

Mit, politika i ideologija: neke teorijske pretpostavke

Aleksandar Bošković
Institut društvenih nauka, Beograd
aboskovic@idn.org.rs

Uvod: mit i ideologija

Kada se pomene reč „mit“, prvo na šta većina ljudi pomisli jeste neka izmišljena, fantastična i bajkovita priča, nešto što verovatno nema baš puno (ili uopšte) veze sa „istinom“ ili „stvarnošću“ (Segal 2004: 6). Naravno, filozofi su u poslednjih dve i po hiljade godina godina proveli dosta vremena i napisali puno knjiga da objasne da je prilično teško doći do „istine“ – a čitave nauke (kao što je, na primer, savremena socijalna antropologija) su se razvile i iz uviđanja nemogućnosti da se do nečeg ovako definitivnog i konačnog uopšte dođe. Čak i u takozvanim „egzaktnim“ naukama, kako je na primeru fizike svojevremeno pokazao Feyerabend (1987, 1993), „istina“ je prilično varljiva stvar, a naučne teorije (koje nama uverljivo treba da objasne „stvarnost“) su često prihvatane samo zato što su njihovi zastupnici bili *ubedljiviji* u odnosu na „zdrav razum“ većine stanovništva – naučna ili stručna argumentacija je tu najčešće bila potpuno sporedna.

Mit i politika su neraskidivo povezani. Namerno ih ovde pominjem zajedno, jer se politika ne može ni zamisliti bez upotrebe mitova (mit o izabranom poreklu, mit o hrabroj naciji, mit o postanku, eshatološki mit o svetloj budućnosti, mit o ujedinjenoj Evropi, da pomenem samo neke – za neke druge veoma upečatljive primere u vezi nacionalnih mitova, upor. na primer Holý 1996, odnosno Popović 1998) – jezik dnevne politike je toliko povezan i u toj meri isprepletan sa mitskim, da ga je bez ovog „natprirodnog“ odnosno „iracionalnog“ elementa gotovo nemoguće razumeti. Još za vreme Drugog svetskog rata, nemački filozof Ernst Cassirer (1874-1945) je ukazao na opasnosti koje dolaze od državne (institucionalne, odnosno zvanične) manipulacije mitovima – nacizam je, između ostalog, izgrađen i na mitu o superiornosti „arijevske rase“, kao i na mitu o večitoj žrtvi nemačkog naroda (Cassirer 1946b). Posledice ovog mita Nemačka je (kao i čitava Evropa, uostalom) osećala još puno decenija posle rata. S druge strane, neke naizgled „iracionalne“ poglede jednog od najuticajnijih proučavalaca mita i religije XX veka, Mircea Eliadea (1907-1986), lakše je

razumeti kada se posmatra *politički kontekst* u kome su neki od ovih stavova nastajali – pre svega Eliadeova bezrezervna podrška fašistima i antisemitima od 1930-tih, pa sve do kraja Drugog svetskog rata.

U izvesnom smislu, lako je složiti se sa Lévi-Straussom kada on kaže da mitovi sâmi po sebi ne saopštavaju nikakve velike niti „večite“ istine, ali da nam, s druge strane, puno govore o društvima u kojima su nastali i o njihovom načinu funkcionisanja (1981: 639). Mit zato posmatram pre svega kao oblik *ideologije*. Ideologiju, pak, smatram, u najopštijem smislu (sledeći francuskog sociologa Raymonda Arona (1905-1983), za *sistem ideja*¹ – ideja koje sâme po sebi nisu nužno ni dobre ni loše, već koje zavise pre svega od toga kako se i u kom kontekstu *upotrebljavaju*. Naravno, pošto je materijal koji mitovi sadrže toliko višeslojan, višeznačan i često višesmislen, najbolje bi bilo (u nekom idealnom svetu) mitove držati podalje od politike, ali mi ne živimo u idealnom svetu, a i pitanje je da li bi bez upotrebe (odnosno manipulacije) mitova politika kakvu danas poznajemo uopšte postojala. Ideologija kao *sistem ideja* pomaže ljudima da shvate i racionalizuju svet oko sebe. Međutim, ona je u isto vreme i moćno oružje vladajućih elita, koje kroz direktnu političku kontrolu ili (u nešto suptilnijim aspektima) indirektan uticaj na sredstva komunikacije (pre svega masovne medije) nastoje da svim ostalim delovima društva nametnu svoju *partikularnu sliku sveta* kao jedinu moguću.

Ova precizno određena *slika sveta* nametnuta „odozgo“ zasnovana je na mitskim obrascima koji uključuju (između ostalog) elemente kao što su moralna čistota i vrednoća, herojstvo, patnja, žrtvovanje, kao i nužnost dostizanja „obećane zemlje“ negde na kraju puta. Ona je karakteristična kako za današnje moćne i razvijene države, tako i za zemlje „u razvoju“ i države takozvanog „Trećeg sveta“. Doduše, obrasci nametanja specifičnog pogleda na svet su vrlo različiti – obično je njihova brutalnost direktno proporcionalna stepenu tehnološke, političke i kulturne razvijenosti određenog društva, gde su najrazvijenije države najčešće najbenignije u odnosu na svoje stanovnike, dok „zemlje u razvoju“ često ne prezaju od daleko direktnijih i brutalnijih načina ubeđivanja.² Dakle, svaki oblik prezentacije antropoloških (ili istorijskih, socioloških, matematičkih, itd.) podataka i rezultata istraživanja proizilazi iz određene sfere moći – a moć sâma po sebi nikada nije nešto benigno, niti nešto što se može ignorisati. Na primer, poslednjih godina u Srbiji iz sfere vladajućih političkih partija dolazi do modifikacije istorije Drugog svetskog rata (a u skladu sa mitom o Srbima kao „izabranom narodu“), što kao posledicu ima jedno novo, sasvim originalno tumačenje toga ko je učestvovao a ko pobedio u ovom ratu – što je, između ostalog, imalo za posledicu i to da je Srbija jedina evropska država koja nije imala visoku državnu delegaciju na obeležavanju 60 godina od pobeđe nad fašizmom u Moskvi, 2005.

Upotreba mitova i religija

Kao što su mitovi sastavni deo ideoloških obrazaca koji se konstruišu u cilju usađivanja osećanja odanosti naciji (takozvana „sociološka“ funkcija mitologije koju pominje Campbell), tako se oni lako inkorporišu i u vladajuće ili „zvanične“ religije. Vrlo malo (razvijenih) država će, naravno, priznati da ima neku „zvaničnu“ religiju (nešto što ipak deluje poprilično anahrono u doba savremenog multikulturalizma i globalnog kapitala), ali u praksi velikog broja država neke religije su jednostavno „jednakije od drugih“.³ Ovo ima kao direktnu posledicu netolerantnost i upotrebu nasilja, koji se onda opravdavaju religijskim ili doktrinarnim razlozima.

Na Balkanu (pre svega kada je reč o bivšoj Jugoslaviji) ovi mehanizmi su već dosta dobro istraženi i nekoliko autora je jasno pokazalo u kojoj meri su religije bile instrumenti zvanične politike (Iveković 2002, Perica 2002), sa svim razornim posledicama koje je to preklapanje religijskog i političkog donelo. Najprimitivnije moguće uplitanje religije u svakodnevni život nakon ratova iz 1990-tih takođe je već istraženo (Gredelj 2002). U tom smislu, uloga religija (opet ovde shvaćenih u vrlo uopštenom smislu kao *sistema ideja*) je veoma slična ulozi mitova (posebno onakvoj na kakvu je upozorio Cassirer). S druge strane, s obzirom da je uticaj religija na svakodnevni život ljudi mnogo jači (za razliku od verovanja u mitove, koje retko poprima oblik *sistematskog ili obaveznog verovanja*, mnogi ljudi sasvim ubeđeno tvrde da veruju u religiozne doktrine, odnosno da su na neki način religiozni), politička funkcija religija je daleko očiglednija.⁴

Ovo može imati dalekosežne posledice – na primer, u aktuelnim pregovorima Evropske Unije sa Turskom, neke članice EU (pre svega Austrija, ali u nešto manjoj meri i Francuska i Holandija) su izrazile ozbiljne rezerve u odnosu na muslimansko nasleđe Turske, bez obzira što se radi o potpuno sekularnoj državi. Ovde se implicitno (ali sveprisutno) hrišćansko religijsko nasleđe zapadnoevropskih država i kultura shvata kao uslov njihovog opstanka, a spas od procesa globalizacije se traži u pomalo primitivnom udovoljavanju najnižim strastima najslabije obrazovanih i najsiromašnijih pripadnika glasačkog tela. S druge strane, autori poput slovenačkog sociologa Mastnaka su već ukazali na suštinsku konzervativnost i anti-islamizam koji se nalaze u osnovi čitave ideje „ujedinjene Evrope“ (Mastnak 1998, 2002). Kako kaže Mastnak, od kraja XV veka, osnova ove ideje jeste ideja „Evrope“ kao granice, odnosno barijere koja treba da spreči prodor ili uticaj bilo čega drugog i drugačijeg. Naravno, paradoksalnost ove situacije je u tome što uopšte ne bi bilo nikakve „Evrope“ bez spoljašnjih uticaja – poljoprivreda, pismo, politička organizacija, prve države, prvi kultovi i organizovane

religije – uostalom, sve što je bilo značajno za ustrojstvo nečega što se danas smatra „evropskom civilizacijom“ je u stvari došlo iz Azije (i to uglavnom baš preko Turske – upor. npr. Goody 2003)...

Kad je u pitanju nauka u Srbiji, upotreba mitova i njihova politizacija se može videti i na primeru takozvanog „vinčanskog pisma“, navodno prisutnog u jednoj od najuticajnijih i najzanimljivijih neolitskih kultura Evrope. Ništa tu ne pomaže što su svi vrhunski stručnjaci i arheolozi (uključujući tu i akademike Garašanina i Srejića – ali i druge njihove kolege iz SANU) godinama detaljno i vrlo precizno ukazivali da se radi o zabludi, bez ikakvih naučnih osnova – popularnost ove fantazije je neverovatno zavodljiva. Ovde se neću baviti detaljnim izlaganjem ovog popularnog mita, jer pre svega smatram da su njegovi zagovornici (kao i oni koji veruju u „vinčansko pismo“) daleko zanimljiviji kao potencijalni predmet proučavanja psihijatrije – dakle, nešto što ipak prevazilazi okvire ove knjige.

Kad se radi o drugim primerima upotrebe mitova u političke svrhe, mogli bi se dati mnogobrojni primeri koji se odnose na Mezoameriku (kao specifične „studije slučaja“), pre svega antropološka proučavanja. Međutim, mitovi su u političke svrhe upotrebljavani u staroj Grčkoj, a kao primer konstrukcije jednog geografsko-političkog mita, može se navesti pojam „Afrike“ – onako kako je ova ideja konstituisana u imaginaciji filozofa, istraživača i književnika u poslednjih vek i po. Naravno, svaka velika geografska odrednica (kao, na primer, „Balkan“, „Latinska Amerika“ ili „Orijent“) je u isto vreme i politička konstrukcija – ali ovde neću ulaziti u te detalje.⁵

Četiri teoretičara mita: Freud, Cassirer, Campbell i Eliade

Osnivač psihoanalize, Austrijanac Sigmund Freud (1856-1939) je mitove smatrao za izraz kolektivnog nesvesnog, izraz koji je bio povezan sa frustracijama i zapletima oko odnosa sa autoritetom (kao na primer ubistva oca u mitu o Edipu). Freud je bio pod velikim uticajem Williama Robertsona Smitha i drugih evolucionistički orijentisanih teoretičara s kraja XIX veka, a izgleda da je bio izuzetno fasciniran (kao i Durkheim) takozvanim „totemističkim sistemom“ australijskih Aboridžina, za koje je verovao da predstavljaju savremeno otelotvorenje primalnog instinktivnog ponašanja „horde“.

Kad se radi o Freudovom proučavanju mitova (koje je i te kako uticalo na funkcionalistički orijentisane antropologe poput Malinowskog – makar i samo utoliko da iskažu neslaganje sa njim), ono je neodvojivo od njegovog shvatanja religije kao oblika „infantilne opsesivne neuroze“, shvatanja koje je izrazio u nekoliko kratkih ali vrlo uticajnih tekstova krajem svog života (kao što su *Budućnost jedne iluzije*, ili *Mojsije i monoteizam*). Religijska verovanja su

„iluzije, ispunjenja najstarijih, najjačih i najizraženijih želja čovečanstva“ (Freud 1989a: 30). A bog je ništa drugo do samo projekcija ideje oca na jednu višu ravan (2001: 139 i d.).⁶ Prema tome, mitovi, kako ih Freud predstavlja u svom klasičnom delu *Totem i tabu*, jesu „imaginarna ostvarenja potisnute [edipovske – A. B.] želje“. Australijski Aboridžini su razvili čitav sistem rituala koji je trebalo da im omoguće prevladavanje užasa zbog prvobitnog oceubistva oca horde. Mitovi pružaju zaštitu od svemogućeg Oca, ali su u isto vreme i refleksija prvobitnog edipovskog konflikta. Iz ovoga logično proizilazi da su mitovi i religije (kao i drugi oblici kolektivnog opsesivnog kompulzivnog ponašanja – kao što je to, na primer, nacionalizam) izrazi nezrelosti i nespremnosti da se ljudi suoče sa realnošću.⁷ *Zato su mitovi pre svega karakteristični za neurotike* – razumevanje mitova može pomoći u lečenju neuroza.

Naravno, ove i slične ideje nisu ga učinile naročito popularnim – posebno zato što oni koji su krenuli da ga kritikuju nisu preterano brinuli o tome da razumeju *šta je i o čemu* Freud u stvari pisao. U kombinaciji sa narastajućim antisemitizmom (uključujući tu i otvoreni antagonizam nekih njegovih ranijih sledbenika, poput Junga (1875-1961), ovo je doprinelo nepravednom zapostavljanju Freudovih ideja o mitu i religiji. S druge strane, razorna (i vrlo precizna) kritike starojevrejske mitske predstave o ocu u monografiji o Mojsiju (1983/1939) doprinela je da ni kod velikog broja jevrejskih naučnika Freud nije bio preterano omiljen.

Filozofski pokušaji da se razume mit nalaze svoj najpotpuniji izraz u radovima Ernsta Cassirera. U drugom tomu svoje monumentalne *Filozofije simboličkih oblika* (1985/1925), on je mit video kao jedan od bitnih stepena u procesu „humanizacije“, iz koje treba da se razvije „filozofija ljudske kulture“ (upor. takođe Cassirer 1922). Cassirer je pošao od kritike načina pristupanja mitu (i tu mu je jedna od meta izgleda baš Freud i psihoanalitičari poput Ranka i Abrahama): „A izgleda da je mit, kome, čini se, sasvim nedostaje takav oslonac [na princip „objektivnog važenja“ – A. B.] upravo zato jednom zauvek predat i prepušten ne samo psihologiji, nego i psihologizmu“ (1985, II: 19). Već u uvodnom izlaganju primetiće i da „ne određuje istorija mitologiju jednog naroda, već obrnuto, mitologija određuje njegovu istoriju; ili, štaviše, mitologija ne određuje, nego sâma jeste sudbina tog naroda, kôb koja ga je od početka zadesila“ (1985, II: 32). Ova teza je zanimljiva i po tome što ju je nemoguće dokazati, posebno imajući u vidu to da se u Cassirerovim primerima barata sa „bogovima kod Indusa, kod Helena i drugih“, a ne sa bitno drugačijim mitskim kompleksima Srednjeg Istoka, ili američkih Indijanaca, gde je istorija i te kako određivala (i ponekad još uvek određuje) mitove i legende ovih naroda.

Cassirer u svojoj raspravi takođe polazi od jedne opšte evolucionističke sheme razvoja (upor. na primer ideju progresa koju zastupa u Cassirer 1951). Mit se tako nalazi na nešto nižem

nivou nego filozofija ili nauka, s obzirom da ne pravi distinkciju između subjekta i objektivnog sveta (Skidelsky 2003), ali stupanj „mitskog mišljenja“ ima u sebi (u Hegelovskom smislu) klice razvojnih stupnjeva koji tek treba da dođu. Mada „niži“ ili „primitivan“, on je u isto vreme apsolutno neophodan stepen u ljudskom razvoju – i bilo koji kasniji (odnosno „napredniji“) stepen je bez njega potpuno nezamisliv. Štaviše, čitav Cassirerov opus moguće je razumeti kao postupno razvijanje ideje da sva ljudska kreativna aktivnost poseduje određenu unutrašnju strukturalnu logiku, pa filozofija kao najsveobuhvatnija ljudska delatnost u stvari predstavlja jednu vrlo određenu *teoriju kulture* (kako tvrdi Thomas Kuhn, citiran u Kassab 2002: 65; kao i Vandenberghe 2001).

Mit je u stvari deo jednog mnogo šireg koncepta, integralni deo već pomenute *filozofije ljudske kulture*, gde je Cassirer ubrojao još i jezik, umetnost, religiju, etiku, nauku, tehnologiju, kao i razne druge kulturne fenomene (Kassab 2002: 58). Kroz ono što je on nazvao „analizom delovanja“, Cassirera su zanimali pre svega procesi kroz koje ljudski um oblikuje sopstveno saznanje:

Ono za čim ovde tragamo jeste, na primer, karakter te „svesti o simbolima“ koja se otelotvoruje kroz činove ljudskog govora; istražujemo način i orijentaciju građenja predstava, osećanja, fantazija i verovanja kroz koje *postoje* umetnost, mit i religija. (Cassirer 1961: 174)

Što se tiče metodologije, Cassirer je radio gotovo isključivo sa sekundarnim izvorima, uglavnom sakupljenim u biblioteci Warburg Instituta (upor. Krois 1987: 22). Međutim, antropološki izvori na kojima je zasnivao svoje zaključke danas izgledaju poprilično anahroni – i ovo je očigledno svakome ko danas čita njegove radove o mitu (npr. Cassirer 1922, 1953). S druge strane, ne može se poreći da je Cassirer jasno uočio važnost proučavanja mita kao simbola, fantastične i zastrašujuće mogućnosti manipulacije političkim mitovima (Cassirer 1946b, Wisner 1997), odnos između jezika i mita (Cassirer 1953), kao i značaj jezika uopšte u ljudskom razumevanju (1942, 1946a).

Kada je reč o opštepopularnom pristupu i prisutnosti u medijima, „psihološki“ pristupi proučavanju mita kulminirali su u popularnom opusu američkog profesora književnosti Josepha Campbella (1904-1987). Campbell je posvetio mnoštvo knjiga fenomenu mita, počevši od njegove obrade „mita o rođenju heroja“. U trećem tomu svog monumentalnog dela *Maske Boga*, Campbell određuje *četiri osnovne funkcije mitologije* (1959-1970, t. 3: 519-522). Prva funkcija je *usadivanje osećaja strahopoštovanja i čuđenja* pred nečim što Campbell zove „misterija postojanja“ (engl. *mystery of existence*), osećanje koje uključuje spoznaju postojanja nečeg božanskog – što je karakteristično za sve religije. Druga osnovna funkcija je *ustanovljavanje određene kosmologije*, odnosno slike sveta i svemira – tačnije,

univerzalnog kosmičkog poretka koji onda treba da bude replikovao od strane ljudi. Treća funkcija je usko povezana sa prethodnom, a to je *podrška postojećem društvenom poretku*, jer su svi mitovi u suštini duboko konzervativni i pre svega teže očuvanju postojećeg društvenog sistema i postojećih društvenih odnosa. Konačno, četvrta osnovna funkcija je, prema Campbellu, *uvođenje pojedinca u poredak realnosti njegove sopstvene psihe* (Freud bi rekao: spoznaja postojanja i značaja nesvesnog), što onda vodi do individualne duhovne samo-realizacije.

Naravno, Campbellov uticaj je između ostalog i posledica popularnosti psiholoških pristupa, za koji su i te kako zaslužni američki antropolozi koji su se bavili „kulturom i ličnošću“ (upor. Hallowell 1947).⁸ Verovatno nije preterano tvrditi da današnja popularnost knjiga o mitu veoma mnogo duguje baš Campbellovim radovima, i pored određenih metodoloških problema.

Naime, i pored enormnog doprinosa popularizaciji mita, Campbell nema neku naročitu teorijsku osnovu (izuzev veoma snažnog uticaja Junga, a u ranijim spisima i Freuda). On je daleko najviše prostora posvetio samo jednoj vrsti mita – mita o rođenju heroja. U Campbellovoj analizi, mitovi nastaju samo na jednom mestu i onda se jednostavno postepeno prenose u udaljene krajeve sveta. Ovakav prilično naivni *difuzionizam* danas deluje prilično anahrono – posebno kad se imaju u vidu razorne kritike antropologa još od 1920-tih. S druge strane, malo je zabrinjavajuće da je neko pišući pre samo dvadeset ili trideset godina bio još uvek veoma impresioniran (takođe odavno potpuno metodološki i stručno diskreditovanim) evolucionističkim teorijama, kao i bio pod uticajem „naučnih mitova“ o lovcima i sakupljačima („*hunters and gatherers*“), koje su arheolozi još početkom 1970-tih stavili „ad akta“ (upor. Eliade 1971: 234-235). Još jedan veliki problem sa njegovim radom proizilazi iz činjenice da mu je jedan specifičan kulturni horizont (Indija) daleko bliži od svih drugih – ovo čini prilično teškim (ako ne i potpuno nemogućim) *poređenje značaja mitova u različitim i često veoma udaljenim* (kako prostorno, tako i vremenski) *kulturama* (pošto o drugim kulturama on jednostavno nema informacija), što je nešto čemu je Campbell težio tokom skoro četiri decenije.

Još jedna vrlo uticajna (i relativno skorašnja) teorija mita povezana je sa impresivnim opusom istoričara religije Mircea Eliadea. Eliade je rođen u Rumuniji, kao mladić boravio u Indiji (1928-1930), a za vreme Drugog svetskog rata bio rumunski ataše u ambasadama u Engleskoj (do 1941.) i Portugalu (do 1945.). Posle rata je otišao prvo u Francusku, izdržavao se držeći gostujuća predavanja po različitim univerzitetima i pišući knjige, a 1956. je na katedri za istoriju religija na Univerzitetu u Čikagu (SAD) nasledio Joachima Wacha (1898-1955),

nemačkog historičara religija koji je pred nacistima pobjegao u SAD. Zanimljivo je da Eliadeov antisemitizam i simpatije za nacistе tokom 1930-tih (zbog čega je čak bio i u zatvoru, tokom 1938, a zabranjeno mu je predaje na Univerzitetu u Bukureštu između 1938. i 1940), kao i verno služenje Antonescuovom režimu u Rumuniji tokom Drugog svetskog rata, nisu uopšte uticali na recepciju njegovog opusa posle rata – nekako je uspeo da potpuno „odstrani“ odnosno apstrahuje taj neprijatni aspekt svoje prošlosti, i da krajem svoga života bude verovatno najpoznatiji i najuticajniji proučavalac mita i religije.⁹

Tokom rata je (1943.) u Lisabonu na portugalskom objavljena jedna njegova knjižica o „nacionalnom karakteru“ Rumuna (Grottanelli 2005: 129). U ovoj maloj knjizi, *Rumuni*, napisanoj pre svega u propagandne svrhe, da bi se osnažili odnosi između dva diktatorska režima (portugalskog i rumunskog), Eliade je koristio dva mita o žrtvovanju kao ilustracije da bi pokazao vrednost rumunskog „nacionalnog bića“. Posebno je zanimljiv mit o „majstoru Manoleu“ (*Master Manole*), graditelju jedne fantastične srednjevekovne katedrale. Prema predanju, sve što bi Manole i njegovi građevinari uradili tokom dana, nestalo bi tokom noći. Zato je on dao zavet da će živu zazidati u katedralu prvu osobu koja sutradan dođe do mesta gde su radili. Narednog jutra, majstor Manole je zapanjeno gledao kako se mestu gde je radio približava njegova supruga koja mu je nosila doručak, a sa sobom je nosila i njihovog malog sina. Užasnuti Manole se molio Bogu da pošalje pljusak, Bog je uslišio njegovu molitvu, ali i pored olujne kiše koja se spustila, njegova žena se nije vratila, nastavila je putem prema gradilištu, uporna u nameri da mužu odnese hranu... Tako je užasnuti majstor bio primoran da u katedralu zazida svoju ženu i sina, i od tog trenutka izgradnja je išla bez problema (Grottanelli, *ibid.*).

Eliade napominje da ova legenda nije karakteristična samo za Rumune, već i za druge narode jugoistočne Evrope (upor. na primer srpsku epsku pesmu „Zidanje Skadra na Bojani“). Međutim, ova verzija je najpotpunija, najlepša i najbogatija duhovnim vrednostima – pa zato puno govori o karakteru rumunskog naroda (Grottanelli 2005: 130). Ideološka osnova ovakve interpretacije više je nego očigledna.

Posle Drugog svetskog rata, Eliade se posvetio malo ozbiljnijem komparativnom proučavanju čitavog niza religijskih fenomena – na primer, bio je jedan od prvih autora koji su argumentovano ukazivali na vrednost *istorijskih izvora* za istraživanje mita i religije (Eliade 1969). Naravno, mitovi funkcionišu sa bitno drugačijom logikom, logikom koja pravi suštinsku razliku između sećanja i prisećanja. Sećanje na stvarne događaje moguće je samo kroz mitove – ako njih nema, najviše do čega ljudi mogu da dođu je puko prisećanje. Još u staroj Grčkoj, verovalo se da ljudi rade (odnosno ponavljaju) sve ono što se već dogodilo u

prošlosti (Eliade 1963: 336). Kroz mnoštvo uporednog materijala, Eliade pokazuje povezanost između različitih načina da se spozna smisao postojanja. Ovde izuzetno važnu ulogu ima historiografija, koja, još od antičkih vremena, pomaže ljudima da uspostave analogije između mikrokosmosa i makrokosmosa (1963: 343-344). Sve ono što se dešava u životima „običnih ljudi“ je preneto iz sveta natprirodnog, sveta bogova. Događaji iz ovog drugog sveta zato pružaju model i obrazac ponašanja ljudi u ovom svetu (Eliade 1968a).

Za Eliadea su mitovi pre svega svete priče koje se odnose na događaje iz ovog pradavnog mitskog vremena, doba koje je usledilo nakon stvaranja sveta, ali daleko pre dolaska istorijskog i takozvanog racionalnog pogleda na svet (1974: § 159). Ovo mitsko vreme, latinski *illud tempus*, Eliade je konstruisao po analogiji sa „Vremenom snova“ (engleski *Dreamtime*) Aranda, Aboridžina iz zapadnog dela centralne Australije – koji ovaj koncept nazivaju *alčeringa* (*altjeringa*). Ovo vreme je od našeg, modernog vremena, udaljeno neizrecivim i nepremostivim ponorom, pa su mitovi jedini preostali način da se sazna šta se u ovo daleko vreme događalo.

Za razliku od Campbella, Eliade nije dozvolio da njegovo sjajno poznavanje Indije (hindu religije, joge, itd.) utiče na pravac i rezultate istraživanja. S druge strane, mada je tvrdio da ga zanimaju kako stari tako i savremeni mitovi, u praksi je akcenat stavljao samo na proučavanje starih (Eliade 1979, Masuzawa 1989: 321).

Veliki problem sa ovim pristupom je u tome što on, i pored potpuno opravdanog stavljanja težišta na fenomenološko razumevanje mitova¹⁰ (kao i religije – jer za Eliadea su ovi pojmovi neraskidivo povezani) u okviru tradicije iz koje potiču, ovaj metodološki pristup podrazumeva neku vrstu empatije, odnosno psihološkog i emocionalnog uživljanja. Veoma je teško videti kako bi se i pod kojim uslovima ova teorija mogla razmatrati manje subjektivno – i ovo predstavlja ozbiljnu prepreku za bilo koje stručno istraživanje. Jer, ukoliko se složimo sa Elijadeom da je prostor koji nas razdvaja od mitskog vremena nepremostiv, zašto onda pokušavati da se taj prostor uopšte premosti? Ako se o nečemu ne može ni govoriti (zbog sâme njegove prirode), kakvog smisla onda ima to uopšte pokušavati? Elijadeov stil i pristup su takođe veoma popularni, mada daleko više naučni i prijemčivi za stručnjake nego Kembelovi, ali mislim da oni pružaju veoma malo prostora za razumevanje i proučavanje mitova.

Politika i ideologija u savremenoj teoriji

S obzirom da su mezoameričke kulture (pre svega one od pre XVI veka n.e., odnosno pre epohe evropskih osvajanja) u svojim tekstovima i spomenicima predstavljaju najčešće primere preplitanja mita, politike i ideologije (Bošković 1990, 2006), važno je naglasiti da su ovde pomenuti obrasci zastupljeni i u drugim i vrlo drugačijim društvima. Takođe je važno napomenuti da postoji čitav niz naizgled vrednosno neutralnih sudova, ali koji su u suštini potpuno obojeni specifičnim političkim i ideološkim pretpostavkama.

Značenje *svetog* u bilo kojoj kulturi nije nešto fiksirano, već ono varira u odnosu na to što oni koji upotrebljavaju mehanizme *svetog* žele da postignu, kao i u odnosu na to što im njihova „publika“ (zajednica u kojoj deluju, odnosno za koju se određeni rituali izvode) dopušta. Da bi se razumeo kompleks verovanja nužno je razumeti i praktičan dnevno-politički kontekst u kome su se ova verovanja ispoljavala. Problem za moguće tumačenje prošlih rituala nastaje zato što u većini slučajeva jednostavno ne znamo o kakvom kontekstu se radilo, pa smo „osuđeni“ na razne pokušaje interpretacija, sa svim praktičnim i političkim posledicama koje oni nose sa sobom.

Još jedan značajan aspekt koji želim da naglasim jeste i sveprisutnost *političkog* u teoriji. Nikada nije svejedno koja će teorija biti izabrana i javno predstavljena, niti sa kakvom će argumentacijom biti branjena. Međutim, problem uplitanja politike u nauku je daleko širi – ovi različiti oblici *ideologije* se prepliću u svim kulturama, društvima i istorijskim periodima. Ukazujući ovde na samo neke od njih, nadam se da ću čitaoce ovog teksta navesti na razmišljanje o tome šta oni kao pojedinke mogu da učine da se ovi mehanizmi za početak bar učine *transparentnim*. Ovo bi kasnije možda moglo da dovede i do njihovog kritičkog preispitivanja.

Moje ubedenje da politika treba da bude što je moguće dalje od naučnih istraživanja nije nešto što bih želeo da nametnem drugima – radi se samo o tome da moja vera u značaj nezavisnog i nepristrasnog razmišljanja (pomalo anahrona pohvala „nezavisnim intelektualcima“ – ukoliko taj izraz na Balkanu još ima bilo kakvu moralnu težinu i vrednost) predstavlja rezultat dosadašnjeg bavljenja strukom (upor. Feyerabend 1999: 265-268). Alternativno shvatanje nauke i naučnog rada je, naravno, sasvim moguće, ali uveren sam da rezultati konkretnih istraživanja ukazuju kako na profesionalnu, tako i na etičku i supstancijalnu inferiornost proučavanja zasnovanih na dnevno-političkim idejama i totalitarnim ideologijama.¹¹ U tom smislu, ovaj tekst predstavlja doprinos proučavanju isprepletanosti mita, politike i ideologije – ali pre svega sa ciljem da se njihovi međusobni odnosi razjasne. Mit je, kao i politika, oblik ideologije (shvaćene u najširem mogućem smislu, kao *sistematskog načina objašnjenja društva i istorije*), ali oni su oblici ideologije koji mogu i

treba da budu razmatrani odvojeno, uz puno razumevanje njihove konkretne istorijske uloge i važnosti.

Napomene

1. Aron je ideologiju definisao kao „pseudo-sistematsku formulaciju jedne totalne vizije istorijskog sveta“ (1967: 144). On je još 1943. pisao da je ideologija „sekularna religija“. Upor. takođe sledeću definiciju: „Ideologija je manje ili više sistematska interpretacija društva i istorije, koju oni koji je podržavaju smatraju za najvišu istinu“ (1968: 194). Aron se suprotstavljao onome što je nazivao „totalnim ideologijama“ (a što bismo danas zvali *totalitarnim*), ali nije odricao vrednost i važnost posedovanja određenih *sistema ideja* kao vodilja ljudskog razvoja (koje je on nazivao „kohezionim faktorima“).
2. Ovo je, naravno, ipak generalizacija, jer ponekad se i razvijenim zemljama „omaknu“ slučajevi neverovatne brutalnosti. Uporedi takođe ironičan komentar Arona (1988: 125).
3. Za Japan, upor. Kitagawa 1988. Za odličnu diskusiju religije, politike i ideologije u budizmu, v. Kapferer 1988. Ovde se namerno ne bavim takozvanim „religijama oslobođenja“ u Aziji, ali mislim da je u načelu veoma zabrinjavajuće kada jedna religija postane deo *vladajuće državne ideologije* – ma koliko se ona ponekad činila „oslobađajućom“ (za šta dobre primere pruža višedecenijski građanski rat u Šri Lanki, na primer).
4. Za sociološke, strukovno-političke i aspekte u vezi ljudskih prava, upor. Bellah 2001, 2005, Bajor 2001 i McCutcheon 2004.
5. Ipak, za konstrukciju „Balkana“, v. na primer Crampton 2001 i Jezernik 2004; za konstrukciju „Latinske Amerike“, v. Morse 1988; dok je za „Orijent“, još uvek neprevaziđen Said 1996 (1978). Zanimljivo je napomenuti da je Morseova knjiga, sa ukazivanjem na presudnu ulogu i uticaj zapadnoevropskih sila (pre svega Velike Britanije i Francuske) na konstrukciju pojma „Latinske Amerike“, u toj meri „politički nekorektna“, da do danas uopšte nije objavljena na engleskom – jeziku na kome je inače napisana!
6. Što nije nimalo iznenađujuće ako se uzme u obzir makar i deo materijala na koji upućuje Smith (1886: 135, 1892: 281, 1914: 91-92, itd.).
7. Upor. takođe Aronovo shvatanje ideologije kao „sekularne religije“.
8. Hymes i Wasserman (1953) su pre više od pola veka ukazali na neodrživost nekih kritika ovog pristupa u američkoj antropologiji, kao i na opšti značaj proučavanja mita.
9. Sličan paradoks predstavlja i visoko uvažavanje koje je Lévi-Strauss (inače, francuski Jevrejin koji je 1940. morao da beži pred nacistima!) uvek imao za Georgesu Dumézila (1898-1986) – francuskog istoričara religija koji je otvoreno podržavao fašiste i fašističku ideologiju, a imao je puno simpatija i za Hitlera. Dobar pregled Dumezilovih ideoloških i političkih simpatija daje Lincoln (1998). Ima nečeg pomalo morbidnog i teško razumljivog u tome što su mnogi autori bliski psihološkim pristupima (ali i oni koji su pisali o „Indoevroljanima“, kao Dumezile) bili izrazito antisemitski i pronacistički orijentisani – najpoznatiji primeri su baš Jung i Campbell.
10. Ovde koristim pridev „fenomenološko“ u skladu sa Husserlovom prvobitnom upotrebom ovog pojma: model objašnjenja koji potiče iz sâmihih fenomena, interpretacija koja je u suštini trans-subjektivna. U konkretnom slučaju, to znači pokušati razumeti mitove onako kako ih razumeju oni koji ih upotrebljavaju. Što bi rekao američki antropolog Clifford Geertz: „*from the native's point of view*“. Eliade je mnogo više voleo (i koristio) izraz „morfologija“.
11. Zato je, na primer, prilično teško naći „mislioe“ sa ovih prostora koji su od 1987. bili potpuno podređeni vladajućoj politici, među autorima stručnih tekstova ili knjiga na bilo koji način bitnih u svetskoj nauci – njihova provincijalnost dovoljno govori o njihovoj inferiornosti. (A njihova verbalna agresivnost dovoljno o svakoj drugoj neadekvatnosti.)

Bibliografija

Aron, Raymond. 1967. [1966.] *The Industrial Society: Three Essays on Ideology and Development*. London: Weidenfeld and Nicholson.

_____. 1968. *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*. London: Pall Mall Press.

_____. 1988. *Power, Modernity and Sociology: Selected Sociological Writings*. Priredila Dominique Schnapper, prevod neobjavljenih tekstova Peter Morris. London: Edward Elgar.

Bajor, William J. 2001. Discussing "Human Rights" with the Displaced: The Use of 'Religion' and Other Discursive Devices by Displaced Sudanese in "Human Rights" Discourse. *Campos* 1: 47-66.

Bellah, Robert N. 2001. Religion: Evolution and Development. U: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (urednici Neil J. Smelser i Paul B. Baltes), str. 13062-13066. Amsterdam i New York: Elsevier.

_____. 2005. What is Axial about Axial Age? *Archives Européennes de Sociologie* XLVI(1): 69-89.

Bošković, Aleksandar. 1990. *Religija i kultura Maja*. Beograd: Kodeks.

_____. 2006. *Mit, politika, ideologija. Ogledi iz komparativne antropologije*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Campbell, Joseph. 1959-1970. *The Masks of God*. 4 toma. Harmondsworth: Penguin.

Cassirer, Ernst. 1922. *Der Begriffsform im mythischen Denken*. Studien der Bibliothek Warburg, 1. Hamburg.

_____. 1942. The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought. *The Journal of Philosophy* 39: 309-327.

_____. 1946a. Structuralism in Modern Linguistics. *Word* 1: 99-120.

_____. 1946b. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1951. [1932.] *The Philosophy of the Enlightenment*. Preveli Fritz C. A. Koelln i James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1953. [1925.] *Language and Myth*. Prevela Susanne K. Langer. New York: Dover Publications.

_____. 1961. [1935.] *The Logic of Humanities*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1985. [1923-1929.] *Filozofija simboličkih oblika*. III toma. Prevela Olga Kostrešević. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Crampton, Richard. 2001. Myths of the Balkans. *The New York Review of Books* 11. januar 2001, str. 14-18.

Eliade, Mircea. 1963. Mythologies of Memory and Forgetting. *History of Religions* 2(2): 329-344.

_____. 1968a. Australian Religions. Part V: Death, Eschatology, and Some Conclusions. *History of Religions* 7(3): 244-268.

_____. 1968b. [1959.] *The Sacred and the Profane*. Preveo Willard R. Trask. New York: Harvest Books.

_____. 1969. South American High Gods. Part I. *History of Religions* 8(4): 338-354.

_____. 1971. South American High Gods. Part II. *History of Religions* 10(3): 234-266.

_____. 1974. [1949.] *Patterns in Comparative Religion*. Prevela Rosemary Sheed. New York: Meridian.

_____. 1979. [1976.] *History of Religious Ideas. Vol. I: From Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. London: Collins.

Feyerabend, Paul. 1987. *Farewell to Reason*. London: Verso.

_____. 1993. [1975.] *Against Method*. Treće, revidirano izdanje. London: Verso.

_____. 1999. *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*. Priredio Bert Terpstra. Chicago: University of Chicago Press.

- Freud, Siegmund. 1983. [1939.] *Mojsije i monoteizam*. Preveo Božidar Zec. Beograd: Grafos.
- _____. 1989a. [1927.] *The Future of an Illusion*. Prev. James Strachey. New York: W. W. Norton.
- _____. 1989b. [1930.] *Civilization and Its Discontents*. Prev. James Strachey. New York: W. W. Norton.
- _____. 2001. [1913.] *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. Autorizovani prevod James Strachey. London: Routledge.
- Gledhill, John. 2000. *Power and Its Disguises*. Drugo, revidirano izdanje. London: Pluto Press.
- Goody, Jack. 2003. Eurasia and East-West Boundaries. *Diogenes* 50(4): 115-118.
- Gredelj, Stjepan. 2002. Slova i brojke oko veronauke. *Filozofija i društvo XIX-XX*, str. 279-304.
- Grottanelli, Cristiano. 1997. Nietzsche and Myth. *History of Religions* 37(1): 3-20.
- _____. 2005. Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945. *Numen* 52(1): 116-145.
- Hallowell, Irving. 1947. Myth, Culture and Personality. *American Anthropologist* 49(4): 544-556.
- Holý, Ladislav. 1996. *The Little Czech and the Great Czech Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hymes, D. H., i Irving Wasserman. 1953. On the Nature of Myth: An Analysis of Some Recent Criticism. *American Anthropologist* 55(3): 455-460.
- Iveković, Ivan. 2002. Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States. *Social Compass* 49(4): 523-536.
- Jezernik, Božidar. 2004. *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi Books, in association with the Bosnian Institute.
- Kapferer, Bruce. 1988. *Legends of People Myths of State*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. 2002. Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz, and the Tasks of a Philosophy of Culture. *Human Studies* 25: 55-88.
- Kitagawa, Joseph M. 1988. Some Remarks on Shinto. *History of Religions* 27(3): 227-245.
- Krois, John Michael. 1987. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981. [1971.] Finale. U: *The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology*, t. 4, str. 625-695. Preveli John i Doreen Weightman. London: Jonathan Cape.
- Lincoln, Bruce. 1998. Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s. *History of Religions* 37(3): 187-208.
- Mastnak, Tomaž. 1998. *Evropa med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

_____. 2002. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Berkeley: University of California Press.

Masuzawa, Tomoko. 1989. Original Lost: An Image of Myth and Ritual in the Age of Mechanical Reproduction. *The Journal of Religion* 65(3): 307-325.

McCutcheon, Russell T. 2004. Religion, Ire, and Dangerous Things. *Journal of the American Academy of Religion* 72(1): 173-193.

Morse, Richard M. 1988. *O Espelho de Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. Uvod Antonio Candido, preveo Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras.

Perica, Vjekoslav. 2002. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York: Oxford University Press.

Popović, Miodrag. 1998. [1976.] *Vidovdan i Časni krst. Ogled iz književne arheologije*. Treće, pregledano izdanje. Beograd: Biblioteka XX vek.

Said, Edward. 1996. [1978.] *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.

Segal, Robert A. 2004. *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Skidelsky, E. 2003. From Epistemology to Cultural Criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer. *History of European Ideas* 29: 365-381.

Smith, William Robertson. 1886. Sacrifice. *Encyclopaedia Britannica* 9. Izdanje. 21: 132-138.

_____. 1892. [1881.] *The Old Testament in the Jewish Church. A Course of Lectures on Biblical Criticism*. London: Adam and Charles Black.

_____. 1914. [1894.] *Lectures on the Religion of the Semites*. Prva serija, Fudamentalne institucije. Novo izdanje, potpuno prerađeno od strane autora. London: Adam and Charles Black.

Vandenberghe, Frédéric. 2001. From Structuralism to Culturalism: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. *European Journal of Social Theory* 4(4): 479-497.

Vincent, Joan. 1990. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tucson: University of Arizona Press.

Wisner, David A. 1997. Ernst Cassirer, Historian of the Will. *History of Ideas* 58(1): 145-161.

Myth, Politics, and Ideology: Some Theoretical Considerations

Summary

The paper outlines the interrelationship between myth and politics, both these concepts being considered as parts of ideology, understood as “a system of ideas.” Ideology is defined by Aron as “(...) a more or less systematic interpretation of society and history, regarded by its supporters as the highest truth” (1968: 194). In order to interpret myths, one should be aware of the actual social and political context in which they appear, as they are always tool of the ruling political elites, and used in order to manipulate with the masses, and justify certain political ideas or ideologies.

Four theorists of myth are discussed in some detail. Siegmund Freud thought that myths represent remnants of the unconscious urges and primitive instincts, and he believed that they could be very useful in treatment of neuroses. Furthermore, his theory serves as a good starting point for understanding nationalism, as the mentality of the primitive community, “the horde,” finds its fullest expression in the security that the group provides. Ernst Cassirer saw myths as a symbolic form, but, using Nazism as the case study, also warned about their misuse in justifying dangerous ideas. Joseph Campbell (1959-70, Vol. 3: 519-522) outlined four basic functions of “mythology”: the first one is installation of a sense of awe before the “mystery of existence,” a feeling that incorporates the recognition of the numinous, which is characteristic of all religions. The second basic function is the establishment of a cosmology, or image of the universe. The third one is support for the existing social order, since myths are always essentially conservative. Finally, the fourth basic function is introducing the individual to the order of reality of his own psyche, leading this individual towards his or her spiritual self-realization. Mircea Eliade understood myths as sacred stories related to the events that occurred *in illo tempore*, in the mythical time following the creation of the world, and long before the advent of history. This mythical time, *illud tempus*, is separated by an immeasurable gap from our (modern) time, and the only way to approach it is through myths.

All of these approaches can be used in interpretations of the events from the Balkan (and former Yugoslav) past, but, again, only with fullest possible understanding of the actual historical, cultural, and *political* circumstances that led to production and propagation of certain myths.

Thus, the paper also emphasizes the omnipresence of the mythical processes in contemporary world. This aspect of political culture is again something that is not historically new nor particularly original, but is becoming more obvious today, with presence and dissemination of mythical narratives through mass media and other forms of communication. The author believes that myths and politics should be kept out of science, as the precondition (*sine qua non*) of any meaningful scholarly research, and as manipulation with political myths intentionally obstructs real reasons behind certain historical processes. These processes can only be understood when taking into account both historical circumstances of their origin, and political intentions of their main ideologists.

Key words:

Myth – theoretical perspectives; myth and politics; myth and ideology; Freud; Cassirer; Campbell; Eliade.

Apstrakt

Tekst predstavlja neke teoretske aspekte odnosa između mita, politike i ideologije. Kako je materijal koji mitovi sadrže toliko višeslojan, višeznačan i često višesmislen, pitanje je da li bi bez upotrebe (odnosno manipulacije) mitova politika kakvu danas poznajemo uopšte postojala. Ideologija kao *sistem ideja* pomaže ljudima da shvate i racionalizuju svet oko sebe. Međutim, ona je u isto vreme i moćno oružje vladajućih elita, koje kroz direktnu političku kontrolu ili (u nešto suptilnijim aspektima) indirektan uticaj na sredstva komunikacije (pre svega masovne medije) nastoje da svim ostalim delovima društva nametnu svoju *partikularnu sliku sveta* kao jedinu moguću.

U tekstu se posebno razmatraju ideje četiri uticajna teoretičara – psihoanalitičara Siegmunda Freuda, koji je mitove smatrao za ostatke „primitivnih nagona“, za koje je smatrao da su karakteristični za rani period razvoja čovečanstva; filozofa Ernsta Cassirera, koji je mitove posmatrao kao izraz *simboličnog izražavanja*, a kroz studiju upotrebe mitova od strane nacizma pokazao do kojih posledica može dovesti politička manipulacija; književnog kritičara Josepha Campbella, koji je koncipirao „četiri osnovne funkcije mitologije“, od kojih je ovde posebno zanimljiva ona o mitovima kao podržavaocima postojećeg društvenog poretka; i istoričara religija Mircea Eliadea, koji je smatrao da mitovi upućuju na događaje koji su se dogodili u vreme koje prethodi *stvarnom*, istorijskom vremenu u kome živimo. Ovi pristupi mogu značajno doprineti razumevanju nedavnih događaja na Balkanu (i na teritoriji bivše Jugoslavije), kao i tumačenju specifičnih mitskih obrazaca koje se u novonastalim državama na ovim prostorima koriste kako bi se opravdali i racionalizovali događaji iz nedavne prošlosti.

Ključne reči:

Mit – teorijske perspektive; mit i politika; mit i ideologija; Freud; Cassirer; Campbell; Eliade.