

FILOZOFIJA ISTORIJE

Arhe VII, 14/2010

UDK 930.1

1 Eliade M.

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILENKO A. PEROVIĆ¹

Filozofski fakultet, Novi Sad

MITOLOGIJA VERSUS FILOZOFIJA POVIJESTI

Sažetak: Problem odnosa mitološkog i filozofskog razumijevanja vremena i povijesti autor tematizira kritičkom analizom etnoloških radova Mirčea Eliadea, posebno njegove knjige „Mit o vječnom povratku“. Vodeće Eliadeovo pitanje o aporijama modernog istoricizma, koje nastaju u filozofskom i egzistencijalnom suočavanju modernog čovjeka s „užasom povijesti“, autor analizira u njegovom problemskom jezgru kao problem mitološke anihilacije vremena i povijesti i povijesno-temporalne anihilacije mita. Autor kritiku usmjerava na Eliadeovu interpretaciju antičkih filozofskih pojmova vremena i povijesti, te starozavjetnih predstava o vremenu i povijesti.

Ključne riječi: filozofija, povijest, vrijeme, filozofija povijesti, Elijade

U knjizi “Mit o vječnom povratku”² Mirčea Eliade postavio je pitanje o odnosu između arhaičkog čovjeka prvobitnog društva i tzv. savremenog čovjeka. Osnovu pitanja činio je njegov kritički stav prema dominaciji povijesne svijesti u modernoj epohi: „*Na koji je način moguće podnijeti užas pred poviješću u okvirima istoricizma?*“. Strategiju odgovora Eliade je pripremio kao relativno nereflektovanu metodološku, svjetonazornu i naučnu miksturu. U njoj su glavni sastav činili etnologijski radovi i etnološki zapisi sa stečenim statusom *locus communis*-a u odgovarajućim naučnim disciplinama, protkani Eliadeovim interpretacijama religijskih knjiga i teoloških traktiranja, te pokušajima zaključivanja po analogiji iz kompariranja starih mitologema i filozofskih ideja Helade i modernog vremena. Ključni motiv koji je tu miksturu trebalo da učini kompaktnom i naučno kredibilnom je kritika mogućnosti zasnivanja i smisla filozofije povijesti, posebno kod Hegela i Marksa. Kritika filozofije povijesti podrazumijeva kritiku same ideje povijesti. Eliade smatra da je ta kritika moguća ako je zasnovana na uvidu da se čovjek u svim vremenima suočava s teškim problemom odolijevanja “teretu povijesti”. U strategijama odnosa prema povijesti on identifikuje samo dva načina: arhaičku

1 e-mail adresa autora: milenko.perovic@gmail.com

2 Eliade, Mircea (2007), *Mit o vječnom povratku*, Zagreb, Izd. Jesenski i Turk

mitološku de-istorizaciju kao anihilaciju povijesti i modernu istorizaciju povijesti kao anihilaciju ili pseudo-nihilaciju mita. Validnost argumentacije on nadalje hoće da učini uvjerljivom komparacijom mitskog shvatanja cikličkog vremena i judeohrišćanskog shvatanja linearnog vremena. Komparaciju samu po sebi smatra dovoljnim metodološkim ključem za razlikovanje, ali i za vrednovanje dva načina “podnošenja užasa povijesti”, mitološkog i savremenog. Međutim, u njoj ostaje skrivenom i prešutanom potreba razumijevanja razloga i mehanizama povijesne transformacije prvoga u drugi način. Kritiku nastanka i biti drugoga načina, tj. samoga historicizma, Eliade postavlja kao aksiomatski samorazumljivu.

Karakter i značenje te samorazumljivosti ipak treba podvrgnuti kritičkoj analizi. U ovom radu provešćemo je tako što ćemo najprije slijediti trag Eliadeove tematizacije odnosa mitskog i linearnog vremena. On će nas voditi prema središnjem problemu Eliadeovog razumijevanja pregiba cikličkog u linearno shvatanje vremena s obzirom na starozavjetnu predstavu vremena i povijesti. Izvan istraživačkog interesa ostavili bismo Eliadeovu tematizaciju antičkog filozofskog pojma vremena i povijesti, jer nije filozofski kompetentna. Isti stav važi i za njegovu interpretaciju Hegelove filozofije povijesti i marksističkog povijesnog mišljenja. U prividu superiornosti kritičkog odnosa, Eliade pokazuje da je suočen s nesavladivim teškoćama da uopšte apsolvira Hegelovo filozofsko pojmovlje i način mišljenja, a Marksovo “povijesno mišljenje” za njega je *terra incognita*. Stoga nema smisla Eliadeu zakazivati kritički susret na terenu filozofije. Kritički dijalog s njim moguće je na području istraživanja mitoloških i religijskih sistema.

(1) ISTORIZAM I HISTORICIZAM

Postoje veliki nesporazumi oko pojma historicizma. “Zasluge” za njihovo stvaranje pripadaju Poperu, iako su oni stariji od vremena kad se ta pozitivistička glava odlučila na “križarski rat” protiv Hegela i Marksa. Prije Popera, Eliade je stigao da participira u tom nesporazumu. U “Mitu o vječnom povratku” on ne reflektira razliku između pojmova *istorizma* i *historicizma*! Dakako, oni nijesu istoznačni. Iako oba imenuju forme povijesne svijesti, međusobno su različiti, zapravo – suprotni! Povijesna svijest je kičma evropske civilizacije od njezinih povijesnih početaka do danas. Povijesti evropske povijesne svijesti pripadaju razdoblja u kojima je ta svijest bila samoreflektirajuća, tj. bila svjesnom sebe kao povijesne svijesti, ali i razdoblja u kojima ona to nije bila, nego se samouspavljivala u anti-povijesnosti ideja o vječnom vraćanju istoga. Okosnicu kontinuiteta povijesne svijesti, koji je sebe povremeno znao diskontinuirati, činilo je judeohrišćanstvo. Sekularizacijski pokret doveo je tu liniju kontinuiteta u stanje najteže kriznosti idejom posvjetovljenja povijesne svijesti. On je inspirisao, od druge polovine 18. vijeka, te kroz 19. i 20. vijek, prodor povijesti u filozofiju i filozofije u povijest, kao i prodor povijesti u posebne nauke, uopšte postajanje povijesne svijesti opštom sviješću evropske i svjetske ekumene. Tom inspiracijom ukorijenjeno je uvjerenje o neizbježnosti i plodotvornosti ideje istorizacije filozofije, posebnih nauka, kao i svjetonazora. Učvršćivanje toga uvjerenja, posebno krajem 18. i u prvoj polovini 19. vijeka, donijelo

je i svijest da ideja istorizacije filozofije, mnogo snažnije od ideja istorizacije posebnih nauka ili spontane istorizacije svjetonazora, proizvodi radikalne oblike samosvijesti moderne epohe. Ti radikalni oblici, kao najučvršćeniji temelj samokritike epohe, nose u sebi potencijal radikalne budućnosne transcencije epohe. Tako je filozofija povijesti stekla reputaciju neželjenog djeteta povijesne svijesti, jer se mogla, zapravo – morala, zasnivati kao subverzivni nagovor na budućnost!

Mnogi duhovi u filozofiji, posebnim naukama, te umjetnosti implicitno ili eksplicitno postavljali su zadatak da se povijesna svijest očuva, jer se pokazala kao produktivna metodološka i svjetonazorna baza, ali bez filozofije povijesti kao njezinog radikalnog oblika. Ta opšta intencija imenovana je kao *istorizam*. On je trebalo da imenuje program odbijanja svake filozofije povijesti kao „shematski velike teorije o povijesti“ ili metafizičke konstrukcije povijesti, ali po cijenu amputacije dimenzije budućnosti iz pojma povijesti! Istorizam je u biti stanovište povijesne svijesti koja pojam povijesti uzima reduktivno. On povijesnost čovjeka shvata kao konstituens njegovog bitka, ali samo u smislu dimenzioniranja povijesti kao prošlosti i sadašnjosti. Stoga filozofski i naučni duhovi, koji slijede ideju istorizma, bit određenih filozofskih i naučnih pitanja traže ispitivanjem njihove usidrenosti u prošlosti i tradiciji. Istorizam počiva na uvjerenju da bit neke stvari leži u njenoj povijesti, ali da se u samoj povijesti ne može pokazati nikakav shematizam. Naprimjer, ljudska povijesna djelatnost nije variranje istih povijesnih shema, te stoga i istraživački pogledi na povijesne epohe, ljude, događaje i djela moraju biti „individualizirani“. Fridrih Majneke smatra da se bit istorizma nalazi „u zamjeni jednog generalizirajućeg ispitivanja povijesno-ljudskih snaga individualiziranim ispitivanjem“³. Leopold fon Ranke zadatak istorijske nauke shvata kao pokazivanje „kako je zaista bilo“⁴. Za istorizam, kao specifični pogled na prošlost, nije prihvatljiva prosvjetiteljska ideja napretka, niti vrijednosna hijerarhizacija s „višim“ i „nižim“ epohama i kulturama. Ranke vjeruje da se pretenzije spekulativne filozofije, koja u istraživanju povijesti žrtvuje ono pojedinačno i posebno opštoj predstavi ili nekom sistemu, mogu anulirati idejom historiografije kao objektivnog i empirijski fundiranog rada. Ovakvoj pozitivistički orijentiranoj intenciji, koja će ga prema sudovima mnogih učiniti osnivačem moderne istorijske nauke, Ranke neće biti potpuno dosljedan. Iza kontingencije tzv. povijesnih činjenica i sam će tražiti pokretačke snage, povijesne procese i njihovu koherenciju. Johan Gustav Drojzen⁵, na Rankeovom tragu, razvio je tezu o nauci istorije kao hermeneutičkoj nauci. Wilhelm Dilthey⁶, na postavci da se istorizam usmjerava na razumijevanje (*Verstehen*), a prirodna nauka na objašnjenje (*Erklären*) svijeta, nauke i kulture, htio je duhovne nauke zasnovati naspram prirodnih. Ideju istorizma slijede neokantovci Wilhelm Vindelband u djelu „Povijest i prirodna

3 Friedrich Meinecke (1936), *Die Entstehung des Historismus*, München, (ND 1959)

4 Ranke, Leopold, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leipzig und Berlin, G. Reimer, 1824., V-VI

5 Johann Gustav Drojzen, Peter Leyh (Hrsg.): *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart, 1977, I, S. 221.

6 Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. in: *Gesammelte Schriften*. Leipzig 1924, VII.

nauka“ (*Geschichte und Naturwissenschaft*) i Hajnrih Rikert s djelom „Nauka kulture i prirodna nauka“ (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*). Sljedbenici istorizma su i Benedeto Kroče, Osvald Špengler, Heze Ortega-i-Gaset (José Ortega y Gasset), Robin Džordž Kolingud i drugi⁷.

Diskusije o „krizi istorizma“ i njegovu kritiku pokrenuo je Niče spisom „O koristi i šteti istorije po život“ („Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, 1874.). Usredsredio se na posljedice istorizma kao školske doktrine koja koči tvoračku djelatnost čovjeka. Maks Veber granicu istorizma vidi u relativizmu pozicije istoričara. Ernst Trelč proširuje taj kritički argument. U djelu „Križa historizma“ on krizni karakter istorizma nalazi u njegovom vrijednosnom relativizmu. Njime se podriiva moderna kultura, jer odbijanje postavljanja jasnih kriterija razlikovanja vrijednosti povijesnih događaja uklanja pravo na njihovo važeće mjerilo. Fridrih Majneke i Karl Manhajm pokušavaju prevazići krizu istorizma, prvi isticanjem vrijednosti genetičkog mišljenja za razumijevanje ljudskih posebnosti, drugi shvatanjem da se pozicija istorizma može legitimirati potrebom promišljanja socijalnih preokreta u modernom društvu.

„Karijera“ pojma *istoricizma* drugačija je od one pojma *istorizma*. Najčešće označava filozofske intencije u kojima mišljenje problema povijesti ima vodeće značenje. Rjeđe označava istorijski relativizam⁸. Javlja se potom i u misaonoj strukturi tzv. antropološkog istoricizma (Franc Boas), kao i „novog istoricizma“ (New Historicism) od sredine 20. vijeka kod Žaka Lakana i Mišela Fukoa. U potonjih pola vijeka pojam je obojen negativnim značenjem koje mu je dao Karl Poper u knjizi „Bijeda istoricizma“⁹. Potreba ideološke borbe protiv onoga što je on smatrao filozofskom legitimacijom i apologijom „političkog totalitarizma“, vodila je Popera da koristi oba pojma, istorizam i istoricizam, iako je engleski jezik pokazivao slabu receptivnost za njihovu semantičku razliku. Korišćenje oba pojma može se shvatiti dijelom kao posljedica Poperove simplifikatorske neosjetljivosti za značenja filozofskih pojmova, a dijelom kao apsolutna intolerancija krajnje pozitivirane svijesti prema glavnim formama samoreflektovanja povijesne svijesti, prema historiografiji i filozofiji povijesti. Poperova kritička meta je filozofija povijesti kao takva, jer filozofija povijesti *per definitionem* mora biti budućnosno orijentirana. U Poperovom pozitivističkom konceptu povijesti kao banalnoj apologiji kapitalističkog *statusa quo* – koji hoće da anihilira svaku ideju povijesti i svaki pojam vremena (osim onoga u izrazu „Vrijeme je novac!“) – budućnost ne smije biti ništa više nego perpetuiranje sadašnjosti.

Poperova eternalizirana sadašnjost uskraćuje pravo modernom čovjeku ne samo na budućnost, nego i na mišljenje budućnosti, posebice na filozofsko mišljenje budućnosti, jer ono mora biti subverzivno prema Poperovom proglašavanju već postignutog pozi-

7 U novije vrijeme poziciju istorizma zastupaju Ulrich Mulak (Ulrich Muhlack) s djelom „Nauka istorije u humanizmu i prosvjetiteljstvu. Predistorija istorizma“ (*Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*), Tomas Niperdaj (Thomas Nipperdey), Jern Risen (Jörn Rüsen), Fridrih Jeger (Friedrich Jaeger), Horst-Valter Blanke (Horst-Walter Blanke) etc.

8 Naprimjer Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Frühschriften II, Bd. 2, Neuwied Berlin 1968, S. 133

9 Popper, Karl (1957), *Das Elend des Historizismus (The Poverty of Historicism)*. Tübingen. Mohr (1987);

tivističkog raja! Iz toga duha on imenuje historicističkim sve velike filozofsko-istorijske koncepte razumijevanja povijesti, osobito Hegelov i Marksov. Smatra da je u osnovi ovih koncepata praznovjerje predstava o povijesnoj nužnosti, zakonima povijesnog kretanja i mogućnosti predviđanja budućeg razvitka. Njihova povijesna nekondicionalna predviđanja, tj. „proricanja“, drži Poper, ne mogu biti naučne spoznaje, odnosno, „povijesne prognoze velikog stila“. Poper nehajno prelazi preko onoga nasljeđa filozofije povijesti, recimo diltajevskog tipa, koje je povlačenjem razlike između pojmova razumijevanja i objašnjenja ujedno osvijetlilo kvalitativnu ontološku razliku između povijesti i prirode. On misli da je historicizam moguće opovrgnuti svođenjem logiciteta povijesti na logicitet prirodnih pojava, te logiciteta mišljenja povijesti na logicitet pozitivnih naučnih disciplina. Ta zamisao nudi iluziju lake pobjede nad historicizmom, ali u bitnom promašuje u razumijevanju vlastitih kritičkih predmeta. Uvjerljivo to pokazuje ovaj njegov stav: „Moramo negirati mogućnost *teorijske* nauke o povijesti, dakle mogućnost jedne istorijske socijalne nauke, koja bi mogla odgovarati *teorijskoj* fizici ili astronomiji Sunčevog sistema. Nemoguća je naučna teorija povijesnog razvitka kao osnova povijesnih procesa“¹⁰. Stav je višestruko sporan. Njegova je ključna slabost u Poperovom lošem shvatanju pojmova teorije i nauke. On drži mogućim samo jedan tip znanstvenosti znanja, onaj teorijski, kao i jedan tip naučnosti nauke, onaj pozitivne prirodne nauke. Kad se povijesti pririče isti ontološki karakter kao i fizikalnim ili astronomskim stvarima, ona se u potpunosti negira! Poper stoga provodi faksifikaciju ideje filozofije povijesti, jer joj pripisuje besmislene pretenzije koje ona nikada i nigdje nije istakla, naime, da sebe uspostavi u tipu naučnosti koji pripada pozitivnim naukama?! Uostalom, Poperova kritika historicizma razbija se o hridinu vlastitih metodoloških principa, kako je to već apsolvirano u kritikama Poperove kritike historicizma¹¹.

Eliadeov „Mit o vječnom povratku“ nastao je prije Poperove „Bijede historicizma“. Po duhu, svjetonazoru i filozofskoj površnosti koju pokazuju to su vrlo srodna djela. I Eliade upotrebljava pojmove istorizam i historicizam. Nigdje ne polaže račun o razlici njihovih značenja. Reklo bi se da mu ona i nije jasna, jer iz kritičkih diskusija o njima nereflektovano preuzima pojedine elemente. Takva teorijska mikstura treba da odigra ulogu polazišta i niti vodilje njegovoj kritici povijesne svijesti u oba njezina reflektivna oblika, istorizma i posebno historicizma. Nasljeđe istorizma on recipira u njegovom krivnom obliku, smatrajući da su vodeće glave istorizma, kao što su Rikert, Trelč, Diltaj, Zimel, Kroče, Manhajm i Ortega-i-Gaset, pokazivale ozbiljnu nelagodu pred njegovim aporijama. Taj stav navodi Eliadea, opet bez filozofske eksplikacije, da pod pojmom historicizma misli zapravo istorizam u njegovom najkritičnijem obliku. Moguće je da je postao žrtvom ove pojmovne konfuzije zbog snage uticaja one svjetonazorne tendencije na Zapadu koja je cjelinu modernog procesa „istorizacije“ svijesti negativno vrednovala, držeći da joj je tom negacijom unaprijed dat u ruke moćni ključ za kritiku onih formi građanske kulture i filozofije koje se oblikuju na apologiji ili na radikalnoj auto-

10 Karl R. Popper: *Das Elend des Historizismus* (1957). Tübingen: Mohr 1987, S. XI

11 Werner Habermehl: *Historizismus und Kritischer Rationalismus. Einwände gegen Poppers Kritik an Comte, Marx und Platon*. Freiburg München 1980;

kritici građanske epohe *in toto*. Eliade bez rezervi prihvata tu tendenciju. No, modernu „istorizaciju“ svijesti ne smatra samo sindromom kriznog karaktera moderne kulture i filozofije, nego i uzročnikom negativnog stanja samosvijesti te kulture. Bliži karakter toga stanja opisuje kao “rastuće osjećanje straha pred apsurdnom bitka”. „Sretnu formulu“ izlaza iz krize on postavlja u zahtjevu za prevladavanjem istorizma, odnosno istoricizma, zapravo u autonegaciji povijesne svijesti kao “ukidanju povijesti”. Tako se kod Eliadea poperovski strah od budućnosti, koji se uvijek mora modelovati i kao strah od prošlosti, sažeo u strah od povijesti kao takve!

Taj se strah obukao u odoru kritike same ideje povijesti kao prvog djela povijesne svijesti. Tu se začinja prvi veliki paradoks u Eliadeovoj nauci. Strategiju svoje kritike on postavlja kao pobijanje ideje povijesti velikim povijesnim “korakom unazad” u povijest mitologije i religije! Dakako, to je metodološka stupica koje Eliade nije svjestan, pa ni ne pokazuje svijest o potrebi da se iz nje izvuče. Povijesna svijest se odjelovljuje kao *konstrukcija povijesti*. Na njezinom vlastitom “terenu” nije je moguće pobijati. Prividno, moguće je drugačijom konstrukcijom, ali drugačija konstrukcija povijesti opet je konstrukcija povijesti, dakle, implicitno opravdavanje načina postojanja i načina djelanja povijesne svijesti. Zavarano uvjerenjem o heurističkoj i kritičkoj snazi svoje anti-konstrukcije povijesti, Eliade će permanentno dokazivati upravo ono što je htio negirati! Difuzna svijest o postulatu de-istoriziranja stalno će ga navoditi da opravdava djela „istorizacije“. Stav nije teško demonstrirati na sljedećim tezama.

Prvo. Eliade tvrdi da sukob dvije fundamentalne koncepcije vremena i povijesti traje do 17. vijeka. Tezu potkrepljuje opisom: od 17. vijeka teorija linearnog vremena stiže sve više pristalica; s Lajbnicom porađa vjeru u beskonačni progres; u prosvjetiteljstvu stiže dominaciju; zahvaljujući evolucionističkoj teoriji već u 19. vijeku doživljava vulgarizaciju. Na mnogim drugim mjestima Eliade tvrdi suprotno: ideja linearnog vremena, progresizma i povijesnog providencijalizma, uspostavljena u Starom zavjetu, epohalno će zagospodariti s hrišćanstvom!

Drugo. Tezu da sukob dvije koncepcije vremena i povijesti traje do 17. vijeka on negira nizom stavova kojima tvrdi da taj sukob traje i dalje. No, i tu slijedi inkonzekvencija. Eliade tvrdi da je na djelu „bunt protiv povijesnog vremena“. Pod buntom smata rehabilitaciju pojma ciklusa, Ničeovu „obnovu“ mita o večnom vraćanju, Špenglerova i Tojnbijeva filozofsko-istorijska htijenja da se iznova otvori problem periodizacije povijesti, Eliotovu i Džojsovu „najdublju nostalgiju prema mitu o vječnom vraćanju“ i uništavanju vremena etc.. Zatim emfatično ispisuje: „U savremenim cikličkim koncepcijama arhaički mit o vječnom vraćanju dostigao je vrhunac svoga razvitka“?! Ovakvim samoohrabrivanjem Eliade dopire i do predviđanja da će istoricizam napokon biti uzdrman. Štaviše, zaključuje da se može očekivati da će čovječanstvo, da bi opstalo, potpuno prestati da „stvara povijest“?! S istom samouvjerenošću na drugim mjestima tvrdi suprotno: iako je anti-povijesna pozicija takođe savremena, pa i neizbježna za mislioce koji čovjeka smatraju „povijesnim bićem“, toj poziciji nije uspjelo da sebi potčini savremenu filozofiju povijesti?!

Treće. Porijeklo procesa „istorizacije“ svijesti Eliade vidi u mesijanskim idejama starozavjetnih proroka. Grčka racionalistička filozofija i ranohrišćanska elita, koja je

sakralizovala ideju povijesti, učinili su “istoricizam” nepovratnim duhovnim i svjetonazornim događajem na kome će se izgraditi zapadna kultura. Međutim, u konkretnim analizama grčke “racionalističke filozofije” ne ostaje ništa od gornje tvrdnje: Eliade u njoj traži i nalazi samo filozofeme koje tumači kao replike mitologema?!

Četvrto. Propovijedi izraelskih proroka i biblijski mit o Avramovom prinošenju žrtve po Eliadeu ključni su za raskidanje predstave o cikličkom vremenu. Oni su izazvali potpuni svjetonazorni i vrijednosni novum u kojemu je povijest počela sticati vrijednost, a hijerofanija nepromjenljive sakralnosti se preokrenula u teofaniju promjenljive božanske volje. Eliade smatra da je vjera koju su “izmislili” Jevreji i hrišćani neko vrijeme dopuštala da se podnosi teret povijesti. I odmah nehajno prelazi preko problema koji je sam stvorio: Ako je judeo-hrišćanska vjera, kao djelo povijesne svijesti, jedno vrijeme bila najbolja terapija protiv povijesne svijesti, zbog čega je to prestala biti?

Peto. Proces sekularizacije, koji je i sam djelo te povijesne svijesti, bacio je evropskog čovjeka, tvrdi Eliade, u očajanje pred neljudskim silama povijesti. I opet je ostao dužan za odgovor na pitanje: Kakva je to demonska sila vjere koja se u određenom povijesnom trenutku okreće protiv čovjeka? Kakva je to nečastiva sila povijesne svijesti koja povijest čini čovjekovim neprijateljem?

Šesto. Eliade smatra da je vodeće pitanje savremene građanske kulture pitanje o tome kako podnositi teret povijesti. Izvan njegovog pitanja ostaju svi potencijali čovječanstva koji iz nepovijesne hoće da zakorače baš u povijesnu egzistenciju. Na vrata Zapada, ispunjenog narodima koji su umorni od povijesti, kucaju brojni narodi svijeta koji hoće da postanu povijesni narodi!

Eliadeova razmišljanja idu u drugom pravcu. Okupira ga kritika istoricizma i uvjerenje da se ona može valjano provesti komparacijama nepovijesne arhaičke i judeo-hrišćanske povijesne slike svijeta. One ga vode zaključku da su judejske, hrišćanske i antičke filozofske elite krive zbog toga što su razorile arhaičku kulturu arhetipova. Starozavjetni proroci, hrišćanski teolozi, kao i filozofi, oslanjajući se na starozavjetni istorizam i odbacujući mitološko mistično jedinstvo s kosmološkim cikličkim ritmovima, profanizirali su osjećaj vremena. S njim su odbacili kulturni model mitološkog kosmisa, čija je bit u sistemu života koji je oslonjen na poklonjenje kulturnim herojima, te na ideju vječnog povratka kao anihilacije vremena i povijesti. Na drugoj strani, vodećim oblicima modernih strategija “prevladavanja užasa povijesti” Eliade označava istoricističke ideje Hegela i Marksa. Hegelov „griješ“ on vidi u htijenju zasnivanja filozofije povijesti. Ona je moguća samo ako se povijesni događaji shvataju kao nepovratni i autonomni, a Hegel hoće da ih „uključiti“ u otvoreni dijalektički sistem. Za Hegela povijest je “slobodna” i uvijek “nova”. Ne ponavlja se. Eliade je uvjeren da je pronašao inkonzekvenciju u Hegelovom pojmu povijesti, jer je on providencijalistički. Implicira da povijest ima idealni obrazac kretanja, koji se odvija prema volji svjetskog duha. Eliade shvata Hegelov pojam duha kao određenje personalno-voljnog božanskog bića u kome je očuvano “nešto od judeohrišćanske koncepcije”. No, osnovna teškoća Eliadeovog kritičkog čitanja Hegela u tome je što ne vlada spekulativnim načinom mišljenja. Opremljen samo zdravorazumskim predubjeđenjima, on se upušta u prosuđivanje konceptualno krajnje delikatnih odnosa između kategorija vremena i vječnosti, slobode

i nužnosti, ciklizma i razvoja, apstraktnog i konkretnog etc. Zato mu kritika Hegela kuca na pogrešna vrata i daje krivotvoreni rezultat u prividu otkrića inkonzekventnosti između teze o nužnosti povijesnog procesa (koja je Eliadeu osnov da filozofiju povijesti diskvalifikuje kao pretenziju na “znanje volje svjetskog duha”) i teze o povijesti kao procesu napredovanja svijesti o slobodi. On misli da je moguće dodatno difimirati Hegelovu filozofiju povijesti tvrdnjom o njezinom “paralelizmu” s teologijom povijesti jevrejskih proroka, u kojoj se povijest shvata kao teofanija, kao “pojava volje boga”. Takva analogija između Hegelove filozofije povijesti i učenja starozavjetnih proroka ima smisla samo s obzirom na ideju o jednokratnosti i neponovljivosti povijesnih procesa. Eliadeu je ona dovoljna kao argument da su oba koncepta omogućila rušenje mita o vječnom povratku. Dodatno, Eliade stigmatizira Hegela tezom da njegov pojam povijesne nužnosti opravdava okrutnosti, izopačenja i tragedije povijesti, te da njegovo učenje o apsolutnom duhu ljude u povijesti lišava slobode. Ta se stigma onda prenosi i na marksizam. Marksovo povijesno mišljenje on prosuđuje kao uređeni sistem koji za svoju pretpostavku ima određenu ideju smisla, koja implicira da povijest ima cilj. Eliade potpuno neosnovano tvrdi da je i u marksizmu taj cilj - “spasenje” od povijesti! Iz te neosnovanosti slijedi druga: da marksistička filozofija povijesti “obnavlja Zlatni vijek arhaičkih i eshatoloških koncepcija”, ali tako što “Zlatni vijek” smješta na kraj povijesti, s uvjerenjem da je u tome “tajna iscjeljenja od užasa povijesti” i “okončanja svakog povijesnog zla”.

Koliko je in facti održivo Eliadeovo stanovište?

(2) BITAK I VRIJEME U MITOLOGIJI

Koji smisao imaju ideje vremena i povijesti¹²? U duhu istorizma Ortega-i-Gasset odgovara: “Danas znamo da sva čudesa prirodnih nauka, iako u načelu neiscrpna, moraju potpuno prestati pred neobičnom stvarnošću ljudskog života. Zašto? Ako su sve stvari veliki dio svoje tajne odale prirodnoj nauci, zašto se samo on tako uporno opire? Odgovor mora zahvatiti duboko, sve do korijena. Možda je tome razlog upravo taj što čovjek nije stvar, što je krivo govoriti o ljudskoj prirodi, što čovjek nema prirode (...), pa se stoga moramo odlučivati da o njemu mislimo u izrazima, kategorijama i pojmovima koji će biti radikalno drugačiji od onih što osvjetljavaju fenomene materije”¹³. Tajna odgovora na postavljeno pitanje sadržana je u stavu: “Čovjek nema prirodu; on ima povijest”¹⁴.

12 O posebnim stranama toga pitanja do sada smo u više navrata pokušali položiti račun u sljedećim radovima: Perović, Milenko A. (2004), *Praktička filozofija*, Odjeljak V: *Filozofija povijesti*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad; Perović, Milenko A. *Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte (Über das Fundament der Heidegger'schen Auseinandersetzung mit Hegel)*, Zagreb, Synthesis philosophica, No. 42, str. 141-156.

13 Ortega y Gasset, Jose (1943), *Geschichte als System*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart/Berlin, S. 33.

14 isto, S. 49.

Ako je čovjek po svom načinu bitka povijesno biće, zašto su povijesna svijest, ideja smisla povijesti, nauka o povijesti i filozofija povijesti pozna djela ljudskog duha? Pitanje se oslanja na stav koji ima karakter opšteg stanovišta u svim tipovima istorijske refleksije povijesti. Svaki reflektirani govor o povijesti predmnijeva mogućnost da se vrijeme predstavi ili pojmi kao tok, a tok vremena kao diferenciran na prošlost, sadašnjost i budućnost. Sposobnost za takvu diferencijaciju je rodno mjesto osjećaja za povijest, predstave i pojam povijesti. Diferencijacija počiva na moći da se tok vremena zaustavi u fiksosti temporalne tačke, *sub specie* sadašnjosti, s koje se reflektuju nizovi onih temporalnih tačaka koje su postale nebitkom, *sub specie* prošlosti, te nizovi temporalnih tačaka koje tek treba da izrone iz nebitka i obitkove se *sub specie* budućnosti. Subjekt refleksije, tj. konstrukcije nizova temporalnih tačaka, nosilac moći njihovog kontinuiranja i diskontinuiranja je čovjek. Iskustvo “proizvodnje” ideje povijesti isporučilo je dva osnovna modela: povijest produciranu prema paradigmi prirodnih datosti i procesa i povijest kao produkciju temporaliteta neponovljivih, jednokratnih, nepovratnih, posebnih djelatnosti i iskustava. U oba slučaja na djelu je povijesna svijest. Ona producira iz sebe temporalitet, te nužno određenu ideju poretka temporaliteta, bez obzira da li se ona u samoj sebi pribira kao povijesna samosvijest koja zna sebe u vlastitoj moći produkcije temporaliteta kao kreatora svog iskustva povijesnih kontinuiteta i diskontinuiteta, tj. umrežavanja događajnosti temporaliteta u “kauzalne lance”. Djelatnost svijesti kao povijesne, njena djelatnost sjećanja i anticipacije kojima konstruira povijest, uspostavlja smisao individualne i kolektivne egzistencije, te ljudski identitet. Povijesna svijest legitimira svaki ljudski status.

Kasirer pak tvrdi suprotno: “Ono što zovemo “povijesnom sviješću” vrlo je kasni proizvod ljudske civilizacije; ne možemo ga naći prije vremena velikih grčkih povjesničara. Čak ni grčki mislioci nijesu još mogli dati filozofsku analizu specifičnog oblika ljudske misli. Takva se analiza pojavila tek u osamnaestom vijeku. Pojam povijesti najprije je sazio u Vikoovim i Herderovim djelima”¹⁵. Nije sporno, povijest i povijesna svijest specifični su oblici ljudske misli. No Kasirerova tvrdnja prije otkriva nego što rješava složenost pitanja o “datiranju” povijesti nastanka “povijesne svijesti”. Mogla bi ona biti prihvatljiva ako bi se značenje pojma “povijesne svijesti” ograničilo na drugi od predočenih modela, naime, na povijesnu svijest koja se u svom produktivnom karakteru objektivira stvaranjem temporaliteta neponovljivih, jednokratnih, nepovratnih i posebnih djelatnosti i iskustava, te na značenje pojma povijesti koje označava smisleni temporalitet nepovratne događajnosti ljudskih stvari.

Povijest i povijesna svijest, određene prema naznačenom drugom modelu, imaju pred-povijest predočenu u prvom modelu! Etnološki radovi Mirčea Eliadea¹⁶, faktografski oslonjeni na vrlo široku etnološku istraživačku i interpretativno-sintetičku građu, a vođeni kritičkom idejom s visokim filozofskim pretenzijama u pogledu potrebe i mogućnosti prevladavanja istorizma (“ukidanje povijesti”), pokazuju veliku starost

15 Kasirer, Ernst (1978), *Ogled o čovjeku*, Naprijed Zagreb, str. 222

16 Eliade, Mircea (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, 1949; Prevod na hrvatski: Eliade, Mircea (2007), *Mit o vječnom povratku*, Zagreb

ideja povijesti i povijesne svijesti. Druga je stvar što je mitologija kao forma ljudskog duha - prastari oblik strategije anihilacije povijesti i povijesne svijesti. Moderna povijesna svijest je način anihilacije mitske svijesti. Stara mitska svijest je način anihilacije povijesne svijesti. Ako se povijesna svijest anihilira mitom, znači da je *in potentio* ona uvijek postojala u epohama dominacije mitologije. Eliadeove analize vodi namjera da razotkrije mehanizme kojima mitska svijest depotencijalizuje osjećaj moći vremena i osjećaj za povijest.

Mitologija je prvo problemsko polje susretanja bitka i vremena. Iz koga ugla Eliade posmatra taj susret? Iz štimunga povijesnog trenutka poslijeratne Evrope, kojega komprimira u iskazu o “užasu povijesti”, on posuđuje opštu metodološku paradigmu razumijevanja i moderne i arhaičke epohe. Nesvjesno, tu pretpostavku, bez utemeljujućih dokaznih procedura, on odmah pretvara u argument o strukturi i sadržini svjetonazora arhaičkog čovjeka: arhaički čovjek odbija da vlastiti bitak shvati kao temporalni i povijesni, te tako sa sebe stresa teret povijesti i povijesne svijesti! Na tom stavu Eliade gradi cijelu teoriju o zaštiti arhaičkog čovjeka od povijesti. Skelet teorije je “konceptija arhetipova”: preobraćanje povijesnih ličnosti u paradigmatske kulturne heroje, te pretvaranje povijesnih događaja u mitove i legende. Korpus te teorije je cikličko shvatanje vremena i povijesti kao način opstojnosti bitka čovjekovog svijeta.

“Konceptiju arhetipova” Eliade postavlja kao svojevrsnu “arhaičku ontologiju”. Čovjek mita bitak ne osjeća niti predstavlja kao *transcendens naprosto*. Ne doživljava sebe kao “bačenog” u bitak-u-svijetu. Svemu u svojoj zbiljnosti on proizvodi značenje, vrijednost i smisao! Receptivitet čula nije mu vodeći model otkrivanja “empirijske” zbiljnosti. Ono “empirijsko” je nebitak, odnosno, bezbitna aberacija bitka. Predmeti i djelatnosti stižu zbiljnost samo ako ih arhaički čovjek identifikuje i legitimira prema višoj i pravoj transcendentnoj, sakralnoj zbiljnosti. Realno je samo ono što je dostojno odnosa s transcendentnim. Nešto dobiva značenje, postaje realnim, samo učestvovanjem u transcendentnoj zbiljnosti. Ljudska djelanja su smisljena samo ako ih arhaički čovjek “interpretira” kao obnavljanje (oponašanje) akta prvostvaranja, mitološkog obrasca, tj. prototipa kao arhetipa. Oponašanje je vraćanje u izvorno vrijeme, *ab origine*. Vraćanje je djelatnost ritualnog ponavljanja radnji bogova, predaka ili heroja. Arhaički čovjek ne čini ništa što već nije činjeno i doživljeno prije njega od strane bogova ili heroja. Bit je njegovog života u stalnom ponavljanju radnji drugih. Njihova je ontološka bit u moći da sudjeluje u transcendentnoj zbiljnosti.

Arhaički ljudi dokučuju “transcendens” intencionalnim doživljavanjem “arhetipa” kao apsolutnog objekta. Eliade tu svjetonazornu strukturu označava teološkim terminima “teofanija”, “epifanija” i “hijerofanija”. Na to ga podstiče pretpostavka da u religijama i religijskim tipovima svijesti postoje identične “vanvremenske” strukture. Mitska “hermeneutika” onoga svetoga ima tu svrhu i snagu da anihilira razliku između čovjeka i apsoluta. Ona nesvjesno producira tzv. kulturne univerzalije (“kulture arhetipova”), tj. težnje arhaičkog čovjeka da stalno obnavlja ta stanja, te da može sakralizovati svoj univerzum značenja (npr. rat, lov, ribolov, zemljoradnju, igru, polni odnos, brak etc.). Svi bitni elementi toga univerzuma “ontološki” su legitimirani mitskim shvatanjem da su ih *ab origine* učinili bogovi ili heroji. “Arhaička ontologija” tako održava svoj

univerzum smisla beskonačnim ponavljanjem arhetipskih obrazaca, jer svaki predmet ili djelatnost postaje zbiljskim samo oponašanjem arhetipa, ritualnim ponavljanjem ili učesćem u radnjama koje su iskonski činili bogovi, heroji ili preci. Ono što je bez obrasca, bez arhetipa, “lišeno je smisla”. Nije zbiljnost. Eliade u mitskom mehanizmu arhetipova pokazuje paradoksj: arhaički čovjek doživljavao je sebe kao zbiljskoga samo onda kad je prestajao biti on sam i kad je počinjao oponašati postupke drugoga! Osjeća sebe “samim sobom” samo u mjeri u kojoj prestaje biti “samim sobom”!

Kako “arhaička ontologija” *povezuje* vrijeme i bitak?

Eliade implicitno odgovara teorijom mitološke anihilacije vremena. Mitološki sistemi su svjetonazorne strategije i ritualne taktike anihilacije konkretnog, prezentnog, profanog vremena kao vodećeg načina svijesti arhaičkog čovjeka o temporalitetu. Oni vrijeme predstavljaju kao rascijepjeno na profano i fano vrijeme. Njihovo vrednovanje je obrnuto od vrednovanja vremena kod “modernog” čovjeka: fano (sveto, imaginarno) vrijeme za arhaičkog čovjeka je vrijeme koje ima vrijednost i višu realnost. Profano, konkretno, svjetovno vrijeme je ništavno vrijeme. Arhaičke kulture opstoje na rascjepu vremena: anihiliraju konkretno povijesno, profano vreme, a značenje pravog vremena daju “sakralnom”, “fanom” vremenu. Teoriju anihilacije profanog kao inovacije iskonskog vremena Eliade proširuje u teoriju o anihilaciji povijesti, s uvjerenjem da za nju ima dovoljno argumentacijske građe u etnološkim istraživanjima različitih mitoloških i religijskih sistema. No, valja reći, etnolozi specijalisti njegovu proširenu teoriju nijesu dočekali s entuzijazmom.

Sporna je u njoj Eliadeova pretenzija da stav o mitskim mehanizmima anihilacije i inovacije vremena – kao dio interpretacije biti vremena u mitološkim sistemima – proširi u ideju o anihilaciji povijesti. Filozofska i svjetonazorna provenijencija pretenzije za takvim proširenjem sasvim je jasna. Uzeta je iz onoga načina ispoljavanja senzibiliteta za temporalnost koji je Niče označio kao jedno od obilježja nihilizma moderne građanske kulture. Nije filozofski nelegitimno stanovište te ili srodne kritike nihilizma pokušati prirediti kao misaoni ključ za odgonetanje mehanizma suočavanja mitske svijesti s osjećajem za povijest. No, nelegitimno je kada se mitskoj svijesti pririče programski antinihilizam, tj. gotovo svjesna strategija anihilacije vremena i povijesti u kojoj se mitu pripisuje onaj karakter koji on objektivno nema, naime, da za sva potonja povijesna vremena bude paradigmom žudnje i potrebe čovjeka da anihilira povijest. Eliadeove analize neuvjerljivo se kreću oštricom opasnosti da moderni postulatorni antiistorizam pripišu mitskoj svijesti, te da ga tretiraju kao njezino reflektirano otkriće, izbor i način suzbijanja povijesne svijesti.

Svijest o temporalnosti ima svoju povijest. Povijest vremena počinje rudimentarnim osjećajima za vrijeme. Mitološki sistemi pokazuju svijest o kauzalno-temporalnom redu. U njemu dominira mitologem apsolutne prošlosti koja se otvara u kosmogonijski, teogonijski i genealoški red postajanja bogova, svijeta i ljudi. Mitska apsolutna prošlost obično se u naukama označava pojmom mitskog vremena. Eliade mu značenje određuje jednim poređenjem: “Poput modernog čovjeka, koji drži da ga je stvorila povijest, čovjek arhaičkog društva smatra sebe rezultatom određenog niza mitskih događaja. Ni jedan ni drugi ne smatraju se “datim”, “učinjenim” jednom za svagda, kao što se npr.

stvara oruđe, na jedan dovršen način. Moderni bi čovjek mogao razmišljati na sljedeći način: “Ja sam takav kakav sam danas, jer su mi se dogodili neki događaji. Ali ti su događaji bili mogući samo stoga što je zemljoradnja bila otkrivena prije 8-9 tisuća godina... Isto tako, jedan bi “primitivac” mogao reći: Takav sam kakav sam danas, jer se čitav niz događaja odigrao prije mene. Samo bi odmah zatim morao dodati: događaji koji su se odigrali u mitsko vrijeme sačinjavaju time svetu povijest, jer likovi drame nijesu ljudi, nego nadnaravna bića”¹⁷. Moderni čovjek ne osjeća se obaveznim da pazi na povijesne događaje koji su ga omogućili. Arhaički čovjek, naprotiv, drži u stalnom sjećanju mitsku prošlost svoga plemena i povremeno je oživljava. Za njega nema nepovratnih događaja. U mitologemu mitskog vremena pokazuje se moć arhaičkog čovjeka da diskontinuirala kontinuitet vremenskog toka. U kozmogonijskim, antropogonijskim i etiološkim mitovima mitsko vrijeme ima status jednog od centralnih mitologema: kozmogonijski mitovi iskazuju prostorno-vremenske parametre zbiljnosti, njeno aktualno sinhronijsko stanje, veze i funkcije njenih dijelova, te dijahroniju vasione kao uzročno-posljedični odnos; antropogonijski mitovi objašnjavaju postanak čovjeka (ljudskog roda ili određenih naroda ili prvoga čovjeka ili prvog para ljudi), odnosno postanak posebnog čovjeka u mitskom vremenu ili postajanje čovjeka i njegove duše ili nastanak tjelesnih organa etc.; etiološki mitovi objašnjavaju porijeklo pojava prirode ili socijalnog života. U cjelini, mitovi obrađuju pitanja porijekla zemlje i neba, mora i planina, značajnih momenata ljudske stvarnosti (porijeklo smrti, dobivanje vatre, uvođenje pravila bračnog života, obredi inicijacije, otkriće zanata i ratarstva, porijeklo carske vlasti, socijalno-religijski rituali etc.). Kako se u predočenim sistemima mitova statuirala ideja mitskog vremena? E. M. Meletinski eksplicira: “U dihotomiji “početno sakralno – empirijsko vrijeme” upravo mitsko vrijeme je sfera prauzroka potonjih zbiljskih empirijskih događaja. Zbog određene specifičnosti mitološkog mišljenja (svođenje uzročno-posljedičnih procesa na materijalnu metamorfozu u okviru individualnog događaja, te svođenja biti stvari na njezino porijeklo) objašnjenje sklopa stvari je identično pripovijesti o tome kako se ona dogodila, kao što je i opisivanje okolnog empirijskog svijeta isto što i izlaganje povijesti njegovog prvo-stvaranja. Na taj način mitski pra-događaji su “građa” mitskog modela svijeta”¹⁸.

Bitne promjene u socijalnim odnosima, kulturi i tehničkim sredstvima, koje nastaju u profanom empirijskom vremenu i životu, projiciraju se u mitsko vrijeme i objašnjavaju jednokratnim aktima stvaranja, koji su se u njemu desili. Tako mitsko vrijeme dobiva karakter “snažnog vremena” (Eliade). Kao daleko vrijeme djelovanja moćnih i stvaralačkih sila ono se obnavlja u profanom vremenu. Arhaički čovjek ukida profano, hronološko vrijeme u kome faktički jeste i vraća se u mitsko vrijeme kao “posvećeno vrijeme”. Ritualno se vraća u projiciranu prošlost prvo-tvorenja i prvo-uzroka. Po Eliadeu, bit mita je u preskakanju provalije između sadašnjosti i projicirane prošlosti. Mit je „povijest“ djelanja natprirodnih bića. Projicirana fantastička “povijest” smatra se istinitom i svetom, a onda i “povijesnim” objašnjenjem “stvaranja”. U arhaičkoj svijesti

17 Eliade, Mirčea (1970), *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, str. 15-16

18 Meletinskij, E.M. (1980), *Vremja mitičeskoe*, In. *Mifi narodov mira*, T.2.; Moskva, str. 252

znanje sadržine mita je znanje “izvora” stvari. Znanje mita daje mogućnost da se ovlada stvarima ritualnim “proživljavanjem”. Svečano pričanje mita, odnosno vršenje ritualne radnje, donose “zanosnu snagu događaja”. Zanos pripovijedanja mita ili izvođenja mitskog rituala ukida hronološko vrijeme i vraća čovjeka u vrijeme prvo-tvorenja kao vrijeme u kome se u potpunosti ispoljilo nešto “novo, snažno i značajno”¹⁹. Ritualno ponavljanje mitova počiva na želji za češćim vraćanjem u tu vremensku posvećenost. Mitsko vrijeme nije izvanvremensko, nego opstoji kao ono “prošlo”. Njegova magična emanacija dolazi do živih nosilaca mita u ritualima i snu. U mitologiji australijskih Abo-ridžana mitsko vrijeme je “vrijeme snijevanja” (engl. the Dream Time, the Dreaming).

Namjera da provede kritiku modernog istoricizma napućuje Eliadea da u “Mitu o vječnom povratku” izloži radikalniju interpretaciju mitskog doživljaja vremena. Ključna je u njoj ideja mitske anihilacije vremena: ritualno uspostavljanje zbiljnosti reprodukcijom radnje-arhetipa i premještanja čovjeka u mitsko vrijeme (*in illo tempore*) uklanja svjetovno vrijeme i njegov kontinuitet. Anihilacijom zbiljskog valorizuje se „atemporalno“ ili „ekstratemporalno“ početno vrijeme. Za Eliadea u tome je bit mitskog mehanizma onemogućivanja da se vrijeme pretvori u povijest. Ritualnim periodičnim obnavljanjem vremena odbija se osjećaj nepovratnosti događaja kao osnova svakog oblika povijesne svijesti. Arhaički obrasci uklanjaju konkretno vrijeme, potiru čuvanje sjećanja na prošlost i tako oslobađaju od povijesti. Arhaički čovjek ne prihvata svoj bitak kao povijesni, obezvrjeđuje „pamćenje“ i događaje koji se čine u konkretno vrijeme. „Ako se vremenu ne daje nikakvo značenje, ono kao da i ne postoji“, smatra Eliade, dodajući tvrdnju da arhaički čovjek „stalno živi u sadašnjosti, tj. u izvanvremenskoj sadašnjosti“.

Ove postavke o mitskom vremenu vrlo je teško uskladiti s predstavom vremena u razvijenijim mitološkim sistemima. Validnost im slabi pred uvidom da Eliade heterogenu mitološku građu uzima neselektivno, naprosto kao hrpu materijala za argumentovanje i „ilustrovanje“ koji se ugrađuje u predodređeni skelet interpretacijske konstrukcije. Sve načine djelatnosti mitotvorne svijesti on stavlja u isti red, kao da su djelo jednog jedinog tipa mitotvorne svijesti, a ne rezultat vrlo složene fenomenologije razvojnih stupnjeva te svijesti. Kod Eliadea to je direktna posljedica odbijanja istorijskog načina mišljenja. Odbijanjem je Eliade uskraćen za razumijevanje mitološke svijesti iz ugla „povijesti iskustva svijesti“. U izvjesnom smislu Eliadeova metoda analize vrlo je srodna onome što on opisuje kao svjetonazor arhaičkog čovjeka. Naime, kao što arhaički čovjek valorizuje apsolutnu sadašnjost anihiliranjem svih dimenzija vremena uz pomoć ideje o mitskom vremenu, tako i Eliade, na osnovu težnje da anihilira povijest, anihilira raznorodnost fenomenološkog iskustva mitotvorne svijesti i svodi je na istorodnost iz koje su istisnute sve opreke.

Eliadeove analize spotiču se na predbuđenju o postojanju jednog jedinog oblika mitološke svijesti. *In facti* nije tako! Ne postoji jedna mitotvorna svijest. Postoje mitotvorne svijesti kao načini i svjedočanstva evolucije svijesti kao takve. Eliade ne problematizuje te bitne razlike, niti pita o porijeklu i smislu njihovog postojanja. On

19 Eliade, isto, str. 20-21.

traga samo za srodnostima sadržaja i struktura te svijesti. Izvan njegovog vidokruga ostaje činjenica da je shvatanje vremena u višim mitološkim sistemima kvalitativno drugačije od onog u primitivnijim mitološkim kulturama. Kvalitativna razlika se lako uočava, naprimjer, u mitologemima „zlatnog vijeka” i haosa. Heleni zamišljaju „zlatni vijek” kao sretno i bezbrižno stanje prvobitnog čovječanstva. Hesiod u „Djelima i danima”²⁰ govori o prvom pokoljenju ljudi, pod upravom vrhovnog boga Kronosa, koje žive u potpunom blaženstvu poput bogova. Propašću „zlatnog” pada se u „srebrni”, a daljnjom propašću u „bronzani vijek”; serija propadanja ne prestaje, nego se zapada u „vijek heroja”, te konačno u aktualni „željezni vijek” kao vrijeme pokvarenosti, truda i nevolje. Predstavu o haosu (grč. chaos, zijev), koja se javlja u sumerskoj, egipatskoj, vavilonskoj, akadskoj i jevrejskoj mitologiji, Hesiod oblikuje daleko od mitskog hronotopa: haos je beskonačni, prazni svjetski prostor²¹. Naime, primitivnije mitološke kulture vezuju vrijeme i prostor u formi hronotopa²². Mitski shvaćeni prostor posve je drugačiji od savremenog shvatanja prostora. Novovjekovna nauka Galileja i Njutna prostor shvata kao geometriziran, homogen, neprekidan, kontinuiran, beskonačno djeljiv i jednak sebi u svakom svom dijelu. Mitologije u načelu nemaju „racionalizovanu”, apstraktnu sliku prostora. Naprotiv, prostor je ožvijen, oduhotvoren i kvalitativno raznorodan, ispunjen predmetima. Nema ga nezavisno od njih i od vremena. Mitopoetička svijest uvijek misli na način jedinstva „ovdje i sada”.

Taj se mitski rudiment pokazuje i u latinskoj riječi *orbis*. Ona označava krug, okrug, zemaljski krug, svijet (*orbis terrae*), nebo, nebeski svod, ali i tok vremena, vremensko kruženje (*orbis temporum*), godišnji obrt (*orbis annuus*), čovječanstvo etc. Krug kao konstituens ideje hronotopa simbolizira jedinstvo, beskonačnost, vremensko-prostornu dovršenost svega, savršenstvo. Kosmos se zamišlja kao kugla, lopta, grafički krug, a u opredmećenom obliku kao jaje, disk, kornjača etc. I vrijeme se zamišlja kao krug. Isti mitski obrazac pokazuje se u sveslovenskoj riječi *vrijeme*. Korijen joj je u praslovenskom „*vertmen*”, odnosno indoevropskom „*uert*” (ono što se vraća, okreće, vrti). Dnevno i godišnje kretanje sunca sjedinjava ideju cikličnosti vremena i prostora, kako u njihovoj primjeni na kosmičke vremensko-prostorne, tako i na socijalne procese (bračni odnos, struktura naseobina etc.).

Ciklizam je izomorfni element u shvatanju vremena na različitim stupnjevima razvitka mitološke svijesti. Istraživači mitova saglasni su u tome, uz sve razlike u razumijevanju prirode mitološke svijesti²³. I puni naslov Eliadeovog djela „Mit o vječnom povratku: arhetipi i ponavljanje”²⁴ izražava taj stav. I on korijen mitološke ideje o ci-

20 Hesiod, Djela i dani, 104-201:

21 Hesiod, Teogonija, 116;

22 O pojmu hronotopa vidi: Hartmann, N., »Philosophie der Natur«, Berlin, 1950; Kannegiesser, K., »Raum, Zeit, Unendlichkeit«, Berlin, 1960; Vunt, V., »Prostranstvo i vremena«, in: »Novie idej v matematike«, Moskva, 1913; Mostepanenko, A.M., »Četirehmernost prostranstva i vremena«, Moskva, 1966;

23 O pojmu cikličnosti vidi šire: Losev, A.F., »Istoričeskoe vremja v kulturi klasičeskoj Grecii«, Moskva, 1975; Tokarev, S.A., »Četire osnovnie koncepcii istoričeskogo processa«, Moskva, 1978; Eisler, R., »Das Fest des »Geburtstages der Zeit« in Nordarabien«, in: Archiv fuer Religionswissenschaft«, 1912;

24 Eliade, Mircea, »Le mythe de l éternel retour: archetypes et répétition«, Paris, 1949;

kličnosti vremena vidi u svojevrstnoj „prirodnoj interpretaciji vremena“, u shvatanju vremena koje potiče iz opservacije cikličkih struktura prirodnih i bioloških procesa, zakonomjernog periodičnog ponavljanja bio-kosmičkih ritmova. Kao što se ti ciklusi odvijaju kao kružno-zatvarajuće cjeline, tako se i kontinuitet vremena u mitu razbija i dijeli na zatvorene cikluse. Vrijeme rituala ponavlja mitsko vrijeme početka. Ono ima smisao “povratka početku” kao oživljavanja vremena u kome su se stvari prvi put pojavile. Smisao toga vraćanja je u ritualnom “osiguravanju obnavljanja kosmosa, života i društva”²⁵. Vraćanje je „*renovatio*”, tj. obnavljanje kozmogonije, omogućivanje novog ciklusa (nove godine). Regeneracija vremena je ciklično i ritualno vraćanje u projiciranu prošlost kao uslov “budućnosnog” zasnivanja novog ciklusa života. Svaki životni novum smješta se u tu projekciju. Postojeći rat se shvata kao ponavljanje arhetipske bitke bogova ili predaka. Svaka smrt je ponavljanje smrti prvog čovjeka. Novi brak je ponavljanje braka prvog supružanskog para etc. Ono buduće se, preko sadašnjosti, izvodi iz prošlosti, iz “svetog” vremena. Kraj svijeta uključen je u početak svijeta i *vice versa*. Godina je kružno kosmičko vrijeme, opaženo u ritmu godišnjih doba i pravilnosti nebeskih pojava. Protok vremena udaljava od savršenosti početka, ali ta pesimistička solucija preokreće se u optimističku predstavu idejom i ritualnom praksom poništavanja starog ciklusa i zasnivanja novog.

Mitski ciklizam vremena daje specifični doživljaj povijesne događajnosti stvari uopšte i ljudskih životnih stvari. On isključuje ideju jednkrotnosti i neponovljivosti događaja, jer nijedan događaj u mitskoj svijesti nije shvaćen kao nepovratan, niti izmjena kao konačna. Intuitivno, ona se drži stava: *Nihil novi sub solem!*, jer sebi izvorno priskrbljuje jednu elementarnu „naturalističku ontologiju“, odnosno, „prirodnu interpretaciju vremena“. Ona je primjerena cikličkom karakteru prirodnih procesa. Sve što biva i što može biti samo je ponavljanje prvobitnih arhetipova, aktuelizovanje mitskog vremena u kome je bila izvršena arhetipska radnja. Svijet opstoji zahvaljujući stalnom vraćanju istom izvornom vremenu. Bitak i vrijeme u „arhaičkoj ontologiji“ nijesu razdvojeni. Naprotiv, postavljeni su istorodno, jednorodno, kao jedno, kao arhetip. Zato arhaički čovjek nema potrebu da ih „naknadno“ kopulira, da traži njihovu vezu.

Arhaički čovjek, pripisujući vremenu ciklički karakter, anulira njegovu nužnost, jer prošlost uzima kao predodređenje budućnosti. Ova Eliadeova teza nije vjerodostojna. Svijest o ciklizmu vremena ne anulira njegovu nužnost, nego anulira svaki mogući oblik ljudske slobode. Ciklizam potvrđuje i utvrđuje ideju nužnosti i apsolutne ljudske izloženosti vlasti vremena! Stav nije teško potvrditi jednim od najpoznatijih sižea iz helenske olimpijske mitologije, mitom o sveproždirućem Kronosu u Hesiodovoj teoginiji²⁶. Narodna etimologija je božansko ime Kronosa povezala s nazivom za vrijeme – Hronos (Chronos) i tako obogotvorila vrijeme u njegovom bitnom određenju apsolutne moći koja sve proždire. U Kronosovom rimskom mitološkom ekvivalentu Saturnu ta je predstava dobila oblik simbolizacije neumoljivosti vremena. Jednako tako, nije vjerodostojna ni Eliadeova teza da je grčka filozofija preuzela iz mitologije mit o vječnom

25 Elijade, »Mit i zbilja«, isto, str. 38-39;

26 Hesiod, Teogonija, 154-182, 675-740

vraćanju, da bi zadovoljila svoju „metafizičku žudnju“ za statizmom svijeta. Grčka filozofija ne anulira važnost prizora beskonačnog nastajanja stvari, kako tvrdi Eliade, niti traži mir u svijesti da „svijet ostaje na mjestu“. Naprotiv, njezina je „žudnja“ usmjerena na razumijevanje igre odnosa bitkovnog statizma i bićevnog dinamizma. Uostalom, kao što je Zevsova pobuna protiv Kronosa svojevrsna „politička revolucija“ na Olimpu, kojom se relativizira vrijeme (iako Homer i Hesiod još nemaju dovoljno mitotvorne imaginacije i hrabrosti da potpuno razobruče vrijeme), tako i uspostavljanje praktičke filozofije u Helena ima značenje prve filozofske pobune protiv ideje ciklizma. Aristotel je toj pobudi dao vodeću smjernicu u ideji umske valorizacije budućnosti kao primarne dimenzije vremena.

Argumente za relativizaciju ili pobijanje Eliadeovih stavova moguće je naći i u eshatološkim mitovima. Oni su plod htijenja, opredmećenog u visokoj mitološkoj kulturi, za izbjavljenjem čovjeka iz „vječnog vraćanja“ kosmičkih ciklusa. Najprije se to htijenje pojavljuje u mitologemima borbe kosmosa i haosa (kao izvorne borbe dobra i zla), kažnjavanja „grešnog“ roda kosmičkim katastrofama, božje kletve koja pada na ljude etc. Istodobno, u razvijenim mitologijama ideja „vječnog vraćanja“ dovodi se do krajnjih konzekvencija. U njima više nema Eliadeove „teorije i prakse“ arhetipova. Zamjenjuje ih mitologem sudbine. On je djelo najrazvijenije moći apstrakcije i sinteze koju može pokazati mitotvorna svijest. Dok je Eliadeova regeneracija vremena i vremenskih ciklusa zavisila od arhaičkog čovjeka i njegovih ritualnih radnji, u razvijenim mitologijama od čovjeka, čak ni od bogova, ni od moći prirode više ništa ne zavis! Vječno vraćanje istoga, vječna smjena kosmičkih ciklusa, vječni ciklizam vremena – sudbinski je udes! Bogovi, priroda i ljudi samo su sredstva u rukama sudbine. Čovjek sebe vidi kao potpuno potčinjenog ciklusima i katastrofama.

Eliade ne može zaobići ovaj veliki kvalitativni obrt u mitološkoj svijesti. On nije objašnjiv njegovim modelom interpretacije mita kao načina anihilacije vremena i povijesti. Naprotiv, on negira Eliadeov model interpretacije. Eliade osjeća da je to najkritičnije mjesto u njegovim recepcijama mitologije. Izlaz iz teškoća traži u stavu da indijska soteriologija aktom duhovne slobode hoće da se izbori s predstavom o ciklusima koji nemaju početka ni kraja. Odjednom mu ciklusi dobivaju karakter „kosmičke iluzije“, ali taj uvid ga ne podstiče na pitanje kako je moguća razlika između indijske i arhaičke koncepcije. Naime, čovjek mita odbacuje povijest periodičnim prakticiranjem tvorenja i time obnavlja vanvremenski trenutak početka početka, a indijska misao lišava vrijednosti i odbacuje i tu reaktualizaciju izvornog vremena! Eliade nije spreman na evidentne konzekvencije vlastitog stava. Noseća heutistička ideja „Mita o vječnom povratku“ je pretpostavka da arhaički čovjek bježi i spasava se od izloženosti moći vremena i „užasu povijesti“ tako što ih anihilira. Ta bi se „životna strategija“ mogla shvatiti kao svojevrsna rudimentarna „soteriologija“ arhaičkog čovjeka. Međutim, za tumačenje indijske „soteriologije“ ta vodeća pretpostavka više ne važi. Eliade je poništava i potpuno preokreće u suprotnost. Ne okupira ga pitanje kako, zašto i u čemu je iznevjerila ova rudimentarna mitska „soteriologija“ i zašto se na njezinom mjestu morala stvoriti nova soteriologija, kojoj je osnovna intencija da spasi ono što je ona stara htjela da uništi, naime, vrijeme i povijest! Ovdje ne otklanja potpunu teorijsku

inkonzekventnost Eliadeovo uvjeravanje da se u „indijskim filozofskim postavkama“ o cikličkom vremenu očituje „odricanje od povijesti“. Stvar stoji dijametralno suprotno. Indijska misao postulira anihilaciju „odricanja od povijesti“. Ona ne traži „*spas od povijesti*“, nego *spas u povijesti!*

Iščekivanje konačne vasijske katastrofe više nije moglo biti zadovoljeno arhaičkim mitsko-ritualnim načinima učvršćivanja stabilnosti kosmosa, koje Eliade uzima kao osnovni model djelatnosti mitske svijesti. Na višem nivou razvitka mitovorne svijesti, npr. u iranskoj ili egipatskoj mitologiji, počinju se tražiti načini izbavljenja od ovoga svijeta u postizanju vječnog blaženstva u zagrobnom svijetu, što će imati uticaja na judeo-hrišćansku apokaliptiku. U indijskoj mitologiji izbavljenje čovjeka od slijepog kosmičkog ritma obrtanja, te ponavljanja egzistencije i beskonačnog podnošenja patnji koje sljeduju u svim ponavljanim ciklusima egzistencije traži se u sticanju nadempirijskog stanja (nirvana). U hinduizmu, budizmu i džanaizmu težnja za ozdravljenjem od vremena opredmećuje se u konceptu ovladavanja vremenom. Karma (djelo, postupak) kao zakon koji u svojoj temporalnosti, na temelju prethodnih djela, određuje buduću sudbinu čovjeka (u ritmu lanca rađanja, patnji i budućih ispaštanja, beskrajnog pulsa seobe duše i vječnih povrataka u egzistenciju) može biti prevladana raskidanjem lanca samsare (kružnog kretanja). Samsara je bitak, neizbježno povezan s patnjama i preporođanjima živih bića. Poslije svoje smrti, ta bića (bogovi, asuri, tj. nebeski demoni, ljudi, životinje, preti, tj. duhovi umrlih i naraci, tj. stanovnici ada) preporođaju se ili u svoju prijašnju sferu ili u bolju ili u lošiju od prijašnje, u zavisnosti od djela koja su se činila (karma). Čovjek u preporođanju može postati bog ili stanovnik ada (naraka) ili životinja etc. Lanac preporođanja je beskonačan, ako se ne postigne nirvana. Njezino je dostizanje u ljudskoj moći. Dakle, u višim mitološkim sistemima ciklizam vremena u bitnom se relativizira, tako što se odstupa od ideje vječnog zasnivanja novih ciklusa. Odolijevanje moći vremena traži se u konceptima gospodarenja čovjeka vlastitom sudbinom. Ono je moguće samo ako čovjek iskušava sebe u potrebi da napusti strategiju mitskog cikličkog vremena i spremnosti da podnese realizaciju te potrebe u potpuno novim strategijama.

Stari vijek je razvijenim mitološkim i religijskim sistemima donio više stanovište u odnosu na arhaičku mitologiju. Dijelom u antičkoj filozofiji, te *grosso modo* u starozavjetnoj religiji, to stanovište ponudilo je „spas od vremena“ u sučeljavanju s vremenom, te „spas od povijesti“ spasom u povijesti ili spasom poviješću. Ove ideje nijesu bile slučajne, kratkoročne i palijativne, kako smatra Eliade, nego su bile nužne i zakonomjerne.

(3) MIT KAO ANIHILACIJA POVIJESTI I POVIJEST KAO ANULACIJA MITA

U mitološkoj građi arhaičkih epoha Eliade je prepoznao “arhaičku ontologiju”. Ta je “ontologija” pokazala mogućnosti uvida u mitološki način “tematizacije” odnosa bitka i vremena iz mitologema mitskog vremena. No, Eliadea je vodila namjera kritike istoricizma. Zato mu “arhaički” (“tradicionalni”, “istočni”, “pred-povijesni”,) pogled

na svijet, s cikličkim shvatanjem vremena, u komparativnoj analizi ne služi kao metodološki reper, nego kao uzor spram “savremenoga” (“zapadnoga”, “istoricističkoga”, judeo-hrišćanskog) pogleda na svijet, koji je utemeljen na linearnom shvatanju vremena i pojmu povijesti. On apoteozira mitsku egzistenciju u “raju arhetipova”, tj. postojanje bez povijesnog pamćenja i odbijanje stava o nepovratnosti događaja u vremenu.

Sa stanovišta povijesne svijesti nepovijesnost arhaičkog čovjeka moguće je objasniti fenomenološkim faktumom da se mitska svijest još nije pribrala da postane povijesnom sviješću. Eliade ne misli tako, ali upada u očito protivrjeđe. S jedne strane, tvrdi da je “kolektivno pamćenje” - nepovijesno! S druge strane, tvrdi da se arhaički čovjek trudi da poništi povijest. Dakako, ako se trudi da je poništi, onda on ima određenu svijest o povijesti, rudimentarnu povijesnu svijest, ali ta implikacija protivrječi gornjoj tvrdnji o nepovijesnoj svijesti plemenskog kolektiviteta! Eliade ne primjećuje protivrjeđe. Ne primjećuje ni da mu se kroz cijelu analizu nesvjesno provlači potpuno nereflektovana pretpostavka da arhaički čovjek ipak ima povijesnu svijest. Da je svjestan te svoje pretpostavke, onda bi morao postaviti pitanje: Šta to sudbinski opasno vidi arhaički čovjek u povijesnoj svijesti da središtem vlastitog života, kako tvrdi Eliade, mora učiniti potrebu za stalnom anihilacijom povijesti?!

Pojedini istraživači mitova mitopoetički način mišljenja tumače kao djelo „prirodne svijesti“ u njezinom kretanju prema racionalnom mišljenju. Argumente nalaze u analizama mitskog načina mišljenja kao simboličkog mišljenja. U njemu su forma i sadržina mita još uvijek identični. Mitsko mišljenje, nadalje, pravi maglovitu razliku između subjekta i objekta, predmeta i znaka, stvari i riječi, bića i njihovih imena, stvari i njihovih atributa, pojedinačnosti i mnoštva, prostornih i vremenskih određenja, porijekla i biti etc. Mit počiva na zamjeni uzročno-posljedičnog odnosa precedentom (“arhetipom”). U njemu se poklapaju opisi modela svijeta i pripovijedanje o nastanku njegovih osnovnih elemenata, prirodnih i kulturnih objekata, radnji bogova i heroja, koji određuju sadašnje stanje svijeta. Mitska svijest u svojim osnovnim formama je “prirodna svijest”. To ne znači da je ona svijest koja se “još nije izdvojila iz prirode”, kako pogrešno Eliade pita o mitskoj svijesti, nego je to svijest koja iz izdigla iz čulnog predstavljanja i učvrstila kao simbolička svijest. Iako ostaje ova nejasnoća o prirodi mitske svijesti, Eliade je, zbog moći da anihilira povijest, smatra superiornom modernoj svijesti zapadnog čovjeka.

Odakle mu ovo neobično uvjerenje? Izvjesno, ono nije rezultat naučnih analiza, nego je „oznanstvljeni“ štimung koga je stvarao i u kojemu je volio rado da prebiva krizni duh mnogih umjetničko-intelektualnih krugova Zapada u prvoj polovini 20. vijeka. Nezadovoljan brutalnim „materijalizmom“ logike kapitala, te apologijsko-mimikrijsko-mistifikacijskom ulogom etablirane građanske kulture koja onemogućava slobodu i kreaciju, ali i uplašen pred furijama radikalnog prevladavanja građanskog svijeta, koje je kao epohalnu prijetnju nudio istoricizam u svojim najprominentnijim tokovima, ovaj je krizni duh izlaz tražio u idealizacijama mitske svijesti i tzv. primitivnih kultura. Ono što mu je nedostajalo u vlastitom vremenu pripisivao je arhaičkom čovječanstvu: slobodu i kreaciju! Svjetonazornu osnovu Eliadeovih uvjerenja treba tražiti u tom duhu. No, „štimung“ vremena je jedno, naučne postavke nešto sasvim drugo! Počesto Eliade nije u stanju da ih razluči.

Šta kod njega producira ta mikstura?

Prvo. Smisao vraćanja mitskom vremenu je diskontinuiranje realnog vremena da bi se ublažio njegov “rušilački karakter”. Arhaički čovjek može prevladati vrijeme i “učvrstiti se u vječnost”.

Drugo. Diskontinuiranjem vremena i produživanjem beskrajne imitacije arhetipova onemogućava se stabilizacija osjećaja kontinuiteta vremena i zamisli “povijesti”. Eliade veli da povijesna svijest donosi “gubljenje u ništavnoj sujeti svjetovnog postojanja”, u njegovoj “nerealnosti”, dok mitotvorna svijest ne shvata „svjetovni“ svijet pravim „svijetom“, nego ga stalno anihilira, držeći da je on nešto „nerealno“, nestvoreno, nepostojeće.

Treće. Arhaički se čovjek suprotstavlja povijesti kao lancu nepovratnih i nepredvidivih događaja s autonomnom vrijednošću. Budući da nije uvijek u stanju da odbaci povijest (zbog pojava kosmičkih katastrofa, ratnih poraza, socijalnih nepravdi, ličnih nesreća etc.), mitska svijest ima svoj način da je podnese. Podnosi je pomoću arhetipova, koji su vrednovani kao jedina i prava realnost, te poštovanja prema bogovima, herojima i precima, koji su ih uspostavili u pred-vremenskom vremenu, *in illo tempore*, kao norme postojanja i ponašanja za arhaičke ljude.

Četvrto. Arhaički, a ne moderni čovjek, kako to vjeruje moderna historicistička misao, živi načinom života koji mu omogućava da bude slobodan i da stvara. Sloboda mu se sastoji u tome što uništava vlastitu “povijest” periodičnim uništavanjem vremena. Slobodan je od povijesti, jer povijesne događaje ne shvata kao specifičnu kategoriju svog postojanja. Od povijesti se brani tako što joj ne pridaje vrijednost po sebi. Periodički je ukida obnavljanjem vremena ili pridavanjem povijesnim događajima meta-povijesnog značenja, koje se uklapa u određeni mitski sistem kosmogonijskog stabilитета. Moderni čovjek nema tu slobodu, jer „povijest” smatra neuklonjivim dijelom svoga života i doživljava je kao apsolutno neponovljivu.

Peto. Današnji čovjek nije sposoban da stvara povijest, čak je lišen zaštite od „užasa povijesti“. Povijest stvara sama od sebe?! Sloboda ljudskog roda za stvaranje povijesti, kao jedno od mjesta samoidentifikacije savremenog čovjeka, u stvari je iluzija. Iz ugla arhaičkog čovjeka savremeni čovjek nije slobodno biće ni tvorac povijesti. „Primitivac“ u većoj mjeri ima pravo da se smatra tvorcem, nego savremeni čovjek, koji se osjeća kao tvorac povijesti. U stvari, svake godine arhaički čovjek je učesnik u ponavljanju kosmogonije. Za savremenog čovjeka Eliade vidi samo mogućnost izvora: da se suprotstavi povijesti koju stvara beznačajna manjina ljudi (i tada ima slobodu izbora između samoubistva i neizbježnih represija) ili da vodi život nedostojan čovjeka (odnosno, da se spasi bjekstvom). Njegova konstrukcija o sukobu kultura arhaičkog i modernog čovjeka treba da opravda uvjerenje o besperspektivnosti moderne povijesne egzistencije čovjeka, posebno onih njenih modaliteta koji se legitimiraju Hegelovim i marksističkim filozofskim „istoricizmom“. Opravdanje se provodi bez nužnih metodoloških posredovanja na složenoj etnološkoj, povijesno-istorijskoj i filozofskoj građi.

Prodor povijesne svijesti kao načina anulacije mita Eliade statuiru u judeohrišćansku koncepciju linearnog vremena, te koncepciju povijesti kao teofanije. Linearno vrijeme tumači kao razobrućivanje cikličkog mitskog vremena. Ono započinje iskonskim grešnim padom i teče prema „finalnom iskupljenju“. Razobrućivanje vremena donosi rođenje povi-

jesti kao bogojavljenja. Ono svakom povijesnom događaju daje smisao, vezuje ga s drugim povijesnim događajima u smisaoni niz. Taj niz dobiva značenje i vrijednost ovaploćenja božje volje. Povijest postaje određenjem božje volje. Bog Jevreja u Starom zavjetu više nije mitološko božanstvo koje postavlja arhetipove, nego je ličnost koja, faktički protivno čovjeku, stvara povijest kao događajnost nepovratnih i neponovljivih djela. Starozavjetne – u prvom redu proročke – knjige „otkrivaju“ vrijednost povijesti, razaraju mitološku predstavu temporalnog ciklizma, otkrivaju jednosmjernost, tj. linearnost vremena, te povijest shvataju kao bogojavljenje, tj. hijerofaniju. Hrišćanstvo će prihvatiti i razviti tu misao.

„Tajnu“ rađanja povijesti kao hijerofanije Eliade vidi u monoteističkoj ideji otkrovenja. Lično miješanje božanstva u prirodne i ljudske stvari „stasava“ vrijeme i „daje mu vrijednost“ *sub specie* povijesti. Otkrovenje se dešava u vremenu, „u povijesnom toku“, jer Mojsije prima „zavjet“ na određenom mjestu, u određenom momentu u vremenu. Iako se i ovdje očituju arhetipovi, potpuno im se preokreće temporalni karakter: oni će se ponoviti samo po završetku vremena, u novom *illud tempus* („toga dana“), ali sama vrijednost otkrovenja ne dolazi od eshatološke ponovljivosti, nego upravo od nepovratnosti, od toga što se ono preobrati u povijesni događaj.

Kakve su posljedice ovoga obrta? Monoteistička ideja otkrovenja daje mogućnost za novu interpretaciju povijesnih događaja. Eliade smatra da se u njima pokazuje u prvom redu volja Jahvea. Odbacuje se mitološka solucija ponavljanja događaja *ad infinitum*, a uspostavlja eshatološka valorizacija budućnosti kao način spasavanja smisla postojanja i „spasavanja povijesnog razvitka“. Povijest više nije beskonačno ponavljanje ciklusa, nego je odjelovljenje volje Jahvea, u kojoj svaki događaj ima vrijednost *sui generis*. Povijest je „zastrašujući dijalog s Jahveom“. No, Eliade i starozavjetni koncept povijesti opet stavlja u „Prokrustovu postelju“ svojih svjetonazornih stavova. Na jednoj strani, tvrdi da je Stari zavjet „otkrio“ povijest i dao moćnu strategiju njezinog podnošenja. Na drugoj strani, Stari zavjet tumači kao način suprostavljanja povijesti, koji je čak snažniji od mitološke strategije s arhetipovima i ponavljanjima: starozavjetna mesijanska koncepcija povijesti gradi se na ideji da povijest valja podnositi, jer ima eshatološku funkciju. Povijest se može podnositi zato što će se nekad završiti?! Povijest se uništava u budućnosti, pa umjesto mitskog periodičnog obnavljanja, ovdje je na djelu unikatno obnavljanje koje će se desiti *in illo tempore* - u budućnosti. Tako po Eliadeu izlazi da je hrišćanski interpretirano starozavjetno otkriće povijesti, kao osnova svake teologije, odnosno, filozofije povijesti od Avgustina do Hegela i dalje, zapravo lako svodivo na antipovijesno i antiistorijsko ponašanje koje je karakteristično za sve tradicionalne mitološke koncepcije.

(4) VRIJEME I POVIJEST U STAROM ZAVJETU

Eliadeova interpretacija vremena i povijesti u Starom zavjetu je jednostrana. Vrlo je reduktivna u izboru i analizi tekstualne građe i neutemeljena s obzirom na filozofske i naučne pretenzije koje su je vodile. Ove kritičke sudove najuvjerljivije je moguće razviti posebnim tumačenjem problema vremena i povijesti u starozavjetnim tekstovima.

Stari zavjet nije sistematsko filozofsko djelo. Analiza ne može u njemu otkriti pojmove vremena i povijesti poput Platonovih, Aristotelovih ili Avgustinovih. Može otkriti one pred-pojmovne misaone strukture koje će dobiti vrijednost svojevrsne duhovne revolucije u Starom vijeku.

Semantika vremena u Starom zavjetu pokazuje terminološku raznolikost, ali i sučeljavanje dva različita shvatanja vremena. Osnovne riječi za vrijeme ili dio vremena su *jôm* („dan“) i *‘et* („vrijeme“, odn. doba, čas). Mogu one biti i sinonimi, npr.: „...dođe vrijeme, približi se dan...“²⁷; „... u one dane i u ono vrijeme...“²⁸. Riječ *‘et* označava interval vremena, kao npr.: „... jer je velik ovaj dan, nije bilo takvoga...“²⁹, ali i kvalitet u vremenu, npr. „vrijeme ljubavi“, odn. „zlo vrijeme“³⁰. Vrijeme u značenju „pravog časa“ dalo je autorima Septuaginte pravo i da riječ *‘et* gotovo u pravilu prevode s grčkim *kairos* (καίρος). Samo nekoliko puta prevode ga s *chronos* (χρόνος). Ontološko-naturalistički *kairos* dobiva bogat opis u Knjizi propovjednikovoju: „Svemu ima vrijeme, i svakome poslu pod nebom ima vrijeme“³¹. Taj se stav daje u paraleli s aramejskom tuđicom „vrijeme“ (*zəmān*)³². U nastavku se izlaže temporalitet potpuno antropomorfizovane bitkovne polarizacijske strukture: vrijeme rađanja i umiranja, vrijeme sjetve i žetve, vrijeme ubijanja i iscjeljenja, vrijeme rušenja i rađenja, vrijeme plača i smijeha, vrijeme ridanja i igranja, vrijeme razvrtanja i skupljanja kamenja, vrijeme grljenja i negrljenja, vrijeme sticanja i vrijeme gubljenja, vrijeme čuvanja i bacanja, vrijeme šivenja i cijepanja, vrijeme šutnje i govorenja, vrijeme ljubavi i mržnje, napokon, vrijeme rata i mira³³. Temporalno značenje imaju i riječi *jôm* (u značenju „dana“), plural *jāmīm* („dani“), *‘olām* („dovijeka“) etc.

U Starom zavjetu prepoznaju se oba shvatanja vremena: mitsko-cikličko i povijesno-linearno. Ciklizam vremena na djelu je u svim starozavjetnim deskripcijama prirode, ali dijelom i društva. Razumljivo je da u arhaičkoj starozavjetnoj kulturi postoji snažniji uticaj predstave o prirodnom vremenu na sliku socijalnog vremena, nego u modernoj kulturi. Ciklizam vremena u Starom zavjetu mitološke je provenijencije. No, u bitnom smislu on više nije produkt kulture arhetipova. Nije mu u osnovi ni „prirodna interpretacija vremena“. On je naturalistički ciklizam koji teološkim učvršćenjem i legitimiranjem mijenja svoju mitološku suštinu. Vrijeme je forma cikličnosti prirodnih procesa, npr. smjene noći i dana³⁴. Mjesec i sunce su „pokazivači“ vremena³⁵, razdjeljivači dana i noći, „znaci vremenima i danima i godinama“³⁶, smjene godišnjih doba³⁷ etc. Međutim, bog svemu što stvara – u aktu stvaranja – podaruje i temporalitet. Ne

27 Knjiga proroka Eze hijela, 7,7.; 12,27.

28 Knjiga proroka Jeremije, 50,20.

29 isto, 30,7

30 Knjiga proroka Amosa, 5,13.

31 Knjiga propovjednikova, 3,1;

32 Ludger Schwi enhorst-Schönberger, <http://www.bibell exikon.org/Hauptseite>

33 Knjiga propovjednikova, 3, 2-8

34 Psalmi Davidovi, 104, 20-23

35 isto, 104, 19

36 Knjiga geneze, 1,14

37 isto, 8, 22.

znači to da ono što je stvorio stavlja u vrijeme, nego da aktom stvaranja stvara i vrijeme. Na teško Hajdegerovo pitanje o vezi bitka i vremena, na kome će se izjaloviti „fundamentalna ontologija“, Stari zavjet daje jednostavan odgovor Knjigom geneze: bitak i vrijeme jedno su! Knjiga geneze jasno pripovijeda: bog uspostavlja topičko-temporalnu bit bitka (prvi dan: ritam dana i noći; četvrti dan: sunce i mjesec kao određenje za vrijeme praznika, dane i godine; sedmi dan: vrijeme rada – vrijeme mira).

Teološki osnov ciklizma vremena nadalje se pokazuje u Jeremijinoj hipotezi o ukidanju božjeg „zavjeta za dan i zavjeta /božjeg/ za noć da ne bude dana ni noći na vrijeme“³⁸, u Levitskoj: „Davaću vam dažd na vrijeme...“³⁹. Slično kazuje i Deuteronomium⁴⁰. „Sve tebe čeka da im daješ piću na vrijeme“⁴¹, te „Sve je učinio lijepo da je u svoje vrijeme“⁴², kao i „Jer svačemu ima vrijeme i način...“⁴³. Brojna mjesta u Starom zavjetu govore o ciklizmu „pravoga vremena“ prirodnih procesa (npr. drvo koje donosi plod „u svoje vrijeme“, roda na nebu koja „zna svoje vrijeme“, grlica, ždral i lasta „paze na vrijeme kad dolaze“, kozorazi znaju svoje „vrijeme koćenja“, snopovi žita se žnju „u svoje vrijeme“), ali i ljudskih poslovanja – „riječi u svoje vrijeme“, paženja na „pravo vrijeme“, jer „sve stoji do vremena i zgrade“⁴⁴, te sva slabost i prolaznost ljudskog života dolaze od vremena. Praznici u konceptu arhaičkog života proističu iz cikličkog shvatanja vremena, iz usredsređenosti na astronomske, meteorološke i vegetativne cikluse⁴⁵. No, porijeklo praznika iz shvatanja ciklizma vremena preoblikuje se i integriše u koncepciju povijesno-linearnog vremena. U toj integraciji praznici Izraela, vremenski saglasni ciklusima prirode, dobivaju vrijednost kao forma sjećanja na božje djelanje u povijesti (posebno se ta povijesna dimenzija iskazuje u prazniku Pashe, nešto manje u neđeljnim i žetvenim praznicima etc.). Starozavjetna kultura ciklizma pokazuje se kao svojevrsna „semiotizacija kosmosa“, ali ne u smislu uzimanja kosmosa kao apsoluta, već kao mjesta koje upućuje na transcendenciju. Problem „besciljnosti“ cikličnih ritmova, s kojim se suočavaju sve kulture zasnovane na predstavama ciklizma, Stari zavjet rješava predstavom boga. Ciljnost i smislenost svih ritmova i ciklusa prirode dolazi od njezinog kreaturnog karaktera i pokazivanja prirode kao božanskog djela: „zakon Gospodinov“⁴⁶ da sunce izlazi i zalazi ritmično, da rijeke teku ka moru, da mjesec ima cikluse, da se smjenjuju dani i noći, sjetve i žetve, rađanja i umiranja etc.⁴⁷

Šta je u bitnom smislu uslovalo da se ciklizam mitoloških arhaičkih kultura u Starom zavjetu prevlada linearnim shvatanjem vremena? Prethodna analiza pokazuje proces bitnog narušavanja ciklizma u generalnom starozavjetnom konceptu zavjetnog odnosa boga i njegovog izabranog naroda. To narušavanje, koje će napokon dobiti čvrsti oblik

38 Knjiga proroka Jeremije, 33,20.

39 Levitska, 26,4

40 Deuteronomium, 11,14; 28,12.

41 Psalmi Davidovi, 104, 27; slično: 145, 15.

42 Knjiga propovjednikova, 3, 11.

43 isto, 8, 6.

44 isto, 9, 11.

45 vidi: Egzodus, 23, 14-17; 34, 18-23; Deuteronomium, 16, 1-17; Levitska, 23 etc.

46 Psalmi Davidovi, 19-7; Propovjednikova, 1,5

47 vidi: Psalmi Davidovi, 104;

duhovne revolucije, nošeno je snagom permanentnih transformacija mitološke svijesti, fenomenologijom mitskih svijesti, tj. „poviješću iskustva“ mitotvorne svijesti kao procesom produbljanja imaginacijskih moći mitotvorne svijesti. Ona je stvarala sve složenije mitološke koncepte interpretacije zbiljnosti. Vjerovatno nijesu bile bez uticaja na te transformacije povijesne, geografske, prirodne etc. okolnosti, koje su same po sebi dovodile u pitanje čvrstinu svijesti o ciklizmu prirodnih procesa. Narušavanje ciklizma prirodnog vremena moralo je voditi slabljenju kružne slike socijalnog vremena. Oslabljeni ciklizam socijalnog vremena morao je roditi misao o povijesnom vremenu. Ontički krajolik Izraela i Judeje, posebice strahote povijesnog života „izabranog naroda“, morali su nagoniti na otkrivanje i pribiranje snage za izmjenu fatalistički moćnog uvjerenja o ciklizmu u fascinantno smjelu i epohalno originalnu misao da prirodni, socijalni i povijesni medij života nije ono renovativno, ponovljivo, ciklično i uobičajeno, nego upravo suprotno – ono nepredvidivo, neuobičajeno i temporalno-razvrtno.

Kako je moguće drugačije objasniti smisao, način i mehanizme velike smjene ciklizma linearnošću vremena? Kada jednom počne da se zameće svijest o linearnosti, ona svoju osnovnu snagu mora crpsti iz zapanjujućeg uvida da cikličko shvatanje vremena zapravo donosi „užas“ besmislenosti, besciljnosti i nepodnošljive neslobodnosti ljudskog života. Ta misao nagoni da se traži drugačija ideja o cilju života. Besciljnost koja je sebe spoznala kao besciljost mora biti nepodnošljivom. Ako se misli s ovih pretpostavki, mitologija pruža prizor apsolutne besciljnosti. Ona stoga može opstojati kao vodeća paradigma života, kao jedini i potpuni interes ljudskog duha, samo dok sebe ne otkrije kao besciljnu. Takvo je otkriće usmrćuje ili je, u najboljem slučaju, održava u životu kao rudiment helenskih filozofskih ideja ili judeohrišćanskih religijskih postavki. Sasvim drugačiju perspektivu utilitarnosti mitologije iskušavaju oni koji je oživljavaju, koji svjesno ili nesvjesno remitologiziraju sliku svijeta. U povijesti Zapada to je činjeno uvijek kad se htjelo da se filozofija ili religija prilagode ukusu i moći imaginacije svjetine, odnosno, kad duhom vremena zavlada kriza smisla.

U ontičko-povijesnoj ravni moćni podsticaj razvrtnju cikličke u linearnu predstavu vremena dolazi iz sklopa povijesnih okolnosti koje su uslovile da se socijalno vrijeme prestaje oblikovati i osjećati iz potpune analogije s prirodnim vremenom. U povijesti Izraela i Judeje socijalno vrijeme počelo se samjeravati s poviješću nastanka i konsolidacije vlastitog političkog upravljanja. Novi osjećaj za socijalno vrijeme potekao je iz potrebe da se registruje i pamti političko vrijeme, tj. vrijeme službenog brojanja godina upravljanja Judejom i Izraelom u obliku anala, tj. onoga što je „zapisano u dnevniku kraljeva Judinijeh“⁴⁸. Svijest o kvalitativnoj povijesno-temporalnoj razlici „kraljevskih vremena“ od „sudijskih vremena“ razvija se u ideju linearnosti povijesnog toka. Ciklizam vremena tako se opoziva sviješću o linearnom razvojnom toku koji iz prošlosti, preko sadašnjosti, teče u budućnost. Po svojim bitnim obilježjima ta svijest je povijesna svijest. Iz nje zakonomjerno nastaje i starozavjetna historiografija.

Povijesna svijest, opredmećena u povijesno-linearnom shvatanju vremena, te historiografiji, donosi „semiotizaciju povijesti“. Prvo joj je djelo „nova ontologija“, kvalitativno

48 Prva knjiga o kraljevima, 15,7;

drugačija od mitološke „arhaičke ontologije“. Ni u njoj zbiljnost nije ono što je zatečeno. Starozavjetni čovjek ne recipira sebe kao bačenog u prezentnu „zbiljnost“. Ono što je zatečeno kao prirodno ima vrijednost samo kao demonstracija poietičkih moći boga. Ono što je zatečeno kao socijalno u biti je transformabilno, jer se iznova uspostavlja u kulturno i kvalitativno višim i zahtjevnijim zavjetnim odnosima čovjeka s bogom. Prava zbiljnost, pravi bitak je temporalno-povijesni dinamički odnos boga i čovjeka. Bitak je ono što bog i čovjek proizvode zavjetnim partnerskim odnosom! Bitak je „iskonski“ povijesno-temporalan. Vrijeme = povijest u Starom zavjetu je bit bitka! Proizvođenje bitka nije nikakvo susretanje s gotovim „transcendensom naprosto“. Bog je *sui generis* - „transcendens naprosto“. Ali, nije on samo to: Bog je najimanentnija imanencija prirode i čovjeka! Bitak je ono što biva i što će tek biti, a što nikada prije nije bilo! Stari zavjet otkriva povijest na način „semiotizacije povijesti“. On ne anulira ono neuobičajeno, kao što to čini mitski arhaički čovjek u samrtnom strahu od novuma! Naprotiv, on se hrabro s njim suočava, podnosi suočavanje, održava sebe u njemu, te ga tako pobjeđuje. Pobjeda dolazi od moći pamćenja, od smjelosti da se ono novo i neuobičajeno fiksira i zadrži kao svojina svijesti, a ne da se uništi, da bi se svijest „spasila“ od njega!

Samo kad se ima smjelosti da se ono neuobičajeno, jednokratno, neponovljivo, unikatno sačuva za svijest u svijesti, kad se to spasava od „furijske iščezavanja“, može mu se tražiti značenje, vrijednost, smisao! Kad se pribere spremnost za smisao onoga neočekivanog, onda je ta svijest spremna da ga opet očekuje, da pazi na njega, da pretpostavi da će ono u budućnosti iskazati svoj potpuni oblik i smisao. U Starom zavjetu svi bitni događaji, koji - kao neočekivani, novi i jednokratni - čine zbiljske ili izmišljene povijesne događaje, povezuju se s djelanjem boga. Eliade je iz toga razloga starozavjetno „rođenje povijesti“ nazvao teofanijom! Ona je posebno očigledna u Davidovom htijenju da gradi grad i obećanju vječitog trajanja njegove dinastije⁴⁹, u izboru Siona kao mjesta mira⁵⁰, preobraćanja mnogobožaca⁵¹ i mjesta narodnog hodočašća⁵² etc. Istoricitet egzodusa proističe iz događaja u prošlosti, kojim je Jahve oslobodio izraelski narod iz egipatskog ropstva. Sjećanje na taj događaj nije mitološki *renovatio*, nego djelovanje koje ima linearni temporalni tok iz prošlosti koja se osadašnjuje i smislom ispunjava kretanje u budućnost⁵³. U Knjizi o Esteri povijesna svijest se reflektuje u stavu o „mudracima koji razumijevahu vremena“⁵⁴. U Prvoj knjizi dnevnika govori se o Davidu „s vremenima koja predoše preko njega i Izraela“⁵⁵. Upozorava se: „Opomeni se negdašnjih dana, pogledajte godine svakoga vijeka...“⁵⁶. Evocira se: „Pominjem dane stare, prebrajam sve poslove tvoje...“⁵⁷. Na drugoj strani, proročka literatura na-

49 Druga knjiga Samuelova, 7; Psalni Davidovi, 89;

50 Psalmi Davidovi, 76,3; 46,9;

51 isto, 87;

52 Knjiga proroka Miheje, 4, 1-5;

53 Deuteronomium, 6, 20-25;

54 Knjiga o Esteri, 1, 13;

55 Prva knjiga dnevnika, 29, 30;

56 Deuteronomium, 32, 7;

57 Psalmi Davidovi, 143, 5;

javljuje budućnosno vrijeme: “U to će se vrijeme kazati narodu ovome...”⁵⁸. I dalje: “U te dane spasiće se Juda...”⁵⁹. Spominje se “posljednje vrijeme”⁶⁰ etc.

Stari zavjet nema posebnu riječ za povijest. Predstava o njoj ipak se izlaže bogatim leksikom⁶¹: *dābar* (događaj, riječ, stvar), *po ‘al i ma ‘āšæh* (djelo), *tôledôt* (naraštaji), *dæraekh* (promjena), *qædæm* (pradoba, staro doba), *‘et* (vrijeme, doba), *‘ôlām* (daleko vrijeme, vječnost), *zikkārôn* (sjećanje), i *miqræh* ((sudbina). U tim se riječima opredmetilo iskustvo povijesnih kontinuiteta i diskontinuiteta jevrejskoga naroda. One nose literarnu refleksiju o povijesti, ali u određenom smislu Stari zavjet čine i istorijskom knjigom. Uistinu, u njemu su na djelu različiti oblici povijesne svijesti. Povijesnost tog svijesti daje njezin predmet, naime, temporalno kompleksni odnos Jahvea i njegovog naroda, odnosno, sama povijest Izraela i Judeje. Bitni karakter te svijesti i njezinu razliku prema mitopoetičkoj svijesti Avgustin je izrazio jednostavnim stavom: “Pagani lutaju u krugu, hrišćani se kreću ka cilju izbačljenja”⁶². Ovaj teleološki stav, kojega će Novi preuzeti od Starog zavjeta, imanentno slijedi iz linearnog shvatanja vremena. Ideja ciljno usmjerene povijesti implicira potrebu polaganja računa o “pra-povijesti”, tj. “pra-vremenu” kao vremenu stvaranja svijeta i čovjeka, kao i o ishodu povijesnog kretanja u ideji božjega suda, tj. ostvarenja zajednice boga i čovjeka koja povratno osmišljava cijeli povijesni tok kao “povijest spasa”.

Nema sumnje, u starozavjetnim tekstovima povijest jeste teofanija. No, u istom smislu, u istim tekstovima, povijest jeste i – antropofanija! Svi djelatni faktori povijesnog procesa su ljudski odnosi s Jahveom. Bez čovjeka kao Jahveovog partnera i antagonistu ujedno – Stari zavjet ne bi imao nikakvog smisla. Sva njegova dramaturgija i dinamika izvire iz vjere i nevjere jednoga naroda u Jahvea. Koliko i Jahve, taj narod je akter i stvaralac povijesnih procesa. Akterske “pozicije” su im, dakako, beskrajno kvalitativno različite. No, cjelokupna starozavjetna fenomenologija partnersko-antagonističkog odnosa boga i čovjeka, dramaturgija uspostavljanja i kršenja zavjetnog odnosa, ujedno je povijest boga i povijest čovjeka! Nije povijest samo teofanija u smislu pojavljivanja boga “u vremenu”, nego teofanija u smislu povijesne transformabilnosti boga! Jahve je prvi bog s povijesnom božanskom “karijerom”! Nije li zakonomjerno što će ona dobiti svoj vrhunac u ideji triniteta!

Stari zavjet tumačen kao antropofanija ne znači da je on pokazivanje čovjekovog pojavljivanja “u povijesti”. Stari zavjet je ontologija povijesti, jer izlaže povijest postajanja čovjeka čovjekom na način povijesti kultivizacije jednoga naroda. Taj narod samoreflektuje povijesnost vlastitog postajanja kao izranjanja iz arhaičko-mitskoga svijeta. Nizom kulturnih, svjetonazornih etc. transformacija on dopijeva do jedne forme kulture građanskosti, kojoj se analogon može tražiti samo u pred-klasičnom helenskom polisu ili rimskoj civitas iz prvih vijekova republike. Literarna građa Starog zavjeta čini ga dokumentom specifične povijesne antropofanije. Ovaj stav ne protivrječi čitanju

58 Knjiga proroka Jeremije, 4, 11;

59 isto, 33, 16;

60 Knjiga proroka Daniela, 8, 17; 11, 35.40;

61 Marcus Witte, *Geschichte/Geschichtsschreibung (AT)*, in: <http://www.bibelllexikon.org/Hauptseite>

62 Avgustin, O državi božjoj, XII, 14;

Staroga zavjeta kao teofanije. No, takvo čitanje je jednostrano: od dva aktera povijesnog procesa, koji je i bio moguć zato što mu je u temelju zavjetni odnos dva aktera – boga i izabranog naroda -, potpuno zapostavlja ovoga drugoga. U starozavjetnom povijesnom procesu rađa se i permanentno radikalno i u ontološkom smislu kvalitativno transformiše upravo – čovjek!

Ako se Stari zavjet shvata kao ogromna mapa znajućeg povijesnog sjećanja čovjeka na povijest vlastitog postajanja čovjekom, onda posve drugačiji smisao pokazuju sve njegove noseće ideje u odnosu na redukcionizam interpretacije kojoj je pribjegao Eliade. Najprije, povijest kao anulacija mita *sub specie* mitskog vremena i a-istoričnosti mitske svijesti pokazuje se kao nužni korak u povijesnom procesu kultivizacije čovjeka, a ne kao palijativna “soteriološka” strategija. Da je strategija “spasa od povijesti” palijativno zasnovana skokom u povijest, koji je po Eliadeovom sudu brzo potrošio vlastiti soteriološki potencijal, ne bi se iz nje mogle razviti moćne struje nekoliko monoteističkih religija koje će u bitnom smislu uticati na kulturnu povijest ekumene. Starozavjetna teofanija je antropofanija, te se cjelina starozavjetnog koncepta teofanije s dobrim argumentima može tumačiti kao samolegitimacija antropofanije iz ideje transcendentnog smisla kao božanskog plana. U brojnim slojevima kompleksne i heterogene tekstualne strukture Staroga zavjeta ta se antropofanijska osnova pokazuje u elementima rudimentarne historiografije, naprimjer: u analima, tj. “dnevniku careva Izraelovijeh”, odnosno, “dnevniku careva Judinijeh”⁶³, u listama povijesnih ličnosti⁶⁴, u povijesnim pripovjetkama, u Saulovoj povjesnici⁶⁵, u Davidovoj povjesnici⁶⁶, u povijesti Solomonovoj⁶⁷ etc. No, ta djela trebaju hermeneutiku starozavjetne historiografije. Za nas ona imaju značenje dokumenta o antropofaniji.

LITERATURA

Perović, Milenko A. (2004), *Praktička filozofija*, Odjeljak V: *Filozofija povijesti*, Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad;

Perović, Milenko A. *Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte (Über das Fundament der Heidegger'schen Auseinandersetzung mit Hegel)*, Zagreb, Synthesis philosophica, No. 42, str. 141-156.

Eliade, Mircea (2007), *Mit o vječnom povratku*, Zagreb, Izd. Jesenski i Turk,

Eliade, Mircea (1970), *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb,

Karl R. Popper: *Das Elend des Historizismus* (1957). Tübingen, Mohr 1987.

Werner Habermehl: *Historizismus und Kritischer Rationalismus. Einwände gegen Poppers Kritik an Comte, Marx und Platon*. Freiburg München 1980;

63 Prva knjiga o carevima, 14,19; 14, 29; 15, 23; 16, 5; 16, 20; 22, 39; 22,46; Druga knjiga o carevima, 8,23; 13,12; 14,15; 14,28;15,15; 20,20; 21,17; 24,5

64 Druga knjiga Samuelova, 8, 16-18; 20, 23-26; 23, 8-39;

65 Prva knjiga Samuelova, 9-14; 28; 31

66 Prva Samuelova, 16; Druga Samuelova, 5; 8 etc.

67 Prva knjiga o carevima, 1-11;

Ortega y Gasset, Jose (1943), *Geschische als System*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart/Berlin,
Kasirer, Ernst (1978), *Ogled o čovjeku*, Naprijed, Zagreb,
Meletinskij, E.M. (1980), *Vremja mitičeskoe*, In. *Mifi narodov mira*, T.2.; Moskva,
<http://www.bibellexikon.org/Hauptseite>

MILENKO A. PEROVIĆ
Faculty of Philosophy, Novi Sad

MYTHOLOGY VS. PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract: The author thematizes the problem of the relation between mythological and philosophical understanding of time and history through critical analyses of ethnological works of Mircea Eliade, particularly his book *The Myth of Eternal Return: Cosmos and History*. The leading Eliade's question on the apories of modern historicism, which emerged from philosophical and existential confrontation of modern man with the „Terror of history“, the author analyses in its problematic core as a problem of mythological annihilation of the time and history and historical-temporal annihilation of the myth. The author's critique is focused towards the Eliade's interpretation of ancient philosophical notions of time and history, and also those from The Old Testament.

Keywords: philosophy, history, time, philosophy of history, Eliade

*Primljeno 15.8.2010.
Prihvaćeno 10.10.2010.*

