештенице с биком, египатске са *светим* јарцем, а то су такође хијерофаније о постојању. Има сијасет мора и кошмара у примитивним »откровењима«. Споменимо само неке о којима говори надугачко Роже Кајоа, на кога се Елијаде неколико пута позива. Рецимо мит, врло распрострањен

по северноазијским и америчким областима, а и другде, о жени са зубатом вагином, која одгриза пенис, безбројне митове о женама-вампирима и сл. Кајоа тврди да је могуће установити на великом делу афричког континента остатке неке врсте религије чији је врховни бог богомољка, религије која је одлично сачувана до данас код Бошимена⁴, религије коју карактерише култ тог инсекта сматрана за бога творца... Он је, вели се, одиграо огромну улогу у постању људске врсте, бар у митско доба, у правремену које је претходило историјском »времену у правом смислу«. Дакле, баш *in illo tempore*, у Елијадеово идеално време. А та богомољка (лат. *mantis* – свештеница), поред многих својстава које јој је придала људска машта, а која би могла да послужи за илустрацију разних прича о нашим комплексима, има и извесна стварна својства, која објашњавају зашто се наша машта баш на њој фиксирала. Од њих је најважније да женка тог инсекта просто-напросто поједе мужјака *за време коитуса*. Чињеница да су толики народи од те бубе направили своје врховно божанство, и да се око ње свуда по свету испредају бајке, наводи на веровање о постојању разноврсних мушких комплекса – нимало метафизичких – већ *in illo tempore*. »Она исцрпљује, она убија, и утолико је лепша«, вели један модерни човек, а вероватно су то мислили и многи »архајски« људи. Отуд је богомољка скоро свуда, а не само код Бошимена, виђена као света и као сатанска, у исти мах обожавана и извор страве. Али светост и јесте у тој двосмислености, она је и *fascinans* и *tremendum*. Што је, по Р. Отоу, карактеристика светог уопште.

⁴ Етнија југозападне Африке, једна од економски и организационо најпримитивнијих у целој Африци, која не зна за земљорадњу и живи од сабирања плодова и лова.

О светом је овде реч од почетка. Елијаде има право кад идентификује религију и свето. Уосталом, како вели Ван Генеп, у најмање еволуираним друштвима свето обухвата скоро све: рођење, порођај, лов, земљорадњу, дочек странца, итд. итд. У тим друштвима ниједан чин није сасвим независан од светог. Од светог, то јест, међу иним, од минуциозно структурираних прописа и забрана, којих се у длаку треба придржавати, и у истим приликама увек на исти начин поновити. Има у тој опсесији имобилношћу, у том педантном понављању истих гестова и речи, у том, рекао бих, паничном страху од промене, који, бар по антрополозима, а још више по Елијадеу, карактерише рано друштво, нечег опсесивног, толико да сам склон да поверујем да антрополози претерују. Јер, по истим тим етнолошким описима, »дивљаци« су тако често приказани као безбрижан, весео свет, сасвим »некомплексан«, како би се данас рекло. А ритуал их указује као да су у непрестаном страху да им се заједница не распадне, оклопљене табуима, укочене забранама и умишљеним опасностима.

Не видим у традицији тако схваћеној, као што то види Елијаде, могућност спаса »модерног човека«, а како сам убеђен да је људска природа постојана, склон сам да поверујем да она објашњава и тајну тог чудног феномена светог – код примитивних, а и иначе – са свим његовим акробатским амбивалентностима и противречностима. По Ван дер Леуву, свето је испреплетеност »чистог« и »нечистог«, света је забрана, табу, још светији прекршај табуа. Жирар описује феномен светог као контрадикторни спој крвавих друштвених насиља и измирења. Не знам ниједног антрополога који у светом не би видео спој свирепих, трагичних супротности. Ели-

јаде, наравно, не може да, узгред, не спомене неке тамне стране религије, али пошто, по њему, све долази од богова, он и не поставља питање откуд те страшне ствари у човеку, у религији. Све што *homo religiosus* чини, он чини из чисте, послушне побожности. Канибализам, некад тако распрострањен – сетимо се само безброј грчких митова о томе – по Елијадеу, »налази своје оправдање у извесном првобитном божанском чину: *in illo tempore* бог је убио неко чудовиште,... да би створио космос. Човек понавља то крваво жртвовање, каткад чак и жртвовање човека...« Понавља чин богова. Мора. Из побожности. А у њему самом нема ничег што би га гонило на тај чин. Архајски *homo religiosus*, потпуно је пасиван, он само имитира првобитне чинове »највишег божанског Бића«. Студирајући религију, ми бисмо пре могли сазнати тајне психологије богова, него природе људске. Утолико боље, мисли Елијаде, јер све што човек уради и смисли сам, из своје главе, не ваља, религиозна *традиција* је смисао људског. »Никада не треба заборавити, вели он, пре но што донесемо свој суд о људождерству, да су *људождерство* засновала *натприродна Бића*... И најварварскији чиновници, и најбезумнија понашања, имају *надљудске* трансхумане божанске узор«. Елијаде нигде не вели да ли су људи, кад су *sua sponte* укинули *натприродно* установљено људождерство и тако изневерили једну *свету традицију*, били у праву или нису.

Што је много, много је, мада је код Елијадеа најсимпатичнија његова слепа доследност верника, и то верника религије каква, вероватно, никад није ни постојала. Мени се, пак, чини, кад би се поуздано утврдило шта је људе наводило на такво обиље *светих* свирепости, каква осећања кривице, какви агресивни нагони, да бисмо схватили многе тајне и јаде вечне људске психе. А трагове тих свирепости и страва налазимо у свим древним религијама. Страва од богова, страва, ве-

роватно, узајамних, људских. Да и не говоримо о монструозним, непрекидним хекатомбама безброј људских жртава код Ацтека, трагове жртвовања човека богу (?) налазимо кроз целу историју, код свих народа, и код Грка, код Вавилонца, код Египћана. Код Јевреја чак и у доста касним временима, у доба пророка Јеремије и Језекиља. У *Старом завету*, у *Изласку*, још стоји: »Од љетине своје и од житних ствари својих немој затезати да принесеш првине; првенца између синова својих мени да даш«. Или: »Сви првенци нека ми буду принесени, како првенци човека, тако и животиња«. То наређује Бог Саваот, а мени се чини да су људи добро учинили што су реформисали ту »архајску« божанску наредбу, жртвујући касније »само« првине животиња и биља, а откупљујући, на разне начине, првенце људске. Легенда о Авраму и Исаку је сублимирана прича о тој реформи.

Као да је човек нечим у себи присиљен да се не престано искупљује, као да се религије, најдубље и најсублимније идеологије човека, не дају установити без људске жртве. И Христос је неопходна жртва испосница: »Где јањета божјег, које на себе прима све гријехе свијета«, речено је у Јеванђељу по Јовану. Но, овде је жртва била свесна, добровољна и замишљена као последња.

Као да су само жртве, што више жртава, обезбављивале човека од срџбе божје, то јест од њега самога. Отуд је Жирар и могао изградити теорију о светом, где је жртвовање човека – јарца испосника кључ за разумевање светог, то јест људских односа уопште. »Култура, очовечење човека, вели он, заснива се на жртви испосници, која заснива сваку религију«. По њему, у заједници настају неподношљиве напетости, конфликти, претње распада. Тада људи пронађу ко ће бити кривац, пренесу на њега прво све своје зло, а онда, кад га жртвују, и све добро измирења; врше, како он то вели,

»двоструки пренос«. То »линчовање«, које врши заједница, »једино је у стању да обезбеди ограничења која се темеље на забранама и ритуалима... да изврше прелом између чисте анималности и човечанства у настајању«. Отуд »јарац испосник бива прво виђен као зло, а онда као добродетел, жртва је са ореолом светости«; отуд Жирарова књига и носи наслов *Насиље и свето*.

Колико је ова теза без приговора, тешко је рећи. Сувише је једнолинијска да би обухватила врашку разноликост човека и његових светиња. Али у Жирара је толико детаља који је потврђују, да је после њега и најбиготнијем тешко прихватити Елијадеове идиле. Уосталом, ни неке друге теорије о светом нису ни најмање успокојавајуће. По Л. Мукаријусовој, на пример, чије дело носи наслов *Свето и прекршај забрана*, »прекршај забрана је матрица религије и није случајно што религије стављају митове прекршилаца забрана на почетке човечанства«. Тврдњу пред којом се Елијаде мора да наклоне, али која је такође подупрta са сијасет примера, где свето и насиље иду упоредо, што, уосталом, потврђује моју малочашњу напомену о амбивалентности светог. Јер, прво, свето је табу, а опет, свето је и прекршај табуа. По Макаријусовој, да се стекне моћ – а по Ван дер Леуву та жеља је основ религије – човек крши табу и стиче *ману*, изузетну моћ. Првобитно свето је увек оно »сасвим друго« ван нормe, ван друштва и против његових прописа, оно забрањено. Отуд реч свето, *sacer*, значи у исти мах, чисто и упрљано, часно и уклето, сувише чисто да би му се човек без зазора и насиља приближио, опогањујуће у исти мах. И Роже Кајоа, који је синкретичнији но напред споменути, па него и представници француске социолошке школе, Мос, Диркем и други, инсистира на амбивалентности светог и наглашава да примитивно свето нема никаквог моралног карактера. Као што вели Додс: »Зевсу није ни

најмање стало до правде». Све је ритуални формализам, мађија »бела« и »црна«. »Без помоћи светог, вели Кајоа, нема амбиције која није осуђена на неуспех... Али човек ваља да се плаши, кад зазива [те снаге], да не буде њихова прва жртва«. Те силе су злоћудне, пуне непредвидивог.

Рекло би се, ништа заплашеније конзервативно од тих веровања, ништа ћудљивије од тих »виших сила«. Али ја замишљам колико је и слободне одважности у индивидуе која крши табуе да њима завлада, колико необуздане воље за моћ и самопотврду у чину мађије! Колико је ту храбрости било потребно! Свет, верује примитивац, мора остати нетакнут, онакав каквим су га љубоморна божанства установила, а ритуал је зато да се тај процес, увек исти, понови. По Кајоу, и жртве првенаца су се приносиле да се искупи грех поремећаја поретка космоса, поремећаја изазивана доласком нових бића на овај свет. »Првенац испашта својом посветом поремећај који је изазвао његов долазак на свет у организацији света... Он у исто време искупљује своју браћу, дозвољава им да припадају својим родитељима«.

По свему овом испада да је човек био одувек апсолутно анархоидно биће по својој природи, које зна само за своје слободе, и да је била потребна, бар на почетку, највиша санкција да се повинује. Диркем дефинише религију као норму друштвене организације, свето као средство одржања поретка, а друштвене норме, и кад њихов прекршај није светогрђе, одувек су тежак притисак за индивидуу, подстрек на бунт. Има, код Роже Кајоа, кинеских прича о том присилном имобилизму ритуалних поредака, о проклетству и пркосу оног ко се не повинује, о царству које би да »из дана у дан буде тачно оно што јесте, све док се време не замори. Јер, време је могло сваког тренутка да изазове промену,

па је оно било једини непријатељ од кога се царство морало чувати. Зато је покушај да се у ритуал унесе и најмања промена сматран злочином против државе«. За Елијадеа у том »вечном повратку у исто« и лежи дубока истина и драж примитивне религије: »Лична сећања, вели он, не долазе у обзир. Једино је важно освежити [ритуалима] успомену на митски доживљај. Човек постаје прави човек примењујући учење митова«. Али, зар не и бунећи се против њих?

Као да су људи ипак, у религији, поштујући све строге традиције ритуала, знали да афирмишу своју слободу. У ствари, то »постајање правим човеком примењујући учење митова«, често се збивало на чудан начин: кроз светогрђе, уз кршење свих норми и прописа религије, које је, како вели Елијаде, »учење богова« одредило за људе. Диркем је показао да »света доба« у животу примитиваца, њихове велике светковине и празници ритуала, представљају периоде кад је све оно што је иначе свето престајало да буде поштовано, кад су кршени сви табуи, кад се спаривало са женама са којима је иначе забрањено спаривати се, кад се јела иначе недозвољена храна итд. итд. У строго хијерархијским порецима тада су сви друштвени односи стављани с ногу на главу, па је тако у царству вавилонском било празника када су робови седали за трпезу а господари их служили, кад је луда био цар. У аристократској Грчкој један од главних ритуала, и у исто време празник дивљих прекршаја табуа, дионизијске светковине, биле су празник жена – а знамо какав је био њихов положај – празник малог народа и робова. Дионизос је *демотикон*, народски бог. Све то, али у неупоредиво жешћем облику, личи на карневал, како га Бахтин представља, мада мислим да он нема право кад том празнику придаје револуционарни значај. Краљеве древних карневала су често на крају празника убијали, а средства помоћу којих се тако на

краће време стресала свакидашњица су увек иста: доста стварне опијености, алкохолом, дрогама, ритмом до iscrpljenosti – а онда мамурлук. Такви празници су били одличан вентил сигурности, за смирење духова, што је знао већ Конфучије. Али симптоматично је да је тај вентил сигурности био неопходан. А опет, налазимо на безброј примера, у примитивним друштвеним организацијама са строго организованом мрежом табуа, индивидуалних прекршаја светих забрана, и по цену највећих опасности, да би се стекла слава, моћ, да би се остварила жеља. Они показују да индивидуална свест и смелост нису тековина »модерног« човека, да је и »архајски човек« знао да се супротстави притиску средине, да је бунт, воља за слободом у људској природи, бунт па ма и против богова – ма шта тврдио Елијаде.

Још само једна примедба: Елијаде мало говори о скривеним значењима митова, о њиховој многосмислености, о потреби њиховог дешифровања. Као да за њега ту нема проблема. Мит се спознаје *in illo tempore* и свесно и »надсвесно«. Као да је тек код »модерних« отишао у подсвест. Мит казује шта и како ваља делати, и човек је *тако и делао*. Међутим, ствар не може бити тако једноставна, већ самим тим што су у питању симболи. Већ у уметности, свака ствар је знак неке друге, она и казује и скрива. А тек реч божја! Ваља имати на уму да су митске приче пуне страшних ствари: убиства, оцеубиства, братоубиства, прељубе, родоскврнућа, содомије, људождерства, и чега све не. А скоро да нема мита без светогрђа. »Откуд да се кроз мит указује варварство, уписано у само срце те културе од које потиче наша наука, а умногоме и наша религија?« – пита се један добар познавалац грчког мита, професор Вернан. Вероватно зато што мит верније но ма која друга реч казује страшну историју човека, што је аутентични документ о њој. Али такве ствари се не казују, не могу ни казати

отворено, зато мит и јесте књига са седам печата. Рекло би се да је у миту зато много што-шта и изречено да би се битно скрило. И од самог оног који мит први пут прича, од њега особито. Отуд данас, од Фројда до Леви-Строса, Жирара и толиких других, теорије о дешифровању мита. Свака другачија. За неке онај ко мит казује уопште не зна шта мит казује, други не иду тако далеко. Али, за све је мит загонетка чији кључ ваља тражити, за коју, рекао бих, има много кључева.

*
* *
*

У докторској тези која носи наслов *Homo religiosus* у Мирче Елијадеа, Ј. А. Салиба понавља све критике које смо већ споменули. Већину и поопштрава. И завршава следећим закључком: »Антрополог је свестан да у свом искуству на терену није наишао на религиозног човека Елијадеове визије и врло је склон да Елијадеов допринос постави у област теологије или у област литературе«. Слажем се. Само бих и опет додао да је парадоксално претендовати да се буде теолог религије за коју се не зна.

Теологија и литература! Вероватно да због те теологије и те литературе неки од оних који га и критикују на крају тврде да се његово дело »ипак« не може превидети, да је неоправдана »општа равнодушност антрополога за све оно што је Елијаде написао о друштвима без писма«. То је, зачудо, бар унеколико, и моје мишљење. Елијаде уме да пише, да занимљиво прича. Нервира ме његова једноликиност, његове произвољности, али признајем да се његова фантастична амбициозна *Историја веровања и религиозних идеја*, од које су публиковане већ две дебеле свеске, чита са уживањем.

Истина, он у њој много мање износи своје схватање, колико прича причу; она, вероватно, има све мане које имају и остала његова дела, али се чита.

Због »теологије«? Вероватно. Данас је на Западу религија врло у моди. Мање постојеће цркве и вероисповеди, више велеитети маргиналних тражења. То што карактерише Елијадеово дело јесте извесна »ненаучна ревност«, као што вели један од његових ватрених присталица, и она је, вероватно, разлог одјека које налази. Али ту нас опет сусреће нешто прилично изненађујуће: теологија о којој је реч није теологија првобитног *homo religiosus*, о којој нико ништа не зна, већ теологија потпуно изграђена, изграђивана миленијумима и данас проповедана, теологија крајње спиритуализована, »метафизичка«, рафинована, теологија не људи пре писма, већ теологија писма од давнина. Реч је о индуском тантризму и о учењу јога, за које Елијаде, истина, тврди да су сачували елементе првобитног. Но, то је недоказиво.

Нисам теолог. Нешто мало разабих у хришћанској теологији. Што је разумљиво: европска цивилизација се испилила из хришћанства, наша световна философија иде од пресократика и Платона, па надаље, преко сколастика до Хегела; Августин, Дунс Скот и други се не дају мимоићи. Али тантризам, јога, па и сам будизам, тако хуман у својој најранијој верзији, мени су консултанцијално страни, несхватљиви. Не видим европски дух који би заиста стремио ка страшним перипетијама пута у — нирвану; појам Маја, апсолутне илузорности овог света, ни Беркли није могао да свари. Све је то у својој суштини страно оном ко је од своје бабе слушао, као највишу утеху, да ће после смрти у рај, а онда читао о васкрсењу — васкрсењу са крви и месом. Више је него смешна догма установљена пре неколико деценија у католичкој цркви о успењу Маријином, догма

по којој је мајка Исусова отишла право у небо, цела-целцата, са свим својим женским телом. Смешна, али за нас карактеристична. За нас нема утехе у нирвани. И ми за њу знамо, и те како, али за њом не жудимо.

Отуд о Елијадеовој теологији само неколико речи, из друге руке. Сви које сам читао тврде да је оно што он каже о примитивном *homo religiosus*-у, у суштини, прича о јогинима и о њиховом веровању. Елијаде је религиозно формиран у Индији, иза његових списа о примитивном *homo religiosus*-у стоје списи познатог индуског теолога Пантађалија о јога-учењу, а сам Елијаде је написао о том учењу три књиге. На корицама броја *Herne* који му је посвећен стоји његова фотографија у руку јогина. Истина је, кад пише о јога-учењу, Елијаде инсистира, много више но у списима о примитивној религији, на одрицању овоземног живота од стране *homo religiosus*-а: »Овај свет је одбачен, овај свет је омаловажен, јер је познато да постоји други свет и други живот с ону страну постојања, времености и патње«. Јогин се враћа »првобитном јединству« кроз извесну »објективну стварност«, до које допире — и опет — својом »надсвесћу«, која јогина ослобађа од илузије феноменалног света, илузије коју индуски теолози називају Маја. Али Елијаде ће сваком приликом утврдити да су то исто или слично сазнање стицали и првобитни примитивци помоћу мита и ритуала који омогућавају продор хијерофаније, то јест бар периодичног прекида илузорног световног простора и времена. По Елијадеу, све јога-технике упућују на исти гест: »чинити супротно од оног што вас људска природа присиљава да чините«. Што је могуће: реч је ту о виртуозном аскетизму. Али тешко га је пратити кад додаје да је то »тотално одбијање живота« исто тако и својство свих архајских религија примитиваца. А та идентификација је у основи целе Елијадеове методологије.

И најзад коју реч о литератури: ако теорија о архајском *homo religiosus*-у и не одговара стварности, она је веран израз Елијадеове визије света, његових мисли о животу, његових жеља. А ту смо у литератури. Ваља додати да је Елијаде писац романа и приповедака из којих избијају исти дух, иста схватања као и из његових историјских списа. Приликом његовог проглашења за доктора *honoris causa* на Сорбони, професор Мерлен му је рекао: »Стефан из *Забрањене горе* (Елијадеов роман преведен на француски), који испољава жељу да оде „с ону страну времена“, који одбацује историју да би, у очајничком напору, нашао благост детињства и изгубљеног раја, то сте помало ви сами... То је модерни човек подвргнут оном што ви називате „терором историје“, кога ви, помоћу извесне великодушне анамнезе, хоћете да одведете натраг у рај архетипова«. Елијаде казује потпуно исту опсесивну чежњу у својим историјским списима, као и у својој белетристици и у свом интимном дневнику. А већина његових романа и приповедака збива се у Индији (*Бенгалска ноћ*, *Поноћ у Серампору* итд.) и тема им је религиозна. Ако прихвата јогу и тантризам, ако измишља идиличног архајског човека, као Русо »племенитог дивљака«, то је зато што у њима налази теме својих сањарења. »Моја лична потрага и јесте да нађем начина да се ослободим историје помоћу мита, ритуала, архетипова«, вели он у свом дневнику. Отуд пише историју религија пре свега као верник који би да спасе своју душу, а узгред и душу човечанства, нашег западног, огрезлог у »провинцијализам« хришћанства и историзма. Јер, историја је пакао, оправдање историје и утапање целог човека у време историје од стране философа, од Хегела до Хајдегера, највећи је грех

западне мисли. У *Миту о вечном повратку*, последња два поглавља имају наслов *Несрећа у историји* и *Терор историје*, Елијаде вели: »Историцизам је створен и проповедан пре свега од мислилаца који су припадали нацијама за које историја никада није била непрестани ужас. Можда би ти мислиоци прихватили другу перспективу да су припадали нацијама жигосаним „фаталношћу историје“. У сваком случају, желели бисмо знати да ли би теорија, сходно којој је све што се збива „добро“ управо зато што се збива, била прихваћена лака срца од мислилаца балтичких земаља, Балкана или колонијак«.

Кроз целу Елијадеову белетристику срећемо исто ужасавање пред догађајима, менама, пред свом том »нестварношћу«, тој »Маји«. »Постати слободан значи пробити се до друге равни егзистенције, другог начина бивствовања које трансцендује људску судбину... Никакво искуство у свету или у историји нема онтолошке вредности, и наша људска судбина не треба да буде схаћена као циљ по себи«, вели он.

Елијаде је исти, непромењен и неумитан, од фрагмената свог дневника, у раној младости, до данас: онај који неће, не може да прихвати садашњост. Упркос свему, упркос властитој каријери, упркос и извесним очигледностима. Кад му се примети да је и »архајски човек« живео у историји, у времену, patio, трпео неправедно, ратовао, умирао, имао исту судбу људску као ми данас, он нам одговара, или тачније, он себи одговара, да су, за разлику од нас, за архајског *homo religiosus*-а те патње »имале извесног смисла... одговарале једном поретку чија вредност није била оспоравана«. Модерни Западњак, по Елијадеу, у свакој патњи види нов догађај, апсурдан по себи, док се архајски човек и у патњи укључује у једну свету традицију. Он је подносио и највеће патње »зато што му оне нису изгледале ни безразложне ни производне, (што је знао) да те коњунктуре нису производ

случаја, већ извесних мађијских или демонских утицаја, против којих врач или свештеник располаже потребним оружјем». «А чим врач открије узрок, „патња” (знак навода је од Елијадеа) почиње да бива подношљива, она има свој смисао и свој узрок, па се, сходно томе, може укључити у један систем и објаснити». И пошто у архајским друштвима »на првом месту стоји теорија« (*sic!*), пошто »оно што највише интересује архајског човека јесте његов духовни положај у космосу«, док је за њега »профана област, област догађаја без значаја«, то је »сазнање смисла и узрока«, натприродног, космичког, био мелем који је све лечио: болести, смрт детета, све патње »овога света«. Но тешко је поверовати, сетив се Гилгамеша и Јова – међу иним – да је човек икада тако лако подносио апсурд патње, па ма и од бога долазила.

Нема сумње, Елијаде искрено презире наше доба, опседнут је чежњом за добрим прастарим временима. »Меланхолија, пише он у свом дневнику, меланхолија што је човек изгубио своје космичке кореспонденције. Сети се да је било време кад је сваком тренутку живота „одговарао” један космички догађај... Каква савршена хармонија са космичким ритмовима, какве чудне кореспонденције између човекових ритуала и оса планета!... Меланхолија ове модерне слободе човека, који може да плеше, да се венчава и да бди кад било и где било! Очајање те анархичне осаме у живом космосу... Има ноћи кад очајаваш у свету тог раскида...«

Тај чежњиви сан о изгубљеном рају, то мистично поетизовање исконских времена, срж је свих Елијадеових дела. Свеједно што му наука од тога пати, њему је важна та »литература«, а и многим његовим читаоцима.

Све ово, наравно није нарочито ново, што му нити одузима нити додаје вредности. Новог има у науци, можда и у политици. Носталгије су од вајкада исте. Психолози тврде да човек увек чезне за мајчином утро-

бом, а многе религије, међу њима и наша, заснивају се на сну о повратку у рај првобитности. Сви старимо, па су нам свима стара времена синоним добрих времена. А и како би другаче: то је доба наше младости а од романтика на овамо реч је о декаденцији, о сломену цивилизације Запада. Цитирајмо само једног писца, из мало даље прошлости, кога данас у хору понављају. Године 1886, Пол Бурже пише: »Меланхолија је неизбежан производ несагласности између наше потребе за цивилизованим поретком и стварности спољних услова; због тога, с једног краја Европе до другог, савремено друштво показује исте симптоме меланхолије и искиданости. Опште гађење пред недостацима овог света обузима дух Словена, Германа и Латина, па се код првих манифестује као нихилизам, код других као песимизам, а код нас у усамљеничким чудним неурозама... Исти дух негације сваког дана све више замрачује цивилизацију Запада. Нема сумње, близу смо самоубиству планете, највеће жеље теоретичара зла«. »Ма где, ван овог света«, узвикивали су песници, и то још пре наших последњих ратова и концентрационих логора.

И бежали су. На јави, у сновима. Како који. Куд који. Неки заиста у »самоубиство планете«, од Шопенхауера до тихе чежње Леви-Строса за »ентропијом« космоса. Најборбенији у будућност, решени да »наставе историју«, да би из ње најзад изишли, свесни да се из ње назад не може, јер је време неопозиво, да су нам отворена само његова предња врата. То хтење што пре у будућност, излазак из ужаса и бесмисла историје кроз историју, најснажније је изразио, чини ми се, песник-философ Ернст Блох, нека врста месијанског марксисте, у делима као што су *Начело нада* или *Дух утопије*, указујући да је суштина човека у томе да непрестано отвара »оно што није«, да, осећајући своје недостатке, остварује снове, да се уобличава у слободи.

Блох би Елијадеову тежњу да човеку затвори пут времена, да га непрестано врати одакле је пошао, па ма то било заиста враћање боговима, схватио као смрт два близанца људске душе које чине од човека чудо што је: жеље која распламсава машту и слободе која машти крчи пут. Свету Елијадеовог повиновања пред откровењем, са очима упртим уназад, Блох би супротставио свет као *laboratorium possibilis salutatis*, Елијадеовом проклињању времена, време као једину могућност спаса човека, време као крочење у будућност – наду.

Баља признати да су песници чешће бежали у прошлост, што је разумљиво ако се помисли да се инспирација храни чежњама и успоменама. Будућност је увек напор, прошлост почива у миру, у њеној ружичастој измаглици лутају, дезинкарнирана, наша сећања детињства и младости, крила материног. Сви рајеви, сва златна доба су у првобивству. А за сваког детињство света има боју среће; за сваког је време страха, напор и на крају смрт. Вечни повратак истог о коме говоре митови, јер најчешће говоре о драми годишњих доба, која се понављају, сања се као што га сања визионар вечног повратка, Ниче: као полагамо обвјање времена око себе сама, које гризе лењо, у кружном путу, свој реп. То је носталгија обамрлих видика над којима сат никад не звони, где се време расплињује у лењој вечности. »Људи су били поданици бога Кроноса, живели без бриге, не радећи... нису знали за старост, много су играли и смејали се«, прича Хесиод. А онда unhappy end, свуда, у свим причама, грех, пад у историју. Увек кривицом самих нас. »Све је добро што излази из руку Господа, све се поквари у рукама човека«, вели Русо. Вероватно да нема цивилизације која се не присећа далеког неког златног доба, универзалне хармоније у којој је и човек учествовао, из које је био изгнан због неког тешког греха, који непрестано испашта.

Зар је чудо што би неки да се врате у то првобитно доба блиско Боговима, неукаљано људским изопаченостима, да побегну »ван овог света«. Мора да је та потреба евазије кроз машту дубоко у корену наше психе. Веле да је 99% литературе коју читамо данас, литература евазије. Јефтина, лоша литература, јер је снове изгледа лако задовољити, бар тренутно, јер су наивно незајажљиви. Евазије, ма где, ма како, anywhere out of the world, како је рекао Бодлер. Рафинованији су избирљиви. Романтици су тако покушали да побегну у средњи век, век легенди, сублимних витезова, узвишене вере, па су их неумољиви историчари отуд брзо истерали, указавши на нимало романтичну стварност тога доба. Чак је и у хришћанство тешко побећи из историје, јер је и оно преваходно у историји, можда највиши датум историје: ми време и рачунамо са његовим настанком. Стари завет је историјска књига, Нови завет превазилажење историје али у њој и кроз њу. За праву евазију остала су само далека митска времена пре историје, народи ван историје као и мистика Оријента која историју и време пориче. Остали су »примитивци« и извешан Исток. Примитивци, то јест »првобитни«. Модерна Европа че-зне за њима још од Русоа и његовог »доброг дивљака«. Од енглеских путописаца с краја осамнаестог века, па преко Шатобријана и његовог нешто покрштеног русоизма, преко Мелвила, Гогена, све до наших дана, безбројни су они који су писали о новопронађеном старом рају. А већ Ниче зна да у нама »притуљено« живе слутње и сећања тих правремена, оно што данас, по Јунгу, називамо архетиповима: »То праживотно и најдревније, тај „попор прошлости“, који остаје у нама стално присутан и надживљава све што је једном *постало*, може бити сазнано и испричано као некаква праисторија, јер човек има извесно, мада замрачено саучесничко знање са Стварањем«.



Пада у очи да у том бегу од свога, Европејци ретко да окрену поглед према Африци, мислим на црну Африку, а најчешће према Истоку. Према Индији, а и према Кини и Јапану, уколико су будистички, то јест под индијским утицајем. А Африка је неупоредиво чистија, »примитивнија«, даља од цивилизације виђене онако како је види Европејац који из ње бежи. Шта је томе узрок не бих умео рећи. Можда што је Африка, бар она »примитивна« сва наивно усмерена животу, док је Исток, што се овог света тиче, углавном негаторски песимистичан, исто као и они који њему стреме. Можда и што Исток познаје врло софистициране технике беге из времена, из историје, што је, како вели В. С. Хаас, кључ источне мудрости у схватању да је »суштина свести у томе да буде слободна од сваког објекта«, па је та врста мистике без бога баш оно што одговара европској вољи беге из историје, њеног опсесивног »објекта«. Уз то се источна мудрост црпе из књиге, учи у специјалним школама. На супрот томе Африка зна само да »првобитно« живи, а њена мудрост захтева праксу целог живота, као и много виталности.

*
* *

Кад занемаримо теолошко-догматско залеђе Елијадеових тумачења, то јест онде где он сам не инсистира сувише на њима, мало ко је тако инспиративан кад о миту говори, кад објашњава како неки видови и функције митског мишљења чине део људског бића, казу митови омогућују човеку да се сналази у животу и да координира животна дата, да сачува културни континуитет, итд. Но у томе би се с њиме сложили и они антрополози, рецимо Малиновски, који се иначе с њиме сасвим разилазе. Елијадеа је тешко следити кад инсистира на имобилизму мита, на његовом враћању, а с њим

и враћању човека, на увек исто, на прапочетак божанског открочења. Ништа покретније и променљивије од мита. Можда у ритуалу има тог догматски непокретног, престрашеног лепљења за непроменљиво, исто као, уосталом, и у врло непобожном гатању и враћању, бацању чини и другим мађијским работама, где свуда ваља, ситничаво педантно, поновити исте гестове, промрмљати исте, најчешће неразумљиве речи. Постоје разна тумачења те опсесије. Ниједно сасвим задовољавајуће. Но за нас то овде није важно, јер се тај имобилизам и фиксираност за »изворно« не сусрећу код мита, односно, ако се и сусрећу оно само у строго хијерархизованим срединама са јаким свештеничким сталежом, где религија тежи догматизовању и где је мит постао Писмо. Никад у племенским организацијама са оралном традицијом. Ту мит врши битну функцију осе мисли и веровања, али баш зато он бива, под притиском искустава и догађаја историје, непрестано реинтерпретиран, често и противречно, у стваралачком односу између традиције и нових животних искушења. Отуд и тако често недоследности мита о којима говоре тако различити мислиоци као што су Јаков Буркхарт и теолог Бултман. Мит је крут и непомичан само кад га теологија окамени, или, кад га философија депоетизује.

»Порекло и изворност мита стављени су, у битном, под две антитетичне метафоричне категорије, вели професор Блуменберг... Као *Терор* и као *Поезија* — што значи: као чист израз пасивности демонски опчаране спутаности, или као маштовна разиграност антропоморфног присвајања света и теоморфног уздигнућа човека«. Елијаде је несумњиво присталица првог. Ја не. Пре свега, нико данас не зна какво је »порекло и изворност« мита, у његовом безобличју првих муцања, кад су језик и мит — вероватно у исти мах — избијали из хаоса још неуобличених утисака, како то Касирер маштовито описује.

Још једном: само је ритуал увек исти, непроменљив, мада ми се чини да је и код ритуала претерано говорити о сталној страви пред Господом, о »терору«. Бар судећи по том што знамо о извесним данашњим најпримитивнијим. Описи живота Аустралијанаца или јужноамеричких Индијанаца не показују неке нарочите трагове те страве. Али пређимо. Истина је да се ритуал не мења лако, да остаје што је и кад га више не подржава и не тумачи никакав мит, кад мита уопште и нема. Даће мојих сељака, паљење свеће, гозбе, па и извесно весеље на покојниковом гробу, су нешто што »се ваља« чинити. Нико им више не зна право значење, нико им и не придаје неко значење осим да »се ваља«. Ево једног личног искуства. На селу сам. Тамо је, код мене, пуно отровница, и поскока, и оних обичних. Једна ми је тог јутра ујела пса и он је, упркос свој нези, издахнуо на мојим рукама. Увече је то тема разговора. Сви су узбуђени, па се домаћица избрбља: У штали где су краве она већ више од месец дана кад музе, виђа змију како се шета. Најчешће по греди од јасала. Пред ноздрвама крава и волова. »Ето је, вели, и сад тамо, сковитлала се у углу. Куња«. У кући тајак. Ја скочим у потрази за штапом: »Покажи ми где је«. На то ће домаћин тихим гласом, али некако без поговора: »Немој. Не ваља се«. То је прастаро »митско« веровање, али веровање без мита, ритуал веровање већ древних Словена, Грка и којих све не, у змију као хтонично божанство плодности и обнове коме су приношене жртве, и за које су били везани безбројни митови, данас потпуно заборављени. Нико у кући не би знао рећи зашто »се не ваља«, али змију ни за живу главу не би дали убити. Насупрот томе, мит се непрестано мења. О менама нашег митског предања писали су и професори Светозар и Никола Кољевић. Леви-Строс примећује да многи детаљи једног мита, каткад битни, бивају измењени, у истом племену, од једног приповедача до другог, а најлепши пример ме-

њања митског садржаја и његовог основног смисла, селекције и прегруписавања његових елемената сходно новим схватањима и доживљају света, имамо код Есхила и Софокла, код Грка уопште. Истина, мит остаје увек и од искони исти мит, јер мит је чувар традиције, без које би човек био сенка, јер је у традицији потврда континуитета човековог идентитета, али он се исто тако и преображава, јер је израз живота, а живот никад није исти. Како вели Керењи, сарадник Јунгов: »Митологија је нешто чврсто и покретно у исти мах, материјално, али не статично, подложно променама. Митологија је уметност која се манифестује властитим моделирањем и која се непрестано сама преобличава«. Преобличава се са људима који, мењајући се, њу мењају.

Ми не знамо шта је »изворно«. Но претпоставимо. На почетку, како то описује Џејн Херисон, младићи – курети – играју на чуки посвећеној божанству: ритуал призивања пролећнег сунца, призивају Зевса. Зевс је врло неодређена сила, делом једноставно мана, делом бик, можда већ и са неким људским својствима. Битно је играти, вршити мађију призивања. Мита можда и нема. У сваком случају, он је врло неодређен, безобличан. Временом Мана-Бик се антропоморфизује, стиче вољу, ћуди, и онда настају приче. За Египат је то и утврђено: митови у пуном смислу, приче о догодовштинама божанским, настају тек кад се египатска божанства антропоморфизују. Што је разумљиво. Како причати приче о срци, радости, жељама и авантурама, па ма то било и богова, ако ти богови немају људска својства. Тек тако митови цветају, машта ради. Уколико је мање »терора« ритуала утолико је више фантазије мита. »Ако је Зевс био некада бог олуја са страшним атрибутима, то није могло бити веће слободе да се изиђе из „потпуне зависности“, но да се о њему причају приче које су га показивале људскијим од свих људи... Улога митологије у уздизању и испуњењу људског живота изгледа да се

састојала баш у томе што је митологија растерећење од збиље [божанске], што је она слобода маште у односу на нешто што је некад било премоћно», вели професор Блуменберг, а Јакоб Бурхарт примећује поводом грчког мита, да су Грци желели да, причајући митове, »забораве празначења [религиозних] ликова и догађаја«, тако да би се са тим и крај тих богова дало живети. Отуд, можда, Марија Делкур сматра да су митови често објашњавање »декадентних ритуала«, а Кројцер тврди да је »крајња збиља далеке предисторије помоћу поетске митологије Грка претворена у слободну игру фантазије«. Отуд можда и утисак продорне ироније који оставља већина амероиндијанских митова које бележи Леви-Строс. Нема ироније у строго догматизованим монотеистичким причама, ту је чак забрањено изрицати и само име Господње.

Све ово велим да бих показао да је мит што и његова сестра поезија, плод разигране маште, а машта је слобода, слобода духа; да бих спасао ту слободу од »терора« Господа, ма каквог, небеског или земаљског. Што не значи да је мит празно фантазирање, да је само игра, већ је, као и поезија, духовно савлађивање стварности — помоћу симбола — јединог оружја којим дух располаже. А зато што је увек укоштац са стварности зато се, као и човек, мења и тек тако остаје увек исти, непромењен. Слика човека.

*
* *
*

Осим многобројне читалачке публике, не знам за неки нарочити утицај Елијадеа. У свом чланку *Регенерација помоћу театра*, Моника Бори говори више о сродности између Елијадеових идеја и неких покрета последњих деценија, посебно о сродности с покретом *хипија* и са стремљењима Ливинг театра. »Са онима који

изграђују те експерименте спајајући јогу и тантризам«, вели Боријева, позивајући се на Индију, на мантре или на племенске ритуале северноамеричке, Елијаде тврди да они »имају потребу за нечим солидним у новом свету у који су бачени«. Већ 1968. Елијаде изјављује да је под шармом хипија, у којима он види модеран облик религиозног друштва које се ствара као реакција против одсуства смисла и против празнине једног алијенисаног, десакрализованог друштва. Боријева спомиње и сусрет, 1967. године, Елијадеа с Гинсбергом, али не каже ништа о резултатима.

По Боријевој, још је већа сродност између Елијадеових идеја и *Ливинг театра*: »Од Брига до Рај сада (спектакли *Ливинг театра*) у већини представа *Ливинга* америчко индустријско друштво је приказано не само као осуђено на алијенацију, већ је и потпуно поистовећено са смрћу«, што је и један од лајтмотива целог Елијадеовог дела, вели Моника Бори. »Носталгија адамског рајског стања, архаична жеља за регенерацијом помоћу враћања у рајско време прапочетка... јесте оса све праксе *Ливинг театра*... Да би задовољио ту потребу за симболима, *Ливинг* се окреће различитим изворима,... он се не устручава да споји Кабалу с тантризмом... У свом симболичном материјалу *Ливинг*... валоризује извесне фундаменталне архетипове око којих и сам Елијаде организује митску мисао: центар, круг, космичко дрво, оса света«. И Моника Бори завршава: »Није важно да се повуче тачна линија утицаја, потребно је да се, у овој игри сусрета између Елијадеа... и практичара америчког театра, схвати снага једне савремене струје коју је дело Елијадеово, међу иним, обилно хранило«.

Мислим да Боријева има право.

Сретен МАРИЋ

СВЕТО
И
ПРОФАНО

ПРЕДГОВОР ФРАНЦУСКОМ ИЗДАЊУ

Ова мала књижица написана је 1956. године, по наговору професора Ернеста Грасија, за једну колекцију цепних књига коју је управо био покренуо код издавача Роволта: *Rowolts Deutsche Enzyklopädie*. Што значи да је била замишљена и написана за једну широку публику, као општи увод у феноменолошко и историјско изучавање религија.

Срећни пример Жоржа Димезила навео нас је на одлуку да тај предлог и прихватимо. Овај француски научник је сакупио резултате својих истраживања о трипартитној индоевропској идеологији и римској митологији, и 1949. године објавио их под насловом *Индоевропско наслеђе у Риму*. Он је ту читаоцу ставио на располагање, у облику дужих одломака и сажетих приказа, суштину седам томова, које је објавио за претходних осам година.

Димезилов успех охрабрио нас је да слично учинимо и ми. Разуме се, није се радило о томе да направимо сажети приказ неких од наших ранијих радова, већ смо узели себи слободу да поновимо неке ствари, а нарочито да употребимо примере које смо наводили и објашњавали у другим делима. Поводом сваке обрађиване теме (Свети простор, Свето време, итд.), било нам је лако да наведемо и нове примере. И ми смо то

каткада и чинили, али све у свему, ми смо се радије определили да бирамо међу већ коришћеним документима и тиме омогућимо читаоцу да се обрати широј и у исто време строжој и нијансиранијој документацији.

Такав подухват има својих предности, али такође и својих ризика, и инострана издања ове књиге изазвала су, доиста, најразличитије реакције. Неки читаоци сматрали су похвалном ауторову намеру да их уведе у једно огромно подручје, а да их при томе не оптерети претераном документацијом или одвећ техничким анализама. Другима се мање допао тај напор за поједностављењем: они би више волели обимнију документацију, минуциозније тумачење. Ови последњи били су у праву; али при томе су занемарили нашу жељу да напишемо једну кратку, јасну и једноставну књигу, која би могла да заинтересује и оне читаоце којима проблеми феноменологије и историје религија нису баш блиски. И управо да бисмо предухитрили такве критике, ми смо при дну странице назначивали дела у којима су различити проблеми, о којима је реч, нашироко расправљани.

Чињеница је, међутим, и ми смо то боље разумели читајући овај текст осам година касније, да овакав подухват лако може да изазове неспоразуме. Покушати да се представи на две стотине страница, са разумевањем и наклоношћу, понашање *homo religiosus*, ситуација човека традиционалних и оријенталних друштава, није без опасности. Постојала је, пре свега, опасност да се та ауторова склоност за отвореношћу и пријемчивошћу прогласи изразом потајне чежње за неповратном судбином архаичног *homo religiosus*, што је аутору било потпуно страно. Наша намера била је да помогнемо читаоцу да осети не само дубоко значење религиозне егзистенције архаичног и традиционалног типа, већ исто тако и да открије њену вредност као људске одлуке, да цени њену лепоту и »отменост«.

Није се радило једноставно о томе да се покаже да неки Аустралијанац или Африканац није тек полудивља животиња (неспособна да броји до пет, итд.), чиме нас, нешто мање од једног века кључа антрополошки фолклор. Ми смо смерали да покажемо нешто више: логику и величину њихових схватања Света, то јест њихових понашања, њихових симболизама и религиозних система. Када ваља разумети неко необично понашање или егзотични систем вредности, онда њихова демистификација не служи ничему. Ветрењасто је изјавити, поводом веровања толиких »примитивних«, да се њихова кућа и село не налазе у Центру Света. Тек уколико прихватимо то веровање, уколико схватимо симболизам Центра Света, и његову улогу у животу архаичне заједнице, успевамо да откријемо димензије једне егзистенције која се као таква састоји управо из чињенице да се сматра ситуираном у Центру Света.

Наравно, да бисмо боље приказали специфичне категорије религиозне егзистенције архаичног и традиционалног типа (пошто смо код читаоца претпоставили извесну сродност са јудео-хришћанством и исламом, и чак са хиндуизмом и будизмом), ми овде нисмо инсистирали на извесним аберантним и окрутним видовима, као што су канибализам, лов на главе, људске жртве, оргијастичка претеривања, јер смо све то анализирали у другим радовима. Нисмо, такође, говорили ни о процесу деградације и дегенерације, којих се ниједан религиозни феномен никада није успео да сачува. Најзад, супротстављајући »свето« »профаном«, ми смо нарочито желели да истакнемо осиромашење које је донела секуларизација религиозног понашања; што нисмо говорили о томе шта је човек добио десакрализацијом Света, то је само зато јер нам је то изгледало, више мање, читаоцу познатим.

Остаје један проблем којег смо се дотакли само кроз алузије: у којој мери »профано« може постати, само по себи, »свето«; у којој мери једна радикално секуларизована егзистенција, без Бога и богова, може сама да представља полазну тачку за нови тип »религије«? Проблем превазилази надлежност историчара религија, утолико пре што је процес још у свом почетном стадијуму. Али, може се већ сада напоменути да се процес може одвијати на различитим плановима и стремећи различитим циљевима. Постоје, пре свега, виртуелне последице онога што бисмо могли назвати модерним теологијама »смрти Бога« које, пошто је обилно показана ништавност свих појмова, симбола и обреда хришћанске цркве, изгледа полажу наду у то да би свест о радикално профаном карактеру Света и људске егзистенције била кадра да фундаира, захваљујући мистериозној и парадоксалној *coincidentia oppositorum*, нови тип »религиозног искуства«.

Постоје затим излагања заснована на схватању да религиозност сачињава крајњу структуру свести; да она не зависи од бројних и ефемерних (јер историјских) опозиција између »светог« и »профаног«, како их срећемо током историје. Другим речима, ишчезавање »религија« никако не подразумева ишчезавање »религиозности«; секуларизација извесне религиозне вредности чини и сама религиозни феномен, који, на крају крајева, илуструје универзални закон трансформације људских вредности; »профани« карактер извесног понашања, које је некада било »свето«, не претпоставља прекид континуитета: »профано« је само нова манифестација исте конститутивне структуре човека, која се, раније, манифестовала кроз изразе »светога«.

Најзад, постоји трећа могућност излагања: одбацујући опозицију свето-профано као карактеристику религија, прецизиравши при томе да хришћанство није

»религија«; да, према томе, хришћанство нема потребе за таквом дихотомијом стварнога; да хришћанство не живи више у Космосу, већ у Историји.

Извесне од идеја које смо управо споменули, већ су биле формулисане на, више мање, систематичан начин; друге се дају наслутити у различитим скорашњим опредељењима ратоборних теолога. Јасно је зашто се не осећамо обавезним да о њима расправљамо: оне представљају тенденције и оријентације које се управо рађају, и непознате су нам, за сада, чак ни њихове шансе да преживе.

Наш драги и учени пријатељ, доктор Жан Гуијар, био је љубазан да још једном прегледа француски текст; нека му је овде срдечно хвала за то.

Универзитет у Чикагу
Октобра, 1964.

Мирча Елијаде

УВОД

Књига Рудолфа Отоа (Rudolf Otto), *Das Heilige* (1917), доживела је велики одјек. Свој успех она је, без сумње, дуговала новини и оригиналности гледишта. Уместо да изучава *идеје* о Богу и религији, Рудолф Ото је анализирао модалитете *религиозног искуства*. Обдарен великом психолошком оштрином и двоструком спремом теолога и историчара религија, њему је пошло за руком да изложи садржај и специфичне карактеристике тог религиозног искуства. Занемарујући рационалну и спекулативну страну религије, он је снажно осветлио њену ирационалну страну. Ото је читао Лутера, и разумео шта за једног верника значи »живи Бог«. То није Бог философа, ни бог Еразма; он није идеја, нити апстрактни појам, или пак једноставна морална категорија. То је страшна *моћ*, која се манифестује кроз божанску »срцу».

У својој књизи, Рудолф Ото је настојао да препозна карактере тога ужаснога и ирационалнога искуства. Он открива *осећање ужаса* пред светим, пред тим *mysterium tremendum*, пред том *majestas* која показује убитачну надмоћност силе; он открива *религиозни страх* пред *mysterium fascinans*, где се развија савршена пуноћа бића. Сва та искуства Ото означава као *нуминозна* (од латинског *numen*, »бог«), јер су изазвана открићем једног вида

божанске моћи. Нуминозно се одликује нечим што је *ganz andere*, радикално и потпуно особено: оно не подсећа ни на шта људско или космичко; у односу на њега, човек куша осећање своје ништавности, осећање да је »само једна креатура«, и, да се послужимо речима које Аврам упућује Господу, »прах и пепео« (Прва књига Мојсијева, XVIII, 27).

Свето се увек испољава као стварност сасвим другог реда но што су то »природне« стварности. Језик тек приближно може да изрази *tremendum*, или *majestas*, или *mysterium fascinans*, изразима позајмљеним из подручја природног или духовног профаног човековог живота. Та аналошка терминологија долази управо од људске неспособности да изрази *ganz andere*: језик је сведен само на наговештавање онога што превазилази људско природно искуство, изразима позајмљеним од самог тог искуства. Анализе Рудолфа Отоа чувају своју вредност чак и после четрдесет година; читалац још увек налази користи у њиховом читању и размишљању о њима. Али, на странама које следе, ми заузимамо једну другу перспективу. Ми бисмо желели да феномен светог представимо у целој његовој сложености, а не само његов *ирационални* садржај. Нас не интересује однос између нерационалних и рационалних елемената религије, већ *свето* у своме *тоталитету*. Дакле, прва дефиниција која се може поставити поводом светог, гласи да се ово *супротставља профаном*. Странице које следе имају за циљ да илуструју и прецизирају ту опозицију између светог и профаног.

Када се испољава свето?

Човек упознаје свето зато што се ово *испољава*, показује као нешто потпуно различито од профаног. За превод чина те манифестације светог ми смо предло-

жили израз *хијерофанија*, који је утолико прикладнији што не подразумева никакво накнадно одређење: он изражава само оно што се налази у његовом етимолошком садржају, сазнање да нам се *нешто* свето показује. Могло би се рећи да је историја религија, од најпримитивнијих до најразвијенијих, сачињена од нагомилавања хијерофанија, од манифестација светих реалности. Од најједноставније хијерофаније: на пример, испољавања светог у ма коме предмету, камену или дрвету, до највише хијерофаније, која је за хришћанина инкарнација Бога у Исусу Христу, нема прекида. То је увек исти мистериозни чин: манифестација нечег »сасвим другог«, неке реалности која не припада нашем свету, у предметима који чине саставни део нашег »природног« и »профаног« света.

Модерни Запад осећа извесну нелагодност пред неким облицима манифестације светог: тешко му је да прихвати да, за извесна људска бића, свето може да се испољи преко камења или дрвећа. Но, као што ћемо ускоро видети, не ради се о обожавању камена или дрвета *по себи*. Свети камен, свето дрво нису обожавани као такви; они су то управо и само зато што су *хијерофаније*, зато што »показују« нешто што више није ни камен ни дрво, нешто што је *ganz andere*.

Никад није превише инсистирати на парадоксу који чини сваку хијерофанију, чак и најједноставнију. Манифестујући свето, ма који предмет постаје *нешто друго*, не престав да буде *оно што јесте*, јер он наставља да учествује у космичкој средини која га окружује. *Свети* камен остаје *камен*; привидно (тачније: са профаног гледишта) ништа га не разликује од осталог камења. За оне којима се неки камен указује светим, његова непосредна стварност се преобратила, напротив, у натприродну. Другим речима, за оне који имају религиозно

искуство, целокупна Природа је погодна да се укаже као космичка сакралност. Космос у својој укупности може да постане хијерофанија.

Човек архаичних друштава показује тежњу да живи што више у светоме или у близини посвећених предмета. Та тежња је разумљива: за »примитивне«, као и за људе свих премодерних друштава, *свето* одговара *моћи* и, у крајњем случају, *стварности* у правом смислу речи. Свето је засићено бићем. Света сила, то истовремено значи стварност, дуговечност и ефикасност. Опозиција свето/профано често се преводи као опозиција између *стварног* и *нестварног* или псеудо-реалног. Да се разумемо: не треба очекивати да у архаичним језицима нађемо ту философску терминологију: реално-иреално, итд., али *ствар* је у томе. Сасвим је дакле, природно да религиозни човек дубоко жели да *буде*, да учествује у стварности, да се насити моћи.

Како религиозни човек настоји да се највише могуће времена одржи у светом универзуму; како се представља његово искуство тоталног живота у односу на искуство човека лишеног религиозног осећања, човека који живи, или жели да живи, у десакрализованом свету: то је тема којом ћемо се бавити на страницама које следе. Рецимо одмах да је профани свет у *својој тоталитету*, Космос потпуно десакрализован, скорашње откриће људског духа. Није на нама да показујемо којим историјским процесима, и након каквих промена духовног понашања је модерни човек десакрализовао свој свет и преузео профану егзистенцију. Овде је довољно само да констатујемо да десакрализација карактерише у потпуности искуство нерелигиозног човека модерних друштава; и да му је, према томе, све теже да поново пронађе егзистенцијалне димензије архаичног друштва.

Два начина постојања у Свету

Покушаћемо да сагледамо провалију која одваја два вида искуства, свето и профано, развијајући излагање о светом простору и ритуалној изградњи људског станишта, о разноврсности религиозног искуства Времена, о односима религиозног човека са Природом и светом оруђа, о посвећивању самог човековог живота и сакралности којом могу да буду прожете његове виталне функције (храна, сексуалност, рад, итд.). Довољно ће бити да се подсетимо на то шта су град или кућа, Природа, оруђа или рад постали за модерног и нерелигиозног човека, па да наживо разумемо оно што га разликује од човека који припада архаичним друштвима, или чак од једног европског хришћанског сељака. За модерну свест, неки физиолошки чин: узимање хране, сексуалност, итд., није ништа више од органског процеса, ма какав га број табуа још увек окивао (правилима доброг владања за столом; границама постављеним сексуалном понашању преко »добрих обичаја«). Али, за »примитивног« такав један чин никада није био једноставно физиолошки: он јесте, или може да постане »сакрамент«, причест или свето.

Читалац ће убрзо увидети да *свето* и *профано* представљају два начина бивствовања у свету, две егзистенцијалне ситуације, које је човек преузео током своје историје. Ови начини бивствовања у Свету не интересују једино историју религија или социологију, они не представљају искључиви предмет историјских, социолошких и етнолошких изучавања. У крајњем случају, начини постојања *светога* и *профаног* зависе од различитих позиција које човек заузима у Космосу; они подједнако интересују философа као и истраживача који жели да упозна могуће димензије људске егзистенције.

Ето зашто је аутор ове мале књиге, иако историчар религија, предузео да је напише не само из перспективе своје дисциплине. Човек традиционалних друштава је, разуме се, *homo religiosus*, али његово понашање се уклапа у опште понашање човека, и према томе, интересује философску антропологију, феноменологију, психологију.

Да бисмо боље приказали специфичне црте егзистенције у свету који је погодан да постане сакралан, ми се нећемо устезати да цитирамо примере изабране из бројних религија, које припадају различитим епохама и културама. Ништа не вреди толико колико пример, конкретна чињеница. Узалудно би било беседити о структури светог простора, ако прецизним илустрацијама не покажемо како се ствара такав простор и зашто он постаје квалитативно различит од профаног простора који га окружује. Наше примере ћемо узимати од Месопотамљана, Индијаца, Кинеза, Квакиутла и других »примитивних«¹ насеобина. У културно-историјској перспективи, такво поређење религиозних чињеница, пабирчених код народа толико различитих у времену и простору, није без опасности. Јер, ризикујемо да западнемо у грешку XIX века, а посебно да поверујемо, са Тејлором и Фрејзером, у једнообразну реакцију људског духа пред природним феноменима. Док је напредак културне антропологије и историје религија показао да то није увек случај, да су »људске реакције пред Природом«² више не једном условљене културом, дакле Историјом.

Али, од превасходне важности за наш циљ јесте да прикажемо специфичне црте религиозног искуства, а не да указујемо на мноштво варијаната и разлика проузрокованих Историјом. То је као кад би, да бисмо боље разумели поетски феномен, призивали у помоћ најразличитије примере, цитирајући, поред Хомера, Вергилија или Дантеа, индијске, кинеске или мексичке поеме;

то јест призивајући подједнако историјски подударне поетике (Хомер, Вергилије, Данте), као и творевине које показују друге естетике. У границама књижевне историје, таква поређења су сумњива, али ваљана уколико се има у виду опис феномена поетског као таквог, ако је у питању да се прикаже битна разлика између поетског и утилитарног, свакодневног језика.

Свето и Историја

Наш превасходни циљ јесте да представимо специфичне димензије религиозног искуства, да прикажемо његове разлике у односу на профано искуство Света. Нећемо инсистирати на бројним условљеностима које је религиозно искуство трпело током свога постојања. Тако је видљиво да су се симболизам и култ Земље-Мајке, плодности људске и аграрне, сакралности Жене, итд., могли развити и сачинити битно артикулисани религиозни систем, само открићем пољопривреде; такође је очигледно да једно пре-аграрно друштво, специјализовано у лову, није могло да осети на исти начин, нити са истим интензитетом, сакралност Мајке-Земље. Разлика искуства произлази из разлика у економији, култури и друштвеној организацији; једном речи, разлика у Историји. Па ипак, између номадских ловаца и стално настањених пољопривредника траје та сличност понашања која нам изгледа бесконачно важнијом од њихових разлика: *и једни и други живе у посвећеном Космосу*, учествују у космичкој сакралности, манифестованој како у анималном свету тако и у вегеталном. Остаје само да се упореде њихове егзистенцијалне ситуације, са ситуацијом човека модерних друштава, *који живи у десекрализованом космосу*, па да одмах увидимо све што их међусобно одваја. На исти начин ваља разумети и осно-

ваност поређења између религиозних чињеница које припадају различитим културама: све оне показују једно исто понашање, што је понашање *homo religiosus*.

Ова мала књижица, дакле може да служи као општи увод у историју религија, пошто описује модалитете светога и положај човека у свету испуњеном религиозним вредностима. Али она не представља историју религија у строгом смислу речи, јер се аутор није трудио да упозори поводом цитираних примера, на њихове историјско-културне контексте. Да је то хтео, било би му потребно неколико томова. Читалац ће неопходна обавештења наћи у делима која су побележена у библиографији.

Сен-Клуд, априла 1956.

І ДЕО

СВЕТИ ПРОСТОР И САКРАЛИЗАЦИЈА СВЕТА

Просторна хомогеност и хијерофанија

За религиозног човека, *простор није хомоген*, он има прекиде, пукотине: постоје делови простора који су квалитетно различити од других. »А Бог рече: не иди овамо. Изуј обућу своју с ногу својих, јер је мјесто гдје стојиш света земља« (Друга књига Мојсијева, III, 5). Постоји, дакле, свети, и према томе, »јаки«, значајни простор, али постоји и други, не-посвећени и, дакле, без структуре и постојаности, једном речи: аморфни простор. Још и више: за религиозног човека ова просторна не-хомогеност испољава се у његовом искуству као опозиција између светог простора, јединог који јесте *стварни*, који *постоји стварно*, и свог осталог безобличног простора који га окружује.

Рецимо одмах да религиозно искуство нехомогености простора представља првобитно искуство, слично искуству о »оснивању Света«. Притом није реч о теоријској спекулацији, већ о примарно религиозном искуству, које претходи свакој рефлексији о Свету. Дејство пре-

кида у простору управо омогућује оснивање света, јер открива »сталну тачку«, централну осу свих будућих оријентација. Док се свето испољава кроз ма коју хијерофанију, не настаје само прекид у хомогености простора, већ и откровење апсолутне реалности која се супротставља нестварности безмерног околног простора. Манифестација светог онтолошки заснива Свет. У бескрајном и хомогеном простору, без икакве ознаке, где је немогућа било каква *оријентација*, хијерофанија открива апсолутну »тачку ослонца«, »Центар«.

Види се, дакле, у којој мери откриће, то јест испољавање, светог простора има егзистенцијалну вредност за религиозног човека: ништа не може отпочети, створити се, без претходног усмеравања, а свако усмеравање подразумева стицање тачке ослонца. Стога религиозни човек и настоји да се смести у »Центар Света«. *Да би се живело у Свету*, ваља га *основати*, а ниједан свет не може се родити у »хаосу« и релативности профаног простора. Откриће или пројекција сталне тачке – Центра – одговара Стварању Света; примери ће нам ускоро врло јасно показати космогонску вредност ритуалног усмеравања и структуре светог простора.

Напротив, за профано искуство, простор је хомоген и неодређен: никакав прекид не разликује квалитативно различите делове његове укупности. Геометријски, простор може бити омеђен у било ком смислу, али никакво разликовање нити оријентација није садржана у његовој властитој структури. Очигледно, не треба помешати појам геометријског простора, хомогеног и неодређеног, са *искуством* »профаног« простора, које је противно искуству светог простора и које нас једино овде интересује. *Схватање* о хомогености простора и његова историја (јер је оно стечено научном и философском мисли још у антици), сачињава један сасвим други проблем, којим се овде нећемо бавити. Нас занима *искуство* простора она-

кво какво доживљава религиозни човек, човек који пориче сакралност Света, који се определио за »профану« егзистенцију, лишену сваке религиозне претпоставке.

Ваља одмах додати да се таква профана егзистенција никад не среће у своме чистом стању. Ма какав био ступањ десакрализације Света до којег је доспео, човек који је одабрао профани живот не успева да у потпуности уништи религиозно понашање. Видећемо да чак и најдесакрализованија егзистенција још увек чува трагове религиозног вредновања Света.

Оставимо по страни за тренутак овај вид проблема и ограничимо се на упоређивање два искуства о којима је реч: искуство светог и искуство профаног простора. Подсетимо да прво искуство подразумева да испољавање светог простора омогућава задобијање »тачке ослонца«, оријентисање у хаотичној хомогености, »заснивање Света« и *стварно* живљење. Напротив, профано искуство подржава хомогеност и, дакле, релативност простора. Ишчежава свака *права* оријентација, јер »тачка ослонца« нема више јединствени онтолошки статус: она се јавља и нестаје према потребама свакодневног живота. Истину говорећи, нема више ни »Света«, већ само фрагмента једног скрханог универзума, аморфне масе једне бесконачности »места«, више мање неодређених, где се човек креће управљан захтевима егзистенције уклопљене у индустријско друштво.

А ипак, у том искуству профаног простора и даље живе вредности које више или мање подсећају на хомогеност, што је карактеристично за религиозно искуство простора. Постоје повлашћени делови простора, квалитативно различити од осталих: пејзаж родног места, предео где је доживљена прва љубав, улица или неки део првога страног града који смо посетили у младости. Сва та места чувају, чак и за човека најискреније нерелигиозног неко посебно, »јединствено« својство: то

су »света места« његовог приватног Универзума; као да је то нерелигиозно биће доживело откровење неке *друге* стварности но што је ова у којој он учествује својом свакодневном егзистенцијом.

Упамтимо тај пример »крипто-религиозног« понашања профаног човека. Имаћемо прилике да сретнемо и друге илустрације сличне врсте које говоре о обезвређивању и десакрализацији религиозних вредности и садржаја. Њихово дубоко значење уочићемо касније.

Теофанија и знакови

Да бисмо показали нехомогеност простора, онакву каквом је доживљава религиозни човек, довољно је да се присетимо једног баналног примера: цркве у модерном граду. За верника, та црква учествује у једном другом простору но што је то улица у којој се она налази. Врата која се отварају ка унутрашњости означавају прекид континуитета. Праг који раздваја два простора упућује у исто време и на одвајање два начина бивствовања, световног и религиозног. Праг је истовремено међа, граница која раздваја и супротставља два света, и парадоксално место где они међусобно опште, где се одвија прелаз из профаног у сакрализован свет.

Аналогна ритуална улога додељена је прагу људског боравишта, и зато је он од толикога значаја. Прекорачивање домаћег прага праћено је бројним обредима: клања му се, метанише, побожно се додирује руком, итд. Праг има своје »чуваре«: богове и духове који бране улаз колико људској злонамерности, толико кужним и демоничким силама. Праг је место на коме се приносе жртве божанствима чуварима. Он је такође и место где се у извесним палеооријенталним културама (Вавилону, Египту, Јудеји) одржавало суђење. Праг и врата *показују*

на непосредан и конкретан начин прекид континуитета простора; отуда њихова велика религиозна вредност, заједно они представљају симболе прелаза.

Сада је разумљиво зашто се црква налази у простору потпуно другачијем од људских агломерација које је окружују. У унутрашњости тога омеђеног простора трансцендиран је профани свет. На архаичним нивоима културе ова могућност трансцендирања изражава се помоћу различитих *врста отвора*: пошто се у таквом светилишту одвија општење са боговима, ваља да постоје и једна »врата« која воде ка висинама, кроз која ће богови моћи да силазе на Земљу, или човек да се симболички пење на Небо. Ускоро ћемо видети да је такав случај био у бројним религијама: храм сачињава у правом смислу речи један »отвор« увис и обезбеђује општење са светом богова.

Свака врста светог простора подразумева неку хијерофанију, излив светог, чиме се извесна територија одваја из космичке средине која је окружује, чинећи је квалитативно различитом. Када је, у Карану, Јаков у сну угледао лестве што сежу до неба и којима су се пели и силазили анђели, и чуо Господа на врху, који вели: »Ја сам Вечни, Бог Аврамов!«, он се пробудио обузет страхом и повикао: »Како је страшно мјесто ово! Овдје је доиста кућа Божја, и ово су врата небеска«. Узео је камење, од којег беше сачинио своје узглавље, и од њега подигао споменик, просувши уље на његов врх. И назвао је то место Ветил, што значи »Кућа Бога« (Стварање, XXVIII, 12–19). Симболизам садржан у изразу »Врата Небеска« богат је и сложен: теофанија посвећује неко место самом чињеницом што га чини »отвореним« ка висинама, то јест што му омогућује општење са Небом; парадоксална тачка прелаза из једног начина бивствовања у други. Постоје још прецизнији примери: светилишта која су »Врата Богова« места прелаза између Неба и Земље.

Често чак и није нужно да се ради о теофанији или хијерофанији у строгом смислу речи: довољан је било какав *знак* који указује на светост места. »Према легенди, марабут који је основао Ел-Хемел крајем XVI столећа, зауставио се поред једног извора да ту преноћи. Он забодe свој штап у земљу, и сутрадан, желећи да га узме и настави свој пут, опази да је овај пустио корене и да су кренули пупољци. У томе је он видео израз божанске воље и утврди своје станиште на томе месту»¹. *Знак*, који је носилац религиозног значења уноси апсолутни елеменат и ставља тачку на релативност и збрку. *Нешто* што није од овога света манифестује се на аподиктичан начин, и чинећи то, одређује оријентацију или одлучује о понашању.

Уколико се никакав знак не манифестује у околини, онда се он *изазива*. Упражњава се, на пример, нека врста *evocatio* помоћу животиња: оне *показују* које је место погодно да се на њему подигне светилиште или насеобина. Реч је углавном о призивању светих снага или слика, чији је непосредни циљ *сналажење* у хомогености простора. Тражи се неки *знак* да би се укинула напетост између релативитета и неспокојства што произлази из дезоријентације, све у свему да би се нашла једна апсолутна *тачка ослоња*. На пример: гони се нека звер, и на месту на којем је достигну и убију подиже се светилиште; или пак, пушта се на слободу нека домаћа животиња – бик, на пример – и после неколико дана креће се у потрагу за њом. На месту на којем се пронађе, бива жртвована, подиже се жртвеник и гради село око њега. У свим тим случајевима животиње су те које откривају светост места: људи, дакле, немају ту способност да *бирају* насебину – они само траже и откривају је помоћу тајанствених знакова.

¹ René Basset, *Revue des Traditions populaires*, XXII, 1907, стр. 287.

Ових неколико примера показали су нам различите начине на које религиозни човек прима откривење неког светог места. У сваком од ових случајева, хијерофаније укидају хомогеност простора и откривају »тачку ослоња». И пошто религиозни човек може да живи само у атмосфери прожетој светим, за очекивање је да је он развио мноштво техника за посвећивање простора. Видели смо: свето је *стварно* у правом смислу речи, истовремено моћно, ефикасно, извор живота и плодности. Жеља религиозног човека да живи у *светом* одговара, у ствари, његовој жељи да се стави у објективну стварност, да не дозволи да га парализује бескрајна релативност чисто субјективних искустава, да живи у стварном и ефикасном свету, а не у илузији. То понашање очитује се на свим плановима његове егзистенције, али је нарочито видљиво у жељи религиозног човека да се креће у посвећеном свету, а не у илузији. Из тога разлога разрађене су технике *оријентације*, које су у правом смислу речи технике *изградње* светог простора. Но, не треба мислити да се ту ради о *људском* раду, да захваљујући сопственом напору човек успева да сакрализује извешан простор. У ствари, ритуал којим се изграђује један свети простор ефикасан је само утолико уколико репродукује дело богова. Али да би се боље разумела нужност ритуалне изградње светог простора, ваља да се задржимо на традиционалном схватању »Света»: одмах ћемо видети да је сваки »свет» за религиозног човека »сакрални свет».

Хаос и космос

За традиционална друштва је карактеристична опозиција коју ова друштва подразумевају између своје настањене територије и непознатог и неодређеног простора

који је окружује: ова прва је »Свет« (тачније: »наш свет«), Космос; остала територија више није Космос већ нека врста »другог света«, страни хаотични простор, настањен аветима, »странцима« (који су, уосталом, изједначени са демонима и фантомима). На први поглед, овај прекид у простору изгледа да произилази из опозиције између настањене и организоване – дакле: космизирани – територије, и непознатог простора који се протеже с ону страну граница: тако имамо, с једне стране, »Космос«, а са друге »Хаос«. Али видећемо да, ако је настањена територија »Космос«, да је она то управо зато што је претходно била сакрализована, јер је, на један или други начин, ово дело богова или веза са њиховим светом. »Свет« (то јест: »наш свет«) јесте универзум унутар којег се свето већ манифестовало, где је према томе прекид нивоа учињен могућим и поновљивим.

Све ово врло јасно произилази из ведског ритуала запоседања неке територије: запоседање стиче своју легалну вредност тек пошто се подигне олтар ватре посвећен богу Агни. »Вели се да смо настањени пошто се изгради олтар ватре (*gârhapatya*), и сви они који саграде олтар ватре легално су настањени« (*Catapatha Brâhmaṇa*, VII, 1, 1, 1–4). Подизањем олтара ватре стиче се присуство бога Агни и обезбеђује општење са светом богова: простор жртвеника постаје свети простор. Али значење ритуала много је сложеније, и ако се води рачуна о свим његовим видовима онда ће се разумети зашто посвећење неке територије одговара њеном космизирању. У ствари, подизање олтара посвећеног богу Агни само је понављање Стварања на микрокосмичном плану. Вода у којој се меси иловача изједначена је са примордијалном Водом; иловача која служи за основу олтара симболише Земљу; побочне преграде представљају Атмосферу, итд. А саму изградњу прате прекиди у

којима се објављује који је космички регион управо створен (*Catapatha Br.*, I, 2, 29, итд.). Укратко, подизање олтара ватре, који запоседнутој територији осигурава вредност, одговара космогонији.

Једна непозната, страна, незаузета територија (што често значи: незаузета од стране »наших«) још увек је део флуидног и аветињског модалитета »Хаоса«. Заузимајући је и, нарочито, настањујући се на њој, човек је симболички претвара у Космос, помоћу ритуалног понављања космогоније. Оно што ће постати »наш свет« мора претходно да буде »створено«, а свако стварање има свој модел: божанско Стварање Универзума. Скандинавске колоне које су запоседале и крчиле Исланд (*Land-náma*) свој подухват нису сматрале ни оригиналним, нити људским и профаним. За њих је тај напорни посао био само понављање примордијалног чина; претварање Хаоса у Космос уз помоћ божанског модела Стварања. Обрађујући пустињску земљу, они су једноставно понављали дело богова који су организовали Хаос, давши му структуру, облике и норму².

Било да се ради о крчењу неке необрађене територије или о победи и заузимању територије коју већ настањују »друга« људска бића, њено запоседање у сваком случају мора да понови космогонију. У перспективи архаичних друштава, све оно што није »наш свет«, још није »свет«. Извесна територија постаће »својом« тек пошто се изнова »створи«, то јест пошто се сакрализује. Тај религиозни став у односу на непознате пределе одржао се, чак и на Западу, све до у зору модерних времена. Шпански и португалски »конквистадори« запоседали су земље које су откривали и побеђивали, у име Исуса

² Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Gallimard, 1949, стр. 27.

Христа. Постављањем Крста сакрализован је предео, што је на извештај начин одговарало »новом рођењу«: »Зато ако је ко у Христу, нова је ствар: старо прође, гле, све ново постаде« (*Коринћанима посланица друга*, V, 17). Земља поново откривена бивала је »обнављана«, »поново стварана« помоћу Крста.

Сакрализовање места: понављање космогоније

Важно је добро схватити да је космозација непознатих територија увек посвећивање: организујући један простор понавља се дело богова, које служи као модел. Блиски однос између космозације и посвећивања потврђен је већ на елементарним нивоима културе, на пример код аустралијских номада чија је економија још у стадијуму сакупљања плодова и лова. Према традицијама једног племена Арунта, Ашилпа, божанско Биће Нумбакула »космизирало« је, у митским временима, њихову будућу територију, створило њиховог Претка и основало њихове установе. Од дебла гуминог дрвета Нумбакула је изradio свети стуб (*kauwa-auwa*) и, пошто га је пошкропио крвљу, успео се уз њега и ишчекао пут Неба. Тај стуб представља космичку осу, јер само територија око њега постаје погодна за насељавање, претвара се у »свет«. Отуда знатна ритуална улога светог стуба: током својих странствовања Ашилпа га носе са собом и бирају правац свога кретања према томе на коју страну се овај нагне. То им омогућује да се непрестано селе, а да ипак непрекидно буду у »свом свету« и опште са Небом, где је ишчекао Нумбакула. Кад би се стуб поломио, то би била катастрофа; то би у извесном смислу био »крај Света«, регресија у Хаос. Спенсер и Џилен (Gillen) износе да се, према једном миту, свети стуб једанпут поломио, и да је у том

тренутку цело племе обузела стрепња; његови чланови луњали су неко време а затим поседали на земљу и препустили се смрти³.

Тај пример сјајно илуструје истовремено космолошку функцију ритуалног стуба и његову сотериолошку улогу: с једне стране *kauwa-auwa* пресликава стуб који је употребљавао Нумбакула да би космозирао свет а, са друге, захваљујући њему Ашилпа су се могли надати општењу са Небом. »Свет« Ашилпа постаје стварно њихов свет само уколико пресликава Космос који је организовао и посветио Нумбакула. Немогуће је живети без »отвора« ка трансцендентном; што другим речима значи, немогуће је живети у »Хаосу«. Изгубив једанпут додир са трансцендентним, егзистенција у свету постаје немогућа, и припадници племена Ашилпа препуштају се смрти.

Настанити се на једној територији то у крајњем случају значи сакрализовати је. Када то настањивање није привремено, као код номада, већ стално, оно подразумева једну виталну одлуку, која обавезује егзистенцију целокупне заједнице. »Сместити се« на једном месту, организовати га, настанити — то значи извести низ чинова који претпостављају један егзистенцијални избор: избор Универзума, до кога се долази »стварајући« га. Што ће рећи да је тај »Универзум« увек слика и прилика Универзума који су створили и настанили богови: тако овај људски Универзум задобија светост божанске рукотворине.

Свети стуб Ашилпа »подупире« њихов свет и обезбеђује општење са Небом. Овде имамо прототип једне космолошке слике која је доживела велико ширење:

³ B. Spencer i F. J. Gillen, *The Arunta*, London, 1926., I, стр. 388.

слику космичког подупирача који држи Небо, отварајући пут ка свету богова. Келти и Германи били су, све до покрштавања, сачували култ једног таквог светог стуба. *Chronicum laurissense breve*, писана око 800. године бележи да је Карло Велики, приликом једног од својих ратова против Саксонаца (772), разорио у граду Ересбургу храм и свету шуму њиховог »чувеног ирменсула«. Рудолф од Фулде (око 860) прецизира да тај чувени стуб представља »стуб Универзума који на себи држи готово све што постоји« (*universalis columna quasi sustienens omnia*). Исту космолошку слику налазимо и код Римљана (Нораче, *Odes*, III, 3), у старој Индији (*Rig Veda*, I, 105; X, 89,4; итд.), али и код становника Комарских острва, па и у тако далеким културама као што је Kwakiutl (Британска Колумбија) и Nad'a (Индонезија). Припадници племена Квакиутл верују да један бакарни стуб пролази кроз три космичке равни (доњи свет, Земља и Небо): тамо где се овај дотиче Неба налазе се »врата горњег Света«. Видљива слика тог космичког Стуба јесте, на Небу, Кумова слама. И тај Универзум који је божанско дело преузели су и подражавали људи на своме нивоу. *Axis mundi* који се на Небу види у облику Кумове сламе, учињена је присутном у култској грађевини под видом светог стуба. То је једно кедрово дебло, дужине десет до дванаест метара, чији већи део вири изнад крова куће. Он игра капиталну улогу у обредима: он је тај који кући даје космичку структуру. У ритуалним песмама кућа се назива »нашим светом«, а они који се припремају за иницијације, који је настањују, објављују: »Ја сам у Центру Света... Ја сам поред Стуба Света«, итд.⁴ На исти начин се код Над'а из-

⁴ Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* Wiesbaden, 1955., стр. 17–20.

једначује свети стуб са Подупирачем, а култска грађевина са Универзумом. Жртвени стуб назива се »Небески Стуб«, и он се сматра подупирачем Неба⁵.

»Центар Света«

Узвик неофита из племена Kwakiutl: »Ја сам у Центру Света!«, намах нам открива једно од најдубљих значења светог простора. Тамо где се путем хијерофаније збива прекид нивоа, врши се истовремено и »отварање« ка висинама (ка божанском свету), или пак ка дубинама (ка доњим пределима, ка свету мртвих). Три космичке равни – Земља, Небо и доњи предели – доведене су у везу. Као што смо управо видели, општење се понекад изражавало помоћу слике једног универзалног стуба, *Axis mundi*, који истовремено повезује и подупире Небо и Земљу, и чија се основа налази учвршћена у доњем свету (у ономе што се назива »Пакао«). Такав један космички стуб увек се налази у центру самога Универзума, јер се целокупан настањени свет пружа око њега. Тако имамо посла са повезивањем религиозног схватања са космолошким сликама које заједно чине извештај »систем«, што се може назвати »систем Света« традиционалних друштава: а) свето место представља прекид у хомогености простора; б) тај прекид симболише један »отвор« помоћу којег се добија прелаз из једног космичког предела у други (са Неба на Земљу и *vice versa*; са Земље у доњи свет); в) општење са Небом изражава се без разлике кроз извештај број слика које се све без изузетка односе на *Axis mundi*: стуб (уп. *universalis columna*), лестве (уп. Јаковљеве лестве), планина, др-

⁵ P. Arnolt, »Die Megalithenkultur des Nad'a« (*Anthropos*, 27, 1932), стр., 61–62.

во, итд.; г) око те космичке осе шири се »Свет« (= »наш свет«), према томе оса се налази у »средини«, у »пупку Земље«, она је у Центру Света.

Знатан број веровања, митова и различитих обреда изведен је из тог традиционалног »система Света«. Овде неће бити речи о свима њима, већ ћемо се ограничити само на неколико примера, изабраних у различитим цивилизацијама и погодних за разумевање улоге светог простора у животу традиционалних друштава, независно од посебног вида под којим се тај свети простор представља: свето место, светилиште, град, »Свет«. Свуда ћемо срести симболизам Центра Света, и управо нам он у већини случајева омогућава да разумемо традиционално понашање у односу на »простор у којем се живи«.

Почнимо примером који је сам довољан да нам намах предочи кохерентност и сложеност таквог симболизма: космичка Планина. Управо смо видели да је планина једна од слика преко које се изражава веза између Неба и Земље; за њу се, дакле, сматра да се налази у Центру Света. У ствари, многобројне културе говоре нам о таквој планини, митској или стварној, смештеној у Центру Света: Меру у Индији, Харабрезаити у Ирану, митска планина »Врх Земље« у Месопотамији, Геризим у Палестини, чије је име уосталом значило »Пупак Земље«⁶. Пошто је света Планина *Axis mundi* која повезује Земљу и Небо, она у извесном смислу додирује Небо и означава највишу тачку Света; из чега произилази да је територија која је окружује, и која чини »наш свет«, сматрана за највишу на Земљи. То проглашава израелска традиција: Палестина, будући најуждигнутија земља, није потонула у Потопу⁷.

⁶ В. библиографију у *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 31.

⁷ А. Е. Wensinck, Е. Burrows, цитирано у *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 33.

Исти симболизам Центра објашњава и друге низове космолошких слика и религиозних веровања, од којих ћемо споменути само најважније: а) свети градови и светилишта налазе се у Центру Света; б) храмови су слика и прилика космичке Планине и према томе представљају праву »везу« између Неба и Земље; в) основе храмова сежу дубоко у доње пределе. Неколико примера биће нам довољни. Настојаћемо затим да све ове различите видове уклопимо у један систем који представља симболизам Центра; тако ћемо јасније видети колико су кохерентна ова традиционална схватања света.

Седиште кинеског божанског Суверена налазило се у Центру Света: на дан летње солстиције гномон ту не баца сенку⁸. Чудновато је да се исти симболизам односи и на Храм у Јерусалиму: стена на којој је он подигнут била је »пупак Земље«. Исландски ходочасник Никола од Терве, који је у XII веку посетио Јерусалим, пише о св. Гробу: »Тамо је средина Света; тамо, на дан летње солстиције, сунчева светлост пада са неба под правим углом«⁹. Исто схватање у Ирану: иранска земља (*Airyanam Vaejah*) је центар и срце Света. Сасвим као што се срце налази у средини тела, »земља Ирана значајнија је од свих других земаља и у средини Света је«¹⁰. Стога је Шиз, ирански »Јерусалим« (пошто се налазио у Центру Света), уживао углед места одакле је потекла краљевска моћ и истовремено славу родног града Заратустре¹¹.

⁸ Marcel Granet, цитирано у нашој књизи *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949., стр. 322.

⁹ L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1957., стр. 255.

¹⁰ Sad-dar, LXXXIV, 4-5, цитирао Ringbom, стр. 327.

¹¹ В. документа која је груписао и обрадио Ringbom, стр. 294.

Што се тиче изједначавања храмова са космичким Планинама и њихове улоге »везе« између Земље и Неба, о томе сведоче сама имена вавилонских кула и светилишта: она се зову »Врх Куће«, »Кућа Врха свих Земља«, »Врх Олуја«, »Веза између Неба и Земље«, итд. *Ziggurat* је био у правом смислу речи космичка Планина: седам спратова представљало је седам планетарних небеса; пењући се њима свештеник стиже до врха Универзума. Аналогни симболизам објашњава енормност грађевине храма Барабудур на Јави, који је подигнут као нека вештачка планина. Успињање њиме одговара екстатичком путовању у Центар Света; досежући највећу зараван, ходочасник остварује прекид нивоа; он залази у »чисти предео«, који трансцендира профани свет.

Dur-an-ki, »веза између Неба и Земље«: тако су називана бројна вавилонска светилишта (у Нипуру, у Ларси, у Сипару, итд.). Сам Вавилон имао је мноштво имена, међу којима »Кућа основе Неба и Земље«, »Веза између Неба и Земље«. Али Вавилон је увек био место где су повезивани Земља и доњи предели, јер је град био подигнут на *bâb-apsû*, »Врата Апсу«, где *apsû* означава Воде Хаоса од пре Стварања. Исту традицију срећемо код Јевреја: стена Храма у Јерусалиму сеже дубоко у *tehôm*, што је јеврејски еквивалент за *apsû*. И сасвим као што смо у Вавилону имали »Врата Апсу«, овде стена Храма затвара »уста *texom*«¹².

Apsû, tehôm симболишу истовремено акватички »Хаос«, безоблични модалитет космичке материје и свет Мртвих, свега онога што животу претходи и следи иза њега. »Врата апсу« и стена која затвара »уста *texom*« означавају не само тачку пресека, и дакле општења, између доњег света и Земље, већ и разлику у онто-

лошком статусу ова два космичка плана. Постоји прекид нивоа између *texom* и стене Храма која затвара »уста«, прелаз из виртуелног у формално, из смрти у живот. Акватички Хаос који је претходио Стварању симболише у исто време регресију у аморфно коју чини смрт, повратак у ембрионални модалитет егзистенције. У извесном смислу, доњи предели су хомологни пустињским и непознатим пределима који окружују настањену територију; доњи свет, над којим се чврсто уздиже наш »Космос«, одговара »Хаосу« који се пружа у његовим границама.

»Наш свет« се увек налази у Центру

Из свега претходног произилази да се »прави свет« увек налази у »средини«, у »Центру«, јер то је место где се збива прекид нивоа, веза између три космичке зоне. Увек је реч о једном савршеном Космосу, ма које пространство иначе он обухватао. Цела земља (Палестина), један град (Јерусалим), светилиште (Храм у Јерусалиму) представљају сваки за себе *imago mundi*. Јосиф Флавије је поводом симболизма Храма писао да двориште представља »Море« (то јест доњи предео), светилиште Земљу а олтар, Небо (Ant. Jud., III, VII, 7). Можемо, дакле, закључити да се *imago mundi* као и »Центар« понавља унутар настањеног света. Палестина, Јерусалим и Храм у њему представљају сви истовремено слику Универзума и Центар Света. То мноштво »Центара« и то понављање слике Света на све скромнијим нивоима представљају једну од специфичних црта традиционалних друштава.

Рекли бисмо да нам се намеће овај закључак: човек премодерних друштава настоји да живи што је могуће ближе Центру Света. Он зна да се његова домовина одиста налази у средини Земље, да његов град пред-

¹² Уп. податке у *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 35.

ставља пупак Универзума и, нарочито, да су Храм или Палата прави Центри Света; али он би да се и његова сопствена Кућа нађе у Центру Света и буде *imago mundi*. И као што ћемо то видети, за људска боравишта се сматра да се она збиља налазе у Центру Света и да она, на микрокосмичком плану, пресликавају Универзум. Другим речима, човек традиционалних друштава могао је да живи само у простору који је »отворен« ка висинама, где је био обезбеђен симболички прекид нивоа и где је ритуално била омогућена веза са другим, »трансцендентним« светом. Разуме се, светилиште, »Центар« у правом смислу речи, био је ту, у његовом граду, и да би ступио у везу са светом богова довољно му је било да уђе у храм. Али, *homo religiosus* је осећао потребу да увек живи у Центру, као што су оно Ашилпа, како смо видели, стално носили са собом свој свети стуб, *Axis mundi*, да се не би удаљили од Центра и да би остали у додиру са надземаљским светом. У једну реч, ма какве биле димензије простора са којим се сродио – земља, град, село, кућа – човек традиционалних друштава осећа потребу да стално пребива у једном свету који је потпуно организован, у Космосу.

Универзум се рађа из Центра, он се шири из једне централне тачке која је исто што и »пупак« код човека. Према *Rig Vēdi* (X, 149), Универзум се тако родио и развио: почев од једног језгра, из једне централне тачке. Јеврејска традиција је још експлицитнија: »Најсветији је створио свет као ембрион. Као и ембрион, на исти начин је Бог отпочео стварање из пупка, а овај се затим одатле проширио у свим правцима«. А »пупак Земље«, Центар Света, јесте Света Земља. *Yoma* тврди: »Стварање Света отпочело је на Сиону«¹³. Rabbi ben Gorion је говорио за

¹³ Видети податке у *Ibid.*, стр. 36.

стену у Јерусалиму да се »она зове Камен основе Земље, то јест Центар Земље, јер се одатле развила целокупна Земља«¹⁴. Са друге стране, пошто је стварање човека реплика космогоније, први човек био је уобличен у »пупку Земље« (месопотамска традиција), у Центру Света (иранска традиција), у Рају који се налази у »пупку Земље«, или у Јерусалиму (јудео-хришћанска традиција). Другачије није ни могло бити, јер је Центар управо место где се збива прекид нивоа, где простор постаје свети, *стваран* у правом смислу речи. Стварање подразумева преобиље стварности, или другим речима провалу светог у свет.

Из досадашњег произлази да свако грађење или производња има за модел космогонију. Стварање Света постаје архетип свих творачких чинова људских, ма какав био план на којем се они одвијају. Видели смо да насељавање неке територије понавља космогонију. Пошто смо утврдили космогонску вредност Центра, сада нам је лакше да разумемо зашто свако људско насељавање понавља Стварање Света, почев од једне централне тачке (»пупка«). Према слици Универзума који се развија пошав из једног Центра и шири у четири главна правца, село се гради почев од једног раскршћа. У Балију, као и у извесним пределима Азије, када се припрема изградња неког села, тражи се нека природна раскрсница, место на коме се под правим углом секу два пута. Квадрат саграђен, пошав из једне централне тачке, јесте *imago mundi*. Подела села на четири дела, која уосталом подразумева паралелну поделу заједнице, одговара подели Универзума на четири хоризонта. Усред села често се оставља једно празно место: ту ће се касније уздићи

¹⁴ W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien*. Abh. d. Koenigl. Saechs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse, XXXI, 1915., стр. 16.

святилиште, чији кров симболички представља Небо. На истој управној оси налази се, са друге стране, свет мртвих који симболишу извесне животиње (змија, крокодил, итд.), или идеограми мрака¹⁵.

Космички симболизам преузет је у структури святилишта или грађевине одређене за извођење обреда. У Варопену, у Гвинеји, »кућа људи« налази се усред села: њен кров представља небески свод, четири преграде подударају се са четири стране света. У Кераму, свети камен села симболише Небо, а четири стуба која га држе оваплоћују четири стуба који подупиру Небо¹⁶. Аналогна схватања налазимо код племена Алгонкина и Сијукса: света колиба, где се одигравају иницијације, представља Универзум. Њен кров симболише небеску куполу, под представља земљу, четири преграде наговештавају четири правца у космичком простору. Обредна изградња простора подвучена је троструким симболизмом: четири врата, четири прозора и четири боје означавају четири главне тачке. Изградња свете колибе понавља, дакле, космогонију¹⁷.

Нисмо изненађени што слично схватање налазимо у старој Италији и код старих Германа. Реч је, у ствари, о једној старој и врло раширеној идеји: почев од Центра пројектују се четири хоризонта у четири главна правца. Римски *mundus* био је једна кружна јама, подељена на четири дела; он је истовремено био слика Космоса и модел људског боравишта. С правом је сугерисано да *Roma quadrata* треба схватити не у смислу квадратног

¹⁵ Уп. С. Т. Bestling. *Vierzahl, Kreuz. und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954., стр. 8.

¹⁶ Видети податке у Bertling, op., cit., стр. 4–5.

¹⁷ Видети податке које је груписао и обрадио Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, стр. 60.

облика, већ као простор који је подељен на четири дела¹⁸. *Mundus* је очигледно био изједначаван са *omphalos*, центром Земље: Град (*Urbs*) налазио се у средини *orbis terrarum*. Могли смо показати да истоветне идеје објашњавају структуру германских села и градова¹⁹. У крајње различитим културним контекстима ми увек налазимо исту космолошку схему и исти обредни сценарио: *насељавање једне територије одговара оснивању света*.

Град-космос

Уколико је тачно да је »наш свет« један Космос, сваки спољашњи напад прети да га претвори у »Хаос«. А пошто је »наш свет« био основан опонашајући дело богова, космогонију, непријатељи који га опседају изједначају се са непријатељима богова, са демонима, а нарочито са архи-демоном што је првобитна Аждаја, коју су богови победили у почетку времена. Напад на »наш свет« јесте освета митске Аждаје која се буни против дела богова, против Космоса, и покушава да га разори. Непријатељи припадају силама Хаоса. Свако разарање једног града одговара регресији у Хаос. Свака победа над непријатељем понавља победу богова над Аждајом (над »Хаосом«).

Стога је Фараон био изједначаван са богом Ра, победником аждаје Апофис, док су његови непријатељи били поистовећивани са том митском Аждајом. Дарије је сматран за новог Траетаона, иранског митског јунака,

¹⁸ F. Altheim, код Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, стр. 60.

¹⁹ *Ibid*, стр. 65. Уп. такође W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961. На овај проблем вратићемо се у једном делу које је у припреми.

који је убио троглаву Аждају. У јеврејској традицији, пагански краљеви имали су одлике Аждаје: тако је Набукодоносор описан код Јеремије (XLI, 34), или Помпеј у Соломоновим Псалмима (IX, 29).

Аждаја је, као што ћемо имати прилике да видимо када се на то вратимо, модел морског чудовишта, првобитне Змије, симбол космичких Вода, Мрака, Ноћи и Смрти, једном речи, аморфног и виртуелног, свега онога што још нема никакав »облик«. Бог је морао да победи и раскомада Аждају како би Космос могао да угледа светло дана. Мардук је од тела морског чудовишта Тиамата уобличио свет. Јехова је створио Универзум након своје победе над првобитним чудовиштем Рахаб. Но, видећемо да та победа бога над Аждајом мора да буде симболички понављана сваке године, јер свет мора да буде сваке године изнова стваран. У истом смислу се и победа богова над силама Мрака, Смрти и Хаоса понавља приликом сваке победе града над нападачима.

Врло је вероватно да су одбране настањених места и градова у почетку имале магијски карактер; те одбране – шанци, лабиринти, бедеми, итд. – пре су били подешени да спрече најезду злих духова и душа мртвих, него ли људске нападе. На северу Индије, у време епидемија, описиван је око села круг чија је сврха била да демонима болести забрани улазак у омеђени простор²⁰. На средњовековном Западу, градске зидине биле су обредно посвећиване у циљу одбране од Демона, Болести и Смрти. Уосталом, симболичка мисао не наилази ни на какве препреке у изједначавању људских непријатеља са Демонима и Смрћу. Коначно, резултат њихових напада, па били они демонички или војни, јесте увек исти: погибао, разарање, смрт.

²⁰ M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, стр. 318.

Исте слике употребљавају се и у наше дане када је реч о томе да се изразе опасности које прете једном типу цивилизације: посебно се говори о »хаосу«, »нереду«, »мраку« у којем ће потамнети »наш свет«. Сви ови изрази означавају поништавање једног поретка, Космоса, органске структуре, и повратак у флуидно, аморфно, укратко, хаотично стање. Ово доказује, изгледа, да слике које служе као модели живе и даље у језику и клишеима модерног човека. Нешто од традиционалног схватања Света продужава се још у његовом понашању, иако он није увек свестан тог прастарог наслеђа.

Предузимање стварања света

Подвучимо, за сада, радикалну разлику која се указује између два става – »традиционалног« и »модерног« – у односу на људско пребивалиште. Излишно је инсистирати на вредности и улози боравишта у индустријском друштву: оне су добро познате. Према формули славног архитекта Ле Корбизијеа, кућа је »машина за становање«. Она се убраја, дакле, међу многе друге машине, произвођене серијски у индустријским друштвима. Идеална кућа модерног доба треба да буде, пре свега, функционална, то јест, таква да људима омогућује да раде и да се одморе да би рад наставили. Ту »машину за становање« можемо мењати подједнако често као што мењамо бицикл, фрижидер, кола. На исти начин можемо напустити свој родни град или крај, без других неприлика, изузев оних које проистичу из промене климе.

Овде нам није намера да пишемо историју постепене десакрализације људског боравишта. Тај процес чини интегрални део циновског преображаја Света који су предузела индустријска друштва, а који је омогућила

десакрализација Космоса под дејством научне мисли, и нарочито сензационалних открића физике и хемије. Имаћемо касније прилике да се упитамо је ли та секуларизација Природе уистину дефинитивна и да ли одиста не постоји никаква могућност, за модерног човека, да поново пронађе сакралну димензију егзистенције. Као што смо управо видели, и као што ћемо у наставку још боље видети, извесне традиционалне слике, извесни трагови понашања премодерног човека, »преживели« су и видљиви чак и у најиндустријализованијим друштвима. Али, нас за сада занима то да у чистом стању прикажемо традиционално понашање у односу на боравиште и покажемо *Weltanschauung* који оно подрамева.

Настанити се на једној територији, саградити једно станиште, то захтева, као што смо видели, виталну одлуку, подједнако за целокупну заједницу као и за јединку. Јер, реч је о *предузимању стварања »света«* који је *изабран за настањивање*. Ваља, дакле, подражавати дело богова, космогонију. Што није увек лако, јер постоје и трагичне, кржаве космогоније: подражавалац божанских чинова, човек, ваља да их понови. Ако су богови морали убити и раскомадати морско Чудовиште или неко првобитно биће, да би из њега створили свет, човек са своје стране, треба да их подражава када гради свој свет, град или кућу. Отуда нужност крвавих или симболичких жртава приликом градње, о чему ћемо рећи неколико речи.

Ма каква била структура једног традиционалног друштва — било оно заједница ловаца-пастира, пољопривредника или пак већ на нивоу урбане цивилизације — станиште је увек сакрализовано чињеницом да оно представља *imago mundi*, и да је Свет божанска творевина. Али постоји мноштво начина да се људско станиште изједначи са Космосом, баш зато што постоји

више типова космогонија. За наше излагање довољно је да разликујемо два начина ритуалног преображаја боравишта (колико територије толико куће) у Космос, да се том станишту подари вредност *imago mundi*: а) изједначајући га са Космосом помоћу пројекције четири хоризонта пошав из једне централне тачке, када се ради о једном селу, или симболичког понављања *Axis mundi* када се ради о породичном боравишту; б) понављајући, помоћу обреда грађења, узорни чин богова, захваљујући којему је Свет створен од тела неке морске Аждаје или неког примордијалног Дива. Овде нисмо инсистирали на радикалној разлици *Weltanschauunga* између та два начина сакрализације боравишта, нити на њиховим социо-културним претпоставкама. Рецимо само да је први начин — »космизирање« неког простора помоћу пројекције хоризоната или постављање *Axis mundi* — потврђен већ на најархаичнијим стадијима културе (уп. стуб *kauwa-auwa* аустралијских Ашилпа), док је други начин, изгледа, био уведен тек у култури архаичних земљорадника. За наше истраживање занимљива је чињеница да у свим традиционалним културама боравиште садржи један сакрални вид, и да самим тим оно одсликава Свет.

Одиста, станишта примитивних арктичких, северно-америчких и северно-азијских насебина показују један централни дирек који је изједначаваан са *Axis mundi*, космичким Стубом или Дрветом Света које, видели смо, повезује Земљу и Небо. Другим речима, у *самој структури станишта открива се космички симболизам*. Небо се сматра за један неизмеран чадор кога држи један централни стуб; дирек од чадора или централни стуб куће изједначени су са Стубом Света и називани тим именом. Жртве у част врховног небеског бића одигравају се у подножју тог централног стуба; то даје идеју о важности његове обредне улоге. Исти симболизам са-

чувао се код пастира одгајивача из централне Азије, али пошто је овде станиште са коничним кровом и централним стубом замењено јуртом, митско-обредна улога стуба додељена је највишем отвору који служи за пролаз дима. Као и стуб (= *Axis mundi*), окресано дрво чији врх пролази кроз највиши отвор јурте (и који симболише космичко Дрво) сматра се за степенице које воде Небу: шамани се њиме пењу на свом небеском путовању. Кроз тај највиши отвор они узлећу²¹. Исти свети Стуб подигнут сред боравишта, срећемо још у Африци, код хамитских и хамитоидних народа²².

Да закључимо: свако боравиште налази се поред *Axis mundi*, јер религиозни човек жели да живи у »Центру Света«, што би да каже у *стварном*.

Космогонија и жртва при грађењу

Слично схватање срећемо и у тако високо развијеној култури каква је култура Индије, али овде је у питању други начин изједначавања куће са Космосом, о чему смо напред рекли неколико речи. Пре но што зида при поставе камен-темељац, астролог им одређује тачку која се налази управо изнад Змије која држи свет. Мајстор зида деље један колац и забија га у тло, управо у означену тачку, да би добро причврстио главу Змије. Камен-темељац се затим ставља изнад коца. *Поменути камен се тако налази тачно у »Центру Света«*²³. Али,

²¹ M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, стр. 238.

²² Wilhelm Schmidt, »Der heilige Mittelpfahl des Hauses«, *Anthropos*. XXXV–XXXVI, 1940, 1941, стр. 967.

²³ S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Oxford, 1920, стр. 354.

са друге стране, чин оснивања понавља космогонски чин: забијање коца у главу Змије и његово »причвршћивање« представља подражавање примордијалног чина Гоме или Индре, који је, према *Rig Veda* »прикуцао Змију у њеној рупи« (VI, XVII, 9), и »одрубио јој главу« (I, LI, 10). Као што смо то већ рекли, *Змија симболише Хаос, аморфно, непојавно. Одрубити јој главу – то одговара чину стварања*, прелазу из виртуелног и аморфног у уобличено. Сећамо се да је бог Мардук управо од тела морског чудовишта уобличио свет. Та победа била је симболички понављана сваке године, јер се сваке године обнављао Свет. Али узорни чин божанске победе био је једнако понављан и приликом сваког грађења, јер свако ново грађење репродукује Стварање Света.

Овај други тип космогоније много је сложенији и ми ћемо га овде дати само у главним цртама. Нужно је да се тога овде опоменемо јер су, у крајњој линији, из тога типа космогоније потекли бројни облици жртвовања при грађењу, што је, у ствари, само подражавање, често симболичко, првобитне жртве која је родила Свет. Оди-ста, почев од извесног типа културе, космогонски мит објашњава Стварање као резултат убијања неког Дива (*Ymik* у германској митологији, *Purusha* у индијској, *P'an-ku* у Кини): од њихових органа настају различити космички региони. Према другој групи митова, не само да, након убијања примордијалног Бића и од његове супстанце настаје Космос, већ такође и хранљиве биљке, људске расе или различите друштвене класе. Жртве при грађењу зависе од типа космогонских митова. Да би једна »грађевина« (кућа, храм, техничка творевина, итд.) била трајна, она мора бити дотакнута, мора да прими истовремено живот и душу. »Трансфер« душе могућ је само путем крваве жртве. Историја, религија, етнологија, фолклор познају безбројне облике жртвовања при грађењу, крвавих или симболичких, у славу неког гра-

ђења²⁴. На југоистоку Европе, из ових обреда и веровања проистекле су дивне народне баладе, приказујући жртвовање неимарове или господарове жене, да би се омогућило довршење грађевине (уп. баладе о мосту Арта у Грчкој, манастиру Argesh у Румунији, граду Скадру у Југославији, итд.).

Чини нам се да смо довољно рекли о религиозном значењу људског боравишта, да би се извесни закључци наметнули сами од себе. Као и град или светилиште, и кућа је сакрализована, делимично или у целини, кроз извешан симболизам или космогонијски обред. То је и разлог што насељавање, подизање једног села или једноставно куће представља озбиљну одлуку, јер је ту реч о самој људској егзистенцији: на име, стварање њеног сопственог »света« и преузимање одговорности за његово одржавање и обнављање. Станиште се не мења лака срца, јер није лако напустити свој »свет«. Утолико боравиште и није некакав предмет, »машина за становање«: оно је Универзум који човек себи ствара подражавајући узорно Стварање богова, космогонију. Свако грађење и свако стварање новог боравишта одговара у извесном смислу новом почетку, новом животу. И сваки почетак понавља тај примордијални почетак, када је Универзум први пут угледао светло дана. Чак и у модерним друштвима, тако снажно десакрализованим, празници и славља која прате усељавање у ново станиште још увек чувају успомену на бурне светковине које су некада обележавале *inscripit vita nova*.

Пошто станиште представља *imago mundi*, оно се симболички налази у »Центру Света«. Мноштво, чак бесконачност Центара Света не представља никакву те-

²⁴ Уп. Paul Sartori, »Über das Banopfer«, *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, стр. 1–54; M. Eliade, »Manole et le Monastère d'Argesh«, *Revue des Etudes roumaines*, III–IV, Paris, 1955–56, стр. 7–28.

шкоћу за религиозну мисао. Јер није реч о геометријском простору, већ о егзистенцијалном и светом простору, који представља сасвим другачију структуру, која је подложна бесконачности прекида, и дакле погодна за општење са трансцендентним. Видели смо космолошко значење и ритуалну улогу горњег отвора код различитих облика станишта. У другим културама, ова космолошка значења и те ритуалне улоге додељене су огњишту (отвор за дим) и делу крова који се налази изнад »светог угла«, и који се скида или ломи у случају продужене агоније. У поводу изједначавања Космос – Кућа – Људско Тело, ми ћемо имати прилике да покажемо дубоко значење тог »разваљивања крова«. За сада, подсетимо да су најстарија светилишта била без крова или имала отвор на њему: то је било »око дома«, које је симболизовало прекид нивоа, везу са трансцендентним.

Сакрална архитектура је, дакле, само преузела и даље развила космолошки симболизам који је био присутан већ у структури примитивних станишта. Са друге стране, људском боравишту је хронолошки претходило привремено »свето место«, простор привремено сакрализован и космизиран (уп. аустралијске Ашилпа). Другим речима, сви симболи и ритуали који се тичу храмова, градова, кућа произлазе, у крајњој линији, из примарног искуства светог простора.

Храм, базилика, катедрала

У великим оријенталним цивилизацијама – од Месопотамије и Египта до Кине и Индије – Храм је упознао нову и знатну валоризацију: он није само *imago mundi*, он је такође и земаљска слика једног трансцендентног модела. Јудаизам је ту палео-оријенталну концепцију Храма наследио као копију небеског архетипа. Та идеја

је вероватно једна од последњих интерпретација коју је религиозни човек дао примарном искуству светог простора, супротставив овај профаном. Овде нам ваља осврнути се мало на перспективе које је отворило то ново религиозно схватање.

Подсетимо на срж проблема: храм представља *imago mundi*, зато што је Свет, као дело богова, сакрализован. Али космолошка структура Храма уводи нову религиозну валоризацију: свето место у правом смислу речи, кућа богова, Храм континуирано сакрализује Свет, јер га у исто време представља и садржи. Коначно, захваљујући Храму, Свет бива преосвећен у својој укупности. Ма какав иначе био степен нечистоће, Свет је непрекидно прочишћаван светошћу светилишта.

Из те онтолошке разлике између *Космоса* и *његове посвећене слике*, Храма, рађа се једна друга идеја: светост Храма је заштићена од сваког земаљског квара зато што је архитектонски план Храма дело богова, и према томе, налази се сасвим у њиховој близини, на небу. Трансцендентни модели Храмова имају једну духовну, нектварљиву, небеску егзистенцију. Милошћу богова, човеку се указује сјајна визија ових модела, а он затим настоји да их репродукује на Земљи. Вавилонски краљ Гудеа видео је у сну богињу Нидабу, која му је показала једну таблу, на којој су биле споменуте повољне звезде, а један бог му је открио план Храма. Сенак-хериб је саградио Ниниву према »плану који је установљен још у далеким временима, у конфигурацији Неба«²⁵. Што не значи само да је »небеска геометрија«²⁵ омогућила прве грађевине, већ нарочито да архитектонски модели, налазећи се на Небу, учествују у уранској светости.

²⁵ Уп. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 23.

За израелски народ, моделе табернакула и свих святих творевина и Храма створио је Јехова за сва времена, и открио их својим изабраницима да би били репродуковани на земљи. Он се обраћа Мојсију овим речима: »И нека ми начине светињу, да међу њима наставам; као што ћу ти показати слику од шатора и слику од свих ствари његовијех, тако да начините« (*Друга књига Мојсијева*, XXV, 8, 9). »И гледај, те начини све ово по слици која ти је показана на гори« (*Ibid.*, XXV, 40). Када Давид даје своје сину Соломону план грађевина Храма, шатора и свих ствари, он му тврди да је »све то... дошло писано руком Господњом, да бих знао све како што треба урадити« (*Прва књига дневника*, XXVIII, 19). Он је, дакле, видео небески модел који је створио Јехова на почетку времена. То је оно што објављује Соломон: »Овластио си ме да саградим Храм у твоје свето Име, као и олтар у граду у којему ти наставаш, према моделу светог шатора, који си створио још на почетку« (*Мудрост*, IX, 8).

Небески Јерусалим Бог је створио у исто време када и Рај, дакле *in aeternum*. Град Јерусалим био је само приближна репродукција трансцендентног модела: њега је човек могао да оскврне, али његов модел је био нектварљив, јер је био ван Времена. »Грађевина која се сада налази сред вас није она која ми се открила, која је била готова још у време када сам одлучио да створим Рај, и коју сам показао Адаму пре његовог сагрешења« (*Апокалипса Барух*, II, IV, 3-7).

Хришћанска базилика, и, касније, катедрала преузимају и настављају све ове симболизме. С једне стране, за цркву се сматра да подражава небески Јерусалим, и то још од античког хришћанства; са друге, она пресликава Рај или небески свет. Али космолошка структура свете грађевине траје још увек у свести хришћанства: она је очита, на пример у византијској цркви. »Четири уну-

трашња дела цркве симболишу четири главне стране света. Унутрашњост цркве је Универзум. Олтар је Рај, који се налази на истоку. Главна врата светилишта називана су такође »Врата Раја«. У току пасхалне недеље та врата остају отворена током целе службе; смисао тога обичаја јасно је изложен у пасхалном Канону: Христ је устао из гроба и отворио нам врата Раја. Запад је, напротив, подручје мрака, туге и смрти; вечно боравиште мртвих, који чекају страшни суд и телесно ускрснуће. Средина грађевине је Земља. Према извесним схватањима, земља је четвороугаона и омеђена са четири оgrade, које покрива купола. Четири дела унутрашњости једне цркве симболишу четири главне стране света²⁶. Као слика Космоса, византијска црква отелотворује и истовремено сакрализује Свет.

Неколико закључака

Од хиљаде примера којима историчар религија располаже, ми смо навели само доста мали број, па ипак довољан да се покаже разноврсност религиозних искустава простора. Те примере бирали смо из различитих култура и епоха, да бисмо у најмању руку представили најважније митолошке изразе и ритуалне сценарије који зависе од искуства светог простора. Током историје, религиозни човек је различито вредновао то фундаментално искуство. Довољно је да упоредимо схватање светог простора, и дакле Космоса, такво какво налазимо код аустралијских Ашилпа, са сличним схватањем племена Квакиутл, алтајских или месопотамских народа, па да

²⁶ Hans Sedlmayer, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950, стр. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustes*, Paris, 1962, стр. 131.

одмах уочимо њихове разлике. Непотребно је наглашавати ту прастару истину: религиозни живот човечанства збива се у Историји, његови изрази су фатално условљени мноштвом историјских тренутака и културних стилова. Но, оно што је за нас овде важно, то није бесконачна разноврсност религиозних искустава, већ елементи њиховог јединства. Јер, довољно је да се упореди понашање једног нерелигиозног човека у односу на простор у којем он пребива, са понашањем религиозног човека у односу на свети простор, па да се непосредно види разлика структуре која их раздваја.

Уколико нам ваља сажето изразити резултат претходних описа, рекли бисмо да искуство религиозног простора омогућава »оснивање Света«: тамо где се у простору манифестује свето, *указује се стварно*, отпочиње Свет. Али провала светог не пројектује само једну сталну тачку усред аморфне флуидности профаног простора, »Центар«, у »Хаосу«; она истовремено узрокује прекид нивоа, отвара везу између космичких планова (Земље и Неба) и омогућује прелаз, на онтолошком плану, из једног начина бивања у други. Такав прекид у хетерогености профаног простора твори »Центар« преко којег се може општити са »трансцендентним«; који према томе фундаира »Свет«, омогућује *orientatio*. Манифестација светог у простору има, према томе, космолошку валенцу: свака просторна хијерофанија или свака сакрализација простора одговара »космогонији«. Први, дакле, закључак био би следећи: *Свет је могуће разумети као такав, као Космос, само уколико се он указује као сакралан*.

Свет је творевина богова јер су њега било неопосредно створили богови, било посветили, дакле »космизирали« људи ритуално реактуализујући узорни чин Стварања. Другим речима, религиозни човек може да живи само у сакралном свету, јер једино такав свет

учествује у збивању бића, *стварно постоји*. Та религиозна нужност изражава неутољиву онтолошку жеђ. Религиозни човек је жедан *бића*. Ужасавање пред »Хаосом« који окружује његов настањени свет одговара његовом ужасавању пред ништавилом. Непознати простор који се протеже с ону страну његовог »света«, некосмизирани јер непосвећени простор, проста аморфна протежност где никаква оријентација још није могућа, никаква структура се још није указала, тај профани простор представља за религиозног човека апсолутно небиће. Ако се, којом несрећом, ту нађе, он се осећа лишен своје »онтичке« супстанце, као да се растворио у Хаосу, и скончава угасив се.

Та онтолошка жеђ манифестује се на све могуће начине. Најупечатљивија, у посебном случају светог простора, јесте жеља религиозног човека да се постави у срце стварног, у Центар Света: тамо одакле је Космос отпочео своје бивање и ширење ка четири хоризонта; тамо где постоји могућност општења са боговима; једном речи, тамо где је *најближи боговима*. Видели смо да симболизам Центра Света не »даје облик« само земљама, градовима, храмовима и палатама, већ и најскромнијем људском пребивалишту, шатору номадског ловца, јурти пастира, кући земљорадника. Укратко, сваки религиозни човек поставља се истовремено у Центар Света и на сам извор апсолутне стварности, сасвим поред »отвора« који му обезбеђује везу са боговима.

Али пошто сместити се негде, настанити један простор, значи поновити космогонију и, дакле, подражавати дело богова, то свака одлука религиозног човека да се »ситуира« у простору представља »религиозну« одлуку. Преузимајући одговорност за »стварање« Света који је одабрао да настани, он не само да »космизира« Хаос, већ исто тако и сакрализује свој мали Универзум, чинећи га сличним свету богова. Дубока носталгија религиозног

човека јесте да настани »божански свет«, да има кућу која ће наликити на »кућу богова«, каква је касније створена у лику храмова и светилишта. У целини, та религиозна чежња изражава жељу да се живи у *чистом и светом Космосу*, какав је овај био на почетку, када је *изишао из руку Творца*.

Но, тек ће искуство светог Времена омогућити религиозном човеку да периодично пронађе Космос, онакав какав је био *in principio*, у митском тренутку Стварања.

II ДЕО

СВЕТО ВРЕМЕ И МИТОВИ

Профано трајање и свето Време

Слично простору, ни време за религиозног човека није једнообразно и без прекида. Постоје раздобља светог Времена, време празника (углавном периодичних), али постоји и профано Време, свакодневно временско трајање у које се уписују чинови лишени религиозног значења. Између ове две врсте Времена постоји, разуме се, прекид, но религиозни човек може без опасности да помоћу обреда »пређе« из свакодневног временског трајања у свето Време.

Изненађује нас, најпре, једна битна разлика између ова два својства Времена, *свето Време је по самој својој природи повратно*, отуда што је то, право говорећи, *првобитно митско Време које је учињено присутним*. Сваки религиозни празник, свако литургијско Време састоји се у реактуализацији неког светог догађаја што се одиграо у митској прошлости, »на почетку«. Учествовати религиозно у једном празнику подразумева излазак из »свакодневног« временског трајања и уклапање у митско Време реактуализовано кроз празник. Тако је

митско Време бесконачно повративо, бесконачно поновљиво. У извесном смислу, могло би се рећи да оно не »тече«, да оно није неповратно »трајање«. То је онтолошко, »парменидовско« Време у правом смислу речи: увек равно себи самом, оно се не мења нити исцрпљује. У сваком периодичном празнику налазимо исто свето Време, исто оно које се испољило у празнику претходне године, или у празнику од пре једног столећа: то је Време које су створили и посветили богови током својих *геста*, а које празник само реактуализује. Другим речима, у празнику налазимо *прву појаву светог Времена*, појаву која се збила *ab origine, in illo tempore*. Јер то свето Време у којем се празник одвија није постојало пре божанских *геста*, чија се успомена обнавља током празника. Стварајући различите елементе који данас сачињавају Свет, богови су такође *створили и свето Време*, јер Време у којем се стварање збило нужно је било поспећено присуством божанске делатности.

Тако религиозни човек живи две врсте Времена, од којих се оно значајније – свето Време – представља у неочекиваном виду кружног, поновљивог и повративог Времена, неке врсте вечне митске садашњости, што се повремено успоставља посредством обреда. То понашање у односу на Време довољно је за разликовање религиозног човека од онога који то није: први одбија да живи једино у ономе што се модерним језиком каже »историјска садашњост« и настоји да досегне свето Време, које у извесном смислу може да буде слично »Вечности«.

Теже би било са мало речи одредити тачно шта је Време за нерелигиозног човека модерних друштава. Овде не намеравамо да говоримо о модерним философијама Времена, нити о појмовима које савремена наука употребљава у својим истраживањима. Наш циљ није да поредимо системе или философије, већ егзистенцијална

понашања. Тако се може приближно доказати да и нерелигиозни човек познаје извешан дисконтинуитет и разноликост Времена. За њега, такође, поред превасходно једноличног Времена рада постоји и Време разоноде, »свечано Време«. Он такође живи према различитим временским ритмовима и познаје Времена променљиве јачине: док слуша омиљену музику или када, заљубљен, чека или среће драгу особу, он очигледно куша временски ритам који је другачији од онога у коме ради или се досађује.

Али постоји једна битна разлика у односу на религиозног човека: овај последњи познаје »свете« интервале, који не учествују у временском трајању што им претходи или их следи, и који имају сасвим другачију структуру и друго »порекло«, јер то је првобитно Време, посвећено од стране богова и подобно да кроз празник буде претворено у садашњост. То трансљудско својство литургијског Времена недокучиво је нерелигиозном човеку. Време за нерелигиозног човека не може да представља нити прекид, нити »мистерију«: оно чини најдубљу егзистенцијалну димензију човека, повезано је са његовим личним постојањем, што значи да има почетак и крај који је смрт, поништавање егзистенције. Ма какво било мноштво временских ритмова које осећа и њихове различите јачине, нерелигиозни човек зна да се увек ради о људском искуству у које се не може уклопити никакво божанско присуство.

Напротив, за религиозног човека профано временско трајање је подложно периодичним »застојима« кроз уметање — помоћу обреда — светог, неисторијског Времена (у смислу да не припада историјској садашњости). Као што црква представља прекид нивоа у профаном простору неког модерног града, тако и религиозна служба која се одвија у њеној унутрашњости обележава прекид у профаном временском трајању: више није при-

сутно садашње историјско Време, Време које се живи на пример на улици или у суседству, већ Време у којем се одвијала историјска егзистенција Исуса Христа, Време посвећено његовим проповедањем и испаштањем, његовом смрћу и васкрсењем. Истакнимо ипак да овај пример не осветљава све разлике које постоје између светог и профаног Времена; у односу на друге религије, хришћанство је, у ствари, обновило искуство и појам литургијског Времена, потврђујући историчност Христове личности. Литургија се, за религиозног човека, одвија у *историјском Времену посвећеном отелотворењем божјег Сина*. Свето Време, периодично реактуализовано у прехришћанским (нарочито архаичним) религијама јесте *митско Време*, у смислу да је шикнуло »одједном«, да му није претходило никакво друго Време, јер никакво Време није могло постојати *пре појаве стварности испричане у миту*.

Дакле, нас пре свега занима то архаично схватање митског Времена. Касније ћемо видети његове разлике у односу на јудаизам и хришћанство.

Templum = Tempus

Пођимо од неких чињеница које имају ту предност што нам на први поглед откривају понашање религиозног човека у односу на Време. Но, пре тога једна опаска која није без значаја: у више језика урођеничких насеобина Северне Америке израз »Свет« (= Космос) подједнако се употребљава и у смислу »Година«. Јокути веле: »свет је прошао« да би изразили »протекла је година«. Јуки означавају »Годину« помоћу речи »Земља« или »Свет«. Они веле као Јокути: »Земља је прошла« када је протекла једна година. Речник открива религијозну сродност између Света и космичког Вре-

мена. Космос је схваћен као жива јединица која се рађа, развија и гаси последњег дана у Години, да би поново оживела са Новом Годином. Видећемо да је то *поновно оживљавање* у ствари *рађање*, да се Космос препорађа сваке Године, јер са сваком Новом Годином Време почиње *ab initio*.

Космичко-временска сродност јесте религиозне природе: Космос је изједначив са космичким Временом («Годином») зато што су обоје свете стварности, божанске творевине. Код извесних северно-америчких насеобина та космичко-временска сродност открива се преко саме структуре светих грађевина. Пошто Храм представља слику Света, он подједнако садржи и временски симболизам. То се може уочити, на пример, код Алгонкина и Сијукса. Њихова света колиба која, како смо видели, представља Универзум, симболише истовремено и Годину. Јер Година је схваћена као ток у четири главна правца, који су приказани помоћу четири прозора и четири врата свете колибе. Дакота кажу: »Година је круг око света«, то јест око њихове свете колибе која је *imago mundi*¹.

У Индији налазимо један још очигледнији пример. Видели смо да подизање олтара одговара понављању космогоније. А текстови додају да »олтар ватре јесте Година« и у том смислу објашњавају његов временски симболизам: 360 цигала ограде одговарају 360 ноћи у години, а 360 цигала *yajusmatī* су 360 дана (*Ṣatapatha Brāhmaṇa*, X, 5, IV, 10; итд.). Другим речима, приликом сваког подизања неког олтара ватре не само да се поново ствара Свет, већ се »ствара и Година«; *Време се подмлађује тако што се ствара изнова*. Са друге стране, Година је изједначена са Прајапати, космичким богом: према томе, са сваким новим олтаром оживљава се Пра-

јапати, што ће рећи оснажује се сакралност Света. Не ради се о профаном Времену, о једноставном временском трајању, већ о посвећивању космичког Времена. Подизањем олтара ватре тежи се за посвећивањем света, за његовим уклапањем у свето Време.

Одговарајући временски симболизам налазимо унутар космолошког симболизма Храма у Јерусалиму. Према Флавију Јосифу (*Ant. Jud.*, III, VII, 7), дванаест хлебова који су се налазили на столу означавали су дванаест месеци у години, а лустер са седамдесет грана представљао је декане (то јест, зодијачку поделу седам планета на десетине). Храм је био *imago mundi*: налазећи се у »Центру Света«, у Јерусалиму, он је сакрализован не само целокупни Космос, већ исто тако и космички »живот«, то јест Време.

Заслуга је Хермана Узенера (Usener) што је први објаснио етимолошку сродност између речи *templum* и *tempus*, тумачећи та два израза помоћу појма укрштања (*»Sneidung, Kreuzung«*)². Потоња истраживања су још јасније истакла то откриће: »*Templum* означава просторни вид, *tempus* временски вид кретања видика у простору и времену»³.

Дубоко значење свих ових чињеница, изгледа да је следеће: за религиозног човека архаичних култура *Свет се обнавља годишње*, другим речима, он сваке нове године поново проналази првобитну »светост«, какву је имао у тренутку када је изишао из руку творца. Тај симболизам је јасно наговештен у архитектонској структури светилишта. Пошто је Храм истовремено свето место и слика Света, он посвећује целокупни Космос као и космички живот. Тај космички живот био је замишљан

¹ Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, стр. 133.

² H. Usener, *Götternamen*, 2. изд., Bonn, 1920, стр. 191.

³ Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, стр. 39 и 33.

под видом једне кружне путање, која се изједначавала са Гоудином. Година је била затворени круг: она је имала почетак и крај, али је имала и то посебно својство да се могла »препородити« као Нова Година. Са сваком Новом Гоудином настајало је »ново«, »чисто« и »свето« – јер још нетрошено – Време.

Али Време се поново рађало, поново почињало зато што је приликом сваке Нове Године Свет изнова стваран. У претходном одељку установили смо знатну важност космогонског мита као узорног модела сваковрсног стварања и подизања. Додајмо да космогонија обухвата такође и стварање Времена. Шта више, пошто је космогонија архетип сваког »стварања«, космичко Време које је из те космогоније шикнуло јесте узор свих осталих времена, то јест специфичних Времена различитих постојећих категорија. Да будем јаснији: према схватању религиозног човека архаичних култура, свако стварање, свако постојање почиње у Времену: *пре но што једна ствар отпочне своје бивствовање, њено време није могло да постоји*. Пре постанка космоса није било космичког времена. Пре но што је одређена биљна врста створена, Време које сада омогућује њен раст, рађање и пропадање, није постојало. Због тога је свако стварање замишљено да се збило у почетку Времена, *in principio*. Време је шикнуло са првом појавом нове категорије постојања. Ето зашто мит игра значајну улогу: као што ћемо касније показати, мит је тај који открива како је једна одређена стварност отпочела своје бивствовање.

Годишње понављање космогоније

Космогонски мит прича како је настао космос. У Вавилону се, последњих дана текуће и првих дана Нове Године, свечано декламовала »Поема о Стварању«, *Епи-*

ma elish. Кроз обредно декламовање оживљавала се борба између Мардука и морског чудовишта Тијамат, која се одиграла *ab origine*, и где је коначном победом Бога, Хаосу дошао крај. Мардук је створио Космос од раскомаданог тела Тијамата, а човека, од крви демона Кингу, главног савезника Тијамата. Да је то опомињање на Стварање било одиста *реактуализација* космогонског чина, о томе имамо доказа колико у обредима, толико у формулама које су изговаране током свечаности.

Борбу између Тијамата и Мардука подражавала је борба између две групе представника, и такав обред налазимо код Хитита, увек у оквиру драмског сценарија Нове Године, код Египћана и у Рас Шамара. Борба између две групе представника *понављала је прелаз из Хаоса у Космос*, актуализовала је космогонију. Митски догађај је постајао *присутан*. »И настави да побеђујеш Тијамата и прекраћујеш му дане!«, узвикивао је официјант. Борба, победа и Стварање одигравали су се у *самом том тренутку, hic et nunc*.

Пошто је Нова Година реактуализација космогоније, она подразумева *понављање Времена од његовог почетка*, то јест успостављање првобитног »чистог« Времена, какво је било у тренутку Стварања. Отуда су се, поводом Нове Године, предузимала »чишћења« и истеривања грехова, злих духова, итд. Јер, не ради се само о прекиду извесног временског раздобља и почетку новог (како то себи замишља, на пример, модерни човек), већ о укидању протекле године и протеклог Времена. Такав је, уосталом, смисао обредних чишћења: *сагоревање*, поништавање грехова и грешака, личних као и заједнице у целини, а не тек једноставно »прочишћавање«.

Наурбз – персијска Нова Година – оживљава спомен на дан када се одиграло Стварање Света и човека. На дан Наурбза врши се »обнављање Стварања«, како

се изразио арапски историчар Албируни. Краљ је оглашавао: »Ево новог дана, новог месеца, нове године: треба обновити све што је време истрошило«. А време је трошило људско биће, друштво, Космос, и то разорно. Време било је профано, трајање у правом смислу речи: требало га је укинути да би се уклопио митски тренутак када је свет отпочео своје бивствовање, пливајући у »чистом«, »јаком« и светом Времену. Укидање протеклог профаног Времена одвијало се помоћу обреда који су означавали неку врсту »краја света«. Гашење ватара, повратак душа умрлих, друштвени метеж типа Сатурналија, еротске разузданости, оргије, итд., симболисале су регресију Космоса у Хаос. Последњег дана године Универзум се растварао у првобитној Води. Морско чудовиште Тијамат, симбол мрака, безобличног, не-појавног васкрсавало је и поново постајало претња. Свет који је постојао током целе једне године *стварно* је ишчезавао. Пошто је Тијамат био поново присутан, Космос поништен, Мардук је био приморан да га још једном ствара, након победе над Тијамат⁴.

Значење те периодичне регресије света у један хаотични модалитет било је уништавање – у физичком смислу израза – свих »грехова« који су се збили током године, свега онога што је Време оскврнуло или хабалло. Учествојући симболички у уништавању и поновном стварању Света, човек је и сам бивао поново стваран; он се поново рађао, јер је отпочињао ново постојање. Човек се са сваком Новом Годином осећао слободнијим и чистијим, јер се ослобађао терета својих грехова. Он је захватао у митско Време Стварања, то јест у свето и »јако« Време – *свето*, јер је било преображено прису-

⁴ О обредима Нове Године в. М. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 89.

ством богова, *јако*, јер је било својствено искључиво најграндиознијем стварању које се икада збило: стварању Универзума. На античком блиском Истоку он је чак активно учествовао у том стварању (уп. две противничке групе које су представљале Бога и морско Чудовиште).

Иако је разумети зашто је религиозног човека често походила успомена на то чаробно Време и зашто је настојао да га повремено осети: богови су *in illo tempore* показали врхунац своје моћи. *Космогонија је врхунско божанско испољавање*, узорни чин снаге, изобиља и стваралачке моћи. Религиозни човек је жедан стварног. Свим својим моћима он настоји да се смести на извор првобитне стварности, када је свет био *in statu nascendi*.

Обнављање кроз повратак у првобитно Време

Све ово заслужује даља објашњења, али нашу пажњу треба да задрже два елемента: 1. кроз годишње понављање космогоније Време је бивало обнављано, оно је поново почињало као свето Време, јер се подударало са *illud tempus*, са Временом када је Свет први пут отпочео своје бивствовање; 2. учествујући обредно у »крају Света« и његовом »поновном стварању«, човек је постајао савременик *illud tempus*, дакле, он се поново рађао, поново започињао своје бивствовање са *неокрњеном* залихом животних снага, какву је имао у тренутку свога рођења.

Те чињенице су значајне јер нам откривају тајну понашања религиозног човека у односу на Време. Пошто је свето и јако Време *изворно Време*, чудесни тренутак у којем се први пут у пуној мери испољило, човек ће настојати да се периодично врати у то изворно Време. Та обредна реактуализација *illud tempus*, прве епифаније

неке стварности, јесте у основи свих светих календара: празник није »спомен« на митски (и према томе религиозни) догађај, већ његова реактуализација.

Време космогоније јесте *изворно Време* у правом смислу речи, тренутак у коме се појавила најобимнија стварност, Свет. То је и разлог што, како смо видели у претходном одељку, Космогонија служи за узор сваком »стварању«. Из истог разлога и *космогонско Време* служи као модел сваком *светом Времену*: јер, ако је свето Време оно у којем су се богови испољили и у којем су стварали, очигледно је да најпотпуније божанско испољавање и најгигантскије стварање јесте Стварање Света.

Дакле, човек реактуализује космогонију не само онда када нешто »ствара« (»свој свет« – настањену територију, кућу или град, итд.), већ исто тако и када жели да обезбеди срећну владавину новом Суверену, или када треба да спасе угрожену летину, да води успешан рат, морску експедицију, итд. Но, обредно декламовање космогонског мита игра нарочито важну улогу у лечењима, где се тежи *обнови* људског бића. У Фиђи обред устоличења новог суверена зове се »Стварање Света«, а исти обред понавља се да би се спасла летина од погибелби. На Полинезији се среће можда најшира обредна примена космогонског мита. Речи које је Ио изговорио *in illo tempore*, да би створио Свет, постале су обредна правила. Људи их понављају у многим приликама: да би јалову материцу учинили родном, да би излечили (како телесне тако и душевне болести), да би се припремили за рат, али и за смрт, као и да би подстакли песничко надахнуће⁵.

⁵ Уп. библиографске податке у Eliade, *Traité d'histoire des religions*, стр. 351; као и *Aspects du Mythe*, Gallimard, 1963, стр. 44.

Тако космогонски мит служи Полинежанима као архетипски модел сваког »стварања«, ма на коме плану се оно одвијало: биолошком, психолошком, душевном. Али пошто обредно декламовање космогонског мита подразумева реактуализацију тог примордијалног чина, из тога следи да је онај за кога се декламује магијски пренесен на »почетак Света«, да он постаје савремеником космогоније. За њега се ту ради о повратку у изворно Време, чији је терапеутски циљ да се изнова отпочне бивствовање, да се (симболички) изнова роди. Изгледа да је замисао тих обреда излечења следећа: живот не може да се оправља, већ само изнова ствара симболичким понављањем космогоније, пошто је космогонија узор свакога стварања.

Подмлађујућа улога тога повратка у изворно Време још боље се разуме ако се изблиза осмотри архаична терапија, као што је на пример лечење код На-кхи, тибетанско-бирманске насеобине која живи у југозападној Кини (провинција Јунан). Обред излечења састоји се, право говорећи, у свечаном декламовању мита о Стварању Света, иза којег следе митови о пореклу болести (изазваних срџбом Змије) и прве појаве шамана-лечника који људима доноси неопходне лекове. Скоро сви обреди призивају *почетак*, митско Време када Свет још није постојао: »У почетку, у време када се још не бејаху појавила небеса, ни сунце, ни месец, ни звезде, ни планете, ни земља, итд.« Следи космогонија и појава змија: »У време када се појавило небо, сунце, месец, звезде, земља и планете се распрострле; када се појавише планине, долине, дрвеће и стене, у том тренутку појавише се и Нагас и аждаје, итд.« Потом се прича рођење првога лечника и појава лекова. И додаје се: »треба испричати порекло лека, иначе се не може говорити о њему«⁶.

⁶ J. P. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and related Ceremonies*, Rome, 1952, том I, стр. 108, 197, 279.

Када је реч о овим магијским бајањима у медицинске сврхе важно је истаћи да је *мит о пореклу лекова* увек уклопљен у космогонски мит. У примитивним и традиционалним праксама лечења, неки лек постаје делотворан само уколико се обредно, пред болесником, подсети на његово порекло. Велики број бајања на Блиском Истоку и у Европи садрже историју болести или злог духа који је изазива, и призива се тренутак када је неком божанству или неком свецу пошло за руком да укроти зло⁷. Делотворност лечења бајањем почива на чињеници да прича, која је обредно изговорена, реактуализује митско »Време почетака«, како Света тако и болести и њеног излечења.

»Свечано« Време и структура празника

Време порекла неке стварности, то јест Време које је засновано њеном првом појавом има узорну вредност, па стога човек и настоји да га периодично реактуализује помоћу одговарајућих обреда. Али, »првобитна појава« неке стварности одговара њеном *стварању* од стране божанских или полу-божанских Бића: према томе проналажење *изворног Времена* подразумева обредно понављање стваралачког чина богова. Периодична реактуализација стваралачких чинова божанских бића *in illo tempore* сачињава свети календар, скуп празника. Празник се увек одвија у изворном времену. Управо то увођење изворног и светог Времена разликује људско понашање *за време* празника од понашања *пре* или *после* њега. У многим случајевима религиозни човек изводи исте чинове то-

⁷ Le Mythe de l'Éternel Retour, стр. 126; Aspects du Mythe, стр. 42-43.

ком празника као и обичним даном, али он ипак верује да живи у *другом* Времену, да је успео да пронађе митско *illud tempus*.

У току годишњих тотемских обреда типа *intichiuma*, аустралијски Арунта иду путем којим је некада прошао митски Предак клана у доба *altcheringa* (буквално »Време сна«). Они се заустављају на многобројним местима на којима се заустављао Предак и понављају исте радње које је он чинио *in illo tempore*. Током целог обреда они посте, не носе оружје и чувају се сваког додира са својим женама или члановима других кланова. Они су потпуно зароњени у »Време сна«⁸.

Празници који се годишње славе на полинезијском острву Тикопиа понављају »дела богова«, чинове помоћу којих су ови у митским Временима уобличио Свет онакав какав је данас⁹. »Празнично« Време у којем се живи током обреда одликује се извесним забранама (табуима): забрана буке, плеса и игара. Прелаз из профаног у свето Време означава је обредним сламањем једне дрвене палице. Велики број обреда који сачињавају периодичне празнике и који су, да поновимо, понављање узорних чинова богова, *привидно* се не разликују од нормалне активности: реч је о обредним поправкама чамаца, о обредима који се односе на гајење прехрамбених биљака (јам, таро, итд.), о поправци светишта и сл. Али, у ствари, све ове обредне активности разликују се од истих радњи извршених у обичном Времену тиме што се оне односе само на *неколико предмета* који сачињавају у неку руку архетипове њихових сродних

⁸ F. J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia*, 2. изд., Londres, 1938, стр. 170.

⁹ Уп. Raymond Frith, *The Work of Gods in Tikopia*, I, Londres 1940.

врста, а такође и атмосфером бременитом светошћу. Наиме, урођеници су свесни да понављају у најситнијим појединостима узорне чинове богова, онакве какве су ови извели *in illo tempore*.

Тако религиозни човек периодично постаје савременик богова, пошто реактуализује примордијално Време у коме су се збивала божанска дела. На нивоу »примитивних« цивилизација, све што човек ради има транс-људски модел, па његови чинови и ван »празничног« Времена подразумевају моделе које су фиксирани богови и митски Преци. Но, прети опасност да ово подражавање постане све мање правилно, да модел буде изобличен или чак заборављен. Периодична реактуализација божанских чинова, религиозни празници су ту да поново подуче људе светости модела. Обредна поправка чамаца или обредно гајење јама не личи више на сличне радње вршене ван светих интервала. Они су тачнији, ближи божанским моделима јер су *обредни*, њихова намера је религиозна. Чамац се церемонијално поправља не зато што је то потребно, већ зато што су у митско доба богови показали људима како се то ради. Више није реч о стварној радњи, већ о религиозном чину, о *imitatio dei*. Предмет поправке није било који чамац већ митски архетип: *исти онај чамац којим су богови пловили »in illo tempore«*. Према томе Време у којем се врши обредна поправка чамаца поклапа се са примордијалним Временом: то је исто Време у коме су деловали богови.

Наравно, не могу се сви типови периодичних празника свести на пример који смо овде изложили. Али нас не занима морфологија празника, већ структура светог Времена актуализованог у празницима. Дакле, за свето Време можемо рећи да је оно увек исто, да је оно »низ вечности« (Хуберт и Мос). Ма како био сложен религиозни празник, увек је реч о светом догађају који се одиграо *ab origine*, и који се обредно враћа у садашњост.

Учесници постају савременици митског догађаја. Другим речима, они »излазе« из свог историјског Времена – то јест, из Времена које сачињава скуп профаних, личних и међуличних догађаја – и пребацију се у примордијално Време, које је увек исто, које припада вечности. Религиозни човек се повремено обре у митском и светом Времену, нађе поново *изворно Време*, оно које не »тече« јер не учествује у профаном временском трајању, а сачињено је од *вечне садашњости* која се може бескрајно понављати.

Он осећа потребу да периодично зарони у то свето и неповредиво Време. За њега свето Време омогућава оно друго, обично Време, профано трајање у коме се одвија цео људски живот. *Вечна садашњост* митског догађаја омогућава профано трајање историјских догађаја. Да наведемо само један пример: божанска хијерогамија која се догодила *in illo tempore* омогућила је људско сексуално сједињавање. Сједињавање између бога и богиње одиграва се у атемпоралном тренутку, у *вечној садашњости*, док се сексуална сједињавања људи и жена, када нису обредна, одвијају у профаном Времену. Тако је свето и митско Време основа егзистенцијалног, историјског Времена, јер је оно његов модел. Укратко, све је постало захваљујући божанским или полубожанским бићима. »Порекло« стварности и самога живота јесте религиозно. Јам се може обично гајити и трошити зато што се периодично гаји и троши обредно. А ови обреди могу се вршити зато што су их богови открили *in illo tempore*, када су створили човека и јам и када су показали људима како треба да се гаји и троши ова прехрамбена биљка.

У празнику поново налазимо потпуну свету димензију Живота, ту се опробава светост људског постојања као божанске творевине. У осталом времену човек је увек изложен забору онога што је основно:

да постојање није *дато* оним што модерни зову *Природа*, него да је оно творевина *Других*, богова или полу-божанских бића. Напротив, празници враћају свету димензију постојања, поново учећи како су богови или митски преци створили човека и како су га подучили разним друштвеним понашањима или практичним радњама.

Са извесне тачке гледишта тај периодични излазак из историјског Времена, а нарочито последице које он има за целокупну егзистенцију религиозног човека, може изгледати као одбијање стваралачке слободе. Такав закључак је делимично оправдан. Само делимично, јер религиозни човек, чак и »најпримитивнији«, не одбија у начелу »напредак«: он га прихвата, али му придаје божанско порекло и димензију. Све оно што из модерне перспективе изгледа као »напредак« (било које врсте: друштвени, културни, технички, итд.), у односу на претходну ситуацију, све је то било прихваћено код разних примитивних друштава током њихове дуге историје као и толико нових божанских открића. За тренутак оставићемо по страни овај вид проблема. Овде је важно разумети религиозно значење тог понављања божанских чинова. Тако изгледа очигледно да религиозни човек осећа потребу да бескрајно понавља исте узорне чинове зато што *жели и настоји да живи сасвим близу својих богова*.

Постати повремено савременик богова

Изучавајући у претходном одељку космолошки симболизам градова, храмова и кућа ми смо показали да се он поклапа са идејом о »Центру Света«. Религиозно искуство које је садржано у симболизму Центра изгледа следеће: човек жели да се смести у један простор »отво-

рен ка висинама«, преко кога се општи са божанским светом. Живети поред »Центра Света« значи живети што је могуће ближе боговима.

Истражујући значење религиозних празника откривамо исту жељу за приближавањем боговима. Успоставити изворно свето Време значи постати »савременик богова«, живети у њиховом присуству, чак и ако је та присутност тајанствена, то јест ако није увек видљива. Интенционалност која се може одгонетнути из искуства светог Простора и Времена открива жељу за успостављањем примордијалне ситуације, тренутка када су богови и митски Преци били *присутни*, када су управо створили Свет или га уређивали, или пак откривали људима основе просвећености. Та »примордијална ситуација« није историјске природе, она није хронолошки израчунљива; реч је о митској прошлости, о »изворном« Времену, о ономе што се збило »у почетку«, *in principio*.

А »на почетку« су божанска или полубожанска Бића развила била целокупну своју делатност на Земљи. Чежња за »изворима« је дакле, религиозна чежња. Човек тежи да поново пронађе делотворно присуство богова, да живи у крепком, чистом и »јаком« Свету, какав је био у тренутку када је изишао из руку Творца. Та чежња за *савршенством почетка* објашњава добрим делом повремено повратак *in illo tempore*. Хришћанским језиком могло би се рећи да се ради о »чежњи за Рајем«, иако је на нивоу примитивних култура религиозни и идеолошки контекст потпуно другачији но у јудео-хришћанству. Али митско Време које човек настоји да периодично реактуализује јесте Време посвећено божанском присуству, и може се рећи да жеља да се живи у *божанском присуству* и у *савршеном свету* (јер је тек створен) одговара чежњи за рајском ситуацијом.

Како смо већ напред приметили та тежња религиозног човека да се повремено врати *назад*, његов напор да успостави ону митску ситуацију која је била *на почетку*, може да изгледа у очима модерног човека неподношљивим и понижавајућим, јер нужно води непрекидном понављању ограниченог броја чинова и понашања. У извесном смислу можемо чак рећи да је религиозни човек, нарочито онај из »примитивних« друштава, готово парализован митом о вечном повратку. Модерни психолог би покушао да у таквоме понашању открије стрепњу пред неизвесношћу новог, одбацивање одговорности пред аутентичном и историјском егзистенцијом, чежњу за »рајском« ситуацијом баш зато што је још неизграђен, недовољно одвојен од Природе.

Проблем је одвећ сложен да бисмо се овде бавили њиме. Он превазилази наше излагање јер подразумева супротност између модерног и премодерног човека. Напоменимо ипак да би било погрешно веровати да религиозни човек примитивних и архаичних друштава одбија да преузме одговорност аутентичне егзистенције. Напротив, видели смо и вратићемо се на то, он храбро преузима одговорности: на пример, сарадњу у стварању Космоса, сопственог света, одговорност за обезбеђење живота биљака и животиња, итд. Али ту је реч о одговорности која је различна од оних што нам изгледају једино аутентичним и ваљаним. Реч је о *одговорности на космичком плану*, за разлику од одговорности моралне, друштвене или историјске природе. Са гледишта профане егзистенције човек признаје одговорност само у односу на себе или друштво. Универзум за њега не представља живу и уобличену јединку; он је чисто и једноставно збир материјалних резерви и физичке енергије планете, и велика брига модерног човека јесте да не исцрпи неспретно економске изворе земљиног шара, док се »примитивни« егзистенцијално ставља у космич-

ки контекст. Његовом личном искуству не недостаје ни аутентичности ни дубине, али пошто се изражава на језику који нам није близак, оно у очима модерних изгледа неаутентичним и детињастим.

Да се вратимо на наше непосредно излагање: немамо разлога да тај повремени повратак у изворно свето Време тумачимо као одбацивање стварног света и бекство у сан и уобразиљу. Напротив, чак и овде пробија *онтолошка опседнутост*, што је битна одлика човека примитивних и архаичних друштава. Јер, коначно, жеља да се успостави изворно Време јесте једнако жеља да се поново пронађе *присуство богова* као и да се задобије *јаки, чили и чисти Свет*, какав је био *in illo tempore*. То је истовремено жеђ за *светим* и чежња за Бићем. На егзистенцијалном плану то искуство се преводи као извесност да се повремено може поново отпочети живот са највише могућих »изгледа«. То је не само оптимистичка визија егзистенције, већ и потпуно придружење Бићу. Кроз сва та понашања религиозни човек објављује да верује само у Биће, да му је учествовање у Бићу осигурано примордијалним открићем, чији је он чувар. Укупност примордијалних открића сачињавају митови.

Мит = Узорни модел

Мит прича свету причу, то јест, примордијални догађај који се одиграо на почетку Времена, *ab initio*¹⁰. А причање неке митске приче одговара разоткривању тајанствености, јер митске личности нису људска бића, већ богови или Хероји просветитељи, због чега њихова *gesta*

¹⁰ На странама које следе преузимамо дуже одломке из наших књига *Le Mythe de l'Éternel Retour* и *Aspects du Mythe*.

представљају тајанственост — човек их је могао упознати само путем откривења. Мит је, дакле, прича о ономе што се догодило *in illo tempore*, прича о ономе што су богови или божанска бића учинили на почетку Времена. »Изрећи« један мит то значи објавити оно што се догодило *ab origine*. Једанпут »изречен«, то јест откривен, мит постаје непосредна истина и основа апсолутне истине. »Тако је јер је речено да је тако«, веле Ескимима Нетсилик да би доказали ваљану утемељеност њихове свете приче и религиозног предања. Мит објављује појављивање неке нове космичке »ситуације« или неког примордијалног догађаја. Увек је, дакле, у питању прича о »стварању«: прича се како је нека ствар изведена, како је отпочела своје *бивствовање*. Ето зашто је мит подударан са онтологијом: он говори само о *стварностима*, о ономе што се *стварно* догодило, што се обилно испољило.

Ради се очигледно о светим реалностима, јер оно што је *стварно* у правом смислу речи јесте и *свето*. Ништа од онога што припада подручју профаног не учествује у Бићу, јер профано није било онтолошки засновано преко мита, оно нема узорни модел. Као што ћемо мало даље видети, пољопривредни рад је обред који су открили богови или Хероји просветитељи. Тако он истовремено представља *стваран* и *значајан* чин. Ако га упоредимо са пољопривредним послом у једном десакрализованом друштву, видећемо да је он овде постао профани чин, оправдан једино економском добити. Земља се оре да би се искористила и трага се само за храном и коришћу. Лишен религиозног симболизма пољопривредни рад постаје »неразбирљив« и изнурујући: он не открива никакво значење, не представља никакво »отварање« ка универзалном, ка свету духа.

Ниједан бог, ниједан Херој просветитељ никада није испољио било какав профани чин. Све што су богови или преци учинили, дакле све што митови причају о њи-

ховој стваралачкој активности, припада подручју све-тога и према томе суделује у *Бићу*. Напротив, оно што људи чине од своје воље, што је без митског модела, припада подручју профаног; отуда је то ташта и варљива, и на крају крајева, нестварна делатност. Што је човек религиознији, то више располаже узорним моделима за своја понашања и деловања. Или пак, што је религиознији то се више ужљебљује у *стварно* и мање се излаже опасности да се изгуби у неузорним, »субјективним« и настраним делатностима.

Постоји један вид мита који заслужује да посебно буде споменут: мит открива апсолутну сакралност зато што прича стваралачку делатност богова, разоткрива сакралност њиховог дела. Другим речима, мит описује различита и, каткада, драматична избијања светог у свету. Отуда код многих примитивних митови не могу бити причани равнодушно, било где и било када, већ само у раздобљима која су обредно богатија (јесен, зима), или у тренуцима религиозних обреда, једном речи у *размаку светог Времена*. То избијање светог јесте оно што стварно *заснива* свет. Мит прича како је нека стварност отпочела своје битисање, било да је реч о укупној стварности, Космосу, или тек о једном њеном делу: острву, некој биљној врсти, људској установи. Причајући *како* су ствари отпочеле своје битисање, човек их објашњава, а посредно одговара и на једно друго питање: *зашто* су постале? »Зашто« је увек узидано у »како«. И то из једноставног разлога што причајући *како* је нека ствар настала човек открива провалу светог у Свет, крајњи узрок сваког стварног постојања.

С друге стране, пошто је свако стварање божанско дело и излив светог, оно такође представља и провалу стваралачке енергије у Свет. Стварање избија из пуноће. Богови стварају да би се ослободили вишка снаге и преплављености енергијом. Стварање се дугује прирасту

онтолошке супстанције. Отуда мит који прича ту свету онтофанију, то победничко испољавање пуноће бића, постаје узорни модел свих људских делатности: једино он открива оно што је *стварно*, моћно, делотворно. »Мо-
рамо чинити оно што су богови чинили на почетку«, вели један индијски текст (*Catapatha Brahmana*, VII, 2, 1, 4). »Тако су радили богови, тако раде људи«, додаје *Taittiriya Brahmana* (I, 5, IX, 4). Главна улога мита, дакле, јесте да »фиксира« узорне моделе свих обреда и свих значајних људских активности: узимање хране, сексуалности, рада, васпитања, итд. Понашајући се као одговорно људско биће у пуном смислу те речи, човек подражава узорне чинове богова, понавља њихова дела, било да је реч о једноставној физиолошкој функцији, као што је узимање хране, или о некој друштвеној, економској, културној, војној или каквој другој делатности.

На Новој Гвинеји бројни митови говоре о дугим путовањима по мору, прибављајући тако »моделе« данашњим морепловцима, али исто тако и свакој другој активности, »ма се ту радило о љубави, рату, риболову, изазивању кише, или нечему другоме... Прича износи претходне случајеве за различите тренутке изградње брода, сексуалне табуе које ова подразумева, итд.«¹¹. Капетан који се отискује на пучину оличава митског јунака Аори. »Он носи одећу у којој је Аори био обучен према миту; има нагарављено лице, а у коси *венац* сличан ономе који је Аори скинуо са главе Ивири. Плеше на палуби ширећи руке као што је Аори развијао крила... Један риболовац ми је причао да се при одласку у лов сматра за самог Кивавиа, идентификује се са њим«¹².

¹¹ F. E. Williams, цитирано код Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, стр 162–164.

¹² J. P. Harrington, цитирано код Lévy-Bruhl, *Ibid.*, стр. 165.

Тај симболизам митских догађаја налази се и у другим примитивним културама. Поводом калифорнијских Карука, Ј. П. Харингтон пише: »Све што Карук чини само је, према њиховом веровању, извршавање онога што су у митским временима поставили Ikxageyavi. Ти Ikxageyavi били су људи који су настањивали Америку пре појаве Индијанаца. Модерни Каруци, не познавајући више значење те речи, предлажу преводе као „принчеви“, „поглавари“, „анђели“... А остали су са њима само толико времена колико је било потребно да их упознају са свим обичајима, велећи сваком приликом Каруку: „Ето како би требало да чине људска бића“. Њихова дела и речи пренесена су све до данас преко магијских правила Карука«.

То верно понављање божанских модела има двоструки резултат: 1. подражавајући богове човек се одржава у светоме и према томе у стварности; 2. захваљујући непрекидној реактуализацији узорних божанских чинова свет бива сакрализован. Религиозно понашање човека доприноси сакралности света.

Реактуализовање митова

Није без значаја да напоменемо како религиозни човек предузима да живи у човечанству које има транс-људски, трансцендентни модел. Он се сматра *правим човеком* само уколико подражава богове, Хероје просветитеље или митске Претке. Укратко, религиозни човек би да буде *другачији* но што је на плану свога профаног искуства. Он дакле није *дат*, он се сам *ствара*, приближавајући се божанским моделима. Ови модели, како смо видели, сачувани су преко митова, преко прича о божанским *gesta*. Дакле, религиозни човек и сам сматра да га је створила Историја, као и профаног човека, али

једина историја која га заокупља то је *света историја* откривена у митовима, Историја богова; док профани човек сматра да је уобличен од стране људске Историје, то јест тог збира чинова који за религиозног човека не представљају никакав интерес, јер им недостају божански модели. Ваља подвући да је религиозни човек, већ од почетка, настојао да досегне свој модел који се налазио на трансљудском плану, који је откривен преко митова. *Прави човек постаје се само покуравајући се учењу митова, подражавањем богова.*

Додајмо да такво *imitatio dei* понекад за примитивног подразумева врло озбиљну одговорност. Видели смо да су извесне кржаве жртве налазиле своје оправдање у примордијалном божанском чину: богови су *in illo tempore* убили морско чудовиште и раскомадали његово тело да би створили Космос. Човек понавља ту крваву жртву, понекад чак људску, када треба да подигне село, храм или једноставно кућу. Последице које *imitatio dei* може да задобије происходе доста јасно из митологија и обреда бројних примитивних народа. Дајмо само један пример: према палео-ратарским митовима човек је постао оно што је данас – смртан, сексуалан и осуђен на рад – након једног примордијалног уморства: пре митског доба једно божанско Биће, доста често нека жена или девојка, каткада дечак или мушкарац, жртвовао се да би из његовог тела могле да расту кртоле или друге плодноне биљке. То првобитно убиство темељно је изменило начин људског битисања. Жртвовање божанских Бића завело је колико нужност узимања хране толико и фаталност смрти и, према томе, сексуалности као јединог начина да се обезбеди континуитет живота. Тело жртвованог божанства претворило се у храну, а његова душа је сишла под земљу где је основала Земљу Мртвих. А. Е. Јенсен, који је том типу божанстава што их он назива божанства *dema*, посветио

једну значајну расправу, убедљиво је показао да човек, хранећи се и умирући, узима учешће у егзистенцији *dema*¹³.

За све те палео-ратарске народе битно се састоји у периодичном призивању у сећање тог првобитног чина који фундаира данашњу људску судбину. Њихов целокупни религиозни живот јесте једна комеморација и подсећање. Успомена реактуализована помоћу обреда (понављањем првобитне смрти) игра одлучну улогу: ваља се добро чувати заборав онога што се збило *in illo tempore*. Заборав је истински грех и девојка која током своје прве менструације остаје три дана у мрачној колиби, не обраћајући се никоме, понаша се тако зато што убијена митска девојка, претворивши се у Месец, остаје три дана невидљива; ако млада искушеница прекрши табу ћутања и проговори окривљује се за заборављање првобитног догађаја. Лично сећање не улази у игру – важно је само подсећање на митски догађај, једино достојан пажње, јер је једино он делотворан. На првобитном је миту да сачува праву причу, причу о људској судбини; у њему такође ваља тражити начела и парадигме целокупног понашања.

Управо на томе ступњу културе срећемо канибализам. Велика брига канибала изгледа да је чак метафизичке природе: да не заборави оно што се догодило *in illo tempore*. Фолхарт (Volhardt) и Јенсен врло су јасно показали да, убијајући и прождирући крмаче поводом свечаности, или једући прве плодове при берби кртола, *људи једу божанско тело у истом смислу као током канибалских оброка*. Жртвовање крмача, лов на главе и

¹³ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild der frühen Kultur*, Stuttgart, 1948. Термин *dema* Јенсен је позајмио од Маринда-нима са Нове Гвинеје. Уп. такође *Aspects des Mythe*, стр. 192.

канибализам симболички су сродни берби кртола или кокосових ораха. Фолхартова¹⁴ је заслуга што је, истовремено кад и религиозни смисао антропофагије, приказао и људску одговорност коју канибал преузима на себе. Ниједна хранљива биљка није настала сама од себе у Природи, већ се њена појава дугује неком убиству, то јест она је на тај начин створена у зору Времена. Лов на главе, људске жртве, канибализам – све то човек је прихватио како би обезбедио живот биљака. Фолхарт је заправо истакао то да канибал преузима своју одговорност у свету, да канибализам није неко »природно« понашање »примитивног« (он се уосталом не налази на најдревнијим нивоима културе), већ културно понашање, засновано на извесној религиозној визији живота. Да би вегетални свет преживео, човек треба да убије и буде убијен, као и да, поред осталог, доведе своју сексуалност до крајњих граница, до оргије. Једна абисинска песма вели: »Она која није рађала, нека роди; онај који није убио, нека убије!« То је, дакле, начин да се каже да је сваки пол осуђен да преузме на себе своју судбину.

Пре но што судимо о канибализму не треба никако да заборавимо да је овај био основан од стране натприродних Бића. А ова су га основала да би људима омогућила да преузму своју одговорност у Космосу, да буду у стању да бдију над континуитетом вегеталног живота. Реч је, дакле, о одговорности религиозне природе. Канибали Уитото тврде: »Наша предања су увек жива међу нама, чак и када не плешемо, али ми радимо једино зато да бисмо могли плесати«. Плесови се састоје у понављању свих митских догађаја, па према томе и првог убиства из којег је произишла антропофагија.

¹⁴ E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939. Уп. М. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1957, стр. 37.

Подсетили смо на ове примере да бисмо показали да *imitatio dei* није узимано код примитивних народа и у палео-оријенталним цивилизацијама на индивидуалан начин, да је оно подразумевало страшну људску одговорност. Називајући неко друштво »дивљим« не треба изгубити из вида да су чак и најварварскији чинови и најнастранија понашања имала трансљудски, божански модел. Сасвим је други проблем, којег се овде нећемо дотичати, зашто се и након које деградације и неразумевања извесна религиозна понашања изопачују и постају настрана. Овде је важно да подвучемо да је религиозни човек желео и веровао да подражава своје богове, чак и кад се одавао радњама које су се дотичале лудила, срамоте и злочина.

Света Прича, Историја, Историцизам

Да сажмемо: религиозни човек познаје две врсте Времена – профано и свето. Трајање које полако хлапи и »низ вечности« периодично поновљивих током празника који сачињавају свети календар. Литургијско Време светог календара одвија се у затвореном кругу: то је космичко Време Године, посвећено »делима богова«. А пошто је најграндиозније божанско дело било Стварање Света, спомен на космогонију игра значајну улогу у многим религијама. Нова Година одговара првом дану Стварања. Година је временска димензија Космоса. Каже се: »Свет је прошао« када је протекла једна година.

Приликом сваке Нове Године понавља се космогонија, поново се ствара Свет, а чинећи то »ствара се« такође и Време, обнавља се »почињући изнова«. Тако космогонски мит служи као узорни модел сваком »стварању« или »грађењу«, а употребљаван је и као обредни начин излечења. Постајући симболички савремеником

Стварања човек је поново задобијао првобитну пуноћу. Болесник бива излечен јер поново започиње свој живот са нетакнутом залихом енергије.

Религиозни празник је реактуализација примордијалног догађаја, »свете приче« чији су судионици богови или полубожанска Бића. Дакле, митови причају »свету причу«. Према томе, учесници у религиозном празнику постају савременицима богова и полубожанских Бића. Они живе у првобитном Времену, посвећеном присуством и делатношћу богова. Свети календар периодично подмлађује Време јер га доводи до подударности са *изворним Временом*, са »снажним« и »чистим« Временом. Религиозно искуство празника, то јест учествовање у светоме, омогућава људима да периодично живе у присуству богова. Отуда капитална важност митова у свим пре-мојсијевским религијама, јер митови причају божанске *gesta*, а ови *gesta* сачињавају узорне моделе свих људских активности. Уколико подражава своје богове религиозни човек живи у *изворном* и *митском* Времену. Он »излази« из профаног трајања да би пошао у сусрет »непокретном« Времену, вечности. Пошто митови сачињавају »свету причу« религиозног човека примитивних друштава, овај мора да пази да их не заборави: реактуализујући митове он приближава своје богове и учествује у сакралности. Али, постоје такође и »трагичне божанске приче« и човек преузима велику одговорност пред самим собом и Природом реактуализујући их периодично. Обредни канибализам, на пример, јесте последица једне трагичне религиозне концепције.

Укратко, реактуализацијом тих митова религиозни човек настоји да се приближи боговима и да узме учешће у *Бићу*; подражавање узорних божанских модела изражава истовремено његову жељу за светошћу и онтолошку чежњу.

У примитивним и архаичним религијама вечно понављање божанских чинова јесте *imitatio dei*. Свети календар преузима годишње исте празнике, спомен на исте митске догађаје. Право говорећи, свети календар се представља као »вечни повратак« ограниченог броја божанских чинова и то важи не само за примитивне религије већ и за све остале. Календар празника свуда представља периодични повратак истих првобитних ситуација и, према томе, он реактуализује исто свето Време. Реактуализација истих митских догађаја представља за религиозног човека његову највећу наду: при свакој реактуализацији он налази прилику да преобличи своју егзистенцију, да је учини сличном божанском моделу. Дакле, што се религиозног човека примитивних и архаичних друштава тиче, то вечно понављање узорних чинова и вечни сусрет са истим митским Временом почетка, посвећеног од стране богова, не представља ни у ком случају песимистичку визију живота; баш напротив, захваљујући том »вечном повратку« на изворе светог и стварног људска егзистенција му изгледа спасеном ништавила и смрти.

Перспектива се у потпуности мења ако *смисао религиозности потамни*. То је оно што се одиграва у извесним развијеним друштвима, када се интелектуалне елите поступно, мало по мало, одвоје од традиционалних религиозних основа. Периодично посвећивање космичког Времена показује се онда непотребним и безначајним. Богови више нису приступачни посредством космичких ритмова. Религиозно значење понављања узорних чинова изгубљено је. *А понављање лишено свога религиознога садржаја нужно води ка песимистичкој Визији битисања*. Када Време више није средство да се успостави првобитна ситуација и пронађе мистериозно присуство богова, *када је десакрализовано*, оно постаје ужасавајући круг који се бесконачно врти око самог себе, који се бесконачно понавља.

То се управо догодило у Индији, где је доктрина о космичким циклусима (*yuga*) била учено изграђена. Један потпуни циклус, *mahâyuga*, обухвата 12 000 година. Он се завршава »распадом«, *paralaya*, који се на крају хиљадитог циклуса понавља на један радикалнији начин (*mahâpralaya*, »Велики Распад«). Јер се узорна схема »стварање-распадање-стварање«, итд. репродукује до бесконачности. 12000 година једне *mahâyuga* сматрају се »божанским годинама«, будући да свака од њих траје 360 година, што укупно износи 4 320 000 година за само један космички циклус. Хиљаду сличних *mahâyuga* сачињава *kalpa* (»облик«); четрнаест *kalpa* чини *manyantâra* (назван тако јер се сматра да сваким *manyantâra* управља Ману, митски Предак-Краљ). *Kalpa* одговара једном дану живота Бrame, а друга *kalpa* његовој ноћи. Сто Браминих година, или 31 000 милијарди људских година сачињава живот Бога. Но, то замашно трајање Браминог живота ипак не успева да исцрпи Време, јер богови нису вечни и космичка стварања и разарања настављају се *ad infinitum*¹⁵.

То је истински »вечни повратак«, вечно понављање основног космичког ритма, његовог периодичног разарања и поновног стварања. У једну реч, то је првобитно схватање »Године-Космоса«, али испражњено од свога религиозног садржаја. Ваља рећи да су учење о *yuga* развиле интелектуалне елите и да не треба мислити да оно, иако је постало паниндијско, открива своје ужавајуће лице целокупном индијском становништву. Нарочито је религиозна и философска елита осећала безнађе пред тим цикличним Временом, које се понавља до у бесконачност. Јер тај вечни повратак подразумевао је за индијску мисао вечни повратак егзистенције, за-

хваљујући *karma*, закону универзалне узрочности. Са друге стране Време је било слично космичкој илузији (*mâyâ*), и вечни повратак егзистенције значио би бесконачно продужење патње и ропства. Једина нада за те философске и религиозне елите био је прекид тога повратка егзистенције, укидање *karma*; другим речима коначно ослобођење (*moksha*), што подразумева трансценденцију Космоса¹⁶.

Грчка је такође познавала мит о вечном повратку, и философи из каснијег периода довели су до крајњих граница појам кружног Времена. Да наведемо одличну опаску А. Ш. Пиеша: »Према славној платоновској дефиницији време које одређује и мери револуцију небеских сфера јесте покретна слика непокретне вечности, коју ово подразумева одвијајући се кружно. Услед тога ће се целокупно космичко постојање, као и трајање овога нашег света рађања и пропадања, развијати кружно према бесконачном следу циклуса током којих се једна иста стварност ствара, раствара, поново ствара, сходно закону и сталним променама. Не само да се исти износ бића ту чува, без да се ишта изгуби или као вишак створи, већ су извесни мислиоци касне Антике – питагорејци, стоичари, платоничари – дошли до становишта да се унутар сваког од ових циклуса трајања, тих *aiones*, тих *aeva*, понављају исте ситуације које су се већ догодиле у претходном циклусу и поновиће се у циклусу који ће га сменити – до бесконачности. Ниједан догађај није јединствен, не одиграва се само једанпут (на пример осуда и смрт Сократова), већ се одиграва и одигра-

¹⁵ M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 169.

¹⁶ Ова трансценденција се, уосталом, задобија користећи се »погодним тренутком« (*kshana*), што подразумева неку врсту светог Времена које омогућава »излазак из Времена«; в. *Images et Symboles*, стр. 105.

ваће се вечно; исте индивидуе су се јављале, јављају се и јављаће се при сваком повратку истог циклуса. Космичко трајање је понављање и *anakuklesis*, вечни повратак¹⁷.

У односу на архаичне и палео-оријенталне религије, као и у односу на митско философска схватања Вечног Повратка каква су била изграђена у Индији и Грчкој, јудаизам представља капиталну новину. По јудаизму *Време има почетак и имаће крај*. Идеја о цикличном Времену је превазиђена. Јехова се не објављује више у космичком Времену (као богови других религија), већ у *историјском Времену*, које је неповратно. Ма која нова објава Јехове у Историји није више сводива на претходну. Пад Јерусалима изражава и гнев Јехове против свога народа, али то није исти гнев који је Јехова изразио при паду Самарије, Његови чинови су *лични* захвати у Историју и откривају свој дубоки смисао *само његовом народу*, народу који је он *одабрао*. Историјски догађај овде задобија нову димензију: он постаје теофанија¹⁸.

Хришћанство иде још даље у вредновању *историјског Времена*. Пошто се бог *отелотворио*, преузео је *историјски условљену људску егзистенцију*, и сама Историја је постала погодна за посвећивање. *Illud tempus* које Јеванђеља призивају јесте јасно изражено историјско Време – Време када је Понтије Пилат управљао Јудејом – али то *Време је било посвећено Христовим присуством*. Савремени хришћанин који суделује у литургијском Времену враћа се у *illud tempus* у којем је

¹⁷ Henri-Charles Puech. »La Gnose et le Temps« у *Erranos-Jahrbuch*, XX, 1951, стр. 60–61.

¹⁸ Уп. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 152, о вредновању историје у јудаизму, нарочито код пророка.

живео, издахнуо и васкрсао Исус, али више није реч о митском Времену, већ о Времену када је Понтије Пилат владао Јудејом. Хришћански свети календар такође преузима бесконачно исте догађаје из Христове егзистенције али ти догађаји су се одвијали у Историји, они нису више чињенице које су се одиграле на *извору Времена*, »на почетку« (са том одликом што за хришћанина Време почиње изнова са Христовим рођењем, јер отелотворење заснива нови положај човека у Космосу). Укратко, Историја се показује као нова димензија присуства Бога у свету. *Историја* поново постаје *света прича*, само што је у примитивним и архаичним друштвима имала митску перспективу¹⁹.

Хришћанство свршава у *теологији*, а не у философији Историје. Јер захвати Бога у Историју а нарочито Инкарнација у историјској личности Исуса Христа, имају транс-историјски циљ: *спас* човека.

Хегел преузима јудео-хришћанску идеологију и примењује је на општу Историју у њеном тоталитету: Универзални Дух се *непрекидно* испољава кроз историјске догађаје, и *само* кроз њих. Тако Историја у *својем тоталитету* постаје теофанија: све оно што се у Историји догодило *требало је да се догоди управо тако* јер је тако хтео Универзални Дух. Тиме је отворен пут различитим облицима историцистичке философије XX века. Наше истраживање се овде завршава, јер све те нове валоризације Времена и Историје припадају историји философије. Треба ипак додати да се историцизам састоји у разарању хришћанства: он придаје одлучну важност историјском догађају (што је идеја пореклом јудео-хришћанска), али *историјском до-*

¹⁹ Уп. М. Eliade, *Images et Symboles*, стр. 222; *Aspects du Mythe*, стр. 199.

гађају као таквом, то јест лишавајући га могућности да открије било какву сотериолошку, транс-историјску намеру²⁰.

Што се тиче схватања Времена до којих су дошле извесне историцистичке и егзистенцијалистичке философије, једна опаска је битна: иако Време више није »круг«, оно у тим новим философијама поново задобија ужасавајући вид, који је имало у индијским и грчким концепцијама о Вечном Повратку. Коначно десакрализовано, Време се јавља као једно нестално и хлапеће трајање које неумољиво води у смрт.

²⁰ О тешкоћама историцизма в. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, стр. 218.

III ДЕО

САКРАЛНОСТ ПРИРОДЕ И КОСМИЧКА РЕЛИГИЈА

За религиозног човека природа никада није искључиво »природна«: она увек поседује извесну религиозну вредност. Ово је разумљиво, јер је Космос божанска творевина: изишав из руку богова, Свет остаје прожет сакралношћу. Но, при томе, није реч само о сакралности коју преносе богови, као што је сакралност једнога места или предмета посвећеног божанским присуством. Богови су учинили нешто више: *они су испољили различите модалитете светогa у самој структури Света и космичких феномена.*

Свет се представља на такав начин да, посматрајући га, религиозни човек открива мноштво видова светогa, и према томе Бића. Пре свега, Свет *постоји*, он је ту, он има структуру: он није Хаос, већ Космос; дакле, намеће се као творевина, као дело богова. То божанско дело увек чува извесну прозирност: оно спонтано открива различите видове светогa. Небо на непосредан, »природан« начин открива бесконачно растојање, трансценденцију, бога. Земља је такође »прозирна«: она се представља као универзална мајка и хранитељица. Ко-

¹⁰ Свето и профано

смички ритмови манифестују ред, хармонију, постојаност, плодност. У својој укупности, Космос је истовремено *стварни, живи и свети* организам: он открива истовремено модалитете Бића и сакралност. Онтофанија и хијерофанија су повезане.

У овоме поглављу настојаћемо да схватимо каквим се свет указује религиозном човеку; тачније, *како се сакралност указује кроз саму структуру Света*. Не треба заборавити да је, за религиозног човека, »натприродно« *нераскидиво повезано са »природним«, да Природа* увек изражава нешто што је превазилази. Већ смо рекли: ако се неком камену клања, то је зато што је он *посвећен*, а не зато што је *камен*; сакралност *испољена кроз начин постојања* камена открива његову праву суштину. Стога се не може говорити о »натуризму« *или »природној религији«* у смислу који је овим речима дао XIX век; јер оно што религиозни човек поима кроз различите видове »природног« *у Свету, то је управо »Надприрода«.*

Небеско свето и урански богови

Чак и једноставно посматрање небеског свода доволно је да у човеку покрене извесан религиозни доживљај. Небо се указује бесконачним, трансцендентним. Оно је *ganz andere* у односу на то ништа које представља човек и његова околина. Трансценденција се открива кроз једноставно поимање бесконачне висине. »Висина« *постаје спонтано атрибут божанства. Вишњи предели неприступачни човеку, звездане зоне, стичу престиж трансцендентног, апсолутне стварности, вечног. Ту је станиште богова, ту доспевају извесни одабрани помоћу обрета успења; тамо се уздижу, према схватањима извесних религија, душе умрлих. Те »висине«* представљају димензију недоступну човеку као таквом; оне по праву

припадају надљудским силама и Бићима. Онај који се успиње степеницама неког светилишта или ритуалним лествицама које воде на Небо, престаје тиме да буде човек: на један или други начин он учествује у надљудској судбини.

При томе није реч о логичкој, рационалној операцији. Трансцендентна категорија »висине«, надземаљског, бесконачног, открива се целокупном човеку, подједнако његовој интелигенцији као и његовој души. То је потпуно освешћење човека: наспрам Неба, он открива божанску несамерљивост и свој сопствени положај у Космосу. Самим својим начином постојања, Небо открива трансценденцију, снагу, вечност. *Оно постоји на апсолутан начин, јер је високо, бесконачно, вечно, моћно.*

У томе смислу ваља разумети оно што смо напред рекли: да су богови испољили различите модалитете светог у самој структури Света: Космос, узорно дело богова, »сачињен« *је на такав начин да је религиозно осећање божанске трапсценденције подстакнуто и изазвано самим постојањем Неба. А пошто Небо постоји на апсолутан начин, велики број врховних богова примитивних популација називани су именима која означавају висину, небески свод, метеоролошке феномене: или су пак једноставно називани »Господар Неба«, »Становник Неба«.*

Врховно божанство племена Маори зове се Ихо; Ихо значи »високо, на висини«. Уволуву, врховни бог црнаца Акпосо, значи »онај који је горе, у вишњим пределима«. Код Селк'нама са Огњене Земље, Бог се зове »Становник Неба«, или »Онај који је на Небу«. Пулуга, врховно Биће племена Андаманаис, живи на Небу; његов глас је грмљавина; ветар је његов дах; ураган је знак његове срџбе, јер громом кажњава оне који крше његове наредбе. Бог Неба племена Јоруба, са Оба-ле Робова, зове се Олорун, буквално »Господар Неба«.

Самоједи обожавају Нум, бога који живи на највишем Небу и чије име значи »Небо«. Код Кориака, врховно биће се зове »Свевишњи« »Господар Висине«, »Онај који постоји«. Припадници племена Аину познају га као »божански вођ Неба«, »небески Бог«, »божански творац светова«, али и као *Камуи*, то јест »Небо«. Листа се лако може продужити¹.

Додајмо да исту ситуацију срећемо и у религијама цивилизованијих народа, оних који су играли значајну улогу у Историји. Монголско име врховног Бога је *тенгри*, што значи »Небо«. Кинески *Т'иен* би да каже истовремено »Небо« и »Бог Неба«. Сумерски израз за божанство, *дингир*, првобитно је означавао небеску епифанију: »светао, блистав«. Вавилонски *Ану*, такође изражава појам »Неба«. Врховни индо-европски бог, *Дијус*, означава истовремено небеску епифанију и свето (уп. *dyaus*, »небо«, »дан« – *Dyaus*, индијски бог Неба). *Zeus* и *Jupiter* још чувају у својим именима успомену на небеску сакралност. Келтски Таранис (од *taran*, »грмети«), балтички *Perkūnas* (»муња«) и прасловенски Перун (пољски *piorun* — »муња«) нарочито показују потоње преображаје богова Неба у богове Олује².

Али, ваља се чувати закључака о »натуризму«. Небески Бог не изједначаје се са Небом, јер сам Бог је тај који је, створив целокупни Космос, створио такође и Небо, и стога је назван »Творац«, »Свемоћни«, »Господар«, »Вођа«, »Отац«, итд. Небески Бог је личност, а не уранска епифанија. Али он живи на Небу и манифестује се кроз метеоролошке феномене: грмљавину, гром, олу-

¹ Види примере и библиографију у нашој књизи *Traité d'histoire des religions*, стр. 47–64.

² О свему томе видети у књизи *Traité d'histoire des religions*, стр. 65.

ју, метеорите, итд. Што ће рећи да извесне космичке структуре – Небо, атмосфера – имају ту привилегију да сачињавају омиљене епифаније врховног Бића; оно открива своје присуство преко онога што му је специфично: *majestas* небеске огромности, *tremendum* олује.

Далеки Бог

Историја врховних Бића небеске структуре јесте од капиталне важности за онога који хоће да религиозну прошлост човечанства разуме у њеној целини. Ми не мислимо да је овде, на неколико страница, можемо изложити³. Ваља нам се, ипак, подсетити на једну чињеницу која изгледа битном: врховна Бића небеске структуре теже да ишчезну из култа; она се »удаљавају« од људи, повлаче се на Небо и постају *dei otiosi*. Ови богови, након што су створили Космос, живот и човека, осећају рекло би се неку врсту »умора«, као да је огромни подухват Стварања исцрпао све њихове снаге. Они се повлаче на Небо, остављајући на Земљи своје синове или неког демијурга да доврши или усаврши Стварање. Мало по мало, њихово место заузимају друге божанске фигуре: митски Преци, Богиње-Мајке, богови Оплодитељи, итд. Бог Олује још увек чува извесну небеску структуру, али он више није врховно стваралачко Биће: он је само Оплодитељ Земље, а понекад једноставно помоћник Земље-Мајке. Врховно Биће небеске структуре чува своје надмоћно место само код пастирских

³ Елементи такве једне историје могу се наћи у нашој већ цитирајој књизи, стр. 47–116. Али нарочито је корисно видети R. Petazzoni, *Dio*, Roma, 1921; *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gotesidee*, I–XII, Münster, 1926–1955.

народа, и стиче јединствен положај у религијама са монотеистичким тенденцијама (Ахура-Мазда, Јехова, Алах).

Феномен »удаљавања«⁴ врховног Бога потврђен је већ на архаичним нивоима културе. Код Аустралијанаца Кулин, врховно Биће Бунђил створило је Универзум, животиње, дрвеће и самог човека; али након што је своје сину предао власт над Земљом, а ћерци власт над Небом, Бунђил се повукао из света. Он обитава у облацима, као »господ«, са големим мачем у руци. Пулуга, врховно биће племена Андамана, повукао се након што је створио свет и првог човека. Мистерији »удаљавања«⁵ одговара готово комплетно одсуство култа: никакве жртве, никакве молитве, никаквог израза захвалности. Једва неколико религиозних обичаја, где се још увек јавља спомен на Пулуга: на пример, »свето ћутање«⁶ ловаца који се враћају у село, након успешног лова.

»Становник Неба«⁷ или »Онај који је на Небу«⁸ код Селк'нама је вечан, свезнајући, свемоћан, стваралац, али само Стварање су довршили митски преци, које је такође створио врховни Бог пре но што се повукао изнад звезда. Данас је тај Бог изолован од људи, неосетљив за ствари овога света. Он нема ни слика, ни свештеника. Молитве му се упућују само у случају болести: »Ти, на висини, не узимај ми моје дете; оно је још сувише мало«⁹. Дарови му се приносе само за време непогода.

Слично је у већини афричких популација: велики небески Бог, врховно Биће, творац и свемоћни, игра само безначајну улогу у религиозном животу племена. Он је одвећ далеко или одвећ добар да би имао потребе

⁴ Martin Gusinde, »Das höchste Wesen bei den Selk'nama auf Fenerland«, *Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, стр. 269–274.

за култом у правом смислу речи, и призива се само у крајњим случајевима. Тако Олорум (»Господар Неба«) код Јоруба, само је отпочео стварање Света, а даљу бригу о његовом довршетку и управљању њиме поверио је једном нижем богу, Обаталу. После тога се коначно повукао од земаљских и људских послова, и нема ни храмова, ни статуа, ни свештеника. *Па ипак је призиван, последњом молбом, у тренуцима опште покре.*

Повукав се на Небо, Ндиамби, врховни Бог Херероса, препустио је човечанство нижим боговима. »За што бисмо му приносили жртве?, вели један урођеник. Ми га се не бојимо, јер нам не наноси никакво зло преко наших (духова) мртвих«¹⁰. Врховно Биће Тумбукуса сувише је велико да би се »интересовало за обичне људске ствари«¹¹. Иста је ситуација са Њанкупон, код насеобина језика чи, у Западној Африци: он нема култа, а поштовање му се указује само у ретким околностима, у случају велике глади или епидемија, или после снажних урагана; људи га онда питају чиме су га увредили. Дзингбе (»свеопшти Отац«), врховно Биће племена Еве, призивано је само за време суше: »О, Небо, којем дугујемо нашу захвалност, велика је суша; пусти кишу, да се земља освежи, да процветају поља!«¹² Удаљеност и пасивност врховног Бића дивно су изражени у једној беседи Гириамаса из Источне Африке, који на сличан начин сликају свога Бога: »Мулугу (Бог) је на висинама, а доле су сени покојника!«¹³ Припадници племена Банту веле: »Пошто је створио човека, Бог се више апсолутно не бави њиме«. А Негрили тврде: »Бог се удаљио од

⁵ Frazer, *The Worship of Nature*, I, London, 1926, стр. 150.

⁶ *Ibid.*, стр. 185.

⁷ J. Spieth, *Die Religion der Ewer*, Göttingen-Leipzig, 1911, стр. 46.

⁸ Le Roy, *La Religion des primitifs*, 7. изд., Paris, 1932, стр. 184.

нас»⁹. Насеобине Фанг, из прерија екваторијалне Африке, сажето изражавају своју религиозну философију у следећој песми:

Бог (Нземе) је горе, човек је доле.

Бог је Бог, човек је човек.

Свако у својој кући, свако на своме прагу¹⁰.

Непотребно је да и даље наводимо примере. Свуда у тим примитивним религијама, врховно небеско Биће као да је изгубило *религиозну актуалност*; оно је одсутно из култа, и мит нам га приказује како се све више повлачи од људи, све док не постане *deus otiosus*. Па ипак, њега се сећају и обраћају му се у крајњој нужди, *када су се изјавиле све молбе упућене осталим боговима и богињама, прецима и демонима*. Као што веле Ораони: »Све смо покушали. и једино си Ти још остао да нас заштитиш!« И жртвују му белог петла, вичући: »О, Боже! Ти си наш творац! Сажали се на нас!«¹¹

Религиозно искуство живота

»Божанско удаљавање« изражава, у ствари, човеков све већи интерес за сопствена религиозна, културна и економска открића. Интересујући се за хијерофанију Живота, за откривање светога у земаљској плодности и тежећи да се осети надахнут »конкретним« (путенијим, чак оргијастичким) религиозним искуствима, »примитивни« човек се удаљује од небеског и трансцендентног

⁹ H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932, стр. 7.

¹⁰ *Ibid.*, стр. 77.

¹¹ Frazer, *op. cit.*, стр. 631.

Бога. Откриће пољопривреде радикално преображава не само економију примитивног човека, већ пре свега његову *экономију светога*. У игру улазе и друге религиозне снаге: сексуалност, плодност, митологија жене и Земље, итд. Тако религиозно искуство бива конкретније и интимније повезано са Животом. Велике Богиње-Мајке и снажни Богови или духови плодности умногоне су »динамичнији« и приступачнији људима, но што је то био Бог-Стваралац.

Али, као што смо то управо видели, у случају крајње нужде, када је све узалуд окушано, а нарочито у случају великих несрећа које долазе с Неба, суше, олује, епидемија, људи се окрећу врховном Бићу и преклињу га. Такав став није искључива одлика примитивних популација. Кад год су стари Јевреји проживљавали епохе мира и релативног економског успона, они су се удаљавали од Јехове, а приближавали се Валима и Астаротима њихових суседа. Једино су их историјске катастрофе нагониле да се окрену ка Јехови: »Али викаше ка Господу и рекоше: сагријешисмо што остависмо Господа и служисмо Валима и Астаротима; али сада избави нас из руку непријатеља наших, па ћемо ти служити« (*Прва књига Самуилова*, XII, 10).

Јевреји су се окретали Јехови након историјских катастрофа, или неизмерних уништавања која им је Историја наменила. Примитивни су се сећали свога врховног Бића у случајевима космичких катастрофа. Али смиао тога повратка небеском Богу исти је и код једних и код других: у крајње критичним ситуацијама, када је и сам опстанак колектива у питању, напуштају се божанства која обезбеђују и одржавају Живот у нормалним временима, да би се пронашао врховни Бог. Има у томе, привидно, нечег парадоксалног: божанства, која су код примитивних подређена боговима небеске структуре, била су, као Вали и Астароти, код Јевреја, божанства

плодности, изобиља, животне пуноће; укратко, то су била божанства која су славила и подстицала Живот – како космички: вегетацију, пољопривреду, стада – тако и људски. Привидно, ова божанства су била снажна, *моћна*. Њихова религиозна важност објашњавала се управо њиховом снагом, безграничним животним резервама, њиховом плодношћу.

Па ипак, њихови обожаваоци, како примитивни тако и Јевреји, имали су осећај да су све те Велике Богиње и сви ти огромни богови неспособни да их *заштите*, да им обезбеде егзистенцију у стварно критичним тренуцима. Ови богови и богиње могли су само да *репродукују* и да *увећавају* Живот; и штавише они су ту улогу могли да врше само у »нормалним« раздобљима; божанства која су дивно управљала космичким ритмовима, показивала су се неспособним да *заштите* Космос или људску заједницу у тренутку кризе (код Јевреја у тренутку »историјске« кризе).

Различна божанства која су била подређена врховним Бићима, присвојила су *најконкретније* и најочигледније моћи, силе Живота. Али, самим тим, она су се »специјализирала« у *рађању* и изгубила суптилније, »отменије«, »одуховљеније« моћи Богова-Стваралаца. Откривајући сакралност Живота, човек се препустио да га заведе његово сопствено откриће: препустио се животним хијерофанијама и удаљио од сакралности која је трансцендирала његове непосредне и дневне потребе.

Вечност небеских симбола

Приметимо ипак да, иако религиозним животом више не доминирају, небески богови, звездани предели, урански симболизам, митови и обреде успења, итд., и даље чувају своје надмоћно место у економији светог.

Онај који је »на висинама«, »узвишени«, наставља да одаје *трансцендентно* у било којем религиозном скупу. Удаљено од култа и предато митологији, Небо је и даље присутно у религиозном животу посредством симболизма. А тај небески симболизам прожима, и са своје стране подржава, бројне обреде (успења, иницијација, владавине, итд.), митове (космичко Дрво, космичка Планина, врх који повезује Земљу и Небо, итд.). Симболизам »Центра Света«, чију смо голему раширеност уочили, такође илуструје важност небеског симболизма: веза коју религиозни човек успоставља са Небом одвија се у »Центру«.

Могло би се рећи да сама структура Космоса чува живу успомену на врховно небеско Биће. Као да су богови створили Свет на такав начин *да он не може а да не одсликава њихову егзистенцију*; јер ниједан свет није могућ без вертикалности, а једино та димензија евоцира трансценденцију.

Прогнано из религиозног живота у строгом смислу речи, то *небеско свето* остаје делатно кроз симболизам. Неки религиозни симбол преноси своју поруку, чак и ако *свесно* није ухватљив у свом тоталитету, јер симбол се обраћа интегралном људском бићу, а не само његовој интелигенцији.

Структура акватичког симболизма

Пре но што отпочнемо говор о Земљи, ваља представити религиозне валоризације Воде, и то из два разлога: 1. зато што је Вода постојала пре Земље (како вели Књига о постању »... и бјеше тама над безданом; и дух Божји дизаше се над водом«); 2. анализирајући религиозне вредности Воде боље ћемо разумети структуру и функцију симбола. Дакле, симболизам игра значајну

улогу у религиозном животу човечанства; захваљујући симболима Свет постаје »прозиран«, погодан да »покаже« трансценденцију.

Вода симболише универзални скуп виртуелности; она је *fons et origo*, резервоар свих могућности егзистенције; она претходи сваком облику и *подлога* је сваком стварању. Једна од типичних слика Стварања је Острво које се наједном »јавља« усред таласа. Напротив, потапање симболише регресију у предоблично, реинтеграцију у неиздиференцирани начин егзистенције. Помаљање понавља космогонски чин манифестовања облика; потапање одговара распадању облика. Управо стога симболизам Воде подразумева подједнако смрт као и поновно рађање. Додир са Водом увек подразумева регенерацију: зато што распадање прати »ново рађање«, и зато што распадање оплођује и умножава потенцијал живота. Акватичкој космогонији одговара, на антрополошком плану, постанак и развитак материје: постоје веровања према којима је људски род настао из Воде. Потопу или периодичним потонућима континената (митови типа »Атлантиде«) одговара, на људском плану, »друга смрт« човека (»влажност« и *леимон* Пакла, итд.) или иницијатичка смрт кроз крштење. Но, било на космолошком или антрополошком плану, потонуће у Воду одговара не коначном утрнућу већ извесној пролазној реинтеграцији у неодређено, коју прати ново стварање, нови живот, или »нови човек«, сходно томе да ли се ради о космичком, биолошком или сотериолошком тренутку. Са становишта структуре, »потоп« се може упоредити са »крштењем«, а погребно проливање воде са чишћењем новорођенчета или пролетњим обредним купањима која штите здравље и обезбеђују плодност.

Ма коју религиозну целину узели, Вода чува непромењеном своју основну функцију: она дезинтегрише, разара облике, »спира грехове«, истовремено је прочи-

шћавајућа и обновитељица живота. Њена судба је да претходи Стварању и да га у себе упија, неспособна да надмаши сопствени начин бивствовања, то јест, да испољи сопствене облике. Вода не може да превазиђе судбину виртуелног, клице и латенције. Све што је *облик* манифестује се изнад Воде, одвајајући се од ње.

Овде је битна једна црта: сакралност Воде и структура космогоније и акватичких апокалипси *може да се интегрално испољи само преко акватичког симболизма*, који представља једини »систем« способан да изрази сва посебна објављења безбројних хијерофанија¹². Тај закон је уосталом закон читавог симболизма: симболичка *целина* је она која валоризује различита значења хијерофанија. »Воде смрти« откривају, на пример, свој дубоки смисао само утолико уколико се познаје структура акватичког симболизма.

Узорна прича о крштењу

Црквени Оци обилато су користили извесне пре-хришћанске и универзалне вредности акватичког симболизма, само што су их при томе обогатили новим значењима, која су се односила на историјску егзистенцију Христа. За Тертулијана (*De Baptismo*, III–V), у почетку бејаше вода, »седиште божанског Духа, који је њу стављао испред других елемената... Та првобитна вода створила је живот, и нема места чуђењу што она и данас приликом крштења ствара живот... Чим је Бог призван на њих, све врсте вода, дакле, учествују у мистерији нашег посвећења. У часу када је призван, Свети Дух

¹² О акватичком симболизму види у књизи *Traité d'histoire des religions*, стр. 373–382; као и у *Méphistophélès et l'Androgyne*, стр. 238–268.

силази са неба, зауставља се на воду коју својим присуством посвећује, и тако посвећена она бива прожета моћи да посвећује и она са своје стране... Они који су тежили за леком од болести тела, сада лече душу; стекли су вечни живот; вечни спас...»

Загњуривањем у воду »стари човек« рађа ново, препорођено биће. Тај симболизам је дивно изразио Јован Златоусти (*Homil. in Joh. XXV, 2*), који, говорећи о симболичкој мултиваленцији крштења, вели: »Оно представља смрт и укуп, живот и ускрснуће... Када загњури главу у воду као у гробницу, стари човек је потпуно преплављен и покопан; када изиђе из воде, јавља се нови човек«.

Као што видимо, тумачења која су развили Тертулијан и Јован Златоусти изврсно се слажу са структуром акватичког симболизма. Па ипак, у *хришћанској валоризацији Воде јављају се извесни нови елементи, везани за једну »причу«, која је у овом случају света Прича*. Пре свега, постоји схватање крштења као силаска у понор Воде ради обрачуна са морским чудовиштем. Тај силазак има свој модел: силазак Христа у Јордан, који је истовремено био и силазак у Воде Мртвих. Као што пише Кирило из Јерусалима, »аждаја Бехемот је, према Јову, била у Води, и Јордан је утицао у њене чељусти. А пошто је требало уништити главе аждаје, Исус је, сишав у воду, приковао аждају чврсто, и тако смо ми стекли моћ да идемо по шкорпијама и змијама«¹³.

Затим долази схватање крштења као понављање Потопа. Према Јустину, Христ је Новорођени, победнички изишао из Воде, након чега је постао вођа расе. Потоп уоквирује како силазак у морске дубине тако и

¹³ Види коментар текста у J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, стр. 59.

крштење. »Потоп је, дакле, био слика коју је управо крштење произвело... Као што је Ноје био суочен са Морем Смрти, у којем је човечанство било поништено и из којег се поново помолило, тако и новорођенче које се крсти силази у освећену воду да би се суочило са Аждајом и, у узвишеној борби, појавило као победник«¹⁴.

Али, кад год је реч о обреду крштења, успоставља се паралела између Христа и Адама. Већ у теологији светог Павла паралела Адам–Христ заузима значајно место. »Крштењем, тврди Тертулијан, човек задобија сличност Богу« (*De Bapt., V*). По Кирилу »крштење није само прочишћавање грехова и милост усињења, већ и *antitypos* Христовог Испаштања«. Нагост при крштењу такође садржи извесно обредно и метафизичко значење, истовремено: то је напуштање »старе одеће покварености и греха који крштени скида следећи Христа, оне одеће којом се Адам оденуо након сагрешења«¹⁵, али то је такође и повратак на првобитну невиност, на судбину Адама пре пада. »О, дивоте! пише Кирило. Ви бејасте голи наочиглед свих, не стидећи се при томе. У ствари, то је зато што сте у себи носили слику претка Адама, који у Рају бејаше го, не осећајући стид«¹⁶.

Већ из ових неколико текстова увиђамо смисао хришћанских иновација: са једне стране, Оци су тражили подударности између два света Писма; са друге, доказивали су да је Исус одиста извршио обећања која је Бог дао израиљском народу. Потребно је овде напоменути да ове нове валоризације симболизма крштења не про-

¹⁴ J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, стр. 61.

¹⁵ Види такође и остале текстове прештампане у J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, стр. 56.

¹⁶ О овим митско-ригуалним елементима види *Traité d'histoire des religions*, стр. 182, 247.

тиврече универзално раширеном акватичком симболизму. Све је ту: Ноје и Потоп имају као пандан у многобројним традицијама катаклизму која је докрајчила »човечанство« (»друштво«), изузев једнога човека који ће постати митски Предак новог човечанства. »Воде Смрти« су лајт-мотив палео-оријенталних, азијских и океанијских митологија. Вода »убија« у правом смислу речи: она поништава, разара све облике. То је и разлог што је богата »жлицама«, стваралачким моћима. Симболизам нагости при крштењу такође није привилеговано обележје јудео-хришћанске традиције. Ритуална нагост одговара интегритету и пуноћи; »Рај« подразумева одсуство »одеће«, то јест одсуство »хабања« (које је архетипска слика Времена). Свака ритуална нагост подразумева један ванвременски модел, рајску слику.

Чудовишта понора срећу се у многим предањима: хероји, иницирани силазе на дно понора да би се сукобили са морским чудовиштима; то је типично иницијатичко искушење. Разуме се да у историји религија има варијаната у изобиљу: каткада аждаје чувају неко »благо«, што је очевидно слика светог, апсолутне стварности; ритуална (иницијатичка) победа над аждајом-чуварем одговара задобијању бесмртности. За хришћанина крштење је сакрамент, јер га је установио Христ. Али, у њему се ништа мање налази и иницијатички ритуал искушења (борба против чудовишта), симболичка смрт и ускрснуће (рађање новог човека). Не кажемо да су јудаизам и хришћанство »позајмили« такве митове или симболе из религија суседних народа; то није било нужно: јудаизам је наследио преисторију и дугу религиозну историју, где су све ове ствари већ постојале. Није чак било нужно ни да овај или онај сачувани симбол буде »оживљен« у својој укупности у јудаизму. Довољно је било да једна група таквих слика преживи

макар и нејасно. Такве слике и такви симболи били су способни да у било којем тренутку испуне моћну религиозну актуалност.

Универзалност симбола

Извесни Оци првобитне Цркве процењивали су подударност између симбола које је предложило хришћанство и симбола који су заједничко добро човечанства. Обрађајући се онима који су порицали ускрснуће мртвих, Теофил из Антиохије подсећа их на ознаке (*tekhmeria*) тога ускрснућа, које нам је Бог пренео преко великих космичких ритмова: годишњих доба, дана и ноћи: »Зар не постоји ускрснуће клица и плодова?« По Клементу Римском »дан и ноћ нам показују ускрснуће; док ноћ умире, дан се буди; док трне светлост дана, спушта се ноћ«¹⁷.

Према хришћанским апологетима симболи су били испуњени порукама: они су показивали свето посредством космичких ритмова. Откровење које је вера доносила, није разарало прехришћанска значења симбола – оно је овима једноставно додавало извесну нову вредност. Наравно, за верника је то ново значење разарало остала: једино је оно валоризовало симбол, преображавало га у откровење. Оно што је било битно, то је ускрснуће Христа, а не »знаци« тога ускрснућа, који се могу одгонетнути у космичком животу. Па ипак, остаје да је нова валоризација унеколико била условљена самом структуром симболизма; могло би се чак рећи да је акватички симбол чекао испуњење свога дубоког смисла новим вредностима које је донело хришћанство.

¹⁷ Уп. L. Beirneert, »La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien«, *Erranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, стр. 275.

Хришћанска вера је сведена на *историјски* догађај: у очима хришћанина вредност симбола гарантује инкарнација Бога у историјском Времену. Али, универзални акватички симболизам није био нити разорен, нити измењен након историјских (јудео-хришћанских) тумачења симболизма крштења. Другим речима: Историји није пошло за руком да радикално измени структуру архаичног симболизма. Историја непрекидно додаје нова значења, али ова не разарају саму структуру симбола.

Ситуација коју смо управо описали разумљива је ако се води рачуна о томе да Свет за религиозног човека увек представља извесну натприродну вредност, да он открива модалитете светог. Никада не треба заборавити да је за религиозног човека сакралност потпуна манифестација Бића. Објављивања космичке сакралности су у неку руку примордијална објављивања – она су се одиграла у најудаљенијој религиозној прошлости човечанства, и иновације које је Историја накнадно донела нису успеле да их разоре.

Terra Mater

Један индијански пророк, Смохала, поглавица племена Ванапум, одбијао је да обрађује земљу. Сматрао је за грех да се »наша заједничка мајка« рађава или сече. цепа или гребе пољопривредним радовима. И додавао је: »Тражите од мене да орем земљу? Хоћу ли отићи да узмем нож и заријем га у дојку моје матере? Јер, кад будем умро неће ме примити у своје крило. Тражите од мене да откопавам и вадим камење? Зар бих унаказио њено месо да бих стигао до њених кости? Тада не бих могао да уђем у њено тело да бих се поново родио.

Тражите од мене да косим сено и траву, и продајем то да бих се обогатио као белци? Али како бих се усудио да сечем власи своје матере?»¹⁸

Ове речи изговорене су пре нешто мање од једног века, али оне долазе из давнина. Узбуђење које осећамо док их слушамо састоји се нарочито у томе што нам оне, са неупоредивом свежином и спонтаношћу, откривају првобитну слику Земље-Мајке. Ту слику срећемо свуда, у безбројним облицима и варијантама. Та *Terra Mater* или *Tellus Mater*, која рађа све што је живо, добро је позната медитеранским религијама. »Геју, свеопћу мајку, ја пјевам, темеља чврстих, старицу часну што храни на земљи све што постоји... Ти си власна да дадеш, а и да узмеш живот људима смртним...«, вели се у Хомеровој химни *Геју*. А у *Хоефорама* (127–128), Есхил слави Земљу, која »рађа сва бића, храни их, па их затим поново узима као плодну кличку«.

Пророк Смохала не вели нам на који су начин људи рођени из те Мајке-дароватељице живота. Али нам неки амерички митови откривају како су се ствари збиле на почетку, *in illo tempore*: први људи су извесно време живели у крилу своје Мајке, то јест у дубини Земље, у њеној утроби. Ту, у подземљу, они су водили упола људски живот: то су били у неку руку још недовољно уобличени ембриони. Тако бар тврде Индијанци из племена Лени Ленапе или Делаваре, који су некада насељавали Пенсилванију. Према њиховим митовима, Творац, иако је на површини Земље био већ припремио све ствари којима се данас служе, ипак је био одлучио да људи остану још извесно време сакривени у трбуху

¹⁸ James Mooney, »The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890«, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington, 1896, стр. 641–1136.

њихове Мајке-Родитељице, да би се боље развили и сазрели. Други америндијански митови говоре о давном времену када је Земља-Мајка рађала људе на исти начин као што у данашње време рађа шибље и трстику.

Универзално је раширено веровање о рођењу човека из Земље¹⁹. На многим језицима човек је називан: »из Земље рођени«. Верује се да деца долазе из дубине Земље, из спилџа, пећина, пукотина, али такође и из бара, извора и река. Слична веровања преживела су до данас у Европи, под видом легенди, празноверја или једноставно метафора. Сваки предео, и готово сваки град или село познају по неку стену или извор који »доноси« децу: то су *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*, итд. Шта више, до данашњих Европљана преживело је нејасно осећање мистичке солидарности са родном Земљом. То је религиозно искуство аутохтоности: човек се осећа бићем места, и у томе је осећање космичке структуре које у многоме превазилази породичну и прадедовску солидарност.

У самртноме часу човек жели да је у Земљи-Мајци, да буде покопан у родном тлу. »Мили ка Земљи, твојој мајци!«, вели *Rig Veda* (X, XVIII, 10). »Ти, који си земља, мећем те у Земљу«, пише у *Atharva Veda*, (XVIII, IV, 48). »Нека се кост и месо поново врате у Земљу«, изговара се током кинеске погребне церемоније. А римски надгробни натписи одају страх да пепео не буде покопан другде, а нарочито радост ако буду повраћени у отаџбину: *hic natus hic situs est* (XLIX, V, 5595: овде је рођен, овде и положен); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: »Тамо где је био рођен, тамо је желео и да се врати«).

¹⁹ Види А. Dieterich, *Mutter Erde*, 3. изд. Leipzig-Berlin, 1925; В. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931; Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, стр. 211.

Humi positio: полагање детета на тло

То фундаментално искуство – да људска мајка само представља Велику Мајку – родило је многобројне обичаје. Сетимо се, на пример порођаја на тлу (*humi positio*), ритуала који се среће готово свуда, диљем земљиног шара, од Аустралије до Кине, од Африке до Јужне Америке. Код Грка и Римљана обичај је био ишчезао у историјском добу, али нема сумње да је постојао у даљој прошлости: извесне статуе богиња рађања (Еилетије, Дамије, Ауксеије) представљале су их на коленима, тачно у положају жене која се порађа на саму Земљу. У египатским пучким текстовима, израз »седети на земљи« значио је »порађати се«, или »порођај«²⁰.

Смисао тога религиозног обичаја можемо схватити без по муке: *рађање и порођај су микрокосмичке верзије егземпларног чина који је извела Земља*; људска мајка само подражава и понавља тај примордијални чин појаве Живота у крилу Земље. Према томе, она треба да се нађе у непосредном додиру са Великом Родитељицом, да се препусти њеном вођењу у испуњавању те мистерије што је рађање живота, да прими од ње потребну енергију и ту нађе материнску заштиту.

Још раширенији је обичај полагања новорођенчета на земљу. Он постоји још у наше дане у извесним земљама Европе: дете, тек што је окупано и повијено у пелене, бива положено на саму земљу. Затим га отац подиже (*de terra tollere*) у знак признања очинства. У старој Кини, »самртник, као и тек рођено дете, полагају су на тло... Да би се родио или умро, да би ушао у породицу живих или у породицу прадедова (као и да би изишао из једне или друге), постоји заједнички праг, родна грудa... Када се

²⁰ Уп. белешке уз *Mythes, rêves et mystères*, стр. 221.

новорођенче или самртник положи на тло, то значи да је на Земљи да каже јесу ли рођење или смрт ваљани, да ли их ваља узети за правилно извршене чињенице... Обред полагања на земљу подразумева идеју о супстанцијалном идентитету између Расе и Тла. Та идеја се, у ствари, преводи кроз осећање аутохтоности које је међу најживљима од свих оних што их налазимо на почетку кинеске историје; идеја тесне везе између земље и њених становника је тако дубоко укореењена да је остала у срцу религиозних институција и јавног права»²¹.

Као што се дете, одмах након рођења, полаже на Земљу да би га његова права мајка озаконоила и обезбедила му божанску заштиту, тако се поступа и са децацима и зрелим људима у случају болести. *Тај обред одговара новоме рођењу*. Символичко закопавање, делимично или потпуно, има исту магијско-религиозну вредност као и поливање водом при крштењу. Болесник тако бива обновљен: он се поново рађа. Радња чува исту ефикасност било да се ради о брисању неке озбиљне грешке или о лечењу болести (пошто ова последња представља заједницу исту опасност као и злочин). Грешник се ставља у једну бачву или јаму, и када одатле изађе вели се да је »рођен по други пут, из крила своје мајке«. Отуда скандинавско веровање да једна вештица може бити спасена вечног проклетства ако се жива закопа, посеје семе изнад ње и затим пожње оно што изникне.

Иницијација обухвата ритуалну смрт и васкрсење. Код бројних примитивних народа, неофит бива »убијен«, покопан у јаму и затрпан лишћем. Кад устане из гроба, сматра се *новим човеком*, јер је рођен по други пут, и то *непосредно из космичке Мајке*.

²¹ Marcel Granet, »Le dépôt de l'enfant sur le sol«. *Revue Archéologique*, 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953., 159–202.

Жена је, дакле, мистички солидарисана са Земљом; рађање се представља као људска варијанта магијске плодности. Сва религиозна искуства, која су у вези с плодношћу и рођењем, *имају космичку структуру*. Сакралност жене зависи од светости Земље. Женска плодност има космички модел: модел *Terra Mater*, универзалне Родитељице.

У извесним религијама, Земља-Мајка се сматра способном да зачне сама, без икаквог спољашњег односа. Трагове таквих архаичних идеја налазимо још у митовима о партеногенези медитеранских богиња. Према Хесиоду, Гаиа (Земља) је родила Урана, »једнако себи Небо пуно звијезда да цијелу је застрее« (*Постанак богова*, 126, 127, Веселин Маслеша, Сарајево, 1975, прев. Бранимира Главичића). Друге грчке богиње такође су рађале без помоћи богова. То је митско искуство о самодовољности и плодности Земље-Мајке. Таквим митским схватањима одговарају веровања која се односе на спонтану плодност жене и њене тајанствене магијско-религиозне моћи, које имају одлучујућег утицаја на живот биљака. Друштвени и културни феномен, познат под именом »матријархат«, повезује се са открићем гајења прехрамбених биљака које је учинила жена. Жена је, наиме, била та која је прва одгајила прехрамбене биљке. И природно је да је она постала власником тла и жетве. Магијско-религиозни престиж, па према томе и друштвена надмоћност жене има космички модел: фигуру Земље-Мајке²².

У другим религијама, космичко стварање или бар његов довршетак јесте резултат хијерогамије између Бога-Неба и Земље-Мајке. Тај космогонски мит је доста

²² A. Dieterich, *Mutter Erde*, стр. 28; B. Nyberg, *Kind und Erde*, стр. 150.

раширен. Срећемо га нарочито у Океанији, од Индонезије до Микронезије, али такође и у Азији, Африци и у обе Америке²³. Дакле, као што смо видели, космогонски мит је узорни мит у правом смислу речи: он служи као модел људском понашању. То је разлог што је женидба сматрана за подражавање космичке хијерогамије. »Ја сам Небо, ти си Земља«, објављује муж у *Brhadâranyaka Upanishad*, (VI, IV, 20). Већ у *Atharava Veda*, (XIV, II 71) муж и жена су упоређени са Небом и Земљом. Дидона слави своје венчање са Енејем сред жестоке буре (Енеида, IV, 165); њихово сједињавање подудара се са сједињавањем елемената; Небо грли своју супругу, пуштајући на њу оплођавајућу кишу. Брачни обреди у Грчкој подражавали су пример Зевса, који се тајно сједињује са Хером (Пausаниас, II, XXXVI, 2). Као што се и могло очекивати, божански мит је овде постао егземпларни модел људског сједињавања. Али постоји и други вид... који би требало подвући: то је *космичка структура брачног ритуала* и сексуалног понашања људи. Та *космичка* димензија и у исто време *сакралност* брачног сједињавања, тешко је појмљива нерелигиозном човеку модерних друштава. Али не треба заборавити да се, религиозном човеку древних заједница, свет представљао као пун порука. Каткада су те поруке тајанствене, али митови су ту да помогну да их човек одгонетне. Као што ћемо имати прилике да то видимо, људско искуство у својој целокупности, подобно је да буде изједначено са космичким Животом, и према томе са посвећеним бихем, јер Космос је највиша творевина богова.

²³ В. Trate d'histoire des religions, стр. 212. Истакнимо, ипак, да, иако врло раширен, мит о космичкој хијерогамији није универзалан, и није потврђен у најдревнијим културама (аустралијским, насеобинама Огњене Земље, арктичким насеобинама, итд.).

Ритуалне оргије у корист жетве такође имају божански модел: хијерогамију бога-оплодитеља са Земљом-Мајком²⁴. Неограничена расплодна поманост подстиче аграрну плодност. У извесном смислу оргија одговара неиздиференцираности онога што је било пре Стварања. Неки обреди поводом Нове Године такође садрже оргијастичке ритуале; друштвена »збрка«, разуданост и сатурналије симболишу регресију на аморфно стање које је претходило Стварању Света. Када се ради о »стварању« на плану вегеталног живота, тај космолошко-ритуални сценарио се понавља, јер нова жетва одговара новом »Стварању«. Идеја *обнављања* – коју смо среди у обредима Нове Године, где се радило исто-времено о обнављању Времена и подмлађивању Света – налази се поново у аграрним оргијастичким сценаријима. Оргија је и овде регресија у космичку Ноћ, у преоблично, у »Воду«, како би се осигурало потпуно подмлађивање Живота и према томе плодност Земље и обилна жетва.

Симболизам космичког Дрвета и култови вегетације

Управо смо видели да митови и обреди о Земљи-Мајци изражавају нарочито идеје плодности и обиља. Реч је о религиозним идејама, јер мноштво видова универзалне плодности откривају, све у свему, тајну рађања, стварања Живота. Дакле, појава Живота је за религиозног човека средишња мистерија Света. Тај Живот »долази« од некуд, што није овдашњи свет, и коначно повлачи се одавде и »одлази« некуд ка оностраном, продужава се тајанствено на неком непознатом месту,

²⁴ Cf. *Traité d'histoire des religions*, стр. 306.

неприступачном већини живих. Људски живот не осећа се као кратка појава у Времену, између два ништавила; њему претходи преегзистенција, а продужава се у постегзистенцију. Мало знамо о тим два етапа ванземаљског људског обитавања, али се у најмању руку зна да оне постоје. За религиозног човека, дакле, смрт не ставља дефинитивну тачку на живот: она је само другачији вид људске егзистенције.

Све је ово, уосталом, »означено« у космичким ритмовима: на нама је само да одгонетнемо оно што Космос »каже« кроз своје бројне начине постојања, како бисмо разумели мистерију Живота. Дакле, једно је очигледно: Космос је живи организам, који се периодично обнавља. Тајна неисцрпног појављивања Живота је једнака ритмичком обнављању Космоса. То је разлог што је Космос био замишљан у облику дрвета: начин постојања Космоса, а на првом месту његова способност да се бескрајно подмлађује, симболички је изражаван кроз живот дрвета.

Ваља, ипак, приметити да се не ради о једноставној транспозицији слика са микрокосмичког на макрокосмички план. Већ као »природни предмет«, дрво није могло да представља *свеукупност космичког Живота*: на нивоу световног искуства његов начин бивања не прекрива начин бивства Космоса, у свој његовој сложености. На том плану вегетални живот открива само след »рађања« и »умирања«. Тек религиозна визија Живота омогућује да се у ритму вегетације »одгонетну« друга значења, а пре свега идеја о обнављању, вечној младости, здрављу, бесмртности; религиозна идеја *апсолутне стварности* симболички је изражена, међу иним, и кроз фигуру »чаробне воћке«, која даје истовремено бесмртност, свезнање и свемоћ, воће које је кадро да људе претвори у богове.

Слика дрвета није изабрана једино да би симболисала Космос, већ и да изрази живот, младост, бесмртност, мудрост. Поред космичког Дрвета, као што је Yggdrasil у германској митологији, историја религија познаје и Дрво Живота (у Месопотамији, на пример), Бесмртности (у Азији, Старом Завету), Мудрости (у Старом Завету), Младости (у Месопотамији, Индији, Ирану), итд.²⁵ Другим речима дрво је успело да изрази све оно што религиозни човек сматра *стварним и светим у правом смислу речи*, све оно што богови поседују по својој природи и што је доступно само ретко повлашћеним индивидуама, јунацима и полу-боговима. Митови о потрази за бесмртношћу или младости, такође посебно истичу дрво које даје златне плодове или има чудесно лишће, дрво које се налази »у некој далекој земљи« (у ствари, на другом свету) и које чувају нека чудовишта (змајеви, аждаје, змије). Да би узабрао плодове, човек мора да се сукоби са чудовиштем које чува дрво, и да га убије; дакле, ваља поднети *иницијатички испит херојског типа*: победник »снагом« задобија надљудску судбину, скоро божанску, вечну младост, неповредивост и свемоћ.

Управо кроз такве симболе космичког Дрвета, религиозне вредности вегетације изражавају се са највише снаге и јасноће. Другим речима, свето дрво или свете биљке откривају извесну структуру која није очигледна у различним врстама конкретне вегеталности. Као што смо већ приметили, сакралност је та која открива најдубље структуре Света. Космос се представља као »шифра« једино у религиозној перспективи. Ритмови вегетације само религиозном човеку откривају истовремено тајну Живота и Стварања, тајну обнављања, младости и бе-

²⁵ Уп. *Traité d'histoire des religions*, стр. 239.

смртности. Могло би се рећи да сва дрвећа и биљке које се сматрају светим (на пример грм *ashvatha* у Индији) представљају архетип, егземпларну слику вегетације. Са друге стране, нека биљка се брижљиво негује и гаји због њене религиозне вредности. Према извесним ауторима, све биљке које се данас гаје биле су у почетку сматране светим²⁶.

Оно што се назива обредима вегетације не зависи од световног, »натуристичког« искуства повезаног, на пример, са пролећем и буђењем вегетације. Напротив, религиозно искуство обнављања (поновног отпочињања, поновног стварања) Света претходи и оправдава валоризацију пролећа као васкрсење Природе. Религиозну важност пролећа фундирала је мистерија периодичног обнављања Космоса. Уосталом, у обредима вегетације није увек природни феномен пролећа и појаве вегетације тај који је значајан, већ знак који наговештава космичку мистерију. Групе младића обредно обилазе куће у селу и показују неку зелену грану, букет цвећа или птицу²⁷. То је знак *предстојећег ускрснућа вегеталног живота*, сведочанство да се мистерија збила, да је пролеће ту. Већина ових обреда збива се *пре* »природног феномена« пролећа.

Десакрализација Природе

Бећ смо рекли да за религиозног човека Природа никада није искључиво »природна«. Искуство радикално десакрализоване Природе јесте скорашње откриће; па ипак, и данас је то искуство својствено само мањем

²⁶ A. G. Haudricourt и L. Hédin, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, 1946, стр. 90.

²⁷ B. *Traité d'histoire des religions*, стр. 272.

делу модерних друштава, а пре свега људима од науке. За остале, Природа и даље има извешан »драж«, и представља »мистерију«, »узвишеност«, и у томе се могу назрети трагови старих религиозних вредности. Нема модерног човека, ма до којег ступња он био нерелигиозан, који не би био осетљив на »драж« Природе. Није реч једино о естетским, спортским или хигијенским вредностима које се приписују Природи, већ о извесном нејасном и тешко одредивом осећању, у којем се још назире сећање на обезвређено религиозно искуство.

Није без важности да помоћу једног прецизног примера покажемо модификације и разарања религиозних вредности Природе. Тај пример смо потражили у Кини, и то из два разлога: 1. у Кини, као и на Западу, десакрализација Природе је дело мањине, дело образованих; 2. па ипак ни у Кини, као ни на осталом Далеком Истоку, тај процес десакрализације никада није доведен до свог крајњег израза. »Естетичка контемплација« Природе чува, чак и за највеће софисте, религиозни престиж.

Остале космичке хијерофаније

Пошто смо се морали ограничити на краће излагање, ми смо говорили само о неким видовима сакралности Природе. Велики број космичких хијерофанија морали смо напосто да прећутимо. Тако нисмо могли да говоримо о соларним или лунарним симболима и култовима, ни о религиозном значењу камена, нити о религиозној улози животиња, итд. Свака од ових група космичких хијерофанија открива по неку посебну структуру сакралности Природе, или тачније, извешан модалитет светога које је изражено посредством специфичног начина постојања у Космосу. Довољно би било, на пример, да анализирамо различите религиозне вредности

које се признају камену, па да разумемо да је камен, *уколико је хијерофанија*, подобан да људима *укаже*, да им открије снагу, трајност, постојаност. Хијерофанија камена је онтофанија у *правом смислу речи*: камен, пре свега, *јесте*, он је увек то што јесте, не мења се, и човека *задивљује* оним што је у њему неповредиво и апсолутно; чинећи то он по аналогiji открива и апсолутност Бића. Појмљив захваљујући религиозном искуству, специфични начин постојања камена открива човеку то што је *апсолутно постојање*, с ону страну Времена, нерањиво будућношћу²⁸.

На исти би нам начин и једна сажета анализа многобројних религиозних валоризација Месеца показала све оно што су људи опазили у лунарним ритмовима. Захваљујући лунарним фазама, то јест месечевом »рођењу«, »смрти« и »ускрснућу«, људи су постали свесни истовремено сопственог начина постојања у Космосу и својих изгледа за надживљавање и поновно рођење. Захваљујући лунарном симболизму човек је био наведен да повеже велике скупове чињеница, које су привидно биле без односа између себе, и да те скупове уклопи у јединствен »систем«. Вероватно је да је религиозна валоризација лунарних ритмова омогућила прве велике антропокосмичке синтезе примитивних. Захваљујући лунарном симболизму било је могуће довести у однос и изједначити и тако различите чињенице, као што су: рођење, постојање, смрт, ускрснуће; Вода, биљке, жена, плодност, бесмртност; космички мрак, пренатални живот, загробна егзистенција, праћена поновним рођењем лунарног типа (»као што светлост излази из мрака«); ткање, симбол »пређа Живота«, судбина, темпоралност,

²⁸ О сакралности камена види *Traité d'histoire des religions*, стр. 191–210.

итд. Уопште узев, већина идеја цикличности, дуализма, поларности, опозиције, сукоба, али такође и измирења супротности, *coincidentia oppositorum*, биле су или откривене или прецизиране захваљујући лунарном симболизму. Могло би се, дакле, говорити о извесној »метафизици Месеца«, у смислу кохерентног система »истина« које се тичу начина постојања својственог живим бићима, и свему ономе што у Космосу учествује у Животу, тј. у постојању, растењу и опадању, у »смрти« и »ускрснућу«. Не треба заборавити да Месец открива религиозном човеку не само чињеницу да је Смрт нераскидиво повезана са Животом, већ такође, и то нарочито да *Смрт није коначна*, да њу увек прати *ново рођење*²⁹.

Месец религиозно валоризује космичко постојање и мири човека са Смрћу. Сунце, напротив, открива један другачији начин постојања: оно не учествује у постојању – увек у покрету, оно остаје неизмењено, његов облик је увек исти. Соларне хијерофаније изражавају религиозне вредности аутономије и снаге, суверености, интелигенције. Отуда у извесним културама опажамо процес соларизације врховних Бића. Као што смо то већ видели, небески богови полако ишчежавају из религиозне актуалности, али у извесним случајевима њихова структура и њихов углед преживели су под видом сунчаних богова, нарочито у високо развијеним цивилизацијама, које су одиграле значајну историјску улогу (Египат, хеленистички Исток, Мексико).

Велики број јуначких митологија поседују соларну структуру. Јунак је изједначаван са Сунцем; као и ово и јунак војује против мрака, силази у царство Мртвих и из њега излази победнички. Овде мрак више није, као у лунарним митологијама, један од начина постојања бо-

²⁹ *B. Traite d'histoire des religions*, стр. 142–167.

жанства, већ симболише све оно што Бог *није*, дакле Противника у правом смислу речи. Мрак више не представља нужну фазу у космичком Животу; у перспективи соларне религије мрак се супротставља Животу, облицима и интелигенцији. Свршиће се коначно тиме што ће се изједначити *Сунце* и *интелигенција*, до те мере да се соларне теологије и синкретисти с краја Антике претварају у рационалистичке философије: Сунце је проглашено за интелигенцију Света, а Макробије идентификује у Сунцу све богове грчко-оријенталног света, од Аполона и Јупитера до Озириса, Хора и Адониса (*Saturnales*, I, XVII–XXIII). У расправи *О Сунцу Краљу* императора Јулијана, као и у *Химни Сунцу* Прокла, соларне хијерофаније уступају своје место *идејама*, и религиозност готово комплетно ишчежава након тог дугог процеса рационализације³⁰.

Та десакрализација соларних хијерофанија прикључује се толиким другим аналогним процесима, захваљујући којима целокупни Космос бива лишен својих религиозних садржаја. Али, као што смо већ рекли, дефинитивна секуларизација Природе тековина је само ограниченог броја модерних: оних који су лишени сваког религиозног осећања. Хришћанство је могло да донесе дубоке и радикалне промене у религиозној валоризацији Космоса и Живота, и оно је то искористило. Да се космички живот у својој укупности може још увек осетити као порука божанства, сведочи један хришћански писац какав је Леон Блој (*Léon Bloy*), који пише: »Био Живот у људима или биљкама, он је увек Живот, и када дође тренутак, неухватљиви трен који називају смрт, то значи да је Исус напустио како дрво тако и људско биће«³¹.

³⁰ О свему томе в. *Traité d'histoire des religions*, стр. 117–141.

³¹ *Le Mendiant ingrat*, II, стр. 196.

IV ДЕО

ЉУДСКА ЕГЗИСТЕНЦИЈА И ПОСВЕЋЕНИ ЖИВОТ

Егзистенција »отворена« ка Свету

Крајњи циљ историчара религија јесте да разуме и објасни понашање *homo religiosus* и његов духовни свет. Подухват није увек лак. Модерни свет меша религију, као облик живота и *Weltanschauung*, са хришћанством. Западни интелектуалац има, у најбољем случају, извесних изгледа да се сроди са религиозном визијом класичне антике, или чак са неким великим источним религијама, као што су хиндуизам, конфучијанизам или будизам. Но, тај напор за проширењем својих религиозних видика, ма колико био похвалан, неће га одвести далеко; са Грчком, Индијом и Кином он не превазилази подручје сложених и разрађених религија које располажу богатом, писаном светом књижевношћу. Али, упознавање једног дела тих светих књижевности и приближавање неколиким источним или класичним митологијама и теологијама, још увек није све оно што је потребно да би се продрло у духовни свет *homo religiosus*. Ове религије и теологије већ носе обележја дугог

књижевног рада, па и ако не представљају »религије Књиге« у правом смислу речи (као што је то случај са јудаизмом, зороастризмом, хришћанством, исламом), оне поседују свете књиге (у Индији, Кини) или су, у најмању руку, претрпеле утицај славних књижевника (на пример Хомера, у Грчкој).

За стицање ширег религиозног видика, можда, је корисније сродити се макар са фолклором европских народа, јер су у њиховим веровањима, обичајима, њиховом држању пред животом и смрћу још разбирљиве бројне архаичне »религиозне ситуације«. Изучавајући сеоске заједнице, човек има изгледа да разуме религиозни свет неолитских земљорадника. У многим случајевима, обичаји и веровање европских сељака представљају извесно стање културе које је древније од онога што је потврђено у митологији класичне Грчке¹. Тачно је да је већина ових европских сеоских насеобина била покрштена још пре једног миленијума али њима је пошло за руком да у своје хришћанство уклопе велики део свог прехришћанског религиозног наслеђа, које има незапамћену старост. Било би нетачно мислити да европски сељаци због тога нису хришћани. Али ваља признати да се њихова религиозност не своди на историјске облике хришћанства, да она чува извесну космичку структуру, готово потпуно одсутну из искуства градског хришћанског живља. Можемо говорити о првобитном историјском хришћанству; прихватајући хришћанство, европски земљорадници су у своју нову вероисповест уклонили космичку религију коју су чували још од преисторијских времена.

Али, за историчара религија који жели да разуме и учини разумљивим укупност егзистенцијалних ситуација *homo religiosus*, проблем је сложенији. Изван граница

¹ То произлази из истраживања Leopolda Schmidt-a, *Gestalttheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmytos*, Vienne, 1952.

земљорадничког живља протеже се читав један свет: прави »примитивни« свет пастира номада, ловаца, насеобина које су још на стадијуму ситног лова и скупљања плодова. Да би се упознао духовни свет *homo religiosus*, ваља нарочито водити рачуна о тим примитивним заједницама. Њихово религиозно понашање данас нам изгледа чудним, готово настраним и у сваком случају тешко разумљивим. Но, има и један други начин да се неки страни духовни свет разуме: да се уђе *унутар*, у само његово средиште, да би се одатле приступило свим вредностима којима он располаже.

Ставимо ли се у перспективу религиозног човека који припада древним заједницама, одмах опажамо да *Свет постоји зато што су га богови створили*, и да само постојање Света нешто »говори«, да Свет није нем ни непрозиран, да није нека непокретна ствар, без циља и значења. Космос по религиозном човеку »живи« и »говори«. Сам живот Космоса доказ је његове светости, јер су га створили богови и јер су се богови људима указали баш преко космичког живота.

Отуда, почев од извесног ступња културе, човек себе сматра микрокосмосом. Он представља део Стварања богова, другим речима, он у себи саоме проналази »сакралност« коју препознаје у Космосу. Из тога следи да је његов живот раван космичком животу: као божанска творевина овај постаје узорна слика људске егзистенције. Неколико примера. Видели смо да је женидба била сматрана за хијерогамију између Неба и Земље. Али, код земљорадника је изједначавање Земље са Женом још сложеније. Жена је упоређивана са плодним тлом, семе са *semen virile*, а пољопривредни рад са брачним спајањем. »Ова жена је као живо тло: сејте у њу, људи, семе!«, пише у *Atharava Veda* (XIV, II, 14). »Ваше жене су за вас поља«, (*Копан*, II, 225). Једна краљица нероткиња вајка се: »Слична сам пољу на ком

ништа не расте». Напротив, у једној химни из XII века, Девица Марија слављена је као *terra non arabilis quae fructum parturit*.

Покушајмо да разумемо егзистенцијалну ситуацију онога за кога су сва та изједначавања *живљена* искуства, а не тек *идеје*. Очигледно је да његов живот располаже једном димензијом више: он није једноставно људски, већ у исто време и »космички«, пошто има транс-људску структуру. Могли бисмо га назвати »отвореном егзистенцијом«, јер није строго ограничен на људски начин битисања. (Знамо, уосталом, да примитивни човек преко сопственог модела жели да досегне транс-људски, који је откривен у митовима). Егзистенција *homo religiosus*, нарочито примитивног, јесте »отворена« према Свету; религиозни човек никада није сам, један део Света живи у њему. Али не можемо, попут Хегела, рећи да је примитивни човек »огрезао у Природи«, да још себе не разликује од ње. Индус који грлећи своју жену, проглашава да ја она Земља а он Небо, јесте истовремено потпуно свестан своје људскости као и људскости своје жене. Аустро-азијатски земљорадник који истом речи, *лак*, означава фалус и лопату и, као и толики други пољопривредници, изједначаје зрневље са *semen virile*, врло добро зна да је лопата средство које је произведено и да обрађујући поље он ради пољопривредни посао који подразумева изванредан број техничких знања. Другим речима, космички симболизам *додаје* нову вредност предмету или делатности, не обрађујући пажњу на њихове сопствене и непосредне вредности. Егзистенција »отворена« ка Свету није несвесна егзистенција, уроњена у Природу. »Отвореност« ка свету чини религиозног човека способним да, упознавајући овај, упозна самога себе, а то сазнање драгоцено му је јер је »религиозно«, јер се односи на Биће.

Посвећење живота

Пример који смо малочас навели помаже нам да разумемо становиште које заузима човек древних заједница: по њему је целокупни живот подложен сакрализацији. Начини помоћу којих се та сакрализација задобија различити су, али је резултат готово увек исти – живот бива живљен на двоструком плану: као људски и у исто време као транс-људски, као живот Космоса или богова. Има разлога за претпоставку да су, у врло далекој прошлости, сви органи и сва човекова психолошка искуства и чинови имали религиозно значење. То се само по себи разуме, јер су сва људска понашања била посвећена од стране Богова или Хероја просветитеља *in illo tempore*: ови су фундирали не само различите послове и начине исхране, технике љубави, изражавања, итд., већ и чинове који су привидно без важности. У мотивима аустралијских Караџера, два Хероја просветитеља заузела су нарочити положај при уринирању, и Караџери до данашњег дана подражавају тај узорни чин². Непотребно је истицати да ништа слично не одговара томе на нивоу профаног искуства Живота. За нерелигиозног човека сва животна искуства су десакрализована, како сексуалност, тако узимање хране, рад или игра; другим речима, сви ти физиолошки чинови лишени су духовног значења и, према томе, истинске људске димензије.

Али, поред тог религиозног значења које физиолошки чинови задобијају подражавањем божанског модела, органи и њихове функције религиозно су валоризовани и својим изједначавањем са различитим космичким пределима и појавама. Један класичан пример

² Уп. Ralph Piddington, »Karadjeri Initiation«, *Oceania*, III, 1932–1933, стр. 46–87.

тога већ смо срели: изједначавање жене са плодним тлом, са Земљом-Мајком, изједначавање сексуалног чина са хијерогамијом Неба-Земље и сетвом. А број таквих изједначавања између човека и Универзума јесте знатан. Извесна се, изгледа, спонтано намећу духу, као на пример, изједначавање ока са Сунцем, или очију са Сунцем и Месецом, или врха лобање са пуним Месецом; или пак изједначавање даха са ветром, костију са каменом, косе са травом, итд.

Али, историчар религија среће и друга изједначавања која подразумевају један разуђенији симболизам, цео један систем микро-макрокосмичких подударана. Такав је случај са изједначавањем трбуха или материце са пећином, црева са лавиринтом, дисања са ткањем, вена и артерија са Сунцем и Месецом, кичме са *Axis mundi*, итд. Разуме се да ова изједначавања људског тела са макрокосмосом нису у целини потврђена код примитивних народа. Извесни системи подударана човек-Космос били су разрађени тек у великим културама (Индији, Кини, античком Блиском Истоку, Централној Америци). Па ипак, њихова полазна тачка налази се већ у архаичним културама. Код примитивних срећемо изванредно сложене системе антропокосмичких сличности, који показују неисцрпну моћ спекулације. Такав је случај, на пример, са Догонима из бивше француске Западне Африке³.

Ове антропокосмичке сличности занимају нас нарочито уколико су оне »тајна писма« различитих егзистенцијалних ситуација. Рекли смо да религиозни човек живи у »отвореном« свету и да је, са друге стране, његова егзистенција »отворена« ка Свету. То нас наводи на закључак да је религиозни човек подложан

³ Marcel Griaule, *Dieu d'Eau*, Paris, 1948.

читавом низу искустава која бисмо могли назвати »космичким«. Таква искуства су увек религиозна, јер је Свет сакрализован. Да бисмо их разумели потребно је сетити се да главне физиолошке функције могу постати сакраменти. Обредно се једе, а храна је различито вреднована, сходно различитим религијама и културама: намирнице се сматрају било светим, било поклоном божанстава, или пак као дар боговима чуварима (што је случај, на пример, у Индији). Видели смо да је сексуални живот ритуализован и тако изједначаван како са космичким феноменима (кишом, сејањем), тако и са божанским чиновима (хијерогамија Небо-Земља). Женидба је каткада вреднована на троструком плану: индивидуалном, друштвеном и космичком. Тако је код Омаха село подељено на две половине од којих се једна зове Небо, друга Земља. Женидба се може вршити само између две егзогамне половине, а свака нова женидба понавља примордијални *Hieros gamos*: сједињавање Земље и Неба⁴.

Таква антропокосмичка изједначавања, а нарочито светотајственост која произилази из физиолошког живота, сачували су своју живост чак и у високо развијеним религијама. Узмемо само један пример: обредно сексуално сједињавање досегло је до знатног угледа у индијском тантризму. Индија нам јасно показује како један физиолошки чин може бити вреднован као »мистичка техника«. Узвик супруга у *Brihदारanyaka-Upanishad*: »Ја сам Небо, а ти Земља«, наставак је претходног преображаја супруге у олтар ведске жртве (VI, IV, 3). Али у тантризму жена на крају отелотворује *Prakriti* (Природу) и космичку Божињу Сакти, док се мушкарац

⁴ Види Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, стр. 115.

идентификује са Шивом, чистим, непокретним и ведрим духом. Сексуално сједињавање (*ma-ilhuma*) овде је пре свега интеграција два начела: Природе-космичке Енергије и Духа. Као што се изражава један тантристички текст: »Право сексуално сједињење јесте сједињавање узвишеног Сакти са Духом (*atman*); остала представљају само путене односе са женама« (*Kularnava Tantra*, V, 111–112). Више није реч о физичком чину, већ о мистичком обреду; партнери више нису људска бића, они су »разрешени« и слободни као богови. Тантристички текстови неуморно истичу да се не ради о преображавању путеног искуства. »За исте чинове због којих неки људи горе у Паклу милионима година, јогин стиче свој вечни спас«⁵. Већ је *Brhadaranyaka Upanishad* (V, XIV, 8) тврдила: »Онај који тако зна, јесте чист, вечно млад и бесмртан, па ма какав грех починио«. Другим речима, »онај који зна« располаже сасвим другачијим искуством но што је профано. Што ће рећи да је свако људско искуство подложно преображењу, доживљавању на другом, транс-људском плану.

Индијски пример показује какву »мистичку« танкоћутност може да досегне сакраментализација органа и физиолошког живота, потврђена обично већ на свим архаичним нивоима културе. Додајмо да узимање сексуалности за начин учествовања у сакралnome (у случају Индије за задобијање надљудског стања апсолутне слободе), није без опасности. У самој Индији тантризам је дао повода настраним и гадним церемонијама. Другде, у примитивном свету, обредна сексуалност окружила се бројним оргијастичким облицима. Пример ипак чува извесну сугестивну вредност јер открива

⁵ Види текстове у нашој књизи *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, стр. 264, 395.

једно искуство које више није доступно човеку деса-кразованог друштва: искуство посвећеног сексуалног живота.

Тело-кућа-Космос

Видели смо да религиозни човек живи у »отвореном« космосу и да је и сам »отворен« према Свету. Под тим треба разумети: а) да он општи са боговима; б) да учествује у сакралности Света. Анализирајући структуру светог простора имали смо прилике да утврдимо како религиозни човек може да живи само у »отвореном« свету: он тежи да се постави у »Центар«, одакле може да општи са боговима. Његово станиште је микрокосмос; као, уосталом, и његово тело. Сличност кућа-тело-Космос намеће се доста рано. Треба истаћи овај пример, јер он показује у ком смислу су вредности архаичне религиозности подложне накнадном тумачењу од стране потоњих религија или пак философија.

Индијска религиозна мисао обично је користила ту традиционалну једнакост: кућа-Космос-људско тело, а разумљиво је и зашто: тело је, као и Космос, у крајњем случају, једна »ситуација«, систем условљености на које се пристаје. Кичма је поређена са космичким Стубом (*skambha*) или Планином Меру, дах са ветром, пупак или срце са »Центром Света«, итд. Но, изједначавање се врши такође и између људског тела и обреда у целини: место жртвовања, прибор и жртвени чинови пореде се са различитим органима и физиолошким функцијама. Људско тело, обредно изједначено са Космосом или ведским жртвеником (који је *imago mundi*), такође је поређено и са кућом. Један текст из Хатајоге говори о телу као о »кући са једним стубом и деветоро врата« (*Goraksha Shataka*, 14).

Једном речи, стављајући се у узорну ситуацију за коју је у неку руку предодређен, човек се »космизира«: на људском плану репродукује систем реципрочних условљености и ритмова који одликују и сачињавају »свет«, што углавном одређује целокупни универзум. Изједначавање важи и у обрнутом смислу: храм или кућа са своје стране су посматрани као људско тело. »Око« свода чест је израз у многим архитектонским традицијама⁶. Важно је, међутим, истаћи чињеницу да свака од ових одговарајућих слика – Космос, кућа, људско тело – има или је подобна да прими један отвор на врху, који омогућује прелаз у други свет. Највиши отвор на индијској пагоди носи, поред осталих имена, и име *brahmarandhra*. Исти израз означава и »отвор« који се налази на темену лобање, што игра капиталну улогу у јогијско-тантристичким техникама; кроз тај отвор, такође, излеће душа у тренутку смрти. Подсетимо овде и на обичај да се умрлим јогинима ломи лобања како би се олакшао излазак душе⁷.

Овај индијски обичај има своју реплику у веровањима, обилно раширеним у Европи и Азији да душа самртника излази кроз оцак или кров и то кроз онај део крова који се налази изнад »светог угла«⁸. У случају продужене агоније, скида се или се пак ломи неколико дасака са крова. Значење овога обичаја очигледно је:

⁶ Уп. Ananda K. Coomaraswamy, »Symbolism of the Dome«, *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, стр. 1–56.

⁷ М. Eliade, *Le Yoga*, стр. 400; види такође А. К. Coomaraswamy, *Ibid*, стр. 53.

⁸ Сакрализован део простора који у извесним типовима евроазијских насеобина одговара средишњем стубу, и према томе игра улогу »Центра Света«. Види С. Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hanskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*. Helsinki, 1949.

душа ће се лакше одвојити од тела, ако је та друга слика тела-космоса – што представља кућа – провањена на свом највишем делу. Очигледно је и то да су сва та искуства недоступна нерелигиозном човеку, не само зато што је за њега смрт десакрализована, већ и зато што он више не живи у Космосу у правом смислу речи, и није свестан тога да »имати тело« и настанити се у једну кућу одговара преузимању егзистенцијалне ситуације у Космосу.

Значајно је да је индијски мистички речник сачувао поистовећење човека са кућом, а посебно лобање са кровом и куполом. Фундаментално мистичко искуство, то јест, превазилажење људске судбине, изражено је двоструком сликом: пробијањем крова и узлетом у ваздух. Будистички текстови говоре о Арахатима који »узлећу у ваздух ломећи кров грађевине« и који »летећи од своје воље, ломе и пролазе кроз кров нестајући у ваздуху«, итд.⁹ Ове сликовите формуле подложне су двострукој интерпретацији: на плану мистичког искуства реч је о »екстази«, дакле о узлету душе кроз *brahmarandhra*; док је на метафизичком плану реч о укидању условљеног света. Но, оба значења »лета« Архата изражавају прекид онтолошког нивоа и прелаз из једног начина битисања у други, или тачније, прелаз од условљене егзистенције ка неусловљеној, тј. ка савршеној слободи. У већини архаичних религија »лет« значи приступ надљудском начину битисања (Бог, чаробњак, »дух«), у крајњем случају приступ слободи кретања по вољи, дакле задобијање положаја »духа«. Архат који »ломи кров куће« и узлеће у ваздух, илуструје на сликовит начин, за индијску мисао, да је трансцендирао Космос и приступио парадоксалном, чак незамисливом, начину битисања: апсолутној

⁹ Уп. М. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 133.

слободи (ма какво име јој се дало: *nirvana*, *asamskrta*, *samadhi*, *sahaja*, итд.). Буда је на митолошком плану изразио узорни чин трансценденције Света, прогласив да је »сломио« космичко јаје, »љуску незнања« и задобио »блаженство, универзално достојанство Буде«¹⁰.

Овај пример показује значај вечности архаичне симболике која се односи на људско станиште. Та симболика изражава примордијалне религиозне ситуације, али способна је да измени своје вредности, богатећи се новим значењима и уклапајући се у све заокруженије системе мисли. Човек »станује« у телу, на исти начин као што станује у кући или Космосу који је себи створио. Свака законита и трајна ситуација подразумева ужљебљаване у Космос, савршено организовани Универзум. Видели смо да настањена територија, Храм, кућа, тело – представљају Космос. Али, свако према своме начину битисања, сви ови Космоси чувају »отвор«, ма колико различити изрази били којима су га поједине културе крстиле (»око« Храма, оцак, рупа за дим *brahamandhra*, итд.). На један или други начин, Космос који човек настањује – тело, кућа, племенска област, овај свет у својој укупности – општи својим највишим делом са једним нивоом који га превазилази.

Дешава се да у некој акосмичкој религији, као што је индијска после будизма, отвор ка вишем плану више не изражава прелаз са људске на надљудску судбину, већ трансценденцију, укидање Космоса, апсолутну слободу. Огромна је разлика између философског значења Будиног »сломљеног јајета« или пробијеног »крова« Архата, и архаичне симболике прелаза са Земље на Небо

¹⁰ *Suttavibhanga, Parajika*, I, 1, 4; коментарисао Paul Mus, *La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique* Melun, 1939, стр. 13.

дуж *Axis mundi* или кроз отвор за дим. Чини се да су индијска философија и мистика, између симбола који су били кадри да означе онтолошки прекид и трансценденцију, више биле склоне баш тој примордијалној слици пробијања крова. Превазилажење људске судбине преводи се, на сликовит начин, помоћу уништавања куће, то јест, личног Космоса, који је изабран за станиште. Свако »трајно станиште«, које је човек одабрао да »насели«, одговара на философском плану егзистенцијалној ситуацији коју је преузео. Слика пробијања крова значи да је укинута свака »ситуација«, да је изабрано, *не настањивање у свету*, већ апсолутна слобода, која је у индијској мисли подразумевала поништавање сваког условљеног света.

Нимало није нужно да се надугачко анализирају вредности што их неки од наших нерелигиозних савременика приписује *своме* телу, *својој* кући и *своме* универзуму, да бисмо измерили огромно растојање које га дели од људи што припадају примитивним културама, о којима смо управо говорили. Као што је станиште модерног човека изгубило своје космолошке вредности, тако је његово тело лишено сваког религиозног или духовног значења. Могли бисмо укратко рећи да је за модерног човека, лишеног религиозности, Космос постао непрозиран, непокретан, нем: он не преноси никакву поруку, не носи собом никакво »тајно писмо«. Осећање сакралности Природе преживело је до данас у Европи, нарочито код сеоских насеобина, захваљујући томе што се преко ње одржало извесно хришћанство, доживљено као космичка литургија.

Што се тиче хришћанства индустријских друштава, нарочито интелектуалаца, оно је давно изгубило космичке вредности које је поседовало још у Средњем веку. Не зато што је урбано хришћанство нужно »обезвређено« или »лошије«, већ зато што је религиозни сензибилитет

урбаних насеобина озбиљно осиромашен. Космичка литургија, мистерија учествовања Природе у хришћанској драми, постале су недоступне хришћанима који живе у модерном граду. Њихово религиозно искуство није више »отворено« ка Космосу. То је строго приватно искуство: спас је проблем који се решава између човека и његовог Бога; у најбољем случају човек се сматра одговорним, осим пред Богом, још и пред Историјом. Али у односу човек-Бог-Историја, Космос не налази места, што наводи на закључак да се, чак и за аутентичног хришћанина, Свет више не сматра божанским моделом.

Пролаз кроз тесна врата

Оно што је управо речено о симболици тела-куће, и одговарајућим антропокосмичким изједначавањима, далеко је од тога да исцрпи изванредно богат проблем: ми смо се ограничили само на неколико од његових бројних видова: »Кућа« – истовремено *imago mundi* и реплика људског тела – игра значајну улогу у ритуалима и митологијама. У извесним културама (праисторијској Кини, Етрурији, итд.), погребне урне изображаване су на подобит куће: имају један отвор на врху који омогућује души умрлог да улази и излази¹¹. Урна-кућа постаје у неку руку ново »тело« онога који почива. Из кућице у облику капуљаче излази митски Предак, а у такву кућу-урну-капуљачу скрива се Сунце, да би се након ноћи поново појавило ујутру¹². Постоји, дакле, структурална

¹¹ C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Anvers, 1951, стр. 49; *ibid*, in *Sinologica*, III, 1953, стр. 229–239 и сл. 2–3.

¹² C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mytische Bild im ältesten China*, Zürich, 1955, стр. 47 и сл. 24–25.

подударност између различитих модалитета *преласка*: из помрчине у светлост (Сунце), од преегзистенције неке људске расе до њеног појављивања (митски Предак), из Живота у Смрт и ново постојање *post mortem* (душа).

Подвукли смо више пута да је сваки облик »Космоса« – Универзум, Храм, кућа, људско тело – снабдевен једним »отвором« на врху. Сада боље разумемо значење те симболике: отвор омогућује *прелаз* из једног начина битисања у други, из једне егзистенцијалне ситуације у другу. Свака *космичка егзистенција* завештана је »преласку«: човек прелази из пре-живота у живот и коначно у смрт, као што је митски Предак прешао из преегзистенције у егзистенцију, а Сунце из тмине у светлост. Напоменимо да се овај тип »преласка« уклапа у један сложенији систем, чије смо главне видове изучили говорећи о Месецу као архетипу космичког постојања, о вегетацији као симболу универзалног обнављања, то јест узорног *преласка* из виртуелног у уобичено. Ваља истаћи да сви ови обредни симболи »преласка« изражавају специфично схватање људске егзистенције: рођењем човек није довршен, он мора да се роди по други пут, духовно; он постаје потпун човек прелазећи из не-савршеног ембрионалног стања у савршено стање одраслог. Укратко, можемо рећи да људска егзистенција достиже своју пуноћу низом обреда преласка, сукцесивних иницијација.

Мало даље позабавићемо се смислом и функцијом иницијација. За сада ћемо се зауставити на симболици »преласка« како га религиозни човек разабире у свом породичном кругу и свакодневном животу: у својој кући, на пример, на путевима којима пролази, итд. Ова симболика присутна је и у самој структури станишта. Видели смо да отвор на врху означава узлазни правац ка Небу, жељу за трансценденцијом. *Праг* конкретизује

како разграничење између »споља« и »изнутра«, тако и могућност прелаза из једне зоне у другу (из профаног у свето, на пример). Но, идеју опасног преласка сутеришу нарочито слике *моста* и *тесних врата*, и стога њима обилују погребне свечаности и иницијатички обреди у митологијама. Иницијација, као и смрт у јудео-хришћанству, одговара преласку из једног начина битисања у други и представља збиљску онтолошку промену. Да би изразили идеју тог парадоксалног преласка (који увек подразумева прекид и трансценденцију), различите религиозне традиције обично су користиле симболику опасног Моста или тесних Врата. У иранској митологији, почивши греде Мостом Цинват на свом путовању *post mortem*: за праведне он је широк девет копаља, али за грешне он постаје тесан као »ивица бријача« (*Dinkart*, IX, XX, 3). Испод моста Цинват отвара се дубока рупа Пакла (*Videvdat*, II, 7). Тим мостом такође пролазе мистици на своме екстатичком путовању ка Небу: њиме се, на пример, успео – у духу – Арда Вираф¹³.

Визија светог Павла показује нам један мост »узан као влакно«, који повезује наш свет са Рајем. Иста слика среће се код арапских писаца и мистика: мост је »теснији од влакна« и повезује Земљу са небеским сферама и Рајем. Тако се у хришћанској традицији грешници, не могау да прођу њиме, руше у Пакао. Средњовековне легенде говоре о »мосту скривеном под водом« и о мосту-мачу, којим јунак (Ланселот) треба да прође босоног и голорук; тај мост је »оштрији од косе«, а пролази се њиме »уз патњу и изнуреност«. Према финским веровањима, кроз Пакао пролази један мост прекривен иглама, ексерима, бријачима: њиме пролазе умрли и шамани

у екстази, на свом путовању ка другом свету. Аналогни описи срећу се готово свуда у свету¹⁴. Међутим, важно је истаћи да се иста сликовност сачувала и када се желела означити тешкоћа метафизичког сазнања и – у хришћанству – вере. »Тешко је проћи наоштреним бријачем, веле песници да би изразили тежину пута који води ка највишем сазнању« (*Katha Upanishad*, III, 14). »Уска су врата и тијесан пут што води у Живот, и мало их је који га налазе« (*Матеја*, VII, 14).

Ово неколико примера који се односе на иницијатички, погребни и метафизички симболизам моста и врата, показали су нам у ком су смислу свакодневна егзистенција и »мали свет« који она подразумева – кућа са алатом, свакодневица и њени послови – подложни валоризовању на религиозном и метафизичком плану. Свакодневни живот преображава се у искуство религиозног човека: он свуда открива неко »тајно писмо«. Чак и најубичајенији чин може означити духовни акт. Пут и ход могу да буду преображени у религиозну вредност, тако да пут симболише »животни пут«, а ход »ходочашће«, путовање ка Центру Света¹⁵. Ако усељавање у »кућу« подразумева преузимање једне постојане ситуације у Свету, они који су одбацили своје куће, ходочасници и аскете, подражавају својим »ходом«, својим сталним кретањем, жељу да изађу из Света, жељу за одбацивањем светскости. Кућа је »гнездо« а, како вели *Pancavimsa Brahmana* (XI, XV, 1), »гнездо« подразумева стада, децу, огњиште, једном речи симболише породични, друштвени и економски свет. Они који су изабрали трагање, пут ка Центру, треба да се окане сваке породичне и

¹³ Уп. М. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, стр. 357.

¹⁴ *Ibid*, cmp. 419; Maarti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, Helsinki, 1952, стр. 112.

¹⁵ Види *Traité d'histoire des religions*, стр. 325.

друштвене ситуације, сваког »гнезда« и посвете се једино »путу« ка вишњој истини, која се у високо развијеним религијама меша са скривеним Богом, *Deus absconditus*¹⁶.

Обреди преласка

Као што је већ давно примећено, обреди преласка играју значајну улогу у животу религиозног човека¹⁷. Извесно је да је обред преласка у правом смислу речи представљен управо у иницијацији што се одиграва у доба пубертета и означава прелаз из једног животног доба у друго (из детињства у дечаштво и младост). Али, постоји такође и обред преласка при рођењу, женидби и смрти, и могло би се рећи да се у сваком од ових случајева ради о иницијацији, јер се свуда збива одлучна промена онтолошког режима и друштвеног положаја. При рођењу дете располаже само физичком егзистенцијом; оно још није прихваћено од стране заједнице, нити признато од стране породице. Тек обреди који се предузимају непосредно након порођаја подарују новорођенчету статус »живог« у правом смислу речи; захваљујући тим обредима оно бива уклопљено у заједницу живих.

Женидба је такође прилика за прелаз из једне друштвено-религиозне групе у другу. Младожена напушта групу нежењених и од сада се налази у групи господара породице. Свака женидба подразумева извесну затегнутост и опасност, и отуда се изводи уз помоћ обреда преласка. Грци су женидбу називали *Têlos*, посвећење, а свадбени обред подсећао је на мистерије.

¹⁶ Уп. Ananda K. Coomaraswamy, »The Pilgrim's Way«, *Journal of Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, VI део, стр. 1–20.

¹⁷ Види Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909.

Што се смрти тиче, обреди су утолико сложенији што се ради не само о »природној појави« (напуштању тела од стране живота или душе), већ о промени истовремено онтолошког и друштвеног режима: почивши треба да се суочи са извесним искушењима која се тичу његове сопствене загробне судбине, али он такође треба и мора да буде признат од стране заједнице мртвих и прихваћен међ њих. За извесне народе, само обредни укуп потврђује смрт: онај који није сахрањен сходно обичају, није мртав. Другде се нечија смрт сматра пуноважном само након извршеног погребног обичаја, или пошто је душа почившега обредно одведена до њеног новог станишта, на други свет, и тамо била прихваћена у заједници мртвих. За нерелигиозног човека рађање, женидба и смрт само су догађаји који се тичу појединца и његове породице; ретко — у случајевима шефова држава или политичара — ови догађаји имају политичке последице. У нерелигиозној перспективи егзистенције, сви ови »прелази« изгубили су своје ритуално обележје и не значе ништа друго до оно што показују конкретни чинови рађања, смрти или званично признатог сексуалног сједињавања. Додајмо, ипак, да се једно драстично нерелигиозно искуство целокупног живота доста ретко среће у чистом стању, чак и у најсекуларизованијим друштвима. Могуће је да ће једно такво потпуно арелигиозно искуство постати чешће у ближој или даљој будућности; али, за сада оно је још ретко. Оно што се у профаном свету среће, то је радикална секуларизација смрти, женидбе и рађања, али као што ћемо ускоро видети, ове појаве носе неодређене успомене и чежње за разореним религиозним понашањем.

Што се тиче обреда иницијација у правом смислу речи, потребно је разлучити иницијације пубертета (животног доба) од обреда уласка у неко тајно друштво; најважнија разлика почива у чињеници што су сви од-

расли обавезни да се суоче са иницијацијом у одређено животно доба, док су тајна друштва резервисана само за извешан број одраслих. Установа иницијације у доба пубертета изгледа старијом од иницијације у тајна друштва; раширенија је и потврђена на најархаичнијим нивоима културе, као на пример код Аустралијанаца и Фици племена. Овде нећемо излагати иницијатичке церемоније у свој њиховој сложености. Оно што је за нас битно, то је чињеница да, већ од архаичних стадијума културе, иницијација игра капиталну улогу у религиозном формирању човека, а нарочито стога што се састоји у промени онтолошког режима неофита. Та чињеница изгледа врло важном за разумевање религиозног човека, јер показује да се човек примитивних друштава сматра »друштвеним« док је онакав какав је »дат« на природном нивоу егзистенције. Да би постао човек у правом смислу речи, он мора да умре у том првом (природном) животу, и поново се роди у вишем, који је истовремено религиозни и културни.

Другим речима, свој идеал људскости примитивни човек ставља на надљудски план. По његовом мишљењу: 1) потпуним човеком постаје се само пошто се превазиђе, и у извесном смислу, укине »природна« људскост, јер иницијација се углавном своди на парадоксално, натприродно искуство смрти и ускрснућа или другог рођења; 2) обреди иницијације који садрже искушења, смрти и ускрснућа засновали су богови, Хероји просветитељи и митски Преци, због чега они имају надљудско порекло, и извршавајући их неофит опонаша надљудско, божанско деловање. Ово треба посебно нагласити јер још једанпут показује да се религиозни човек хоће *другачијим* но што јесте на »природном« нивоу и настоји да себе *изобрази* на подобит идеалне слике коју му откривају митови. Примитивни човек настоји да досегне *религиозни идеал људскости*, и већ у том напору налазе

се клице свих потоњих разрађених етика развијених друштава. Очигледно, у савременим нерелигиозним друштвима иницијација не постоји више као религиозни чин. Али сама *структура* иницијација преживела је, иако веома десакрализована, све до данас.

Феноменологија иницијације

Иницијација углавном садржи троструко откриће: светог, смрти и сексуалности¹⁸. Детету су сва та искуства непозната; иницирани их спознаје, прихвата и уклапа у своју нову личност. Додајмо да док неофит умире за свој инфантилни, профани и необновљени живот, да би се поново родио за нову егзистенцију, он се такође поново рађа и за један начин битисања који му омогућује спознају, науку. Иницирани није тек »ново-рођен« или »ускрсли«, он је и човек који »зна«, који познаје мистерије, који је имао откровење метафизичке природе. Током његовог учења у дунгли, он сазнаје свете тајне: митове који се односе на богове, улогу и порекло оруђа употребљаваних током церемоније иницијације (*bull-roarers*, ножева од белутка за обрезивање, итд.). Иницијација одговара духовном сазревању и у свим религиозним историјама човечанства срећемо увек тај проблем: иницирани, онај који је упознао мистерије, јесте *онај који зна*.

Обред свуда почиње одвајањем неофита од породице и његовим повлачењем у дунглу. Већ ту налазимо симбол Смрти: шума, дунгла, тмина, симболишу оностраност, »Пакао«. На извесним местима верује се да долази тигар и на својим плећима односи искушеника у

¹⁸ За све што следи види М. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 254; *Naissances mystiques*, Gallimard, 1959.

цунглу. Звер отелотворује митског Претка, Учитеља иницијације, који дечаке води у Пакао. Другде, неофита гута неко чудовиште; у утроби чудовишта влада космичка Ноћ: то је ембрионални ступањ егзистенције, како на космичком плану тако и у људском животу. У многим пределима у цунгли постоји иницијатичка колиба. То је место где млади кандидати трпе један део својих искушења и бивају увођени у тајна предања племена. Тако иницијатичка колиба симболише матерински трбух¹⁹. Смрт неофита означава регресију на ембрионално стање, али тиме се не мисли само у смислу људске физиологије, већ исто тако и у космолошком смислу: фетално стање одговара регресији на виртуелни, прекосмички начин битисања.

Други ритуали изnose на видело симболизам иницијатичке смрти. Код извесних народа кандидати бивају закопавани или полагаани у свеже ископане гробове. Или пак бивају покривани грањем и остају непокретни као мртваци, или их мажу белилом како би их учинили сличним аветима. Уосталом, неофити подражавају понашање авети: не служе се прстима при јелу, већ храну узимају непосредно зубима, како се верује да чине душе умрлих. Најзад, мучења која они трпе, значе, између осталог, и то да неофите, који су подвргнути мучењу и сакаћењу, на те муке ударају демони-учитељи иницијације, то јест митски Преци. Ове физичке патње одговарају положају онога кога је »појео« демон-звер, који је раскомадан у чељустима и сварен у трбуху иницијатичког чудовишта. Унаказивања (ломљење зуба, одсецање прстију, итд.) такође садрже симболику смрти. Већи део ових сакаћења у вези је са лунарним божанствима. Месец повремено ишчезава, *умире*, да би се

¹⁹ R. Thurnwold, »Primitive initiations – und Wiedergeburtss-
ritten«, *Erano-Jahrbuch*, VII, 1940, стр. 321–398.

поново родио три ноћи касније. Лунарни симболизам подвлачи да је смрт први услов сваког мистичког обнављања.

Поред специфичних захвата, као што су обрезивање и смрт и ускрнуће обележавају и други знаци, попут тетовирања и приношења жртве. Што се тиче симболике мистичког препорађања, она узима мноштво облика. Кандидати примају друга имена, која ће надаље бити њихова права. Код извесних племена сматрало се да су млади посвећеници заборавили све из свога претходнога живота: непосредно након иницијације њих хране попут мале деце, воде их за руку и подучавају свим понашањима као бебе. Уопште, они у цунгли науче један нови језик, или у најмању руку речник, доступан једино посвећенима. Како видимо, са иницијацијом све почиње изнова. Каткада се симболика другог рођења изражава конкретним чиновима. Код неких банту-племена, пре но што ће бити обрезан, дечак бива предметом церемоније познате под именом »ново рођење«²⁰. Отац жртвује овна и три дана касније обавија дечака трбушном марамицом и кожом тога овна. Али, пре но што ће бити завијен, дечак мора да се попне на кревет и плаче попут новорођенчета. У овнујској кожи остаје три дана. Код тог истог народа мртваци сахрањују у овнујским кожама и у ембрионалном положају. Симболика митског препорађања, кроз обредно облачење у животињску кожу, потврђена је и у високо развијеним културама (Индији, старом Египту).

У иницијатичким сценаријима симболика препорађања готово увек иде упоредо са симболиком Смрти. У контексту иницијације Смрт значи надилажење профане, непосвећене судбине, судбине »природног човека«,

²⁰ M. Canney, »The Skin of Rebirth«, *Man*, јули 1939, бр. 91, стр. 104–105.

непознаваоца сакралнога, слепог духом. Мистерија иницијације обавезује га на то да преузме одговорност човека. Важно је упамтити да се приступ духовности код архаичних друштава изражава кроз симболику Смрти и новог рођења.

Мушка братства и женска тајна друштва

Обреди приступања мушким друштвима служе се истим искушењима: и преузимају исте сценарије какве налазимо и у иницијацијама. Али, како смо већ истакли, припадност мушким братствима већ подразумева једно одабирање: сви који су били подвргнути иницијацији у пубертету неће постати и чланови тајних друштава, чак и ако сви то буду желели²¹.

Наведимо само један пример: код афричких племена Мандја и Банда постоји једно тајно друштво познато под именом Нгакола. Према митовима причаним неофиту током иницијације, чудовиште Нгакола имало је ту моћ да људе убија, прождирући их, да их затим поврати обновљене. Неофит је увођен у једну колибу која симболише тело чудовишта. Ту слуша злослутни глас Нгаколе, а затим бива премлаћен и подвргнут мучењу; говори му да је »сада ушао у трбух Нгаколе« и да се управо пари у њему. Након што је прошао кроз друга искушења, учитељ иницијације коначно објављује да је Нгакола управо повратио онога кога је био појео²².

²¹ Уп. Н. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; О. Hofler, *Geheimbünde der Germanen*, 1, Frankfurt na Majni, 1934; R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, I–III, Cassel, 1936; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, Hajdelberg, 1951.

²² E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I, Upsala, 1953, стр. 264.

У овоме прождирању неофита и његовом боравку у трбуху чудовишта поново налазимо симболику смрти, симболику која игра тако велику улогу у иницијацијама пубертета: усамљивање, мучења и иницијацијска искушења, смрт и ускрснуће, надевање новог имена, подучавање тајном језику, итд.

Постоје и женске иницијације. Тиме не желимо рећи да у иницијатичким обредима и мистеријама намењеним женама налазимо исту симболику или, тачније, симболичке изразе идентичне са онима које срећемо у мушким иницијацијама и братствима. Па ипак, лако откривамо један заједнички елемент: дубоко религиозно искуство које је у основи свих ових обреда и мистерија. Реч је о *приступу сакралности*, каква се показује при преузимању женске судбине, и која представља циљ како обреда иницијације у пубертету тако и тајних женских друштава (*Weiberbünde*).

Иницијација почиње са првом менструацијом. Тај физиолошки симптом налаже прекид, одвајање девојке од свога породичног круга, и она намах бива издвајана од заједнице и смештена у једну посебну колибу у дунгли или у неком мрачном делу насеобине. Млада искушеница мора да заузме посебан положај, доста неудобан, и да се клони Сунца или додира са било ким.

Издавање и осамљивање у мраку, у мрачној колиби дунгле, подсећа нас на симболику иницијатичке смрти дечака издвојених у шуми, затворених у плетари. Постоји, додуше, та разлика што се код девојчица одвајање збива непосредно након прве менструације, па је, дакле, индивидуално, док је код дечака оно колективно. Разлика се објашњава физиолошким чином, који код девојка означава крај детињства. Па ипак, девојке коначно сачине једну групу и онда се њихова иницијација изводи колективно, од стране старих жена које их посвећују у тајне.

Што се *Weiberbünde* тиче, она су увек у вези са мистеријом рађања и плодности. Мистерија порађања, откриће жене да је *стваралац на плану живота*, представља религиозно искуство непреводиво на језик мушког искуства. Онда је јасно зашто је порађање изазвало тајне женске обреде, који се каткада претварају у праве мистерије. Трагови таквих мистерија сачували су се чак и у Европи²³.

Као и код мушкараца, имамо посла са мноштвом облика удруживања жена, где тајна и мистерија расту прогресивно. У почетку постоји општа иницијација кроз коју пролазе све девојчице и све невесте, и која доводи до успостављања *Weiberbünde*. Затим настају женска мистичка удружења, као у Африци или као што су у Антици биле групе Менада.

Смрт и иницијација

Симболика и иницијатички обред који обухвата прождирање од стране неког чудовишта заузимали су значајно место како у иницијацијама тако и у јуначким митовима и митологијама Смрти. Симболика повратка у трбух увек има извесну космолошку валенцу. Са неофитом се целокупни свет симболички враћа у космичку Ноћ, да би могао да буде створен изнова, то јест да би могао да буде обновљен. Као што смо видели (II део), космолошки мит се декламује у терапеутске сврхе. Да би се излечио, болесник ваља да буде *поново рођен*, а архетипски модел рађања јесте космогонија. Потребно је разорити дело Времена, посегнути за тренутком сви-

²³ Уп. R. Wolfram, »Weiberbünde«, *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, стр. 143.

тања, што на људском плану значи да се треба вратити на »белу страницу« егзистенције, на апсолутни почетак, када још ништа не бејаше умрљано, ништа покварено.

Продрети у стомак чудовишта – или бити симболички »сахрањен«, или пак затворен у иницијатичкој колиби – одговара регресији на ступањ примордијалне безобличности, повратку у космичку Ноћ. Изаћи из трбуха или мрачне колибе, или иницијатичког »гроба«, одговара космогонији. Иницијатичка смрт понавља узорни повратак у Хаос, како би се омогућило понављање космогоније и припремило ново рођење. Регресија у Хаос каткада се збива буквално: такав је случај, на пример, са иницијатичким болестима будућих шамана, које су каткада сматране правим лудилом. У ствари, збива се тотална криза, која понекад води дезинтеграцији личности²⁴. Овај »психички хаос« знак је да се профани човек управо »раствара« и да је нова личност на помолу.

Јасно је зашто се иста иницијатичка схема – патња, смрт, ускрснуће (препорађање) – налази у свим мистеријама, како у обредима пубертета, тако и у онима који означавају приступ неком тајном друштву; као и зашто се исти сценарио да наслутити у потресним интимним искуствима која претходе мистичком позиву (код примитивних то су »иницијатичке болести« будућих шамана). Човек примитивних друштава настојао је да победи смрт претварајући је у *обред преласка*. Другим речима, увек се умире у нечему *што није битно*; нарочито у профаном животу. Укратко, смрт му дође као врховна иницијација, као почетак нове духовне егзистенције. Трајање, смрт и обнављање (поновно рођење) схватани су као три тренутка једне исте мистерије, и целокупни духовни напор архаичног човека састојао се у томе да покаже

²⁴ Уп. M. Eliade, *Le Chamanisme*, стр. 36.

како између ових тренутака не сме да постоји прекид. Човек се може *зауставити* на једном од ова три тренутка, али кретање и обнављање настављају се бесконачно. Неуморно се изнова изводи космогонија, како би се било сигурно да се нешто ствара на ваљан начин: на пример, дете, кућа или духовни позив. Стога увек срећемо космогонску валенцу у обредима иницијације.

»Друго рођење« и духовни порођај

Иницијатички сценарио, то јест смрт у профаној судбини праћена поновним рођењем у сакралном свету, свету богова, игра значајну улогу и у развијеним религијама. Славни пример за то је индијска жртва, чији је циљ задобијање Неба након смрти, боравка са боговима или божанском супстанцом (*devâtma*). Другим речима, жртвом човек себи кује надљудску судбину, што се може сравнити са резултатом архаичних иницијација. Онај који жртвује мора претходно да буде посвећен од стране свештеника, а то посвећивање (*dikshâ*) садржи иницијатички симболизам који упућује на бабичење; заправо, онога који жртвује *dikshâ* обредно претвара у ембрион, а затим га по други пут порађа.

Текстови истичу надугачко то да се онај који жртвује подвргава *regresu ad uterum*, иза чега следи ново рођење²⁵. Ево шта, на пример, каже *Aitareya-Brâhmana* (I, 3): »Свештеници претварају у ембрион онога кога посвећују (*dikshâ*). Шкропе га водом: вода је *semen virile*; уводе га у посебну шупу: то је материца која изводи *dik-*

²⁵ Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898, стр. 104; H. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals*, in *Heute, ... Tod, ...*

shâ; облаче га у одећу: она је амнион. Преко тога се ставља кожа од црне антилопе: шорион је изнад амниона... Песнице су му стиснуте, јер ембрион има затворене шаке док је у трбуху, а дете кад се рађа...²⁶ Искушеник скида антилопину кожу и улази у корито; стога ембриони долазе на свет без шориона. Али чува своју одећу, да би се вратио у њу, и зато се дете рађа са амнионом на себи«.

Света наука и, у ширем смислу, мудрост сматрана је плодом иницијације и значајно је што симболику прималства налазимо повезану са буђењем највише свести, како у старој Индији тако и у Грчкој. Сократ није без разлога упоређивао себе са бабицом: он је човеку помагао да се роди у свести о себи, порађао је »новог човека«. Исту симболику налазимо у будистичкој традицији, где је свештеник напуштао своје презиме и постајао »син Буде« (*Sakya-putto*), јер је био »рођен међу свецима« (*ariya*). Као што је рекао Касапа, говорећи о себи: »Син Блаженога, рођен из његових устију, из *dhamma* (Учења), уобличен кроз *dhamma*«, итд. (*Samyutta Nikâya*, II, 221).

То иницијатичко рођење подразумевало је смрт у профаној егзистенцији. Схема се сачувала како у хиндуизму тако и у будизму. Јогин »умире у овом животу« да би се поново родио у другом начину битисања; оном који је представљен кроз ослобођење. Буда је подучавао о путу и начинима да се умре у профаној људској судбини, то јест за ропство и незнање, да би се поново родило у слободи, блаженству и неусиљености *nirvâne*. Индијска терминологија иницијатичког препорађања подсећа каткад на архаични симболизам »новога тела« које

²⁶ О космолошком симболизму стиснутих пести, С. Heutze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, стр. 96.

неофит стиче захваљујући иницијацији. Буда сам то вели: »Показао сам својим ученицима начине како да, пошав од овога тела (сачињеног од четири кварљива елемента), створе друго тело од интелектуалне супстанце (*rūpim monamayam*), обдарено трансцендентним моћима (*abhinidriyam*)«²⁷.

Симболику другог рођења или порођаја као присту-па спиритуалности преузео је александријски јудаизам и хришћанство. Филон обилно користи тему порађања поводом рођења у вишем духовном животу (уп. на пример *Аврам*, XX, 99). Са своје стране свети Павле говори о »духовном сину«, о синовима које је стекао преко вере. »Титу, првome сину по вјери нас обојице« (*Титу посланица*, I, 4). »Молимо те за својега сина Онисима, којега родих у оковима својима...« (*Филимону посланица*, 10).

Непотребно је повлачити разлике између »синова« које је »родио« свети Павле »у вери« и »синова Буде«, или оних које је »породио« Сократ, или чак »новорођенчади« примитивних иницијација. Разлике су очигледне. У примитивним друштвима неофита је »убијала« и »васкрсавала« сама снага обреда, као што је та иста снага претварала у »ембрион« Индуса који је приносио жртву. Буда је, напротив, »рађао« кроз своја »уста«, то јест кроз општење са доктрином (*dhamma*); ученик се рађао у новome животу захваљујући врховном сазнању, откривеном кроз *dhamma* које га је водило трагом Нирване. Сократ је сматрао да врши само бабички посао: помагао је да се »роди« прави човек, кога свако носи најдубље у себи. За светог Павла ситуација је нешто другачија: он је рађао »духовне синове« кроз веру, то јест захваљујући мистерији коју је утемељио сам Христ.

²⁷ Majjhima-Nikaya II, 17; уп. такође М. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, стр. 172.

Од једне религије до друге, од једне гнозе или мудрости до друге, прастара тема другог рођења богатила се новим вредностима, које су каткада радикално мењале садржај искуства. Остаје, ипак, један заједнички непроменљиви елемент који бисмо могли дефинисати на следећи начин: *приступ духовном животу увек подразумева смрт у профаној судбини, иза које следи ново рођење.*

Свето и профано у модерном свету

На претходним страницама позабавили смо се иницијацијом и обредима преласка, али далеко од тога да смо проблем исцрпили; једва да бисмо могли сматрати да смо само истакли неке његове битне видове. А ипак, сежући дубље у овај проблем, морали смо прећутати читав низ социо-религиозних ситуација, које су од знатног интереса за разумевање *homo religiosus*. Тако нисмо говорили о Суверену, шаману, свештенику, ратнику, итд. Што значи да је ова мала књижица само кратак увод у огроман проблем.

Огроман јер не занима само историчаре религија, етнологе, социологе, већ и историчаре, психологе, философе. Спознати ситуацију коју преузима религиозни човек, продрети у његов духовни универзум, то углавном значи унапредити опште сазнање о човеку. Тачно је да је историја већ давно превазишла већину тих ситуација које преузима религиозни човек примитивних и архаичних друштава, али оне нису нестале без трага, и са своје стране допринеле су да смо овакви какви јесмо, дакле, чине део наше сопствене историје.

Како смо већ у више наврата поновили, религиозни човек преузима један специфичан начин битисања у свету, и упркос знатном броју историјско-религи-

озних облика, тај специфичан начин увек је препознатљив. Ма какав био историјски контекст у који је урођен, *homo religiosus* увек верује да постоји једна апсолутна стварност, *свето*, које трансцендира наш свет, али које се у њему испољава и тиме га сакрализује и чини стварним. Он верује да живот има свето порекло и да људска егзистенција остварује своје могућности само уколико је религиозна. Богови су створили човека и Свет, хероји просветитељи су довршили Стварање, а прича о свим тим божанским и полубожанским делима сачувана је у митовима. Реактуализујући свету историју, подражавајући божанско делање, човек се ставља и одржава у близини богова, то јест у ономе што је стварно и значајно.

Лако је сагледати све оно што одваја овај начин битисања у свету од егзистенције нерелигиозног човека. Пре свега, нерелигиозни човек одбацује трансценденцију, прихвата релативност »стварности«, а догађа му се и да посумња у смисао егзистенције. Велике културе прошлости имале су такође нерелигиозних људи, а није немогуће да су такви постојали чак и на њиховим архаичним нивоима, иако то документи још нису потврдили. Али тек је у модерним западним друштвима нерелигиозни човек доживео пун процват. Он данас прихвата нову егзистенцијалну ситуацију: признао је себе за јединог субјекта и творца Историје, а одбацио свако позивање на трансценденцију. Другим речима, он не прихвата ниједан модел људскости изван људске судбине, каква се да одгонетнути из различитих историјских ситуација. Човек се сам *ствара* а ствара се у потпуности само уколико десакарлизује себе и свет око себе. Свето је препрека ка његовој слободи. Он ће достићи лични идентитет само уколико се темељно демистификује, биће збиља слободан тек у тренутку када убије и последњег бога.

Није на нама да овде расправљамо о том философском становишту. Рецимо само толико да, у крајњем случају, егзистенција коју модерни нерелигиозни човек преузима јесте трагична и да његов егзистенцијални избор није без величине. Али тај нерелигиозни човек потиче од *homo religiosus* и, хтео то или не, он је његово дело, конституисао се пошав од ситуација што су их прихватили његови преци. Све у свему, он је производ процеса десакарлизације. На исти начин као што је »Природа« производ прогресивне секуларизације Космоса, тако је и профани човек резултат обесвећивања људске егзистенције. Но то значи и да се нерелигиозни човек конституише у опозицији према свом претходнику, настојећи да се »испразни« од сваке религиозности и сваког транс-људског значења. Он себе признаје само уколико је »ослобођен« и »чист« од »предрасуда« предака. Другим речима, хтео или не, профани човек још увек чува трагове понашања религиозног човека, али лишене религиозног значења. Ма шта чинио, он је наследник. Он не може у потпуности да укине своју прошлост, јер је сам производ и конституише се кроз низ негација и одбацивања, али га и даље походе стварности којих се одрекао. Да би створио свој свет, он је десакарлизовао свет у којем су живели његови преци, а да би то постигао био је приморан да се окрене од понашања које му је претходило, али га не напушта осећање да је оно у сваком тренутку спремно да се, у једном или другом виду, реактуализује у његовом најдубљем бићу.

Отуда је, како смо већ рекли, нерелигиозни човек у *чистом стању* доста редак, чак и у најдесакарлизованијим од модерних друштава. Многи »нерелигиозни« понашају се још увек религиозно, без свога знања. Не ради се само о мноштву »празноверица« или »табуа« модерног човека, који сви имају магијско-религиозну структуру и порекло. Модерни човек који се сматра не-

религиозним још увек располаже читавом једном скри-
веном митологијом и бројним обезвређеним ритуалима.
Како смо већ истакли, светковине које прате Нову Го-
дину или усељење у кућу, представљају – додуше лаи-
цизирану – структуру обреда обнављања. Исту појаву
уочавамо приликом празника и светковина које прате
венчање или рађање детета, стицање новог запослења,
друштвеног унапређења, итд.

Могло би се написати читаво једно дело о митовима
модерног човека, о митологијама прерушеним у спек-
такле које воли, књиге које чита. Биоскоп, та »фабрика
снова« преузима и користи небројене митске мотиве:
борбу између Хероја и Чудовишта, сукобе и иници-
јатичка искушења, узорне представе и слике (»Млада
Девојка«, »Јунак«, »Рајски пејзаж«, »Пакао«, итд.). Чак
и читање садржи извесну митолошку функцију: не само
зато што замењује причање мотива из архаичних друшта-
ва и усмену књижевност, још живу у сеоским заједни-
цама Европе, већ нарочито зато што читање обезбеђује
модерном човеку »излазак из времена«, што се може
упоредити са оним што се стиче помоћу митова. Било да
»убија« време неким полицијским романом, или да се
задубљује у један временски страни свет, представљен у
ма којем роману, читање човека увек пројектује изван
свога личног постојања и уклапа у друге ритмове, чини
га судеоником неке друге »историје«.

Велика већина »нерелигиозних« људи није у пра-
вом смислу речи ослобођена религиозног понашања,
теологија и митологија. Оне су каткада преплављене
читавом једном магијско-религиозном збрком, или обез-
вређене до карикатуре, и стога тешко распознатљиве.
Процес десакрализације људске егзистенције довео је
више но једанпут до хибридних форми плитке магије,
рудиментарне религиозности. Не мислимо тиме само на
безбројне »мале религије« од којих врве сви модерни

градови, па ни на цркве, секте и псеудоокултистичке,
неоспиритуалистичке или такозване херметичке школе,
јер све ове појаве још увек припадају сфери религи-
озности, иако се готово увек ради о настраним видовима
псеудоморфозе. Не мислимо ни на различне политичке
покрете и друштвена пророковања, чију је митолошку
структуру и религиозни фанатизам лако разабрати. До-
вољно ће бити, наведимо само један пример, да под-
сетимо на митолошку структуру комунизма и његов
есхатолошки смисао. Маркс преузима и наставља један
од великих азијско-медитеранских есхатолошких ми-
това: искупитељску улогу Праведника (»изабраног«,
»помазаника«, »невиног«, »гласника«; данас је то проле-
таријат), чије патње треба да промене онтолошки статус
света. Наиме, Марксово бескласно друштво и томе сход-
но ишчезавање историјских напетости само су даљи
израз мита о Златном Добу, које по многим предањима,
одликује почетак и крај Историје. Маркс је обогатио тај
прастари мит читавом једном месијанском јудеохри-
шћанском идеологијом: са једне стране, он пролетарија-
ту признаје пророчанску улогу и сотериолошку функцију;
са друге, реч је о коначној борби између Добра и Зла,
што се лако може упоредити са апокалиптичким су-
кобом између Христа и Антихриста, одакле следи од-
лучујућа победа првога. Значајно је чак то да Маркс
преузима и јудеохришћанску есхатолошку наду у *an-*
солутни крај Историје; у томе се он разликује од оста-
лих историцистичких философија (нпр. Крочеа и Ортеге
и Гасета), за које су напетости Историје консубстанци-
јалне људској судбини и никада не могу бити потпуно
укинуте.

Дакле, прерушено или обезвређено, религиозно по-
нашање налазимо не само у »малим религијама« или
политичким мистикама, већ и у покретима који се оди-
ста сматрају лаичким, чак антирелигиозним. Тако у ну-

дизму или покретима за апсолутну сексуалну слободу могу се распознати трагови »чежње за Рајем«, жеље да се успостави рајско стање од пре пада, када грех још није постојао и док још није било расцепа између плотских уживања и савести.

Занимљиво је, потом, истаћи у којој мери иницијатички сценарији и даље трају у бројним делатностима и чиновима нерелигиозних људи наших дана. Остављамо на страну, разуме се, оне ситуације где је надживео, обезвређен, изврстан тип иницијације: на пример, рат а пре свега лични сукоби (нарочито авијатичара), подвизи који садрже »искушења« равна традиционалним војничким иницијацијама, чак и ако борци нису свесни више дубоког значења својих »искушења« и немају никакве вајде од њиховог иницијатичког домаћаја. Чак и технике специфично модерне, као што је психоанализа, још чувају иницијатичку основу. Пацијент се позива да сиђе врло дубоко у самог себе, да оживи своју прошлост, да се изнова суочи са својим трауматизмима и, са формалног гледишта, ова опасна операција подсећа на иницијатичке силаске у »Пакао«. И као што је посвећени требало да изађе победнички из својих искушења, да »умре« и »ускрсне« да би могао да приступи одговорној егзистенцији у пуном смислу те речи, отвореној за духовне вредности, тако и пацијент наших дана мора да се суочи са сопственим »несвесним«, мученим аветима и чудовиштима, да би нашао здравље и психички интегритет, као и свет културних вредности.

Но, иницијација је тако уско повезана са начином људског битисања да знатан број делатности и чинова модерног човека још увек понављају иницијатички сценарио. Толико пута слушамо о »борби са животом«, »искушењима« и »тешкоћама«, које спутавају неки унутрашњи позив или каријеру, а све то на изврстан начин само понавља иницијатичка искушења: баш након »уда-

раца« које прима, након »патњи«, моралних или чак физичких »мучења« која подноси, млади човек, »искушава« себе, докучује своје могућности, постаје свестан својих снага и коначно стиче идентитет, постаје духовно зрео и стваралац (ради се, наравно, о духовности како је ова схваћена у модерном свету). Јер, свака људска егзистенција конституише се кроз низ искушења, кроз суочавање са »смрћу« и »васкрсењем«. То је и разлог што је, у религиозном хоризонту, егзистенција утемељена кроз иницијацију; чак би се могло рећи да је и само збивање људске егзистенције једна иницијација.

У целини узев, већина људи »без религије« још увек је у власти псеудо-религије и обезвређене митологије. Што није нимало чудно, већ и због тога што профани човек произлази из *homo religiosus* и није у могућности да избрише сопствену историју, то јест понашање религиозних предака, који су га саздали онаквим какав је данас. Утолико пре што један велики део његове егзистенције преплављују пулзије које потичу из дубине његовог бића, из зоне која је названа несвесним. Човек строго рационалан јесте апстракција и не среће се никада у стварности. Свако људско биће саздано је истовремено од своје свесне делатности и ирационалних искустава. А садржај и структура несвесног показују зачуђујуће сличности са митолошким сликама и представама. Не желимо рећи да су митологије »производ« несвесног, јер мит управо постоји на такав начин што *се открива као мит*, што проглашава да се нешто *испољило на узоран начин*. Мит је »производ« несвесног на исти начин као што би се рекло да је *Госпођа Бовари* »производ« прелубе.

Па ипак, садржаји и структуре несвесног резултат су прастарих егзистенцијалних ситуација, нарочито криптичних, и то је разлог што несвесно има изврстан религиозни ореол. Свака егзистенцијална криза изнова

ставља у питање истовремено стварност Света и присуство човека у њему: на архаичним нивоима културе егзистенцијална криза је углавном »религиозна«, јер се на том ступњу *биће* меша са *светим*. Како смо већ видели, Свет утемељује управо искуство сакралнога, па је чак и најједноставнија религија пре свега митологија. Другим речима, уколико је несвесно резултат прастарих егзистенцијалних искустава, оно нужно мора да има сличности са различитим религиозним световима. Јер, религија је узорно решење сваке егзистенцијалне кризе, не само зато што је она бесконачно поновљива, већ и зато што се сматра да јој је порекло трансцендентно и према томе придаје јој се значај открића примљеног са *другог*, транс-људског света. Религиозно решење не само да разрешава кризу, већ истовремено егзистенцију чини »отвореном« за вредности које више нису контингентне ни посебне, омогућавајући тако човеку да превазиђе личну ситуацију и коначно приступи свету духа.

Овде нисмо развили све последице те солидарности између садржаја и структуре несвесног, с једне стране, и религије, са друге. Само смо узгред показали у ком смислу чак и најискреније нерелигиозни човек још увек дели, у свом најдубљем бићу, понашање које је религиозно усмерено. Но »приватне митологије« модерног човека, његови снови, сањарије, фантазми, итд., не успевају да се дигну до онтолошког режима митова, баш због тога што нису доживљени од стране *тоталног човека* и не претварају појединачну ситуацију у узорну. Као што се неспокојство модерног човека, његова ониричка или имагинарна искуства, иако »религиозна« са формалног гледишта, не уклапају — као код *homo religiosus* — у један *Weltanschauung* и не утемељују једно понашање. Један пример омогућиће нам да боље уочимо разлику између ове две категорије искустава. Несвесна делат-

ност модерног човека непрестано му представља безбројне симболе, а сваки има неку поруку коју треба да пренесе, да испуни неки задатак, како би обезбедио или поново успоставио психичку равнотежу. Већ смо видели да симбол не само да Свет чини »отвореним« већ и помаже религиозном човеку да доспе до универзалног. Баш захваљујући симболима човек излази из своје посебне ситуације и »отвара« се ка општем и универзалном. Симболи буде индивидуално искуство и претварају га у духовни чин и метафизичко поимање Света. Пред ма којим дрветом, симболом Дрвета Света и космичког живота, човек премодерних друштава способан је да допре до највише духовности: *разумевајући симбол, он успева да доживи универзално*. Религиозна визија Света и идеологија која је изражава, омогућују да то индивидуално искуство буде плодотворно, да се »отвори« ка универзалном. Слика Дрвета је још увек доста честа у уобразиљном свету модерног нерелигиозног човека: она чини тајно писмо његовог унутрашњег живота, драме која се одиграва у његовом несвесном, а која је од значаја за његов психоментални интегритет. Али све док симбол Дрвета не буди тоталну свест човека, чинећи је »отвореном« ка универзалном, не може се рећи да је у потпуности испунио своју улогу. »Спасао« је само делимично човека од његове индивидуалне ситуације, омогућавајући му, на пример, да интегрише једну дубинску кризу и успостављајући му привремено угрожену равнотежу, али га још није уздигао до духовности, није успео да му открије једну од структура реалног.

Чини нам се да је овај пример довољан да покаже у ком смислу нерелигиозног човека модерних друштава још испуњава и помаже делатност његовог несвесног, не доводећи га ипак до чисто религиозног искуства и визије света. Несвесно му пружа решења за тешкоће његове личне егзистенције, и у том смислу оно испуњава улогу

религије, јер, пре но што једну егзистенцију учини творцем вредности, религија јој обезбеђује интегритет. У извесном смислу могло би се готово рећи да су се, код оних модерних људи који себе проглашавају нерелигиозним, религија и митологија »скриле« у тмнини њиховог несвесног, што такође значи да могућности да се религиозно искуство живота интегрише, код толиких бића, почивају дубоко у њима самима. У јудео-хришћанској перспективи могло би се такође рећи да нерелигиозност одговара новоме »паду« човека: он је изгубио способност да живи свесно религију, дакле, да је разуме и прихвати; али у дубини свога бића он и даље чува спомен на њу, као што је и након првога »пада«, иако духовно ослепљен, први човек – Адам, сачувао довољно интелигенције да пронађе видљиве трагове Бога у Свету. Након првога »пада« религиозност се срозала на ниво располовљене свести; након другог она је пала још ниже, у дубине несвесног: »заборављена« је. Овде се заустављају разматрања историчара религија, а почиње проблематика која је у надлежности филозофа, психолога и, чак, теолога.



ОСНОВНА БИБЛИОГРАФИЈА

УВОД

- Caillois, R., *L'Homme et le sacré*, Paris, 1939; 2. изд. 1953.
 Clemen, C., *Die Religion en der Erde*, München, 1927.
 Corce, M., et R. Mortier, *Histoire générale des religions*, I–V, Paris, 1944–1950.
 Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
 Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
 König, F., *Christus und die Religionen der Erde*, I–III, Freiburg am Br. 1951.
 Leeuw, G. Van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933; 2. изд. 1955; id., *L'Homme primitif et la religion*, Paris, 1940.
 Lévy-Bruhl, L., *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931; id., *La Mythologie primitive*, 1935.
 Lowie, R. H., *Primitive Religion*, New York, 1924.
 Mauss, M., et H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.
 Otto, R., *Das Heilige*, Breslau, 1917; id., *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha, 1923.
 Pinard de la Boullaye, H., *L'Etude comparée des religions*, 2 t., Paris, 1922; 3. изд. прегледано и допуњено, 1929.

ПРВИ ДЕО

- Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, I–II, London, 1927–1930.
 Bogoras, W., Ideas of space and time in the conception of primitive religion, *American Anthropologist*, n° sp. 27, 1917, стр. 205–266.

Coomaraswamy, A. K., Symbolism of the Dome, *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, стр. 1–56.

Cuillandre, J., *La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques*, Paris, 1941.

Deffontaines, P., *Géographie et Religions*, Paris, 1948.

Eliade, M., *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, 1949, погл. I–II; id., *Images et Symboles*, Paris, 1952, стр. 33–72.

Hentze, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Anvers, 1951.

Mus, P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*. I–II, Hanoi, 1935.

Sedlmayer, H., *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950.

Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916.

ДРУГИ ДЕО

О светом Времену:

Coomaraswamy, A., *Time and Eternity*, Ascona, 1947.

Corbin, H., »Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme«, *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, стр. 149–218.

Culmann, O., *Christus und die Zeit*, Basel, 1946.

Eliade, M., *Le Mythe de l'Eternel Retour*, погл. II–III; id., »Le temps et l'éternité dans la pensée indienne«, *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, стр. 219–252; *Images et Symboles*, Paris, 1952, стр. 73–119.

Mauss, M., et H. Hubert, »La représentation du temps dans la religion et la magie«, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, стр. 190–229.

Mus, P., »La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique«, *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses*, Melun, 1939.

Nilsson, M. P., *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920.

Puech, H. Ch., »La gnose et le temps«, *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, стр. 57–114.

Wensinck, A. J., »The Semitic New Year and the origin of eschatology«, *Acta Orientalia*, I, 1923, стр. 158–199.

О МИТОВИМА:

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936.

Caillois, R., *Le Mythe et l'Homme*, Paris, 1938.

Gusdorf, G., *Mythe et Métaphysique*, Paris, 1953.

Jensen, Ad., E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948; id., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951.

Kluckhohn, C., »Myths and Rituals, a General Theory«, *Harvard Theological Review*, 35, 1942, стр. 45–79.

Lévy-Bruhl, L., *La Mythologie primitive, Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936.

Malinowski, Br., *Myth in primitive Psychology*, London, 1926.

Preuss, K. Th., *Der religiöse Gestalt der Mythen*, Tübingen, 1933.

ТРЕЋИ ДЕО

Altheim, F., *Terra Mater*, Giessen, 1931.

Dieterich, A., *Mutter Erde*, 3. издање, Leipzig–Berlin, 1925.

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, погл. VIII; id., *Mythes, rêves et mystères*, 1957.

Frazer, Sir James, *The Golden Bough*, I–XII, 3. изд. London, 1911–1918; id., *The Worship of Nature*, I, Londres, 1926.

Hentze, C., *Mythes et Symboles lunaires*, Anvers, 1932.

Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1k 31.

Pettazzoni, R., *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955.

Wensinck, A. J., *Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia*, Amsterdam, 1921.

ЧЕТВРТИ ДЕО

Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris, 1941; id., *Horace et les Curiaces* 1942; id., *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952.

Eliade, M., *Naissances mystiques*, Paris, 1957.

Hentze, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung, Das mytische Bild im ältesten China*, Zürich, 1955.

Höfler, O., *Geheimbünde der Germanen*, I, Frankfurt am Main, 1934.

Jensen, Ad. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1932.

Peuckert, W. E., *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902.

Webster, H., *Primitive Secret Society*, New York, 1908.

Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938.

Wikander, S., *Der arische Männerbund*, I–III, Cassel, 1936; id., *Vayu*, I, Uppsala–Leipzig, 1941.

Wolfram, R. *Schwerttanz und Männerbund*, I–III, Cassel, 1936; id., *Wiberbünde*, *Zeitschrift für Volkskunde*, XLII, 1932, стр. 143 id.



САДРЖАЈ

Сретен Марић: АРХАЈСКИ ЧОВЕК И МИТ	5
--	---

СВЕТО И ПРОФАНО

ПРЕДГОВОР ФРАНЦУСКОМ ИЗДАЊУ	61
-----------------------------------	----

УВОД	67
Када се испољава свето?	68
Два начина постојања у Свету	71
Свето и Историја	73

I део СВЕТИ ПРОСТОР И САКРАЛИЗАЦИЈА СВЕТА

Просторна хомогеност и хијерофанија	75
Теофанија и знакови	78
Хаос и космос	81
Сакрализовање места: понављање космогоније	84
»Центар Света«	87
»Наш свет« се увек налази у Центру	91
Град-космос	95
Предузимање стварања света	97

Космогонија и жртва при грађењу	100
Храм, базилика, катедрала	103
Неколико закључака	106

II део СВЕТО ВРЕМЕ И МИТОВИ

Профано трајање и свето Време	110
Templum = Tempus	113
Годишње понављање космогоније	116
Обнављање кроз повратак у првобитно Време	119
»Свечано« Време и структура празника	122
Постати повремено савременик богова	126
Мит = Узорни модел	129
Реактуализовање митова	133
Света Прича, Историја, Историцизам	137

III део САКРАЛНОСТ ПРИРОДЕ И КОСМИЧКА РЕЛИГИЈА

Небеско свето и урански богови	146
Далеки Бог	149
Религиозно искуство живота	152
Вечност небеских симбола	154
Структура акватичког симболизма	155
Узорна прича о крштењу	157
Универзалност симбола	161
Terra Mater	162
Humi positio: полагање детета на тло	165
Жена, Земља и плодност	167
Симболизам космичког Дрвета и култови вегетације	169
Десакрализација Природе	172
Остале космичке хијерофаније	173

IV део ЉУДСКА ЕГЗИСТЕНЦИЈА И ПОСВЕЋЕНИ ЖИВОТ

Егзистенција »отворена« ка Свету	177
Посвећење живота	181
Тело-кућа-Космос	185
Пролаз кроз тесна врата	190
Обреди преласка	194
Феноменологија иницијације	197
Мушка братства и женска тајна друштва	200
Смрт и иницијација	202
»Друго рођење« и духовни порођај	204
Свето и профано у модерном свету	207

ОСНОВНА БИБЛИОГРАФИЈА	217
-----------------------------	-----

Штампа и повез



БУДУЋНОСТ
ШТАМПАРИЈА

Нови Сад, Шумадијска 12
За штампарију Новак Вукотић



ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА
ЗОРАНА СТОЈАНОВИЋА

21000 Нови Сад
Пашићева 6/III
Тел.: 021/624-800
Факс: 021/623-853
E-mail: sreten@eunet.yu