

MIT I RELIGIJA

(Prilog antropologijskom pristupu)

NIKOLA SKLEDAR
Filozofski fakultet u Zadru

UDK: 141.319.8
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 1987—01—30

Antropologijski pristup fenomenima mita i religije znači pristupati im kao oblicima *čovjekova duha i kulture, čovjekova specifičnog načina odnošenja spram svijeta*, njegova osmišljavanja, prisvajanja svijeta-suočavanja s njim, snalaženja i preživljavanja u njemu (dakle onako kako je Marx u Grundrisse označio religiju, tj. kao specifičnu ljudsku praksu-proizvodnju, a ne samo kao alijenciju).

To dalje znači da ih shvaćamo kao antropogene tvorevine, kao eminentno *ljudski proizvod, kao društvene i kulturne pojave* bez obzira na eventualno božansko njihovo posredovanje.

U tom kontekstu zanima nas onda i *funkcioniranje ljudskog duha u mitskoj i religijskoj formi*.

Kao i u magiji, tako je i u religiji potrebna *priča* da predoči i personificira bogove, kultove i dogme. Tu su religijski mitovi u službi vjerovanja. Mit i obred (magijski element) u religiji povezani su i međusobno zavisni. Cassirer kaže da je mit epski element religije, a obred dramski.

Za razliku od religije, u mitu nema potčinjavanja i zavisnosti čovjeka od nadmoćnih sila, nego se to maštovitim stvaralaštvom kojim je sve moguće i gdje nema ograničenja, na fantastičan, utopijski način, sjedinjenjem i poistovjećivanjem, prevladava.

I na kraju ovog razmatranja odnosā između mita i religije, valja naglasiti da su ovi oblici duha, naravno, s izmijenjenim simboličkim i djelatnim značenjem, znatno prisutni i u suvremenoj kulturi i svijesti suvremenog čovjeka.

Antropologijski pristup fenomenu mita i religije znači da im pristupamo kao oblicima *čovjekova duha i kulture, čovjekova specifičnog načina odnošenja spram svijeta*, njegova osmišljavanja, prisvajanja svijeta, suočavanja s njim, snalaženja i preživljavanja u njemu (dakle onako kako je Marx u Grundrisse označio religiju, tj. kao specifičnu ljudsku praksu-proizvodnju, a ne samo kao alijenaciju).

To dalje znači da ih shvaćamo kao antropogene tvorevine, kao eminentno *ljudski proizvod, kao društvene i kulturne pojave*, bez obzira na eventualno božansko njihovo posredovanje.

U tom kontekstu zanima nas onda i *funkcioniranje ljudskog duha u mitskoj i religijskoj formi* koje je, u osnovi izvanracionalno ili nadracionalno — fantastično doživljavanje i predanje bez argumentiranja u mitu

i vjerovanje u nadnaravno, transcendentno biće u religiji, odnosno dogmatsko njegovo utemeljenje u teologiji (ili negiranje dogmatskom ateizmu, u biti negativnoj teologiji), za razliku od otvorenog, kritičkog, agnostičkog umskog odnosa spram transcendentnog u filozofiji shvaćenoj izvorno kao *philo-sophia* te znanja znanosti koje je moguće samo u okviru empirijskog-prirodnog, društvenog ili psihičkog područja, a ne dopire uopće do transcendentne ili meta-fizičke sfere.

I ovakav antropologijski pristup mitu i religiji koji u sebi sadrži sve aspekte teorijskog pristupa tim fenomenima, i filozofijski i znanstveni, također je, kao i ostali pristupi, teorijski pristup (*theoria*) — umsko, misaono motrenje, zrenje biti koje, međutim, ima svoju unutarnju granicu u antinomičnosti ljudskog teorijskog uma u meta-fizičkoj sferi. Teorijsko — metodologijski pristup ovdje znači, dakako u okviru imanentnih mogućnosti, nastojanje na razložitom kritičkom prosuđivanju (kritike tehné) domašaja uma i teorije spram mita i religije i njihova, tj. mitskog i religijskog u biti izvanracionalnog odnosa prema svom »objektu«, da bi se tako izbjegle zamke dogmatizma (bez obzira na predznak) i radikalnog skepticizma.

I

Otkako postoji čovjek kao svjesno biće, pita se bitno pitanje: Što je to što jest, što je prapočelo, temelj tog svega (filozofijskim rječnikom rečeno bitak bića) što omogućuje i sjedinjuje to mnoštvo svega postojećeg?

Jedan od načina odgovora na ta fundamentalna čovjekova pitanja i vjerojatno prvi u djetinjstvu ljudskog roda i društva u kojem čovjek nije imao nikakvih drugih posebnih znanja o kozmosu, prirodi, životu, o sebi samom (i svom društvu i povijesti), jest, teorijski i egzistencijalno, mit.¹

Mit je fantastično, poetsko, predlogičko, maštovito kazivanje o postanku svijeta, bez dokazivanja i argumentiranja,² za razliku od *logosa* (grč. -riječ, pojam, misao, smisao, zakon) kao logičkog argumentiranog govora o svijetu, bitku, tj. na određenom stupnju razvoja društva i svijesti, filozofije kao *philo-sophia*. Filozofija se, znači, nije razvila iz mita, nego u suprotnosti spram njega, iako nekim svojim tumačenjima, ali samo u zametku, mit može utjecati na neka filozofska shvaćanja.³

¹ Sveujedinjavajuća sila u grčkom mitu jest sudbina (*moira*) koja je nadređena i svim bogovima, pa i Zeusu.

² Mit (*mythos*, grč. —priča, kaza, predanje) je fantastično, poetsko, predlogičko kazivanje (bez dokazivanja i argumentiranja) o postanku svijeta, prirode, kozmosa, tj. uredenog svijeta iz haosa (kozmogonije), o postanku i životu bogova (teogonije) i o postanku ljudi i njihovom mjestu u svijetu (antropogonije).

³ Mit o postanku svijeta iz Oceana što je obgrlio čitav svijet i koji je prapočelo i bogova i svih živih bića utjecao je na Talesa npr. kojeg uzimamo kao začetnika grčke filozofije; mit o svjetskom jaju iz kojeg je rođen dvospolni Eros kao pokretač svega na — Empedokla; orfički mit o seljenju duša na Platona.

Dakle, mit ne postavlja problem striktno primjereno zbilji i umu, odnosno zbilji uma, pa ga ni ne rješava, ne problematizira ni sebe sama na način uma, nego proizvoljno. Mit kazuje ono što sa stanovišta uma može biti i istinito i lažno (Platon, Aristotel), što je, dakle, vjerojatno, budući da se u njemu radi o preplitanju bića i ne-bića, onog slobodnog, neuvjetovanog i onog zakonomjernog i zbiljskog. U mitu se često samo po analogijama iz naravnog empirijskog područja kombiniraju, spajaju i razdvajaju elementi i izvode principi bez kauzalnosti, slobodno od prirodne uzročno-posljedične povezanosti.⁴ Stoga razloga je *mitu neprimjeren pristup formalno-logičke analize*, pristup sa stanovišta racionalne spoznaje i istine znanosti, budući da *u njemu vlada njegova specifična »logika«*. On nije samo skup slika i predodžbi, nego je i način djelovanja i življenja. Arhetipske mitske-obredne svečanosti, npr. za arhaičkog čovjeka participacija su u kozmogonijskom stvaralačkom činu.

Iako se raznoliki mitski sadržaji ne mogu svesti na određene fiksne tipove, ipak u mitu postoji određena homogenost, ali koja je prikrivena različitim slikama i simbolima. Teorijska misao nastoji već odavno alegorijskom interpretacijom (iako to nije jednostavan posao koji ima i unutarnju granicu) da odgometne osnovni smisao i značenje te složene, bogate, proizvoljne, neobuzdane simbolike. Novije interpretacije i pristupi mitu razlikuju se od ranijih (od stoiika do Bacona npr.) po tom što mit ne shvaćaju kao svjesni proizvod fantazije, svjesnu fikciju, usmjerenu prema određenom cilju (tj. tumačenju svijeta i odnosu spram njega), nego kao nesvjesnu fikciju, nesvjesnu kreaciju, budući da njen autor (arhaični »primitivni«, predlogički duh) nije bio svjestan njena značenja.

Mit je zapravo, kažu ispravno (Cassirer), svojevrsna i osobena veza i mješavina *teorijskog aspekta* (promatračkog — *theoria* i *poetičkog* (pjesničkog, stvaralačkog, tvoračkog, spravljačkog, proizvođačkog — *poiesis*).

U njemu je svagda prisutno uvjerenje o postojanju njegova objekta kojeg on uopće ne stavlja u pitanje i bez kojeg bi izgubio *raison d'etre*. U tom elementu je mit (bez obzira na sve razlike) moguće usporediti sa znanošću koja također ni malo ne sumnja u postojanje svog objekta kojeg, međutim, sama ne može dokazati, nego samo predpostavljati, postulirati.

Da mit na svoj fantastičan način ne promatra svijet ne bi ga mogao na takav način ni interpretirati, odnosno sagraditi, uspostaviti svoj, tj. upravo mitski svijet, koji je fluidniji, neobavezniji od tzv. objektivnog empirijskog svijeta (svijeta znanosti), nedeterminiran objektivnim prirodnim kauzalitetom. U njemu se ne radi o mrtvim stvarima i indiferentnoj materiji.

⁴ Mit na prvi pogled izgleda kao nesuvisla zbrka. Međutim, filozofija kulture istražuje prije formu nego sadržaj mitske uobrazilje, kaže Cassirer, jer sadržaji su neizmjerni, neograničeni prostori ljudske imaginacije i gotovo ne postoje prirodne i društvene pojave koje se ne mogu mitski izraziti.

(Usp. E. Cassirer, *Ogled o čovjeku*, »Naprijed«, Zagreb, 1978., str. 100—145)

Mitski svijet je strasan, dramatičan, nabijen emocionalnim nabojem, poprište, sukoba principa dobra i zla, ozračje popratnog uzbuđenja, opojan, zagonetan, riskantan, napet, čudovit. Ovi više nego samo psihološki momenti (briga, nada, tjeskoba, ushit, radost, žalost, ljubav, mržnja), zapravo egzistencijali, antropološka su datost čovjeka i prate ga egzistencijalno, vazda povijesno modificirani i duhovno atraktivni u umjetnosti, religiji i filozofiji na svoj način također, u njegovom povijesnom hodu, a i pratit će ga, usprkos ogromnom razvitku znanosti, njene tehničke primjene i materijalnom blagostanju, ili upravo zato!⁵

Kao što je već rečeno, mit ima vlastitu »logiku«, vlastiti smisao. Ako nije logičan (logos), nije besmislen. Ima svoju funkciju kao način odnosa prema svijetu i životu.⁶

Ono što je s umskog stanovišta predlogičko, iracionalno jesu postavke od kojih polazi interpretacija mita i pokušaj da se on racionalizira, tj. prevede u racionalne kategorije koji, međutim, kao takav ima vlastitu granicu. Mit, dakle, ima svoju homogenost i koherentnost, samo, što se ona bazira više na osjećaju, doživljaju nego li na logičkim pravilima. Mit je rezultat osjećanja, i to mu daje osnovni ton. Taj doživljaj svijeta jedinstven je, sintetičan, a ne analitičan kao znanstveni pristup koji pojave sistematizira i klasificira po regijama bića (priroda — živa, neživa, organska, anorganska; društvo po oblastima društvenog života — ekonomija, pravo, politika). Čovjek i priroda u mitu nisu suprotstavljeni, i prirodne pojave označuju se ljudskim doživljavanjima. Za drevnog čovjeka priroda i okolni svijet jesu »ti«, što znači da se prema njima odnosi kao prema drugom živom biću, kao čovjekovom bližnjem, dok su za modernog čovjeka »ono«, tj. »objekt« pa se u njegovu odnosu spram svijeta svagda radi o opredmećenoj subjekt-objekt relaciji. Ova relacija svojim pojmom »objektivnosti« guši neposrednost doživljavanja i čulnog opažanja, a najeklatantnije je izražena u novovjekovnoj pozitivnoj znanosti i njenoj tehničkoj primjeni, čija je svrha gospodarstvo nad prirodom i svijetom.⁷ Otuda je vidljiva i bitna razlika mitskog oblika duha od znanstvenog, budući da u neposrednosti mitskog doživljaja svijeta nema razlikovanja subjekta i objekta te odvajanja doživljavanja i pojmova vremena i prostora.

Život se u mitu doživljava kao kontinuirana cjelina, nema oštih granica, već su one fleksibilne, nema stabilnih, statičnih oblika ni neprobajnih i neraskidivih okvira kao u realnom životu (iako primitivni čovjek

⁵ O utjecaju duha znanosti na potiskivanje mitskog (i emotivnog) doživljavanja u korist objektivnosti, ali i o mogućnosti da se ono sasvim zatomi Cassirer piše u prvom dijelu sv. III »Philosophie der symbolischen Formen«.

⁶ Iako mit ima stanovitu »logičku« (smislenu) strukturu, ako se slijede predlogičke njegove premise, ipak se ne može intelektualistički do kraja objasniti kao alegorijski izraz neke teorijske istine. (Usp. F. L a n g e r, *Intelektualmythologie*, Leipzig, 1916.)

⁷ Ovdje je, dakako, riječ o intenciji, a ne o rezultatu. Pitanje je, naime, da li čovjek prirodu »pobjeđuje«, »svladava«, itd., ili joj se samo manje ili više uspješno prilagođuje?

ima sposobnost zapažanja empirijskih distinkcija što pokazuju crteži). Sve podliježe metamorfozi, pa i nagloj preobrazbi. Sve je moguće.⁸

Nadalje, mitski čovjek prirodu ne gleda kao teoretičar niti puki praktičar, nego s njom živi, suosjeća. Uvjeren je da postoji jedinstvo i kontinuitet života (kojeg je čovjek samo jedan sastavni dio), a koje jedinstvo nadvođuje i natkriljuje svu raznolikost njegovih pojedinačnih oblika.

S tim je u vezi i *odnos spram smrti*, kojoj taj jaki osjećaj jedinstva života prkosi i poriče je. Smrtnost kao konstituens ljudske prirode strana je mitskoj svijesti. Ona je snažna afirmacija života (a ne dokazivanje besmrtnosti duše kao u filozofiji — Platon). Generacije ljudi sačinjavaju neprekinut niz koji se održava reinkarnacijom. Duše predaka pojavljuju se pomlađene u potomcima. Prošlost, sadašnjost i budućnost gube razdjelnice i međusobno se slijevaju u jedan tok.

Čovjekov život nije ograničen prostorno — vremenski. Proteže se kroz čitavu prirodu i cijelu povijest. Trajanje svijeta i života je u mitu beskonačno. Dijalektička igra nastajanja, propadanja i obnavljanja, jedinstven je proces kozmičkog kontinuiteta postojanja. Arhajski (mitski) čovjek prirodu i vrijeme doživljava ritmički u skladu s osnovnim periodima njegova života. Akt stvaranja svijeta npr. doživljava se kao rađanje od iskonskih roditelja.⁹

Mit je, kao i ostali oblici duha, povijesni proizvod, rezultat i izraz određenog stupnja povijesnog i kulturnog razvoja čovjeka i njegova duha i kao takav pokazatelj njemu suvremene društvene situacije i stanja duha (uvjerenja, spoznaja, običaja, vrednota). Mitski način odnosa prema svijetu pojavom i razvojem novih oblika duha (religije, umjetnosti, filozofije, znanosti) nije ukinut, nego je povijesno transformiran, ostao sastavnicom ljudskog duha i njegova odnošenja spram svijeta i života, budući da su oni i dalje u osnovi ostali tajna i zagonetka. Osim toga, mitskih elemenata ima utkanih i u religiji i umjetnosti, pa i u filozofiji (Tales, Empedokle, Platon itd.).

O odnosu *mythosa* kao fantastične predodžbe svijeta koja se služi jezikom slika i simbola i *logosa* kao pojmovnog, razložitog pristupa svijetu, u novije vrijeme poznata je rasprava između filozofa K. Jaspersa i protestantskog teologa R. Bultmanna. Bultmann smatra da je mit preživjeli oblik duha kojeg je potisnulo logičko, prije svega znanstveno mišljenje, kojim zato treba zamijeniti mit pa i mitske elemente u religiji. Demitologizacija religije znači racionalizaciju i prevodenje mitologijskog vjerovanja u »religiju uma« što odbacuje sve mitsko i čudesno u skladu s

⁸ Otuda valjda i privlačnost i postojanost mitskog odnosa (nešto poput »crtića« za djecu).

⁹ O tome govore mitovi o stvaranju svijeta. Po jednom takvom, npr. iz Haosa, prvotne zbrke digla se Zemlja i rodila Urana (nebo) koji je iz ljubavi obdari kišom s pomoću koje je sve nastalo. Po drugom, prvo bijaše Mrak (ništavilo), pa Haos (zbrka), pa onda Noć i Dan, Ereb (pakao) i Zrak. Noć i Pakao rodili su Kob, Starost, Smrt, Svađu, Srdžbu, a iz spoja Dana i Zraka rodili su se Nebo, Zemlja, More itd.

duhom vremena i potrebom suvremenog čovjeka za egzistencijalnim i znanstvenim načinom mišljenja.

Jaspers pak drži da je mitski oblik odnosa trajan. On se suprotstavlja Bultmannovoj demitologiji Novog Zavjeta i uopće reduciranju duha na samo misaonu i diskurzivnu sferu, jer to smatra osiromašenjem ljudskog duha (i jezika). Iz konteksta svoje filozofije Jaspers božju riječ i djelovanje tumači kao šifre. Transcendentno se saopćava samo jezikom širi. Kod njega se, dakle, ne radi o potiskivanju jednog oblika duha drugim, već o stanovitvoj njihovoj koegzistenciji, s prevalencijom ili boljom korespondencijom pojedinog od njih različitim povijesno-društvenim i kulturno-duhovnim epohama.

Društveno-povijesna pozadina mita uvjetuje njegovu predlogičku strukturu, ali ona ostaje i u »logičko vrijeme«. Znači, potreba čovjeka za mitskim ostaje, ono i dalje ima svoj smisao i funkciju u oblikovanju ponašanja, vrijednosti i institucija. Mitovi kao pripovijest (ne povijest) nisu zbiljski, ali su poetički istiniti, budući da slikovito, simbolično govore o položaju i načinu života čovjeka i društva.

Osim što su »ontologijski« ili religijski, mitovi mogu biti i društveni i povijesni. Od kozmogonijskih mitova koji govore o iskonu, o početlu (arhé) i stvaranju svijeta, valja lučiti mitove što nastaju mitizacijom stvarnih ili željenih povijesnih događaja, fenomena i osoba, radi zadovoljavanja nekih praktičkih, političkih, stvarnih ili iracionalnih potreba.

U odgonetavanju, naime, zagonetke i tajne opstanka krije se vazda i zamka i opasnost da ljudi u tom traganju za skrivenom bitnošću svijeta, života i društva, poput mitskog Edipa, previde svoju generičku bit, povijesnu zbiljnost i istinu, potpuno je mitizirajući, a što, dakako, povlači za sobom, u određenim povijesnim sklopovima, i određene sudbonosne reperkusije.¹⁰

I mitovi na svoj način izražavaju svoje vrijeme, govore o zajednici, institucijama, razvoju. I oni, dakle, imaju svoje vrijeme. Stari se zamjenjuju novima, povijesno adekvatnijima. Imamo tako i suvremenih mitologija (mitove o naciji, o napretku, mit mladosti, mitove o ženi, itd.)¹¹

¹⁰ Usp. V. R o m a j, *Anticipirajuća realnost indijskog mythosa*, Filozofska istraživanja, Zagreb, br. 18 (3/86)

¹¹ Termin »mitologija« rabi se u dva osnovna značenja: prvo, kao skup mitova određene društvene zajednice ili grupa, i drugo, za teorijski pristup i tumačenje mitova (za ovo drugo usp. F. G. J i n g e r, *Mythos und Sprache*, Droemer Knauer, 1965) Sam termin potječe od Platona, a pojava mita kao rano oblika svijesti seže u mnogo dalju prošlost, do perioda barbarstva u osvit civilizacije. Ima više teorija mita, njegova nastanka i biti. Po *evolucionističkoj* teoriji (19. st.), mitovi se javljaju i razvijaju pravolinijski, sukcesivno u ravnomjernoj evoluciji kroz tri faze: a) epoha mane, b) epoha naturalizma, c) epoha antropo-morfizma. Prema *naturalističkoj* teoriji mita, (19—20. st.) mitovi kao simbolične tvorevine rezultat su prvotnog teorijskog i poetskog čovjekova interesa i odnosa spram prirodnih pojava (mjesečeve mijene, putanje sunca). *Antropološko-funkcionalistička* teorija mita (Malinowski) kaže da je mit sredstvo koje primitivnom čovjeku pomaže da uopće op-

Ako, usprkos teškoćama u racionalnom pristupu mitu, ipak nastojimo, u granicama mogućnosti, teorijski ga obuhvatiti, onda valja prvo pokušati odrediti *objekte* mitske svijesti (prirodne pojave — ocean, sunce, mjesec itd.) i njene *motive*.¹² Što se motiva tiče, psihoanaliza i mitove proglašava varijacijom iste osnovne biopsihičke teme, tj. mitske proizvode drži rezultatom i izrazom sublimacije libida (Freud) i kolektivno-nesvjesnog (Jung) s nekim temeljnim arhetipskim obrascima javljanja. Osim psihoanalitičkog i psihologijski pristup može mit uzimati kao psihičku tvorevinu, kao projekciju ljudske imaginacije i osobito ga zanima odnos individualno i kolektivno-psihičkog momenta, zatim svjesnog i nesvjesnog (sna) u mitu.

Povijesni pristup mitu nastoji utvrditi od kojih se elemenata mit sastoji, njihove povijesne veze i razvoj, budući da se neki elementi javljaju u najrazličitijim okolnostima.

E. Saphir se zalaže za komplementarni pristup, a uz to valja podsjetiti i na meta-fizički (kozmo-ontologijski) i antropologijski. Moguć je još i simboličko-strukturalni i funkcionalni pristup mitu. Strukturalni traži značenja pojedinih dijelova mita i njihov odnos u cjelini. C. Levy-Strauss npr. smatra mitove strukturalnim suprotnostima (prirode i kulture, sirovog i kuhanog, reda i nereda), izrazom životnih suprotnosti što ih nastoji prevladati višim redom. U funkcionalnom pristupu razmatra se prije svega funkcija mita u opravdavanju određenog načina života neke zajednice, tj. uz stanovitu političku i moralnu njegovu funkciju koja upućuje na ono što je prihvatljivo i ono što nije.

II.

Da bi se mogla izvesti relacija mita i religije i pokazati njihova povezanost, ali i razlike, valja u osnovnim crtama odrediti i religiju. Prihvatljivu sociologijsku i kulturologijsku definiciju religije dao je G. Vernon.¹³ Po njoj je religija dio ljudske kulture i društva koji sadrži ove konstitutivne strukturalne elemente: vjerovanje u nadnaravno, čudovito, što je nedokučivo osjetilima i iskustvu te u sveto, dakle, sistem vjerovanja što ljude opskrbljuje i vrijednosnim, moralnim definicijama, kriterijima razlikovanja dobra i zla, zatim sistem obreda i običaja kao specifične interpretacije religijskih istina i odobrovoljavanja nadnaravnog što sudionicima omogućuje da izraze svoje religijske osjećaje i postignu

stane. *Hermenutski* pristup mitu (Kerenyi) naglašava pluridimenzionalnost mita s prevalencijom umjetničke dimenzije. Taj pristup stoga mit promatra više estetičkim kriterijima, a zanemaruje povijesnu dimenziju mitova koji nadživljuju vrijeme svog nastanka, mijenjajući se prema potrebama vremena.

(Usp. V. Ilić, *Mitologija i religija*, Kultura, Beograd, br. 65—66—67/84).

¹² Usp. E. Saphir, *Ogledi iz kulturne antropologije*, BIGZ, Beograd, 1974.

¹³ Usp. G. Vernon, *Sociologija religije*, izdanje grupe studenata postdiplomatskog studija »Teonije ateizma i religije« pri Institutu za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, za internu upotrebu.

emocionalnu katarzu, u što se zajedno manifestira i dijeli u grupi jačajući tako i osjećaj grupnog identiteta.

Nadnaravno može biti predstavljeno osobno, može biti projekcija uslijed težnje čovjekove prema savršenstvu, njegovih idealiziranih svojstava, ili to mogu biti neosobne sile ili moći. Budući da znanstveno, i uopće teorijski, nije moguće utvrditi osobine ni samu egzistenciju transcendentnog, to u različitim kulturama postoje i raznolike predodžbe o njegovoj biti i karakteristikama. No, osnovno je to, da vjera u nadnaravno implicira vjerovanje da je ono (nadnaravno) povezano s čovjekom i da se određenim činima (rituali, obredi) na to nadnaravno može utjecati, budući da je ono bitno zainteresirano za čovjeka.

Da bi neka religija egzistirala i održavala se mora imati sisteme vjerovanja u nadnaravno i sveto koji se prenose i predaju sljedbenicima kao dio kulture, a što znači da je ona u svim definicijom navedenim aspektima — čovjekova tvorevina. Znanstveno, jedino je to plauzibilno, dok, dakako nije moguće ulaziti u to da li religiozni osjećaji i doživljaji religioznih ljudi (kao i religija uopće) potječu od samog božanskog bića, kako to oni vjeruju.

Znači, individualni religijski doživljaj dok se ne podijeli s grupom nije sociologijski od interesa. Tek se u socijalno-psihologijskom smislu mora uzimati u obzir, tj. kad se radi o pojedincu u grupi, a ne izvan nje. Uostalom, teško je i govoriti o »čistoj« individualnoj religioznosti, budući da je pojedinca teško sasvim izdvojiti iz kulture koju je naslijedio od grupe kojoj pripada i kojoj je u izvjesnom mjeri ipak determiniran.

G. Mensching se u Uvodu u svoju »Sociologiju religije«, sažeto izlažući sociologijsko obuhvaćanje religije, oslanja na neke autore (Le Bras npr.) po kojima je za sociologijski pristup religiji bitno shvaćanje kolektivne svijesti religijskih grupa, tj. zajedničkih religijskih ideja, ideala, a i čina što ih povezuje, odnosno zajedničke vjere, moraliteta i religiozne prakse. Mensching se odnosi kritički prema sociologističkim shvaćanjima religije (Durkheim, Kautsky) koji kompleksan i pluridimenzionalan fenomen religije potpuno svode na njene društvene izvore a povijesne pojavne oblike religije bez ostatka tumače supripadnim društvenim odnosima.¹⁴

Religija je, dakle, cjelovita složena pojava, struktura, što znači takva veza sastavnih dijelova koja nije samo njihova suma, već cjelina u kojoj su oni međusobno nerazdvojno povezani i uzajamno se uvjetuju.¹⁵ Značajan element su religijski simboli koji prikazuju natprirodno, u kojima se ono pojavljuje i utjelovljuje, budući da je nedokučivo neposrednim osjetilnim putem, i s pomoću kojih se s natprirodnim uspostavlja kontakt.

¹⁴ Usp. G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn, 1968.

¹⁵ Usp. E. Ćimić, *Drama ateizacije*, Zavod za izdavanje udžbenika, SRBiH, Sarajevo, 1974., str. 12—18

S tim je u vezi novi element religijske strukture, a to je religijska organizacija i religijski službenici. Odavno se vjeruje da svi religiozni ljudi nisu jednako nadareni za dodir s transcendentnim. Zato se izdvojio poseban sloj religijskih službenika (funkcionera) za obavljanje kulturnih čina. Oni, kasnije, s razvijanjem predstave i zamisli nadnaravnog dobivaju zadatak da razrađuju i dokazuju ispravnost tih predodžbi i zamisli. Tako dolazi i do pojave teologije. Razvijene religije su složen oblik ljudske duhovnosti koji ima i svoje institucije, razvijene obrede i doktrine, svoje sustave religijskih (teologijskih), svjetonazornih, etičkih i socijalno-političkih učenja. One, dakle, sadrže različite, ali međusobno povezane i nerazdvojice dimenzije i razine — svjetonazorne, vrijednosne, religijsko-praktičke i društvene.

Prema tome, to je složen i pluridimenzionalan fenomen čiji su korijeni i aspekti višestruki i međusobno isprepleteni. Otudjenost u nehumanim društvenih (klasnim) životnim prilikama koja rezultira posvemašnjem ljudskim otudjenjem i osiromašenjem, egzistencijalni strah, strah od smrti i težnja za besmrtnošću, očekivanje nagrade (i sankcije) u onostranosti, osjećaj ovisnosti i spoznaja o ograničenosti, prolaznosti, konačnosti i nišavnosti spram beskrajnog i beskonačnog kozmosa, apsoluta, i s tim povezana težnja za beskonačnošću u eshatonu, sve su to vrela iz kojih izvire religioznost. Znači, osim društvenih religija ima i svoje duševne, moralne i spoznajne izvore (koji su, međutim, uvijek povijesno-društveno impregnirani, tj. nose pečat svog vremena i prostora); osim što je socijalna činjenica (sa svim implikacijama), ona je i psihički, moralni i meta-fizički entitet,¹⁶ što implicira i čovjekova bitna metafizička pitanja o iskonu, smislu i eshatonu, na koja odgovara na svoj, vjernički psihokonstituciji prihvatljiv način — vjerovanjem, dogmom, ona je »metafizika u popularnom izdanju« (Schopenhauer).

Ova, u osnovi ocrтана određena religija, zbog kompleksnosti, obuhvatnosti i kompliciranosti svog pred-meta, dakako, ne mogu ostati strogo u okviru samo jedne znanstvene discipline, nego su u svojoj biti i sadržaju »interdisciplinarna«. Ona sadrže, osim sociologijskog aspekta (koji obuhvaća religijsko ponašanje u vezi s nadnaravnim bićem, a ne nadnaravno samo u najširem smislu te riječi, njegovu društvenu uvjetovanost i društvene reperkusije) i antropologijski aspekt (koji religiju promatra kao jedan mogući čovjekov odnos spram svijeta), i socijalno-psihologijski (koji zahvaća religiozne doživljaje i osjećaje pojedinaca u religijskoj grupi, kao i kolektivne, u onoj mjeri u kojoj su empirijski podaci i filozofijski aspekt (koji pak uključuje, izraženiji ili latentnije, metafizičke pretpostavke i shvaćanja o biti i smislu religije kao takve, a što ima vlastitu unutarnju granicu u antinomičnosti ljudskog teorijskog uma u transcendentnoj, meta-fizičkoj sferi).

¹⁶ Usp. V. Pavićević, *Sociologija religije s elementima filozofije religije*, Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, Beograd, 1970. str. 5—10

III.

U prvobitnom društvu (s početkom rodovskog) mit se javlja simultano s magijom, pa i u stanovitoj sinkrezi s njom, u koju se uključuju i elementi religije.

Postoje različita shvaćanja odnosa mita i religije. Bilo je jednostranih poistovećivanja u tzv. mitološkoj školi, a W. Wundt je mitologiju smatrao nižim stupnjem religije.¹⁷

Ima i suprotstavljanja mita i religije. Po jednoj takvoj varijanti mit je taj koji kvari i zamućuje religiju te je stoga treba demitologizirati da bi bila primjerenija suvremenom (znanstvenom) stupnju razvoja duha i tako prihvatljivija suvremenom čovjeku (Bultmann). Prema historijskoj, dogmatskoj interpretaciji, religija negira mit, nastojeći onemogućiti mitsko stvaralaštvo te razviti osjećaj bespomoćnosti i zavisnosti čovjeka o njemu nadređenih prirodnih i društvenih sila (prije svega u klasnom, robovlasničkom društvu).

Ustvari, kao i u magiji, tako je i u religiji potrebna *priča* da predoči i personificira bogove, kultove i dogme. Tu se religijski mitovi u službi vjerovanja. Mit i obred (magijski element) u religiji povezani su i međusobno zavisni. Tako Cassirer kaže da je mit epski element religije a obred dramski.¹⁸

Međutim, postoje i bitne razlike između mita i religije. Dok mit ne razlikuje osjetilno od najdosjetilnog, prirodno od natprirodnog, pojedinačno od općeg, religija razlikuje ideju stvari od stvari same, iskustveno od nadiskustvenog, naravno od nadnaravnog, pretpostavljajući u vidu fiksnih, obvezatnih vjerovanja (dogmi) nadnaravno naravnom, božansko ljudskom.

U mitu, za razliku od religije, nema potčinjavanja i zavisnosti čovjeka od nadmoćnih sila, nego se to maštovitim stvaralaštvom kojim je sve moguće i gdje nema ograničenja, na fantastičan, utopijski način, sjedinjenjem i poistovećivanjem, prevladava.

Ono neobuzdano i čudesno mitsko u religiji je uokvireno dogmatskim vjerovanjem (a može poprimiti i ideološki značaj) i zadobiva određenu i usmjerenu funkciju i namjenu, tj. reguliranje odnosa (zavisnosti) čovjeka i božanstva.

I na kraju ovog razmatranja odnosa između mita i religije, valja naglasiti da su ovi oblici duha, naravno, s izmijenjenim simboličkim i djelatnim značenjem, **znatno prisutni i u suvremenoj kulturi i svijesti suvremenog čovjeka**. U povijesti religija uopće postoje tri osnovna, **prevalentna oblika: mitološki, teološki i sekularni, s time da teološki**

¹⁷ Usp. W. Wundt, *Grundrisse der Psychologie*, 1886.

¹⁸ Usp. W. Schmidbauer, *Mythos und Psychologie*, Reinhard Verlag München/Basel, 1970.

i sekularni oblici religije, bez obzira na stupanj njihova razvoja i razvoja društva, ne isključuju iz sebe mitologijsko-magijske elemente. Naprotiv, sekularni oblici religije u suvremenom društvu izrastaju iz mitsko-magijskog sloja svijesti čovjeka, a što ima svoje korijene ne samo u socijalnoj nego i u onto-antropo-psihičkoj zasnovanosti vjerovanja i nade uopće.

Nikola Skledar: MYTH AND RELIGION
(A supplement to the anthropological approach)

S u m m a r y

The anthropological approach to the phenomena of myth and religion means that one approaches them as forms of *man's spirit and culture, of man's specific manner of relating to the world, of giving it sense, of appropriating and of confronting it, of minding one's bearing and surviving within it* (in the way Marx designated religion in the *Grundrisse*, i. e. as a specifically human praxis-production and not just as alienation).

It further signifies that we understand them to be anthropogenic, eminently *human products, social and cultural phenomena*, regardless of their possible heavenly meditation.

In this context we are interested in the *functioning of the human spirit in its mythic and religious form*.

As in magic, religion requires a *story* to present and personify the gods, cults and dogmas. In this case religious myths are in the service of beliefs. In religion myth and ritual (the magic element) are connected and interdependent. Cassirer holds that myth is the epic and ritual the dramatic element of religion.

In myth, as distinct from religion, there is no subordination to and dependence upon overpowering forces, but imaginative creativity, in which everything is possible and where there are no restrictions, overcomes, unites these in its phantastic, utopian fashion.

It should be stressed at the end of this consideration of the relation between myth and religion that these forms of the spirit, of course with modified symbolic and actual meanings, are strongly present in contemporary culture and in the consciousness of modern man.