

Julijus EVOLA

Pobuna protiv modernog sveta



ALEF ГРАДАЦ К

Delo koje je pred nama prvi put je objavljeno 1934. u jednoj naciji koja je, kao što je bila tadašnja fašistička Italija, nameravala da sve svoje snage usmeri „nasuprot Sovjetima“, ali isto tako „isključivo u pravcu obnove“. Delo predstavlja, po samim autorovim rečima, reakciju nastalu u odbranu vrednosti „virilne duhovnosti, aristokratskog dostojanstva, imperije“. Čitav jedan svet „izvučen iz prošlosti najsvetlijih tradicija (prvenstveno arapske i rimske)“ suprotstavljen je modernom svetu – svet koji bi mogao predstavljati najintegralniju referentnu tačku „za jednu obnovu s one strane boljševičko-američkih varvarstava, s one strane materialističkog i individualističkog nivелisanja, s one strane ateizma jednog pukâ sa skiptrom i krunom i racionalizma i humanizma profane kulture novijeg vremena“. U meri u kojoj se fašizam postavlja nasuprot svemu tome, kaže autor, „ovo delo ne može a da se ne nađe na samom pravcu Revolucije“.

U suprotstavljanju dve civilizacije, tradicionalne i moderne, jedne obeležene transcendencijom i hijerarhijskim odnosima, druge sazdane samo od čoveka, njegova „pobuna protiv modernog sveta“ nije ostala jalova: suštinski aspekti modernizma, koje je Evola s kliničkom preciznošću opisao, „postali su protagonisti svoje krize“. Ne samo da se već oseća da su „idilične perspektive evolucionizma i pre nego što se to očekivalo odigrale svoje“ nego je još i „sudbina“ htela da upravo *mi* sa našim ratovima iz devedesetih godina prošlog veka *budemo ti* koji će itekako pogurati moderni svet u ovom, očito neminovnom, apokaliptičnom pravcu. Ali, kako kaže dalje Evola u svom uvodu *Pobuni* iz 1969, „već stoljećima deluju uzroci koji su utvrdili duhovne i materijalne uslove degeneracije, da je većini oduzeta mogućnost kako povratka normalnosti i zdravlju tako, i pre svega, samoga razumevanja onoga što normalnost i zdravlje uopšte znače.“ – D. Rajb

ALEF

Urednik *Branko Kukić*
72. knjiga

Julijus EVOLA

Pobuna protiv
modernog sveta

Prevela sa italijanskog
Dubravka Rajb



Zaštitni znak Biblioteke je
alhemijski simbol za *Sublimaciju*

2010

Julius Evola *Pobuna protiv modernog sveta*

Naslov originala

Julius Evola *Rivolta contro il mondo moderno*,
Edizioni mediterranee, Roma, 2003

Oprema

Mile Grozdanić

Izdavač

Branko Kukić | *Gradac K*, Čačak–Beograd

Štampa

Štamparija Zubra, Beograd, Vitanovačka 15

©Branko Kukić | *Gradac K*

www.gradac.org.rs

mail: zaum@eunet.rs

Pobuna protiv modernog sveta

*Predgovor trećem
izdanju (1969)*

Već odavno je postalo opšte mesto da se govori o „sumraku Zapada“, o krizi savremene civilizacije, o njenim opasnostima, razaranjima ili otudenjima. U skladu s tim, izriču se proročanstva o budućnosti Evrope ili sveta, a sa raznih strana stižu i apeli da se zapadna kultura „odbrani“.

Načelno uzev, u svemu tome ima ponajviše dilettantizma intelektualaca. Moglo bi se sasvim lako pokazati kako pri tom često nedostaju pravi principi: ono što se odbacuje još uvek je prisutno u podsvesti onih koji žele da reaguju; čovek tako malo zna o onome što želi, ali se tim više povodi za iracionalnim nagonima, posebno na praktičnom planu, sa žestokim i pomućenim izlivima „osporavanja“ koje ponekad teži da bude globalno, a podstaknuto je samo posledičnim i konačnim oblicima moderne civilizacije.

Prema tome, iako bi bilo nepomišljeno videti nešto pozitivno u takvim fenomenima, oni ipak neosporno predstavljaju izvestan simptom, ukazujući na to da se čvrsto tle, za koje se verovalo da je nepomerljivo, već primetno pomera, kao i da su idilični izgledi za budućnost „evolucionizma“ već dotrajali. Međutim, nesvesni odbrambeni nagon ne dopušta da se prekorači određena granica – slično onoj moći koja mesečare sprečava da primete prazninu nad kojom hodaju. Još nije moguće „sumnjati“ dalje od izvesnog znaka – a savremeni čovek, reklo bi se, stiče pravo da se pojedinim intelektualističkim ili iracionalnim reakcijama uzdrži ili zaustavi na putu prema onoj totalnoj i zastrašujućoj viziji, po kojoj bi savremeni svet podsećao na beživotno telo koje se stropoštava niz padinu, gde ga uskoro više ništa ne može zaustaviti.

Bolesti s dugom inkubacijom izbijaju na videlo tek pošto su u potaji uzele maha i već se gotovo razvile. To važi i za čovekovo posruće na putevima onog što je on veličao kao civilizaciju u pravom smislu reči. Iako su moderni ljudi tek danas stekli utisak da je sudbina Zapada mračna,¹ izvesni uzroci deluju već vekovima, stvarajući uslove za duhovnu i materijalnu degeneraciju, u toj meri da ve-

¹ Kažemo „moderni ljudi“, mada su, kao što ćemo videti, misao o *padu*, sve većem udaljavanju od onoga što nazivamo višim životom i utisak da nastupaju još tegobnija vremena za buduće naraštaje ljudskog roda bile dobro poznate teme u drevnoj tradiciji.

ćina ljudi nije čak u mogućnosti da pre svega razume šta normalnost i zdravlje znače, a nekmoli da se pobuni, povrati u normalno stanje i ozdravi.

Na taj način, koliko god pojedinci sa iskrenom namenom danas zvonili na uzbunu i dizali bunu, ne treba se zavaravati u pogledu krajnjeg ishoda. Nije lako shvatiti koliko duboko treba kopati pre nego što se nađe na prvi i jedini koren čije prirodne i neminovne posledice nisu samo oblici sa svim uočljivim negativnostima, nego su isto tako i toliki drugi oblici koje najhrabriji duhovi neprestano uzimaju u obzir i uvode u sopstveni način mišljenja, osećanja i življenja. Čovek „reaguje“ i „osporava“. A kako drukčije da postupi, budući da se suočava sa pojedinim beznadežnim pojavama u savremenom društvu, moralu, politici i kulturi? Ali reč je – upravo i samo – o „reakcijama“, a ne o akcijama niti o pozitivnim kretanjima koja polaze iznutra i svedoče o određenoj osnovi, početku i središtu. Sve u svemu, na Zapadu se predugo poigravalo s nagodbama i „reakcijama“. Iskustvo je pokazalo da se tim putem ne može postići ništa uistinu važno. Čovek treba da se *probudi* i da stane na svoje noge, a ne da se prevrće s jedne na drugu stranu u golemoj samrtnoj postelji.

Stiglo se dotle da se danas pitamo ko je u stanju da sa gleda savremeni svet, i to ne u nekom njegovom posebnom aspektu – kao što su „tehnokratija“, „potrošačko društvo“, itd. – nego u njegovoj sveukupnosti, proničući u poslednje značenje. Samo to bi mogao biti početak.

Ali za to je potrebno izaći iz začaranog kruga. Potrebno je znati pojmiti drugo – stvoriti sebi nove oči i nove uši za stvari koje su postale nevidljive i neme u dubinama vremena. Samo dopirući do značenja i vizija koje su postojaće pre nego što su nastali uzroci savremene civilizacije, čovek može steći apsolutno uporište, ključ za stvarno razumevanje svih savremenih zastranjivanja – i istovremeno pronaći čvrstu branu, neprobojnu liniju otpora za one kojima će, uprkos svemu, biti dato da ostanu uspravnii. A danas važi – upravo i jedino – delo onog ko zna da se održi na visinama: da bude čvrst u principima, nespreman za bilo kakvu nagodbu i ravnodušan prema groznicama, grčevima, praznoverjima i bludničenjima po čijem ritmu igraju poslednja pokolenja. Računa se jedino tih istrajanje onih retkih, čije bestrasno prisustvo, poput „okamenjenih svatova“, služi da se stvore novi odnosi, nove razlike, nove vrednosti, da se izgradi suprotnost koja

zasigurno neće sprečiti ovaj izvitopereni i uznemiren svet da postane ono što jeste, ali će ipak poslužiti da se neko me prenese osećaj istine – osećaj koji bi mogao biti i začetak neke oslobađajuće krize.

U okviru piščevih mogućnosti, ova knjiga teži da bude doprinos takvom delu. Prema tome, njenu osnovnu postavku predstavlja misao o *dekadentnoj prirodi modernog sveta*, a njen cilj je iznošenje te misli na videlo pozivanjem na duh univerzalne civilizacije, na čijim je ruševinama nastalo sve što je moderno; ovo će poslužiti kao osnova svih drugih mogućnosti i kao kategoričko opravdanje pobune, jer će tek tada postati jasno ne samo ono protiv čega se reaguje nego, pre svega, ono u *ime čega* se reaguje.

* * *

U uvodnom slovu reći ćemo da ništa ne izgleda apsurdnije od ideje napretka koja je zajedno sa svojom posledicom, idejom o nadmoćnosti savremene civilizacije, pribavila za sebe „pozitivne“ alibiye krivotvoreći istoriju, insinuirajući u svesti ljudi škodljive mitove i proglašavajući se vrhovnom na onim raskršćima prostonarodnih ideologija iz kojih, na kraju krajeva, vuče svoje poreklo. Čovek treba da se spusti poprilično nisko i da dospe dote da *mudrost mrtvaca* proglaši za božansku: nikako drugačije ne može se nazvati mudrost koja u modernom čoveku, koji je „novi“ čovek, ne vidi starog, oronulog, uništenog, dekadentnog čoveka, nego ga naprotiv veliča kao onog koji nadmašuje i opravdava stvarno živog čoveka. U svakom slučaju, izgleda da je nastupilo jedinstveno slepišlo ukoliko moderni ljudi ozbiljno misle da sve mogu izmeriti svojim merama i da svoju civilizaciju mogu smatrati za privilegovanu, gotovo predodređenu istoriju sveta, van koje vladaju isključivo mrak, varvarstva i sujeverja.

Valja priznati da se pre prvih potresa koji su čak i materijalno otkrili unutrašnje raspadanje Zapada misao o pluralitetu civilizacija, dakle i o relativnosti moderne civilizacije, ne javlja kao nekada samo retkim pojedincima, sa obeležjima nekakve jeretičke nastranosti. To, međutim, nije dovoljno: potrebno je uvideti da moderna civilizacija može ne samo da nestane bez traga poput mnogih drugih, nego i da ona pripada tipu onih civilizacija čiji nestanak – kao i njen efemerni život – u odnosu na poredak

„stvari-kakve-jesu“ i svake civilizacije zasnovane na „stvari-ma-kakve-jesu“, znači puku slučajnost. Prema tome, s one strane „relativizma civilizacije“ treba prepoznati „dualizam civilizacije“. U ovim razmatranjima neprestano ćemo se baviti suprotnošću između modernog i tradicionalnog sveta, između modernog i tradicionalnog čoveka; osim što je nadistorijska i više nego istorijska, ta suprotnost je *idejna* – morfološka i čak metafizička.

Što se istorijskog aspekta tiče, valja napomenuti da se vidokrug odmah proširuje. Prve sile dekadencije u antitradičionalnom smislu počele su da se upadljivo ispoljavaju zapravo između VIII i VI veka pre n.e., a one se u tom razdoblju mogu zapaziti kroz prve, karakteristične i sporadične promene u oblicima prethodnog društvenog i duhovnog života mnogih naroda. Prema tome, granica se često poklapa s razmedem takozvanih istorijskih vremena, s obzirom na to da za mnoge ono što pada pre upravo naznačene epohe prestaje da biva predmet „istorije“ – na njeno mesto dolaze legenda i mit, a „pozitivna“ istraživanja postaju nesigurna. To ne isključuje činjenicu da su se, prema tradicionalnim učenjima, u navedenoj epohi sabrale posledice daleko starijih uzroka: u njoj se nagoveštava samo *kritična* faza još dužeg razdoblja, koje se na Istoku zove „mračno doba“, u klasičnom svetu „gvozdeno doba“, a u nordijskom svetu „vučje doba“.² U svakom slučaju, s padom Rimske imperije i s pojавom hrišćanstva unutar istorijskih vremena na Zapadu nastupa druga, vidljivija faza. Konačno, treća faza počinje na zalsku feudo-imperijalnog sveta evropskog srednjeg veka, a krajnju tačku dostiže s humanizmom i reformacijom. Od tog perioda nadalje snage koje su nekada delovale izdvojeno i tajno izbile su u prvi plan i usmerile se ka svim evropskim strujanjima materijalnog i duhovnog, individualnog i kolektivnog života; tako su, fazu po fazu, određivale upravo ono što se u užem smislu reči obično naziva „moderni svet“. Od tada je proces postajao sve brži, odlučniji i univerzalniji, pretvarajući se u opasnu bujicu koja je svaki preživeli trag drugačije civilizacije trebalo da odnese sa sobom, zatvarajući ciklus i zapečativši kolektivnu sudbinu miliona.

²R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, 1927, str. 21 i dalje [it. prev.: *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972].

Ovo je istorijsko gledište, ali takvo je gledište sasvim relativno. Ukoliko, kao što smo napomenuli, sve „istorijsko“ već ulazi u „moderno“, onda vraćanje s one strane granica modernog sveta – što jedino može da mu otkrije smisao – u stvari predstavlja vraćanje s one strane istih onih granica koje je većina utvrdila za „istoriju“. Sada je važno razumeti da se u tom smeru *više ne nailazi ni na šta što bi ponovo moglo da postane „istorija“*. Činjenica da konkretno ispitivanje nije donelo istorijske podatke iz prošlosti starije od odredenog perioda uopšte nije srećna okolnost, niti je posledica nesigurnosti po pitanju izvora i datuma ili nedostatka tragova. Da bi se shvatilo duhovno stanje u svim nemodernim civilizacijama, treba imati na umu da suprotnost između istorijskih vremena i – kako se to kaže – „preistorijskih“ ili „mitoloških“ vremena nije *relativna*, svojstvena dvama homogenim delovima istog vremena, nego je *kvalitativna i suštinska*: to je suprotnost između vremenâ (ili iskustava vremena), koja zapravo *nisu* iste vrste.³ Tradicionalni čovek nije imao isti doživljaj vremena kojeg je nasledio moderni čovek; on je imao nadvremenim osećaj vremena i s takvim je utiskom doživljavao sve oblike svoga sveta. Iz tog razloga savremena istraživanja „istorije“ u odredenom trenutku moraju naići na prekinut niz, moraju se susresti s nerazumljivim hijatusom preko kojeg ne mogu graditi ništa što bi bilo istorijski „sigurno“ i značajno, mogu uvažavati tek spoljne, fragmentarne i često protivurečne elemente – osim ako se metod i mentalitet suštinski ne izmene.

Kada polazeći od ove premise modernom svetu suprotstavimo tradicionalni svet, ta suprotnost istovremeno postaje i idejna. Vremensko i „istorijsko“ svojstvo zapravo se suštinski vezuje samo za jedan od njena dva pojma, dok je drugi – koji se odnosi na sve civilizacije tradicionalnog tipa – okarakterisan osećajem onoga što se nalazi s one strane vremena, odnosno kontaktom s metafizičkom stvarnošću koja iskustvu vremena daje veoma različit, „mitološki“ oblik, takoreći oblik ritma i prostora pre nego hronološkog vremena.⁴ A tragovi ovog kvalitativno različitog oblika iskustva vremena, kao degenerisani ostaci, tra-

³Up. F. W. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W., izd. 1846, odeljak II, t. I, str. 233–235 [it. prev.: *Filosofia della mitologia*, Mursia, Milano, 1990].

⁴Up. J. Evola, *L'arco e la clava*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, pog. I („Civilizacija prostora i civilizacija vremena“).

ju i danas u pojedinim narodima koje nazivaju „primitivnim“.⁵ Izgubiti taj dodir, podleći obmani čistog proticanja, čistog bežanja, težnje koja gura sve dalje sopstveni cilj, procesa koji se više ne može i ne želi umiriti nikakvim posedovanjem a koji se sav troši u granicama „istorije“ i „postajanja“ – to je jedna od osnovnih odlika modernog sveta, to je razmeđe koje razdvaja dve epohe ne samo i ne toliko u istorijskom koliko prvenstveno u idejnem, morfološkom i metafizičkom smislu.

Tada činjenica da se civilizacije tradicionalnog tipa u odnosu na savremenost nalaze u prošlosti postaje slučajnost: *savremeni svet i tradicionalni svet mogu da se posmatraju kao dva univerzalna tipa, kao dve apriorne kategorije civilizacije*. A ipak, zahvaljujući toj slučajnoj okolnosti, osnovano se tvrdi da će se tamo gde se ispolji ili se bude ispoljila civilizacija u čijem se središtu i supstanci nalazi vremenski element ponovo pojaviti, u manje-više različitom obliku, isti stavovi, iste vrednosti i iste snage koje su modernu epohu odredile u pravom smislu te reći; a gde god se, međutim, bude ispoljila civilizacija u čijem je središtu i supstanci nadvremen element, tu će se u manje-više raznolikom obliku ponovo pojaviti ista značenja, iste vrednosti i iste snage koje su odredile drevne tipove civilizacije. Na ovaj način biva jasniji smisao onoga što smo nazvali „dualizmom civilizacije“ u odnosu na upotrebljene izraze (moderno i tradicionalno); to je sasvim dovoljno da, što se tiče našeg „tradicionalizma“, ne bude nikakvih dvo-smislenosti. „To se nije desilo odjednom, nego traje oduvek“, kaže Salustije.⁶

Razlog svakog našeg pozivanja na nemoderne oblike, institucije i saznanja leži u činjenici da se ti oblici, institucije i saznanja po samoj svojoj prirodi pokazuju kao najprozračniji simboli, najtešnja približavanja i najsrećniji nagovestaji onoga što prethodi i nadilazi vreme i istoriju – dakle i jučerašnjicu i sutrašnjicu – i što jedino može da izazove stvarnu obnovu, „nov“ i večan život u onome ko je još u stanju da to primi. I samo onaj ko je dosegao do tog stepena može izbjeći svaki strah i u sudbinu modernog sveta raspozнати nešto što se ni po čemu ne bi razlikovalo niti bilo tragičnije od puke pojave

⁵Up. H. Hubert i M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris², 1929, str. 189 i dalje. Za sveti i kvalitativni osećaj vremena, up. napred, I, § 19.

⁶Sallustio, *De diis et mundo*, IV.

tmurne magle koja se diže, oblikuje i prolazi, nemoćna da izmeni slobodno nebo.

* * *

Pošto smo naznačili osnovno pitanje, sada, u uvodu, treba da ukratko kažemo nešto o „metodi“.

Dovoljne će biti dosadašnje napomene i neće biti potrebe da se osvrćemo na ono što ćemo kasnije izlagati o poreklu, dometu i smislu modernog „znanja“ da bi se shvatilo kakve će slutnje naša razmatranja moći da sadrže o svemu što je u poslednjim vremenima zvanično dobilo pečat „istorijske nauke“ u oblasti religija, drevnih institucija i predanja. Smatramo da je važno reći kako ne želimo da imamo nikakvog posla ni s takvim poretkom stvari, ni sa svim što proističe iz modernog mentaliteta, a da takozvana naučno ili pozitivističko stanovište sa njegovim različitim i pukim pretenzijama na kompetentnost i monopolom smatramo, u najboljem slučaju, manje-više posledicom neznanja. Kažemo „u najboljem slučaju“: svakako ne poričemo da erudite kroz svoj krajnje trudoljubiv rad u različitim disciplinama mogu izneti na videlo korisnu sirovu materiju, često neophodnu onome ko ne poseduje druge izvore informacija ili nema vremena, odnosno namjeru da se sam posveti sakupljanju i proceni svega što mu je potrebno u sporednim oblastima. Međutim, kad god se na tradicionalne civilizacije primenjuju „istorijske“ i „naučne“ metode savremenika – izuzimajući najgrublje aspekte tragova i svedočanstava – rezultat se gotovo uvek svodi na nasilne operacije koje uništavaju duh, ograničavaju i izobličavaju, guraju u čorsokake alibija sačinjenih od predubedenja modernog mentaliteta u trenutku kada se on brani i svuda potvrđuje. A takvo destruktivno i krivotvoreno delo retko biva slučajno; ono u svoje vreme, mada posredno, gotovo uvek nastavlja s mračnim uticajima i sugestijama, što – da ironija bude veća – upravo „naučni“ duhovi, s obzirom na svoj mentalitet, prvi ne primećuju.

Uopšte uzev, prvenstveno ćemo se baviti onim redom stvari u kojem svaka „istorijski“ i „naučno“ vredna građa predstavlja manje vrednu gradu; suprotno tome, mit, legenda ili saga, kojima se poriču istorijska istinitost i dokazivost, baš zbog toga poprimaju višu vrednost i postaju izvor stvarnijeg i sigurnijeg saznanja. Upravo ta granica deli tradicionalno učenje od profane kulture. Ovo ne važi sa-

mo u vezi s drevnim vremenima, oblicima „mitološkog“, odnosno nadistorijskog života, kakav je u osnovi oduvek bio tradicionalni život: dok se sa stanovišta „nauke“ mit vrednuje shodno tome koliko u njemu ima istorije, s našeg stanovišta se, pak, samoj istoriji daje vrednost u skladu s tim koliko ona može da pruži mitskoga ili koliko je tu mitova koji se uvlače u njene događaje, upotpunjajući sam njen „smisao“. Ne samo što će nam legendarni Rim govoriti jasnije od stvarnog, temporalnog Rima, nego će nam i sage o Karlu Velikom dočarati značenje i ulogu franačkih kraljeva više od hronika i dokumenata koje je iznelo vreme; i tako dalje.

S tim u vezi, poznate su „naučne“ anateme: Proizvoljno! Subjektivno! Maštovito! S našeg stanovišta, tu nema proizvoljnog, subjektivnog i maštovitog, kao što nema ni objektivnog ni naučnog u smislu u kojem ga moderni ljudi poimaju. Sve to ne postoji. Sve je to izvan Tradicije. Tradicija počinje tamo gde je moguće postaviti se iznad svega toga sa nadindividualnog i ne-više-ljudskog stanovišta. Tako ćemo se najmanje brinuti za raspravu i „pokazivanje“. Istine koje mogu objasniti svet Predanja nisu istine koje se „uče“ i o kojima se „diskutuje“. One ili jesu, ili nisu.⁷ Njih se možemo samo sećati, i to činimo kada smo se oslobođili prepreka koje razne ljudske tvorevine – pre svih, svi rezultati i metode ovlašćenih „istraživača“ – predstavljaju, dakle kada je pobuđena sposobnost *sagledavanja* iz perspektive koja više nije ljudska, koja je ista kao i tradicionalna. Ovo je jedan od prvih suštinskih „protesta“ s kojim bi se morao složiti onaj ko se danas ozbiljno suprotstavlja.

Ponovimo: tradicionalne istine su u svim drevnim spoznajama uvek smatrane za suštinski *ne-ljudske*. Sagledavanje sa ne-ljudskog stanovišta, objektivno u transcendentnom smislu, jeste tradicionalno i ono treba da odgovara tradicionalnom svetu. Takođe svetu svojstvena je *univerzalnost*; odlikuje ga aksiom: „*quod ubique, quod ab omnibus et quod semper*“*. Sa samim pojmom „tradicional-

⁷Možda će u daljem čitanju postati jasne reči Lao Cea (*Tao-te-ding*, LXXXI) „Čovek koji posedeuje Vrlinu ne raspravlja – čovek koji raspravlja nema Vrlinu“, kao i tradicionalni arijski izrazi vezani za tekstove koje „nisu mogli načiniti smrtnici i koji su nepristupačni ljudskom razumu“ (*Mānavadharmaśastra*, XII, 94). Na istom mestu (XII, 96) dodaje se: „Sve knjige koje se ne zasnivaju na Predanju od ljudske su ruke potekle i stradaće: *ovo njihovo poreklo pokazuje da su beskorisne i lažljive*.“

* Lat.: svuda, za svakog i zauvek. – Prim. prev.

ne civilizacije“ povezana je ekvivalencija ili homologija njenih različitih oblika ostvarenih u prostoru i vremenu. Podudarnosti ne moraju biti spolja vidljive; može da iznenadi različitost mnogih, mogućih ali i dalje istoznačnih izraza; u nekim slučajevima, podudarnosti će se poštovati u duhu, a u drugim slučajevima samo u formi i nazivu; u nekim će primena principa biti potpunija, a u drugim delimičnija; u pojedinim će se upotrebljavati legendarni izrazi, u drugima istorijski; ipak, uvek će nešto stalno i središnje odlikovati jedinstven svet i jedinstvenog čoveka i određivati istovetno suprotstavljanje u odnosu na sve što je moderno.

Onaj ko polazeći od pojedine tradicionalne civilizacije bude umeo da je integriše tako što će je oslobođiti njenih istorijskih i slučajnih aspekata, vraćajući tako tvoračke principe na metafizički plan – gde se oni, da tako kažemo, nalaze u čistom stanju – taj će svakako da uoči te iste principe iza različitih izraza drugih, takođe tradicionalnih civilizacija. Tako se iznutra uspostavlja izvestan osećaj sigurnosti i transcendentne i univerzalne objektivnosti, kojeg više ništa ne može uništiti i koji se drugačije ne bi mogao postići.

Tako ćemo se u ovom izlaganju pozivati čas na jedne, čas na druge tradicije Istoka i Zapada, birajući svaki put one koje čistije i potpunije predstavljaju isti princip ili duhovnu pojавu. Metod kojeg koristim ima isto toliko malo zajedničkog s eklekticizmom ili komparativnom metodom nekih savremenih istraživača, koliko ima zajedničkog s metodom paralakse kojom se određuje tačan položaj neke zvezde posmatranjem iz dveju različitih tačaka ili – da upotrebimo Genonovu sliku o tome⁸ – koliko bi mogao imati zajedničkog s izborom onog jezika (između raznih poznatih jezika) koji najbolje izražava određenu misao. Tako da je, uopšte uzev, „tradicionalni metod“ obično okarakterisan dvostrukim principom: objektivno i ontološki, *principom podudarnosti*, koji obezbeđuje suštinsku funkcionalnu uzajamnost analognih elemenata, predstavljajući ih kao obične podudarne oblike javljanja jedinstvenog središnjeg značenja; subjektivno i epistemološki, uopštenom upotrebotom principa indukcije, koji je ovde shvaćen kao diskurzivno približavanje izvesnoj duhovnoj intuiciji u kojoj se integriraju i ujedinjuju različi-

⁸R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Pariz, 1931, str. 10; [srpski prev.: *Simbolika krsta*, Gradac, Čačak, 1998].

ti elementi, suprotstavljeni u samo jednom značenju i u samo jednom principu.

Na taj način, nastojaćemo da istaknemo značenje sva-ta Tradicije kao celine, dakle tog univerzalnog tipa koji može da stvori referentne tačke i procene različite od onog na šta je većina na Zapadu već odavno pasivno i polusvesno navikla; koji, samim tim, može da postavi osno-ve za eventualnu – ne polemičku nego stvarnu i pozitivnu – pobunu duha protiv modernog sveta.

U tom smislu, obraćamo se samo onima koji, pred predvidljivom optužbom da su anahronični utopisti, bez znanja o „istorijski konkretnom“, umeju da sačuvaju hlad-nokrvnost shvatajući da se apologetama „konkretnog“ više ne može reći „Stanite“ ili „Osvrnite se“, ili pak „Uzdignite glavu“ – nego pre: „Sve brže, sve pognutije, zapalite mete, polomite sve brane. (...) Lanac vam nije po meri. (...) Sakupite sve lovorike pobrane u vašim osvajanjima. (...) Trčite sve krilatiji, sve ponosniji zbog vaših pobjeda, vaših nadvladavanja, vaših imperija, vaših demokratija. (...) Jamu treba zatrpati (...), a potrebno je dubrivo za novo drvo koje će munjevito izbiti iz vašeg skončanja“.⁹

* * *

U ovom radu ograničićemo se samo na to da damo usmeravajuće principe čija bi odgovarajuća primena i razrada zahtevale onoliko tomova koliko ova knjiga ima poglavlja: prema tome, ukazaćemo samo na suštinske ele-mente. Ko bude želeo, može da ih uzme kao osnovu da s tradicionalnog gledišta postavi i podrobniye obradi mate-riju iz pojedinih oblasti u obimnijem vidu, što inače nije dopustila ekonomičnost ovog rada.

U prvom delu biće direktno i u glavnim crtama nazna-čena neka vrsta *učenja o kategorijama modernog duba*: biće navedeni osnovni principi po kojima se ispoljavao život čoveka Tradicije. Ovde se termin „kategorija“ upotre-bljava u smislu normativnog principa *a priori*. Naime, ob-like i značenja na koja ćemo ukazati ne treba razumeti u

užem smislu reči kao „stvarnost“ – odnosno, da li jesu ili su bili „stvarnost“ – nego kao ideje koje treba da odrede i oblikuju stvarnost i život, a čija je vrednost nezavisna uto-liko što se, u jednom ili u drugom slučaju, može uvideti da su se ostvarile – mada nikad potpuno i savršeno. To is-ključuje dvosmislenosti i primedbe onoga ko je spreman da kaže da istorijska stvarnost u maloj meri opravdava ob-like i značenja o kojima će biti reči. Ovo se eventualno može prepostavljati, ali se ne može i zaključivati kako se, u tom pogledu, sve svodi na privid, utopije, „idealizacije“ ili iluzije. Osnovni oblici tradicionalnog života kao „kate-gorije“ imaju dostojanstvo etičkih principa: oni imaju vrednost po sebi i traže samo da ih čovek priznaje i hoće, da ih se čvrsto pridržava, da njima meri sebe i život – upravo kao što je, uvek i svuda, činio tradicionalni čovek. Stoga sam aspekt „istorije“ i „stvarnosti“ ovde ima znača-ja samo kao ilustracija i podsetnik na vrednosti koje, čak i sa ovog gledišta, danas ili sutra mogu biti isto tako aktuelne kao što su bile juče.

Istorijski element podrobniye ćemo razmotriti u dru-gom delu ovog rada. Drugi deo će se baviti genezom mo-dernog sveta i procesima koji su u istorijskim vremenima doveli do njega. Ali pošto će tradicionalni svet u svom svojstvu simboličke, nadistorijske i normativne stvarnosti uvek predstavljati referentnu tačku, primenjenim meto-dom ćemo, na isti način, istraživati koliko je istorijskih fe-nomena delovalo i deluje preko dve površinske dimenzi-je; prema tome, ovde će posredi biti upravo *metafizika istorije*.

Mislimo da je jednim i drugim istraživanjem dato do-voljno elemenata onome ko će, danas ili sutra, još biti spo-soban da se probudi.

⁹Reči D. de Dorda (De Giorgio, „Zero“) u *Crollano le torri* (*La Torre*, br. 1, 1930). Članak obuhvaćen u ponovljenom izdanju svih deset svezaka časopisa koji je osnovao i uređivao Evola: *La Torre*, Il Falco, Milano, 1977, str. 24–28. [Napomena Đanfranka de Turisa (De Turris), priređivača četvrtog italijanskog dopunjenoog izdanja *Pobune protiv modernog sveta*. U daljem tekstu: *Nap. it. izd.*]

Prvi deo

SVET PREDANJA

Dobri ljudi starine sa daoom su bili.
Čudesnog, neshvatljivog uvida,
tako dubokog, da nerazumni većini bebu.
Da bi ih razumeli,
evo nekoliko opisa:
ab, tako oprezni, kao da korakom po zaledenoj reci idu;
ab, tako promišljeni, kao da ih opasnost odasvud vreba;
ab, tako poštovanja puni, kao da su u goste došli;
ab, tako pokretni, kao led koji se s proleća topi;
ab, tako prirodni, kao neobraden komad drveta;
ab, tako duboki, kao ponor;
ab, tako prijemčivi, kao mutna voda reke.
Ko može zaustaviti mučenje vode?
Mir, bistrijom je čini.
Ko može dugo održati mir?
Kretanjem on se ruši i novo rada.
Pa, onaj ko je prigrlio dao,
i ko ne žudi za krajnjim ispunjenjem.
Baš zato što ispunjenju krajnjem ne stremi,
u stanju je da sačuva stara i ostvari nova dela.

Lao Ce, *Tao-te-ding*, XV*

Da bismo shvatili bilo tradicionalni duh bilo modernu civilizaciju kao njegovu negaciju, treba da podemo od uporišne tačke: učenja o *dve prirode*.

Postoji fizički poredak i postoji metafizički poredak. Postoji priroda smrtnih i postoji priroda besmrtnih. Postoji viša oblast „bića“ i postoji ona niža, oblast „postajanja“. Uopštenije rečeno: postoji vidljivo i opipljivo, a pre toga i s one strane toga postoji nevidljivo i neopipljivo kao nadsvet, princip i pravi život.

Svuda u svetu Predanja, na Istoku ili na Zapadu, u jednom ili u drugom obliku, oduvek je postojalo to saznanje kao čvrsta osovina oko koje se sve ostalo uspostavljalo.

Kaže se *saznanje*, a ne „teorija“. Kolikogod da je modernim ljudima teško da ga pojme, treba poći od ideje da je tradicionalni čovek znao da postoji poredak postojanja mnogo širi od onog kojem bi danas najviše odgovarala reč „stvarnost“. Danas se, u suštini, kao stvarnost više ne zamišlja nešto što prevazilazi telesni svet u prostoru i vremenu. Naravno, još ima onih koji pretpostavljaju nešto izvan čulnog – ali da bi se to nešto uopšte i prepostavilo, ono uvek mora biti rezultat neke hipoteze, naučnog zakona, spekulativne ideje ili religiozne dogme – a zapravo ne idu dalje od pomenutog ograničenja: u praktičnom smislu, odnosno kao neposredno iskustvo, ma kolika različita bila njegova „materijalistička“ i „duhovna“ verovanja, moderni čovek oblikuje svoju predstavu o stvarnosti samo u funkciji telesnog sveta.

Upravo taj pravi materijalizam modernih ljudi je za osudu: njihovi ostali materijalizmi, u smislu filozofskih ili naučnih mišljenja, jesu sekundarni fenomeni. U slučaju prvog materijalizma nije, dakle, reč ni o kakvom mišljenju ili „teoriji“, nego o činjenici da ljudsko *iskustvo* obuhvata samo telesne stvari. Zbog toga većina modernih intelektualnih pobuna protiv „materijalističkih“ shvatanja spada u puke reakcije protiv najnovijih i perifernih posledica drevnih i dubokih uzroka ustanovljenih na sasvim drugom mestu i u drugaćijem istorijskom kontekstu od onoga u kojem su „teorije“ formulisane.

Iskustvo tradicionalnog čoveka, kao i današnjih takozvanih primitivnih naroda, daleko nadilazi takvu granicu. „Nevidljivo“ se u njemu javlja kao podjednako stvaran element, čak i stvarniji od činjenica koje su pružala fizička čula. Njega uvažava svaki oblik života, kako individualni tako i kolektivni.

Ako je ono što se danas naziva stvarnošću tradicionalno bilo samo vrsta u nekom daleko većem rodu, ipak se „nevidljivo“ nikako nije poistovećivalo s „natprirodnim“. Pojam „prirode“ nije se naprsto odnosio na telesni i vidljivi svet na koji se usredsredila sekularizovana nauka modernih, nego se ponajpre odnosio na deo same nevidljive stvarnosti. Bio je živ osećaj „donjeg“ sveta nastanjenog svakovrsnim mračnim i dvostruisnim silama (demonska duša prirode, suštinski supstrat svih njenih oblika i energija) nasuprot kojem je postojala nadracionalna i nebeska jasnost određene više sfere. Međutim, u „prirodu“ je pre svega tradicionalno spadalo i sve ono što je samo ljudsko, a što nije izbeglo istu sudbinu rađanja i umiranja, nestalnosti, zavisnosti i menjanja, svojstvenu nižoj sferi. Po definiciji, poredak „onoga-što-jeste“ nema ničeg zajedničkog s ljudskim ili vremenskim stanjima i uslovima: „jedno je ljudska rasa, a drugo je božanska“ – ma koliko se zamišljalo da je pozivanje na viši zagrobni poredak moglo da usmeri ono sjedinjenje i pročišćenje ljudskog i ne-ljudskog koje je, kao što će se videti, jedino činilo suštinu i cilj svake zaista tradicionalne civilizacije.

Svet bića i svet postajanja – svet stvari, demona i ljudi. Uostalom, svaka hipostatična – astralna, mitološka ili religiozna – predstava ovih dveju oblasti podsećala je tradicionalnog čoveka na postojanje dva stanja i vredela kao simbol koji treba da se razjasni u unutrašnjem iskustvu ili u naslućivanju unutrašnjeg iskustva. Tako je u hinduističkoj tradiciji, a posebno u budizmu, pojam *samsare* (*samsâra*) – „struje“ koja vlada i prenosi sve oblike nižeg sveta – usko vezan za život kao slepu požudu i iracionalno združivanje. Na isti način, helenizam u „prirodi“ često oličava večno „lišavanje“ onoga što, imajući sopstveni princip i sopstveno delo van sebe, neprestano pritiče i izmiče sebi – ḥeὶ peovta – i u svom postajanju ispoljava upravo prvo bitno i radikalno odricanje, trajno pomanjkanje granice.¹ „Materija“ i postajanje u takvim predanjima iskazuju ono

¹ Karakteristični Plotinovi izrazi, *Eneade*, I, viii, 4–7; II, xxi, 5–8; VI, vi 18, I, II, ix, 4. Up. Plutarh, *De Iside et Ostriде*, 56.

što je u biću neobuzdana nepostojanost ili mračna nužda, nemoć da biće bude dovršeno u savršenom obliku, da gospodari sobom u zakonu. ἀναγκαῖον и ἀπειρόν*, govorili su Grci; *adbarma*, govorili su Istočnjaci. A ni sholastika nije bitno drugačije mislila, prepoznajući *cupiditas* i *appetitus innatus*** kao koren svake neiskupljene prirode. Na ovaj ili onaj način, čovek Tradicije je, dakle, u iskustvu požudnog poistovećivanja koje pomračuje i povređuje biće otkrio tajnu one situacije gde se neprestano postajanje, večna nestalnost i slučajnost niže sfere ukazuju kao kosmičko-simbolična materializacija.

Nasuprot tome, u vladanju sobom i samooblikovanju, u posedovanju principa života koji više nije posrtao ili očajavao u potrazi za drugim ili drugima da bi sebe opravdao i učinio celovitim, kojeg više nisu morile potrebe i iracionalni nagon prema spoljnrom i različitom, ukratko, u iskustvu *askeze* osetio se put koji vodi razumevanju drugih oblasti, svet stanja „bića“, ono što više nije fizičko, nego je metafizičko: „intelektualna priroda lišena sna“ čije su tradicionalne predstave bili solarni simboli, nebeske sfere, svetlosna ili ognjena bića, ostrva i planinski vrhovi.

Takve su „dve prirode“. Mislilo se da postoji rađanje u jednoj i u drugoj, kao i prelaz s jednog na drugo rađanje, jer je rečeno: „Čovek je smrtni bog, a bog je besmrtni čovek.“²

Tradicionalni svet je znao za ova dva velika pola postojanja i puteve koji vode od jednog do drugog. Izvan sveta, u totalitetu njegovih oblika – bilo vidljivih ili tajnih, bilo ljudskih, podljudskih ili demonskih – spoznao je, dakle, „nadsvet“, ὑπερκοσμία; prvi predstavlja „pad“ drugog, a drugi „oslobađanje“ prvog. Spoznao je duhovnost kao ono što je s one strane života i smrti. Spoznao je da spoljašnje postojanje, „življenje“, nije ništa drugo nego približavanje nadsvetu, „više nego življenju“, a njegov najviši cilj je da učestvuje u njemu i aktivno se oslobađa od ljudskih stega. Spoznao je da je svaka vlast lažna, da je svaki zakon nepravedan i nasilan, da je svaka institucija uzaludna i prolazna ukoliko vlasti, zakoni i institucije nisu uređeni po višem principu Bića – „odozgo“ i „prema gore“.

Tradicionalni svet je spoznao Božansko kraljevstvo. Spoznao je čin prelaska – inicijaciju; velike puteve pribli-

*Grč.: neograničen. – Prim. prev.

**Lat.: požuda i urođeni nagon. – Prim. prev.

²Up. Heraklit (*Dils*, fr. 62); *Corpus Hermeticum*, XII, 1.

žavanja – Herojsko delo i Kontemplaciju; posredovanje – Obred i Vernost; veliki oslonac – Tradicionalni zakon i Kaste; zemaljski simbol – Carstvo.

Ove osnove hijerarhije i tradicionalne civilizacije, u svemu i zbog svega, uništila je pobednička „čovečanska“ civilizacija modernih.

2. KRALJEVSKO DOSTOJANSTVO

Svaki tradicionalni oblik civilizacije karakterišu bića koja urođenom ili stečenom nadmoćnošću u odnosu na obične ljudske uslove, a u okviru vremenskog poretka, otelovljuju živo i delatno prisustvo izvesne sile koja dolazi „odozgo“. Takav je po unutrašnjem smislu svoje etimologije i prvo bitnoj vrednosti svoje funkcije *pontifex*^{*}, onaj „ko pravi mostove“ ili „puteve“ (*pons*^{**} je u starini značio put) između prirodnog i natprirodnog. Pored toga, *pontifex* se tradicionalno izjednačavao s *rex*^{***}. „U skladu sa običajima naših predaka kralj je istovremeno bio pontifeks i sveštenik“, zapisao je Srbije,¹ dok je jedna od zapovesti nordijske tradicije glasila: „Ko je poglavar, neka nam bude most.“² Tako su pravi vladari postojano ovaploćivali život „s one strane života“. Da li samo zbog njihove jednostavne prisutnosti, da li zbog njihovog „prvosvešteničkog“ posredovanja ili zbog snage obreda koji su postali delotvorni zahvaljujući njihovo moći i moći institucija čije su središte oni predstavljali, tek duhovni uticaji su se širili u svetu ljudi, kalemeći se na njihove misli, namere i dela, postajući brana mračnim silama i nižoj prirodi, uređujući složen život koji je mogao da posluži kao moguća osnova za prosvetljenja i duhovna ostvarenja i, konačno, pospešujući opšte uslove napretka, „zdravlja“ i „sreće“.

Osnova vlasti i prava kraljeva i poglavara u svetu Predanja, ono zbog čega su im se pokoravali, zbog čega su od njih strahovali ili ih obožavali, bilo je, u stvari, to njihovo transcendentno, a ne samo ljudsko svojstvo. Ono je shvaćeno kao moćna i zastrašujuća stvarnost, a ne kao isprazan vid izražavanja. Ukoliko se više prepoznavao ontološki poredak onoga što prethodi i nadilazi vidljivo i vremensko, utoliko se više takvim bićima priznavalo prirodno i apsolutno vladarsko pravo. Za razliku od kasnijih

^{*}Lat.: prvosveštenik. – *Prim. prev.*

^{**}Lat.: most. – *Prim. prev.*

^{***}Lat.: kralj. – *Prim. prev.*

¹Up. Srbije (Servio), *Ad Aeneidem*, III, 268.

²U Mahinogionu

i dekadentnijih vremena, u tradicionalnim civilizacijama ne postoji političko shvatanje najviše vlasti niti misao da njenu osnovu čine samo sila i nasilje, odnosno naturalističke i svetovne osobine poput inteligencije, mudrosti, umešnosti, fizičke hrabrosti i nezнатне brige za kolektivnu dobrobit. Ta osnova je, naprotiv, oduvek imala metafizički karakter. Tradiciji je tako u potpunosti strana misao da poglavaru daju vlast oni kojima on vlada, da njegova vlast predstavlja izraz kolektiviteta i da podleže njegovom kažnjavanju. Zevs je taj koji kraljevima daruje božansko poreklo, θέμιστες, gde se θέμις kao zakon „odozgo“ razlikuje od onoga što će kasnije biti vόμος, politički zakon zajednice.³ Tako se u korenju svake ovozemaljske sile nalazio duhovni uticaj, bezmalо kao „božanska priroda u ljudskom obliku“. Takva je, na primer, indoarijska misao da vladar nije „običan smrtnik“, nego „veliko božanstvo u ljudskom obliku“⁴. U egipatskom kralju videlo se ovaploćenje boga Rā ili Horusa. Kraljevi Albe i Rima oličavali su Jupitera; oni asirski – Baala; oni persijski – Boga svetlosti; nordijsko-germanski kneževi bili su istog roda kao Tijuz, Odin i Aseni; grčki kraljevi iz dorsko-ahajskog perioda nazivali su se διοτρεφέες ili διογενέες*, što je ukazivalo na njihovo božansko poreklo. U preobilju mitskih i sakralnih predstava važiće princip po kojem je kraljevsko dostojanstvo određeno „imanentna transcendencija“, to jest ona koja postoji i deluje u svetu. Već samim svojim „bićem“ i svojim prisustvom, kralj – ne-čovek, sveto biće – predstavlja središte, vrhunac. Istovremeno, u njemu se sadrži snaga koja čini delotvornim ritualne radnje koje on može izvršiti, u čemu se prepoznавала ovozemaljska strana pravog „regere“** i natprirodna potpora celokupnog života u okviru sveta Predanja.⁵ Otud su se kraljevsko dostojanstvo i vladavina priznavali *prirodnim* putem. Izuzev užgredno, kralj nije imao potrebu za materijalnom moći. Kraljevska moć nametala se, prvenstveno i neodoljivo,

³ Up. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, Berlin, 1887, t. IV, str. 5–25.

⁴ *Mānavadbarmashāstra* (Manuovi zakoni), VII, 8; VII, 4–5.

* Grč.: od Zevs-a odgajan ili od Zevs-a rođen. – *Prim. prev.*

** Lat.: vladati, upravljati, voditi. – *Prim. prev.*

⁵ Nasuprot tome, ako bi u Grčkoj i Rimu kralj postao nedostojan svešteničke službe, zbog koje je i bio *rex sacrorum*, prvi i najviši izvršilac obreda za entitet čiji je politički poglavar istovremeno bio, on više nije mogao biti kralj. Up. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris¹⁷, 1900, str. 204.

kroz duh. „Sjajno je dostojanstvo boga na zemlji“, rečeno je u indoarijskom tekstu,⁶ „ali preteško za slabe da ga dosegnu. Dostojan da postane kralj samo je onaj ko ima dušu.“ Kao „sledbenik reda onih koji su bogovi među ljudima“ javlja se vladar.⁷

Kraljevsko dostojanstvo često se u Predanju dovodi u vezu sa *solarnim* simbolom. U kralju su se prepoznavale „slava“ i „pobeda“ svojstvene suncu i svetlosti, simbolima najviše prirode koji svakog jutra trijumfuju nad tminom.

„Svakog dana rađa se kao kralj živih na Horusovom prestolu poput svog oca Rā (sunca)“ – „Odlučio sam da se uzdigneš kao kralj Juga i Severa u Horusovom boravištu, poput sunca, večno“, upravo glase reči iz drevnog egipatskog kraljevskog predanja.⁸ A pandan su im one persijske reči koje kažu da se kralj smatra „samim božanskim rodom“: „Ima sâm Mitrin presto, rađa se sa suncem“⁹ i naziva se *particeps siderum*, „Gospodar mira, zdravlja ljudi, večni čovek, pobednik koji se rađa sa suncem“.¹⁰ Dok je izraz prilikom posvećivanja kralja glasio: „Ti si moć, snaga si pobjede, besmrtan si... Od zlata sačinjen, sa svetlosnom zorom zajedno izničete ti, Indra i sunce“,¹¹ sa osvrtom na Rohitu, „osvajačku silu“ koja oličava sunce i božanski oganj (Agni), u indoevropskom predanju se kaže: „Napredujući, on (Agni) je stvorio na ovom svetu kraljevsko dostojanstvo. Tebi je to dostojanstvo doneo, rasterao je tvoje neprijatelje.“¹² U drevnim rimskim predstavama bog Sol predaje caru kuglu, znamenje univerzalne vlasti; a na solarnost se pozivaju i reči kojima se opisuje postojanost Rimskog carstva: *sol conservator, sol dominus romani imperii* *.¹³ Poslednje rimsko ispovedanje vere bilo je „so-

⁶ *Nitisâra*, IV, 4.

⁷ *Nitisâra*, I, 63.

⁸ A. Moret, *Le rituel du culte divin en Egypte*, Paris, 1902, str. 26–27; *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, Paris, 1902, str. 11.

⁹ F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1894–1900, t. II, str. 27; up. t. II, str. 123, gde se ističe kako je ova simbolika prešla na rimske careve. I u Haldeji se za kralja upotrebljavao naziv „sunce zajedništva ljudi“ (Up. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. II, str. 622).

¹⁰ F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, t. III, str. 608–609.

¹¹ A. Weber, *Râjasûrya*, nav. delo, str. 49.

¹² *Atharva-Veda*, XIII, 1, 4–5 [it. prev.: *Atharva-Veda*, UTET, Torino, 1992].

* Lat.: sunce čuva, sunce vlada Rimskom imperijom. – *Prim. prev.*

¹³ Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. IV, str. 1384–1385.

larno“, jer je poslednji predstavnik rimske tradicije, Julian Imperator, svoju dinastiju, svoje rođenje i kraljevsko dostojanstvo pripisao upravo solarnosti kao zračećoj duhovnoj snazi „nadsveta“.¹⁴ Održao se sve do gibelinskih cesara – a u vezi s Fridrihom II Hoenštaufenom¹⁵ još se moglo govoriti o izvesnom *deitas solis**.

Dakle, ta *solarna* „slava“ ili „pobeda“ u vezi sa kraljevskim dostojanstvom nije se svodila na običan simbol, nego je bila metafizička stvarnost i poistovećivala se s izvesnom ne-ljudskom dejstvenom silom za koju se, kao takvu, smatralo da je poseduje kralj. Jedan od najkarakterističnijih simboličnih izraza ove ideje nalazi se u mazdizmu: u njemu *bwarenō* (noviji izrazi: *bvorra* ili *farr*) – „slava“ koju poseduje kralj – predstavlja natprirodnu vatrnu svojstvenu nebeskim, ali prvenstveno solarnim bićima, koja kralja čini delom besmrtnosti i potvrđuje ga pobedom.¹⁶ Tu pobedu – kao što ćemo videti – treba shvatiti tako što se dva smisla, jedan mistički a drugi vojnički (materialni), ne isključuju nego se, štaviše, naizmenično dopunjaju.¹⁷ Među neiranskim narodima, izraz *bwarenō* kasnije se pobrkao s „fortunom“, τύχη. U tom značenju on se ponovo javlja u rimskoj tradiciji u obliku *fortuna regia*** koju su cezari ritualno prenosili jedan drugom i u kojoj se prepoznavalo aktivno, „triumfalno“ uzdizanje same „sudbine“ koju je personifikovao grad – τύχη πόλεως*** – a koju je izražavao obred njihovog postavljenja. Rimski kraljevski atribut *felix* vezan je za isti kontekst, za raspolaganje ekstranormalnom *virtus*****. U vedskoj tradiciji javlja se ekvivalentan pojam, *agni-vaišvanara* (agni-vaishvânarâ), a njime se izražava duhovni oganj koji predvodi kraljeve osvajače do pobeđe.

¹⁴Julian Imperator (Giuliano Imperatore), *Helios*, 131 b, up. sa 134 a-b, 158 b-c.

¹⁵Up. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlin, 1927, str. 629.

*Lat.: solarno božanstvo. – Prim. prev.

¹⁶Up. E. Spiegel, *Eranische*, nav. delo, t. II, str. 42–44, t. III, str. 654. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles², 1913, str. 96 i dalje.

¹⁷„Za *bwarenō*, up. *Yasht*, XIX, *svuda* i 9: „Žrtvujmo zastrašujuće kraljevskoj slavi – *bavaēm bwarenō* – koju je stvorio Mazda, vrhovnoj osvađačkoj sili, uzvišenog dejstvovanja, za koju se vezuju zdravlje, znanje i sreća, u razaranju moćnjem od bilo koje stvari.“

**Lat.: kraljevska sreća. – Prim. prev.

***Grč.: sreća gradova. – Prim. prev.

****Lat.: vrlina, muška savršenost. – Prim. prev.

U starom Egiptu kralj se nazivao ne samo Horus, nego i „Horus borac“ (*Hor ābā*), čime se isticalo obeležje pobeđe ili slave solarnog principa u vladaru; vladar je u Egiptu bio ne samo božanskog porekla, nego je bio i „sazdan“ po božanskom obličju, a zatim je periodično potvrđivan obredima koji su dočaravali upravo pobedu solarnog boža Horusa nad Tifonom-Setom, demonom donjem sveta.¹⁸ Tim obredima pripisivana je moć da prizivaju „silu“ i „život“ koji su natprirodno „obavijali“ kraljevo biće.¹⁹ Ali hijeroglif *uas* (koji označava „snagu“) zapravo je skiptar kojeg nose bogovi i kraljevi, a taj hijeroglif u najstarijim tekstovima zamjenjuje drugi skiptar prelomljenog oblika, u čemu se može prepoznati cik-cak linija munje. Tako se kraljevska „moć“ javlja kao izraz nebeske gromovne moći, a sjedinjeni znakovi „život-moć“, *ānshūs*, obrazuju reč koja znači „ognjeno mleko“ kojim se hrane besmrtnici; ta reč opet ima veze sa *uraeus*, božanskim ognjem – čas životvornim, čas zastrašujuće razornim – čiji zmijoliki simbol opasuje glavu egipatskog kralja. Prema tome, u ovoj tradicionalnoj predstavi različiti elementi stiču se u samo jednu misao o nezemaljskoj sili ili fluidu – *sa* – koja posvećuje kralja i svedoči o njegovoj solarno-pobedničkoj prirodi i koja se s jednog kralja „bac“ na drugog – *soipu* – određujući neprekinut i „zlatan“ lanac božanskog roda legitimno odredenog za „regere“.²⁰ Nije naodmet istaći da „slava“ igra ulogu i u samom hrišćanstvu kao božansko svojstvo i da se, po mističkoj teologiji, božanska vizija stiče u „slavi“. Hrišćanska ikonografija obično prikazuje „slavu“ kao oreol oko glave koji očito reprodukuje smisao egipatskog *uraeus* i zrakaste krune persijsko-rimskog solarnog kraljevstva.

Prema dalekoistočnom predanju, kralj kao „sin neba“ – *tianzi*, to jest onaj ko nije rođen poput običnih smrtnika – ima „nebeski mandat“, *tianming*,²¹ što takođe impli-

¹⁸A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 21, 98, 232. Jedna od faza tih obreda bilo je „kruženje“, kao što Sunce kruži po nebu; duž kraljevog puta žrtvovala se neka tifonska životinja u cilju magijsko-ritualnog prizivanja Horusove pobeđe nad Tifonom-Setom.

¹⁹Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 255, hijeroglifski tekst: „Obgrlio sam tvoju put životom i silom, strujanje je iza tebe za tvoj život, za tvoje zdravlje, za tvoju snagu“, kojim se bog obraća kralju tokom posvećenja; str. 108–109: „Dodi u hram (svog) oca Amona-Râ da bi ti on kao kralju dveju zemalja dao večnost i da bi ti telo (obgrlio) životom i silom.“

²⁰Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 42–43, 45, 48, 293, 300.

²¹J. Maspéro, *La Chine antique*, Paris, 1925, pp.144-145

cira misao o kraljevskoj i natprirodnoj sili. Postupanje te sile „s neba“ je, po rečima Lao Cea, delovanje-bez-delovanja (*wei-wuwei*), odnosno nematerijalno delovanje čistim prisustvom.²² Ono je nevidljivo kao veter, a ipak je neizbežno poput prirodnih sila. Snage običnih ljudi – kaže Konfucije – pod njim se povijaju poput vlati trave koje se savijaju pod vjetrom.²³ U vezi sa delovanjem-bez-delovanja u jednom spisu čitamo: „Muškarci vladarski savršeni, širinom i dubinom svoje vrline slični su zemlji; visinom i sjajem slični su nebu; obimom i trajanjem slični su bezgraničnom prostoru i vremenu. Onaj ko je u tom uvišenom savršenstvu ne pokazuje se, a ipak se, kao zemlja, otkriva svojim blagodatima; ne pokreće se, a uprkos tome, poput neba vrši brojne preobražaje; ne deluje, a uprkos tome, kao prostor i vreme, svoja dela vrši savršeno.“ Ali samo je takav čovek „dostojan da ima neograničenu vlast i da naređuje ljudima“.²⁴

Učvršćen u takvoj moći ili „vrlini“, vladar (*wang*) je u drevnoj Kini imao funkciju *središta*, treće sile između neba i zemlje. Smatralo se da su od njegovog ponašanja tajno zavisili uspesi ili neuspesi kraljevine i moralna svojstva naroda („vrlina“ vezana za vladarevo „biće“, a ne za njegovo „delanje“, bilo je ono što je pozitivno ili negativno uticalo na njegov narod).²⁵ Zato je ova funkcija središta pretpostavljala vladara kao „triumfalni“ unutrašnji način postojanja, o kojem je bilo reči; u tom smislu značenje poznatog iskaza „nepromenjivost u sredini“ moglo bi da se poveže sa učenjem da se „u nepromenjivosti središta ispoljava vrlina neba“.²⁶ Kada se taj princip primenio, više ništa nije moglo da poremeti uredeni tok ljudskih i državnih poslova.²⁷ Opštije posmatrano, misao da je kralju ili

²² Up. *Tao-te-ding*, 37; up. sa 73, gde su data svojstva „pobede bez borbe, uslišenja bez narecišanja, privlačenja bez pozivanja, delovanja bez činjenja“.

²³ *Lunyu*, XII, 18, 19. O „vrlini“ koju poseduje vladar, up. i *Zhongyong*, XXXIII, 6, gde se kaže da su tajna delovanja „neba“ krajnji stepen nematerijalnosti – „nemaju zvuka, ni mirisa“, fina su „kao najlakše perje“.

²⁴ *Zhongyong*, XXVI, 5–6, XXXI, 1.

²⁵ O savršenim ili transcendentnim ljudima u *Zhongyongu* (XXII, 1; XXXIII, 1) se kaže da oni mogu pomoći nebu i zemlji u preobražajima za održanje bića da bi ona dostigla svoj potpuni razvoj: otud oni i čine treću silu pored neba i zemlje.

²⁶ Up. *Lunyu*, VI, 27: „Nepromenjivost u sredini jeste ono što čini Vrlinu. Ljudi tu retko ostaju.“

²⁷ Up. A. Réville, *La religion chinoise*, Paris, 1889, str. 58–60, 137. „Kine-

poglavaru prva i suštinska funkcija da obavlja ritualne i žrtvene radnje koje su činile težište života u tradicionalnom svetu susreće se u širokom krugu tradicionalnih civilizacija – od prekolumbijskog Perua i Dalekog istoka pa sve do grčkih i rimske gradova – potvrđujući već pomenuto neodvojivost kraljevskog zvanja od svešteničkog i pontifikatskog zvanja. „Kraljevi“, kaže Aristotel,²⁸ „vrše to svoje zvanje tako što postaju sveštenici zajedničkog kulta.“ Prvenstvena dužnost spartanskih kraljeva bila je prinošenje žrtve, a to isto moglo bi se reći za prve rimske vladare, pa često i za one iz carskog perioda. Obdaren nezemaljskom silom, ukorenjen u „više-nego-životu“, kralj se prirodno javljao kao neko ko moć rituala može učiniti veoma delotvornom i otvoriti puteve ka višem svetu. Usled toga u onim oblicima tradicije gde se izdiže sveštenička kasta kralj po svom prvobitnom dostojarstvu i ulozi pripada kasti i postaje njen poglavac. Pored ranog Rima, na tu pojavu nailazimo i u starom Egiptu (da bi obredi bili delotvorni, faraon je svakodnevno vršio kult za kojeg se smatralo da obnavlja božanske snage u njemu), kao i u Iranu gde su, kako čitamo kod Firdusija i kako svedoči Ksenofont,²⁹ kralja po njegovoj funkciji smatrali slikom boga svetlosti na zemlji, te je pripadao kasti maga i bio njihov starešina. S druge strane, kod nekih naroda važio je običaj da se vođa ukloni i čak ubije u slučaju zle kobi ili nevolje, jer se činilo da ona znači smanjenje mistične snage „fortune“ na osnovu koje se sticalo pravo na poglavarstvo.³⁰ Takav običaj, ma koliko bio izraz sujeverne degeneracije, pripada istom redu ideja. U skandinavskim lozama, sve do gotskih vremena, mada je nesumnjivo važio princip svetosti kraljevstva (kralj se smatrao Asom i polubogom – *semideos*

zi su jasno razlikovali carsku funkciju od ličnosti cara. Funkcija je božanska, i ona preobražava i obožuje ličnost koja je njome obdarena. Uspevi se na presto, car se odriče svog ličnog imena i traži da ga oslovljavaju carskom titulom koju on sam bira ili mu je drugi biraju. On je pre element nego osoba, jedna od velikih sila prirode, nešto kao sunce ili zvezda Severnjača. Nesreća, ili sama pobuna masa, označava da je „pojedinač izdao princip koji i dalje traje“: to je znak „neba“ za opadanje vladara, ne kao takvog, već kao pojedinca.

²⁸ Aristotel, *Politika*, VI, 5, II; up. III, 9.

²⁹ *Ciropedia*, VIII, r. 26; VI, r. 17.

³⁰ Up. J. G. Frazer, *The Golden Bougħ (Zlatna grana)*, Beograd, 1977), t. II, str. 11 i dalje; Levi-Bril (L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris⁴, 1925, s. 318–337, 351 [it. prev.: *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1966]) ukazuje na misao takozvanih primitivnih naroda, po kojoj

id est ansis – koji pobeduje na osnovu snage svoje „fortune“ – *quorum quasi fortuna vincebat*³¹), nepovoljan dogadjaj nije toliko značio odsustvo mistične moći „fortune“ u kralju koliko posledicu nečega što je on kao smrtni jedinac sigurno počinio i što je objektivno paralisalo njegovu snagu.³² Na primer, po predanju, kako mu je poneštalo osnovne arijske vrline (istinitosti) i kako ga je uprljala laž, tako je „slava“, ta delotvorna mistična moć, napustila drevnog persijskog kralja Jimu.³³ Tokom franco-karolinškog srednjeg veka i u samom hrišćanstvu povremeno su sazivani biskupski koncili da ispitaju koje zastranjenje predstavnika svetovne, ali i svešteničke vlasti bi moglo da bude uzrok date nedaće. To su poslednji odjeći pomenute ideje.

Dakle, vladar je bio dužan da očuva simboličko i solarno svojstvo *invictus-a* – *sol invictus*, ἥλιος ὁ αύγικης* – a samim tim i stanje središta, o čemu upravo govori dalekoistočna ideja o „nepromenjivosti u sredini“. U suprotnom bi sila, a s njom i funkcija, mogla da prede na onoga ko dokaže da ume bolje da je obavlja. Već sada se može pomenuti jedan od slučajeva gde se u konceptu „pobede“ sustiču različita značenja. Shvaćena u najdubljem smislu, u tom pogledu zanimljiva je drevna saga o kralju šume iz Nemija, čija je kraljevska i sveštenička titula prelazila na onoga ko je znao da ga iznenadi i ubije; poznato je da je Frejzer pokušao da tu sagu dovede u vezu s mnogim predanjima iz celog sveta.

U ovom slučaju, odmeravanje kao fizička borba – čak i kada bi to bio slučaj – znači samo materijalističku transpoziciju nečega čemu se pridaje više značenje ili je u vezi sa opštom predstavom o „božjim sudovima“, o čemu ćemo govoriti kasnije. Što se tiče najdubljeg smisla legende o kralju-svešteniku iz Nemija, trebalo bi da podsetimo da je,

„svaka nesreća mistično onesposobljuje“, u korelaciji s idejom da uzroci uspeha nikada nisu samo prirodni. U jednom višem obliku, za istu zamisao koja se odnosi na *hvarenô* ili mazdejsku „slavu“, up. F. Spiegel, *Eranische*, nav. delo, t. III, str. 598, 654.

³¹ Jordanes, *Historia Gotorum*, XIII, kod V. Goltera (W. Golther), *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, str. 194 [it. prev.: *Storia dei goti*, TEA, 1991].

³² Up. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924, str. 55–58.

³³ *Yasht*, XIX, 34–35. *Hvarenô* se tri puta povlači, u vezi s trostrukim Jiriminim dostojanstvom kao sveštenika, ratnika i „zemljoradnika“.

* Lat. i grč.: nepovedivo sunce. – Prim. prev.

po predanju, pravo da se odmerava s *Rex Nemorensis*³⁴-om imao samo „odbegli rob“ (odnosno, u ezoteričnom smislu, biće oslobođeno stega niže prirode) koji je pret-hodno ubrao granu svetog hrasta. Taj hrast odgovara „Drvetu Sveta“ koje u ostalim tradicijama predstavlja veoma čest simbol i označava prvobitne sile života, kao i sile pobede³⁴: dakle, samo ono biće koje je uspelo da zadobije tu silu može težiti da *Rex Nemorensis*-u preotme njegovo kraljevsko dostojanstvo. Što se tog dostojanstva tiče, poznato je da je hrast (kao i šuma čiji je *rex* bio kraljevski sveštenik iz Nemija) bio u vezi s Dijanom, a da je Dijana istovremeno bila „nevesta“ kralja šume. Velike azijske boginje života često su u drevnim mediteranskim tradicijama prikazivane kao sveto drveće. Počev od helenskog mita o Hesperidama pa sve do skandinavskog mita o boginji Idun i gojdelskog mita o Mag-Melu (Magh-Mell), sedištu boginja sjajne lepote i „Drveta Pobede“, lako je uočiti tradicionalnu simboličku vezu između drveća i žena, odnosno boginja i sila života, besmrtnosti ili znanja.

Prema tome, kroz simbole se javlja misao da je *Rex Nemorensis* zadobio kraljevsko dostojanstvo tako što je oženio ili stekao mističnu silu „života“ (a to je transcendentno znanje i besmrtnost), olicenu u boginji ili u Drvetu.³⁵ Saga o Nemiju stoga uključuje univerzalni simbol kojeg susrećemo u mnogim drugim tradicionalnim mitovima i legendama – naime simbol pobednika ili heroja kome kao

* Lat.: kralj šume iz Nemija – Prim. prev.

³⁴ Drvo *ashvattha* iz hinduističke tradicije ima korenje u visinama, odnosno na nebu, u nevidljivom (up. *Kāthaka-Upanishad*, VI, 1–2; *Bhagavad-gītā*, XV, 1–2). U prvom od ovih tekstova drvo, dovedeno u vezu s vitalnom silom (*prāṇa*) i s „munjom“, upućuje između ostalog i na obeležja „sile“ koju dočarava faraonski skiptar. Za njenu povezanost sa silom povede up. *Atharva-Veda* (III, 6, 1–3, 4), gde se *ashvattha* smatra saveznikom boga ratnika Indre, *Vritrinog* (Vrtra) ubice, te se stoga privizava: „Ti koji ideš, kao bik neodoljivo pobedujući, s tobom ili sa *ashvattha*, možemo da likujemo nad neprijateljem.“

³⁵ U egiptskoj tradiciji „ime“ kralja ispisuju bogovi na svetom drvetu *ash-bet*, gde ono postaje „večno ustanovljeno“ (up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 103). U persijskoj tradiciji postoji veza između Zaratustre, prototipa božanskog kralja Parsa, i nebeskog stabla presađenog na vrh *plantine* (up. Spiegel, *Eranische*, nav. delo, t. I, str. 688). Za značenja saznanja, besmrtnosti i životâ vezanih za drvo i boginje, up. uopšteno E. Goblet d'Alviella, *La Migration des Simbôles*, Paris, 1891, str. 151–206. Posebno, za persijsko drvo Gaokena koje daje besmrtnost, up. *Bundahesh*, XIX, 19; XII, 14; LIX, 5. Na kraju, podsećamo na biljku iz herojskog erdusa o Gilgamešu, o kojoj je rečeno: „Evo biljke koja gasi nepresušnu želju. Njeno ime je: večna mladost.“

takvom nasledno pripada određena žena ili boginja.³⁶ Ta žena ili boginja je u drugim predanjima slikovito predstavljena kao čuvarka plodova besmrtnosti (ženski likovi koji su u vezi sa simboličnim drvetom u mitovima o Herkulju, Jasonu, Gilgamešu, itd.), ili pak neposredno kao olikeće okultne sile sveta, života i ne-ljudskog znanja ili, napokon, kao sâmo ovaploćenje principa kraljevske suverenosti (vitez ili nepoznati junak iz legende koji postaje kralj kada osvoji tajanstvenu princezu).³⁷

U tom kontekstu mogu se tumačiti pojedina drevna predanja o ženskom poreklu kraljevske vlasti.³⁸ Tada je njihovo značenje upravo suprotno od ginekokratskog, o čemu će kasnije biti reči. Što se drveta tiče, valja istaći da se u pojedinim srednjovekovnim legendama ono dovodi u vezu sa idejom carstva; poslednji car pre smrti okačiće skiptar, krunu i plašt o „Sveto Drvo“, koje se obično nalazi u simboličkoj oblasti „sveštenika Johana“,³⁹ upravo kao što Rolan na samrti veša o granu svoj nesalomljiv mač. Ovo je još jedno stecište simboličkih sadržaja – Frejzer je ukazao na vezu između grane koju odbegli rob treba da otkine sa svetog hrasta iz Nemija da bi se mogao boriti s Kraljem Šume i grane koja omogućava Eneji da siđe živ u podzemni svet, odnosno da živ stupi u nevidljivo. Jedan od darova koje je Fridrik II primio od tajanstvenog „sveštenika Johana“ biće upravo prsten koji daje nevidljivost (to jest, koji prenosi u besmrtnost i nevidljivost; u grčkim predanjima nevidljivost junakâ često je sinonim za njihov

³⁶ Up. Frejzer, *Zlatna grana I*, str. 257–263.

³⁷ Up. P. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten*, Stuttgart, 1958, str. 114 i dalje. Za povezivanje božanske žene, drveta i svetog kraljevskog dostojanstva up. i izraze u *Zoharu* (III, 50 b; III, 51 a, takođe i: II, 144 b, 145 a). Predanje rimske dinastije Julijus, koja vezuje svoje poreklo za *Venus genitrix* („roditeljicu“, *prim. prev.*) i *Venus victrix* („pobednicu“, *prim. prev.*), delimično navodi na ista razmišljanja. U japanskoj tradiciji, koja je nepromjenjeno trajala do nedavno, poreklo carske moći vezivalo se za solarnu boginju – Amaterasu Omikami – a središnji momenat ceremonije preuzimanja vlasti – *dajo-sai* – bio je kontakt kojeg vladar uspostavlja s njom preko „prinošenja nove hrane“.

³⁸ Na primer, u drevnoj Indiji se suština kraljevskog dostojanstva sažima, u svom sjaju, u liku božanske ili polubožanske žene – Šri (Shri), Lakšmi (Lakšmî), Padma (Padmâ), itd. – koja odabira ili „grli“ kralja postavši njegova nevesta, pored njegovih ljudskih nevesti. Up. *The Cultural Heritage of India*, Calcutta, b. d., t. III, str. 252 i dalje.

³⁹ Up. A. Graf, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo*, Paravia, Torino, 1883, t. V, str. 488; [ed. anastatica Forni, Bologna, s.d.]; Oscar Mondadori, Milano, 1989]; Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma⁵, 1996.

prelazak u besmrtnu prirodu) i koji obezbeđuje pobedu,⁴⁰ baš kao što Sigfrid, obdaren istom simboličkom moći da postane nevidljiv, pokorava i uvodi u kraljevski brak božansku ženu Brunhildu u *Nibelunzima* (VI). Brunhilda se, poput Sigdrife, u *Sigrdrifumál* (4–6) pojavljuje da ju-nacima koji je „bude“ podari izreke mudrosti i pobeđe sa-držane u runama.

Ostaci predanja u kojima se ponavljaju teme iz drevne sage o Kralju Šume traju sve do kraja srednjeg veka, ako ne i duže, vezujući se uvek za drevnu misao da kraljevski legitimitet može da na specifičan i konkretan, rekli bismo gotovo „eksperimentalan“ način ispolji znake svoje nat-prirodne prirode. Evo samo jednog primera: uoči Stogodišnjeg rata, Venecija traži od Filipa de Valoa (De Valois) da na jedan od sledećih načina pruži dokaze za svoje istinsko pravo da bude kralj. Prvi način – naime da Filip pobedi protivnika s kojim bi trebalo da se bori na turniru – podseća na *Rex Nemorensis* i mistični dokaz sadržan u svakoj pobjedi.⁴¹ Što se ostalih načina tiče, u jednom spisu iz te epohe čitamo: „Ako je Filip de Valoa, kao što tvrdi, zaista kralj Francuske, neka to dokaze izlažući se gladnim lavovima, jer lavovi nikada ne bi ranili pravog kralja; ili neka izvrši čudo isceljenja bolesnih, kao što to običavaju da čine drugi pravi kraljevi. U slučaju neuspeha, smatraće se nedostojnim kraljevine.“ Natprirodna sila koja se ogleda u pobedi i čudotvornoj moći, čak i u vremenima koja, kao u slučaju Filipa de Valoa, nisu više ona prvobitna vremena, neodvojivo je povezana sa idejom koja se kroz predanje stvarala o stvarnom i zakonitom pravu kralja na krunu.⁴² Čak i ako se ne uzme u obzir činjenično

⁴⁰ Up. A. Graf, *Roma*, nav. delo t. II, str. 467.

⁴¹ Kasnije ćemo objasniti koncept koji se ovde – uopštenije, kao u „opravavanju oružja“ ubičajenom u srednjovekovnom viteštvu – javlja samo u materijalizovanom obliku. Tradicionalno, povednik ne bi mogao biti onaj u kome se ne bi ovapločivala ne-ljudska energija – a u njemu bi se ovaplotila ne-ljudska energija ukoliko bi postao povednik: *u njemu se susreću dva momenta jedinstvenog čina, „silazak“ sa „uzlaskom“*.

⁴² Up. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, nav. delo, str. 16. Čarobnjačku moć potvrdilo je predanje i za rimske imperatore Hadrijana i Vespazijana (Facit, *Historiae*, IV, 81; Svetonije, *Vespasianus*, VII). Kod Karolinga postoji trag ideje da spasiteljska sila gotovo materijalno prožima čak i kraljevske odežde; zatim se, počešći od Roberta Pobožnog na francuske kraljeve, i od Edvarda Ispovednika na one engleske, sve do epoha revolucija putem dinastija prenosi čarobnjačku moć, u početku raširena za izlečenje svake bolesti, zatim sužena na samo neke od njih, pokazujući se u hiljadama slučajeva, toliko da, po rečima Pjera Matjea (Mathieu), iz-

podudaranje pojedinih ličnosti s principom i funkcijom, preostaje shvatanje da su „kraljeve toliko obožavali prvenstveno zbog božanske vrline i sile, koje su obdarile samo njih, a ne i druge ljude“.⁴³ Žozef de Mestr (Josef de Maistre) piše⁴⁴: „Bog doslovce *stvara* kraljeve. On priprema kraljevske loze i čini da one sazru usred oblaka koji skriva njihovo poreklo. One se zatim pojavljuju ovenčane slavom i čašcu; one se nameću – i to je najveći znak njihove legitimnosti. Ispada kao da one same od sebe napreduju, s jedne strane nenasilno, a s druge nemerno. To je neka vrsta veličanstvenog mira koji se ne da lako iskazati. Rekao bih da je *legitimna usurpacija* odgovarajući izraz (ako nije suviše drzak) koji opisuje ovu vrstu porekla koje bi vreme htelo što pre da posveti.“⁴⁵

3. POLARNA SIMBOLIKA. GOSPODAR MIRA I PRAVDE

Integralno i prvo bitno shvatanje kraljevske funkcije mogućno je dovesti u vezu sa poznjim ciklusom simbola i mitova koji kroz razne predstave i analogne transpozicije svi vode u istom smeru.¹

Kao polazna tačka može se uzeti hinduistički pojam *čakravartija* (cakravarti) ili „univerzalnog Gospodara“. Na izvestan način, on se može smatrati arhetipom kraljevske funkcije, čija posebna kraljevska dostojanstva, kada su saglasna s tradicionalnim principom, predstavljaju manje-više dovršene slike ili – s drugog gledišta – posebne emanacije. *Čakravarti* bukvalno znači Gospodar ili Obrtač Točka – što ponovo navodi na ideju „središta“ koje potom odgovara i određenom unutrašnjem stanju, načinu postojanja ili, bolje rečeno, načinu bivstva.

U stvari, točak je i simbol za *samsaru*, za struju postojanja (*κύκλος τῆς γενέσεως*, „krug radanja“ ili *κύκλος ἀνάγκης, rota fati*, „točak nužnosti“ Helena), a njeno nepokretno središte tada iskazuje duhovnu postojanost svojstvenu onom ko ne pripada takvoj struji i ko, kao takav, može da podesi snage i aktivnosti vezane za nižu prirodu i podvrgne ih višem principu. Tada se *čakravarti* ukazuje kao *dharmarada* (dharmarâja), odnosno kao „Gospodar Zakona“.² Slično čitamo kod Konfucija: „Ko vlada pomoću (nebeske) Vrline, nalik je zvezdi Severnjači. Ona ostaje nepomična na svom mestu, a sve ostale zvezde se okreću oko nje.“³ Otud potiče i smisao koncepta „revolucije“ kao pokreta izvedenog oko nekog „nepokret-

gleda kao „jedino trajno čudo u hrišćanskoj religiji“ (up. M. Bloch, *Les Rois*, nav. delo, *svuda* i str. 33, 40, 410). Još je Kornelije Agripa (*De Occulta Philosophia*, III, 35) o tome pisao: „Stoga su kraljevi i prvosveštenci, ukoliko su bili pravedni, predstavljali božanstvo na zemlji i raspolagali njegovom moći. Tako su dodirom isceljivali nemoćne od bolesti.“

⁴³C. d'Albon, *De la Majesté royale*, Lyon, 1575, str. 29.

⁴⁴J. de Maistre, *Essai sur le principe génératriceur des constitutions politiques*, Lyon, 1833, str. XII–XIII.

⁴⁵U persijskoj tradiciji takođe se smatralo da se, pre ili kasnije, priroda kraljevskog bića mora neizbežno potvrditi (up. F. Spiegel, *Eranische*, nav. delo, t. III, str. 599). U De Mestrovom odlomku ponovo se pojavljuje mistični koncept pobjede u kojem je „nametanje“ dato kao „najveći znak legitimitet“ kraljeva.

¹ Up. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, gde su sakupljena i na najbolji način protumačena mnoga predanja saglasna sa ovim.

² U ovom predanju „točak“ ima i „pobedničko“ značenje; njegovo javljanje u vidu nebeskog točka jeste znak sudbine osvajača i vladalača: slično točku, označeni će napredovati, gazeći i gospodareći (up. legendu o „Velikom Veličanstvenom“ u *Dighbanikâyo*, XVII), dok se u vezi s funkcijom koja je istovremeno zapovednička možemo podsetiti na vedsku predstavu (*Rg-veda*, II, 23, 3) o „sjajnim i zastrašujućim kolima poretka (rta), koja zbujuju neprijatelje“.

³Lunynt, II, 1.

nog pokretača“. Taj koncept se u moderno doba pretvrio u sinonim za prevrat.

U tom pogledu, kraljevsko dostojanstvo poprima vrednost „pola“, u skladu sa opštom tradicijskom simbolikom. Možemo se, pored Midgarda – središnje božanske zemlje skandinavskih predanja – podsetiti na Platonov iskaz: место где se Зевс саветује с боговима да одлуčи о судбини Атлантиде јесте „njihovo узвиšено седиште које је у *središtu sveta* и са кога се може сагледати сiveukupnost svih ствари које учествују у постajanju“.⁴ Поменути појам *čakravartija* vezује се, између остalog, и за загонетни циклус предanja о стварном постојању одређеног „седишта света“ које има ту највишу функцију на земљи. Пожељни суštinski simboli kraljevskog dostojanstva били су првобитно у тесној вези с таквим идејама. Ту је на првом месту skiptar који је, према једном од svojih најваžnijih aspekata, у analognoj вези са „osovinom света“.⁵ Затим, ту је и presto, „увишено“ место; седети nepokretno на njemu има исто значење постојаности у вези са „полом“ и „nepokretnim središtem“ којима се прикљуčују odgovarajuća unutrašnja и metafizička зnačenja. С обзиrom на првобитно shvaćenu podudarnost између природе kraljevskog čoveка и природе nastale иницијацијом, у класичним мистеријама откривамо обред nepokretnog сedenja на prestolu,⁶ обред toliko važan da je понекад ravan самоj иницијацији: termin τεθρονισμένος^{*} често сеjavlja kao sinonim за τελετεσμένος, то јест за иницираног.⁷ Заправо, у неким slučajevima tokom иницијације kraljevskom ustoličenju, θορισμός, prethodilo je poistovećivanje s bogom.⁸

Istu ovu simboliku nalazimo у *ziguratima*, asirsko-vavilonskim stepenastim piramidama, у shemi grada persijskih владара (као у Eкbatani) и у идјном nacrtu kraljevske palate *čakravartija*: ту се, arhitektonski, iskazuje poredak света у svojim hijerarhijama и у zavisnosti od ne-pomerivog središta. Prostorno uzev, ovo središte u zdanju

⁴ Up. Platon, *Kritija*, 121 a-b.

⁵ R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929, str. 137.

⁶ Up. Platon, *Euthyp.*, 227 d.

⁷ Grč.: ustoličen na prestolu. – Prim. prev.

⁸ V. Macchioro, *Zagreus*, Firenze, 1931, str. 41-42; V. Magnien, *Les Mystères d'Elysée*, Paris, 1929, str. 196.

⁹ V. Macchioro, nav. delo, str. 40; K. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, str. 104.

odgovaralo je upravo kraljevskom prestolu; i obratno, као у Helladi, иницијacijski oblici u Indiji, који се služe rituалима takozvаних *mandala*, dramatizuju поступно prelaženje mista^{*} из profanog u демонски и свети простор, sve dok ne stigne u središte. Основни обред овде се назива *mukatabišeka*, што зnači biti obavijen krunom ili tijarom; ко стigne u „središte“ *mandale* krunisan је као краљ, jer je iznad igre nižih sila природе.⁹ Zanimljivo je istaći da se *zigurat*, sveto zdanje које је nadvisivalо град-državu и bivalо njegово središte, u Vavilonu називao „угаоним каменом“, а у Lasi na Tibetу „karikom između neba i zemlje“.¹⁰ Već nam je poznata тема „камена“ и тема „mosta“ – dalekoistočna formula за „treću силу измеđu Neba i Zemlje“.

Ne može nam promaći značaj оvih tragova i korelacija. Naročito „postojanost“ има dvostruki aspekt. Ona је u središtu indoarijske izreke prilikom posvećivanja владара: „Miruj i budi постојан... Ne ustupaj. Budi постојан као *planina*. Budi čvrst као само небо и čvrsto drži моć u pesnici. Čvrsto је небо и čvrsta је земља, а постојане су и ове planine. Postoјan је сав свет живих, а постојan је и овај краљ ljudi.“¹¹ U izrazima egipatskog kraljevskog dostojanstva постојаност se takođe ukazuje као suštinsko svojstvo које се, у владару, pridružuje obeležju „snage-života“. Poput označе „snaga-život“, која је у вези са tajnom vatrom, „постојаност“ se takođe vezuje за nebesko: njen znak, *ded*, iskazuje *postoјanost* „solarnih bogova što поčivaju на stubovima ili nebeskim zracima“.¹² Sve то ukazuje на иницијацијски поступак, jer nije reč о apstraktnim идејама. Poput „snage“ и „života“, по egipatsком shvataju, „постојаност“ takođe predstavlja unutrašnje stanje и истовремено energiju, *virtus*, која се као прави fluid prenosi с jedног kralja na другог да ih natprirodno podrži.

Uostalom, atribut „olimpijski“ и atribut за „mir“ povezani su sa stanjem постојаности u ezoteriskom značenju reči. Kraljevi „који crpu drevnu моћ od vrhovног бoga и који su primili победу из njegovih ruku“ jesu „svetionici mira u

¹⁰ Grč.: onaj које је posvećen u starogrčке eleusinske и друге misterije. – Prim. prev.

¹¹ Up. G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala*, Astrolabio, Roma, 1949, str. 30-32, 50-51 [Astrolabio, Roma, 1984].

¹² C. Dawson, *The Age of Gods*, London, 1943, VI.

¹³ Rg-veda, X, 173 [Astrolabio, Roma, 1979].

¹⁴ A. Moret, *Du caractère*, str. 42-43.

oluji“.¹³ Posle „slave“, središnjosti („polarnosti“) i postojanosti, mir je jedno od osnovnih obeležja kraljevskog držanja i dostojanstva koje se očuvalo sve do relativno novijih vremena. Dante će govoriti o tituli *imperator pacificus** koju je pre toga stekao Karlo Veliki. Naravno, u pitanju nije svetovni i spoljni mir koji se odnosi na političku vladavinu – mir o kojem je reč može najviše imati smisao odraza – nego je u pitanju unutrašnji i pozitivan mir, neodvojiv od „pobedničkog“ elementa, o čemu je bilo reči. Taj mir ne znači prestanak, nego izražava savršeno dejstvovanje, čistu, potpunu i u sebe povučenu aktivnost. Posredi je ona smirenost koja stvarno svedoči o natprirodnom.

Prema Konfuciju,¹⁴ čovek određen da vlada, za razliku od običnog čoveka, poseduje „izvor postojanosti i smirenosti, a ne uz nemirenosti“; „u sebi ima večnost, umesto trenutnih izliva radosti“. Otud ta smirena veličina koja iskazuje neodoljivu nadmoćnost, nešto što zastrašuje a istovremeno podstiče na obožavanje, što se nameće i razoružava bez borbe, ostavljujući utisak da je transcendentna sila u potpunosti svladana, ali spremna da se odapne: čudesan i strašan osećaj *numen-a***.¹⁵ *Pax romana et augusta****, povezan s transcendentnim smisлом *imperium-a*****, može da se shvati kao jedan od izraza takvih značenja, u smislu univerzalnog istorijskog ostvarenja. Zauzvrat, *etos* nadmoćnosti nad svetom, smirenosti koja dominira, nepokolebljivosti združene sa spremnošću na ap-

solutno zapovedanje ostalima, koji je ostao obeležje različitih aristokratskih tipova i posle sekularizacije plemstva, treba smatrati odjekom onog prorbitnog, koliko kraljevskog toliko i duhovnog i transcendentnog elementa.

Cakravarti, univerzalni gospodar, pored toga što je „gospodar mira“ jeste gospodar „zakona“ (ili poretka, *rta*) i „pravde“ – *dharmarada*. „Mir“ i „pravda“ su druga dva osnovna atributa kraljevskog dostojanstva koja su se očuvala u zapadnoj civilizaciji sve do Hoenštaufovaca i Dantea, mada u njima politički aspekt osetno prekriva viši smisao koji mora da se prepostavlja.¹⁶ Uostalom, ova svojstva se nalaze u zagonetnom liku Melhisedeka, kralja Salema, koji je zapravo samo jedan od različitih prikaza funkcije „univerzalnog gospodara“. Genon je ukazao da *mekki-cedek* (mekki-tsedeq) na hebrejskom znači „kralj pravde“, dok Salem, čiji je on vladar, nije grad nego upravo znači mir – sa čime je saglasan i apostol Pavle u svome tumačenju.¹⁷ Predanje potvrđuje da je Melhisedekovo kraljevsko svešteničko zvanje više od Avramovog. Već sada možemo napomenuti da nije bez dubokog značenja činjenica da se upravo Melhisedek pojavljuje u zagonetnoj srednjovekovnoj alegoriji o „tri prstena“ da objavi da ni hrišćanstvo ni islam više ne znaju šta je prava religioznost. U suprotstavljanju crkvi, gibelinska ideologija je često zahtevala „Melhisedekovu kraljevsku veru“.

Na tom stupnju, „kralj pravde“ odgovara već pomenu-tom izrazu *dharmarada* za „univerzalnog gospodara“, iz čega proizlazi da se u ovom slučaju termin „pravda“ gotovo i ne shvata u svetovnom smislu, kao ni sam „mir“. Namine, *darma* (dharma) na sanskritu ima značenje „pripadajuće prirode“, zakona koji je svojstven određenom biću a odnosi se upravo na primordialne zakone koji hijerarhijski, „shodno pravdi i istini“, uređuju sve funkcije i oblike života prema prirodi svojstvenoj svakom pojedincu – *svadharma* – u sistemu okrenutom ka nebū. Slično shva-

¹³Corpus Hermeticum, XVIII, 10–16.

* Lat.: car mira. – Prim. prev.

¹⁴ Lunyu, VI, 21.

¹⁵ Lat.: kod starih Rimljana, naziv za božansku volju ili božansku moć; božanstvo. – Prim. prev.

¹⁶ Kao što u staro doba gromovna sila, simbolizovana prelomljenim žezlom i faraonskim *uraeus*-om (božanska vatra, *prim. prev.*), nije bila običan simbol, tako ni mnoge radnje u dvorskem ceremonijalu tradicionalnog sveta nisu bile samo izrazi uvdorištva i poniznog ulagivanja, nego su svoje poreklo vukle pre svega iz spontanih utisaka koje je kraljevski *virtus* podsticao u podanicima. Up. na primer utisak o poseti egipatskom kralju iz XII dinastije: „Kada sam se približio Njegovom veličanstvu, padoh ničice, izgubljeni svest pred njim. Bog mi je uputio ljubazne reči, ali ja bežav kao neki izgubljeni pojedinac zahvaćen slepilom. Reči su mi izmicalе, udovi bežali, više nisam osećao srce u grudima i shvatih razliku između života i smrti.“ (G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Pariz², 1889, str. 123 i dalje) Up. *Mānavadharmaśāstra*, VII, 6: „Kao i sunce, (kralj) žeže oči i srca, i niko na zemlji ne može upreti pogled u njegovo lice.“

¹⁷ Lat.: sveti rimski mir. – Prim. prev.

¹⁸ Lat.: najviša vlast, dočenje: Rimsko carstvo. – Prim. prev.

¹⁹ Jev., VII, 1–3.

tanje „pravde“ svojstveno je, uostalom, i Platonovom poimanju države, poimanju koje treba shvatiti pre kao odjek tradicionalnih postavki iz najstarijih vremena, nego kao apstraktan „utopistički“ model. Kod Platona je ideja pravde – δικαιοσύνη – čije utelovljenje država treba da bude, tesno povezana upravo sa οἰκειοπραγίᾳ ili *suum cuique*^{*}, s principom po kojem svako treba da izvrši funkciju koja odgovara njegovoj sopstvenoj prirodi. Tako je „kralj pravde“ ujedno i prvobitni zakonodavac, utemeljitelj kasti, osnivač službi i obreda u onom etičkom i sakralnom sistemu koji se u arijskoj Indiji zove *Dharmanga* (*Dharmâṅga*), a koji je u ostalim tradicijama lokalni ritualni sistem s odgovarajućim normama za pojedinačni i kolektivni život.

Sve ovo pretpostavlja da kraljevska funkcija poseduje višu moć spoznaje. „Sposobnost da se do kraja i savršeno shvate prvobitni zakoni živih“, između ostalog, u dalekistočnoj misli predstavlja osnovu vlasti i zapovedanja.¹⁸ Mazdaistička kraljevska „slava“, kao *hvora-i-kajani* (hvora-i-kayân) o kojoj je već bilo reči, jeste savršena moć natprirodnog intelekta.¹⁹ A ako filozofi – οἱ σοφοί – po Platonovom mišljenju²⁰ treba da stoje na vrhu državne hijerarhije, upravo pomenuta tradicionalna misao u tome dobija i određeni oblik. U ovom slučaju, pod znamenjem ili „filozofijom“ podrazumeva se nauka o „onome što jeste“, a ne iluzorni čulni oblici.²¹ Pod učenim čovekom podrazumeva se onaj ko, ovladavši takvom naukom, stiče neposredno saznanje o onome što ima najviši karakter stvarnosti i, istovremeno, normativni karakter, te zaista može da donosi zakone koji su saglasni s pravdom,²² što sve navodi na zaključak da „ako u državama ne postanu filozofi kraljevi ili, ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i filozofija (ljubav prema mudrosti) ne postanu jedno, i ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda (...) neće prestati nesreće ne samo za države nego, kako mislim, ni za ljudski rod“.²³

* Lat.: svakom svoje. – *Prim. prev.*

¹⁸ *Zbongyong*, XXXI, str. 1.

¹⁹ Up. F. Spiegel, *Eranische*, t. II, 44.

²⁰ Platon, *Država*, V, 18; VI, 1; VI, 15.

²¹ Platon, *Država*, V, 19.

²² Platon, *Država*, VI, 1.

²³ Platon, *Država*, V, 18 (prema prev. Albina Vilhara i Branka Pavlovića, BIGZ, Beograd, 1976).

Dodatak: „Visina“*

Uzevši kao simbol nižih stanja bića zemlju, koju je zapadni simbolizam često vezivao za položaj čoveka uopšte (pretpostavljeno klasično izvođenje reči *homo*^{**} iz *humus*^{***}), u slici visine, planinskog vrha i vrhunca zemlje prema nebu nalazimo drugi prirodni izraz za stanja koja su prvobitno određivala kraljevsku prirodu.¹ Tako u persijskom mitu planina – moćna *Uši-darena* (Ushi-darena) koju je stvorio bog svetlosti – ima značaj sedišta pomenu-tog *hvarena*, odnosno mistične kraljevske sile,² a na planinama, po tom ili pak po vedskom predanju,³ raste simbolična *baoma* ili *soma* shvaćena kao princip preobra-zenja i oboženja.⁴ S druge strane, „visost“ („visočanstvo“)

i još značajnije, „presvetli“, „preuzvišeni“ („kraljevsko vi-sočanstvo“) – jeste titula koju su monarsi i prinčevi zadra-zali sve do savremenog doba zbog prvobitnog značenja koje treba potražiti u drevnim simboličkim vezama, na osnovu čega se „planina“ i „pol“ javljaju kao različiti izrazi iste ideje ili funkcije. „Uzdignuti“ predeo zemlje je „plani-na zdravlja“ ili „spasenja“ (Montsalvat iz sage o Gralu), to

Ovaj dodatak obuhvata pet paragrafa trećeg poglavlja prvog dela koji su se nalazili u prvom i u drugom, ali ne i u trećem izdanju *Pobune*. Budući da se ne bi moglo reći da, kao u gotovo analognim slučajevima, poстоji neki specifičan doktrinarni razlog za ovo izostavljanje – čiji nam motivi uostalom izmiju – a s obzirom na to da autor nije promenio mišljenje po tom pitanju i na snagu njihove sugestivnosti, oni će ovde biti ponovo uvršteni (prethodno je to učinjeno u *Meditazioni delle ve-te*, Edizioni del Tridente, La Spezia, 1986. [srp. prev.: *Razmišljanja o vi-sinama*, Ukrnija, Beograd, 2004]). Oni su se nalazili na str. 34–37. III pog. („Visina“ – „Polarna“ simbolika – *Gospodar „Mira“ i „Pravde“*) izd. iz 1934; na stranama 46–49. III pog. („Polarna“ simbolika – „Visi-na“ – *Gospodar „Mira“ i „Pravde“*), izd. iz 1951; a nisu sadržani na str. 38. III pog. (*Polarna simbolika. Gospodar mira i pravde*), izd. iz 1969. Izgledalo je logično da se ovaj dodatak jednostavno nazove: „Visina“. – Nap. it. prir.

¹ Lat.: čovek. – *Prim. prev.*

² Lat.: zemlja, tlo. – *Prim. prev.*

³ Nije slučajno da Parćani i Iranci u drevna vremena nisu imali hramove nego su žrtve bogovima prinosili na vrhovima planina (Herodot, I, 131).

⁴ *Yasht*, XIX, 94–96. U ovom tekstu se eksplicira (XIX, 48 i dalje) da instinkt i privrženost životu – to jest, ljudska vezanost – onemogućavaju posedovanje „slave“: otud podudarnost s nirvanom kao prevazilaženjem same vezanosti.

Yushna, 4; *Rg-veda*, X, 34, I.

⁵ Up. *Rg-veda*, VIII, 48, 3: „Ispismo somu, postadosmo besmrtni, stigo-smo u svetlost, pronadosmo bogove.“ Trebalo bi primetiti i da je soma

je planina Rudra shvaćena kao „univerzalni vladar“,⁵ a sanskrtski izraz *paradeša* (paradēsha), verovatno vezan za haldejski *pardes* (otud, kao odjek, hrišćanski *paradiz*) ima upravo i bukvalno značenje „visine“, „najvišeg predea“. Dakle, sasvim je legitimno pozivati se na planinu Olimp i na zapadnu planinu koja vodi u „olimpsku“ oblast i koja je *Zevsov put*;⁶ na sve ostale planine na kojima, u različitim predanjima, borave bogovi; na planinu Šinvat, gde je „most koji spaja nebo i zemlju“;⁷ na „solarnе“ i „polarnе“ planine kakva je, na primer, upravo simbolična Meru, koja ima značenje „pola“ i „središta“ sveta; na kraju, na planine koje su uvek vezane za mitove i simbole svetog kraljevskog dostojanstva i najviše vladavine.⁸ Pored naznačenih analogija u smislu primordijalne veličanstvenosti, divlje, ne-ljudske strane, kao i nepristupačnosti i opasnosti visoke planine – kada i ne bismo tome još pridodali preobražene karakteristike o večno snežnim oblastima – vidljive su psihološke osnove ove tradicionalne simbolike.

Pojedinačno posmatrano, u skandinavsko-arijskom predanju ideja „planine“ (i materijalno, na primer, irski *Helgafel* (Helgafell) i *Korslobar* (Korsslóhar)) često se vezuje za *Valhal* (Walhall), sedište junaka i oboženih kraljeva, kao i Asgard, stalno boravište bogova ili Aса postavljeno u središtu ili na „polu“ zemlje (u Mitgardu), koji se naziva „sjajnim“ – *glitnir* – „svetom zemljom“ – *belakt land* – ali i „nebeskom planinom“ – *biminbjorg*, što je veoma visoka

u ovoj tradiciji povezana sa životinjom koja je najizrazitiji simbol kraljevskog dostojanstva – orlom ili jastrebom (IV, 18, 13; IV, 27, 4). Imaterijalna odlika some izložena je u X, 85, 1–5, gde se govori o njenoj „nebeskoj“ prirodi i o tome da ona nije ono što se dobija gnjećenjem određene biljke.

⁵Rg-Veda, VII, 46, 2.

* Grč.: raj (*paradeisos*), lat. *paradisus*. – Prim. prev.

⁶Up. W. H. Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, str. 33–34.

⁷Bundabesh, XXX, 33.

⁸Planina na kojoj je bilo zasadeno nebesko drvo pojavljuje se u legendi o Zarastri kao božanskom kralju koji se na određeno vreme vraća na planinu, gde mu „vatru“ ne nanosi nikakvu štetu. Himalaju su mesto gde se, u *Mahabharati*, princ Arduna uspinje da bi se posvetio askesi i ostvario božanska svojstva; a tu odlazi i *Yudhisthira* kome je već bila data ponuđena titula *dharmarāda*, „gospodar zakona“, da bi izvršio svoju apotezu i popeo se na nebeske kočije Indre, „kralja bogova“. Po jednom gledištu, Julian Imperator (*Contra Eracium*, 230 d) odveden je na vrh „velike visoke planine, gde otac svih bogova ima svoj presto“; uz „veliku opasnost“ tu mu se prikazao Helios, to jest solarna sila.

božanska planina na čijem vrhu, iznad oblaka, blista večna svetlost, gde Odin sa praga Hlidskjalf nadzire čitav svet, a za čiji su Asgard skandinavsko-germanski i božanski kraljevi uspešno vezivali svoje prvobitno poreklo i boravište.⁹

Kao komplementaran može se navesti motiv „planine“ kao mesta gde nestaju bića koja su dostigla duhovnu probudjenost. Takva je, na primer, „Planina Proroka“, i ona u prvobitnom budizmu kao podzemne stanovnike ima one koji se nazivaju „nadlijudima, nepobedivima i neokaljanim, samim od sebe probudenima, oslobođenima stega“.¹⁰ Ali i taj se motiv ukršta sa idejom kraljevstva i carstva. Dovoljno je setiti se poznatih srednjovekovnih legendi po kojima su Karlo Veliki, Fridrik I i Fridrik II nestali u „planini“, odakle treba jednog dana ponovo da se pojave.¹¹ Ali ovo „podzemno“ planinsko boravište nije ništa drugo do slika misterioznog sedišta „Kralja sveta“, izraz ideje o „najvišem središtu“.

U najstarijim helenskim verovanjima „heroji“ su, međutim, otimani od smrti ne samo na planini, nego i na „ostrvu“, koje i po imenu što ponekad nosi – Leuke – odgovara najpre „belom ostrvu sa Severa“ koje je i za hinduističku tradiciju isto tako simbolično boravište blaženih i zemlja „Živih“ – zemlja u kojoj kraljuje *Narayana* (Nārāyāna), što je „vatra i sjaj“; a zatim, još i onom legendarnom ostrvu gde se, po nekim dalekoistočnim predanjima, uzvisuje „planina“ naseljena transcendentnim ljudima – čen-jen (chen-jen) – i samo ako bi je pohodili, prinčevi kao *Ju* (Yu), koji su se zavaravali da znaju dobro da vladaju, shvatili bi šta je prava vladavina.¹² Veoma je važno naglasiti da se u takve čarobne oblasti „ne ide ni morem ni kopnom, nego ih sam let duha tamo nosi“.¹³ „Ostrvo“ se, na svaki način, već samo po sebi nudi kao simbol postojanosti, čvrste i odvojene zemlje usred voda.

⁹Up. W. Golther, *Handbuch*, nav. delo, str. 90, 95, 200, 289, 519; E. Mögk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin-Leipzig, 1927, str. 61–62.

¹⁰*Majhīmonikājō*, XII, 6. Analogni motivi javljaju se i u helenskim, kinесkim, islamskim i meksičkim predanjima (up. E. Rohde, *Psyche*, Freiburg², 1898, t. I, str. 70 i dalje, 118–129; A. Réville, *La religion chinoise*, nav. delo, str. 444).

¹¹Up. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1876, t. II, str. 794 i dalje, a za dalji razvoj: J. Evola, *Il mistero del Graal*, nav. delo, svuda.

¹²O svemu tome up. R. Guénon, *Le Roi du monde*, nav. delo, u ital. prev. str. 66, 77–78, 87.

¹³Liezi, II; up. III, 5.

U tumačenju heksagrama cara Fo Hija pojam tih „transcendentnih ljudi“, stanovnika „ostrva“, i pojam kralja često se pojavljaju kao sinonimi.¹⁴ Tako se u povratku s jednog novog otiskivanja među mitove tradicionalnog sveta doktrina božanskog kraljevskog dostojanstva potvrđuje kroz različitosti i istovetnosti simbola kraljevske funkcije i onih koji, pod različitim oblicima, aludiraju na transcendentna stanja bića i na dostojanstvo namenjeno samo posvećenima.

4. ZAKON, DRŽAVA, CARSTVO

U tesnoj vezi sa dosad izloženim idejama je i smisao koji su zakon ili država imali za čoveka Tradicije.

Uopšteno uzev, kao prepostavka tradicionalnog pojma zakona označava se transcendentni realizam. Posebno je u arijskim formulacijama koncept zakona u bliskom odnosu s istinom, stvarnošću i postojanošću koje su svojstvene „onom što jeste“ – u *Vedama* termin *rta* često ima značenje *dharma* i ne označava samo ono što je red u svetu (svet kao red, κόσμος), nego prelazi i na višu ravan određujući istinu, pravo i stvarnost, dok njegova suprotnost, *anrta*, određuje lažno, rdavo i irealno.¹ Svet zakona i, samim tim, svet države, važio je tako za svet istine i stvarnosti u posebnom smislu reči.

A iz toga prirodno sledi da bi tradicionalnom čoveku izgledalo potpuno nezamislivo i čak apsurdno da govori o zakonima i da im se kao pojedinac i deo kolektiva povinjuje ukoliko su ih stvorili ljudi. Svaki zakon, da bi mogao objektivno važiti, morao je imati odliku „božanskog“. Ukoliko se u njemu ustanovi takva odlika i njegovo poreklo poveže s ne-ljudskom tradicijom, tada vlast biva apsolutna, a zakon važi za nešto nepogrešivo, neumoljivo i nepromenjivo, nešto o čemu se ne raspravlja. Svako kršenje zakona predstavljalo je ne toliko odliku zločina protiv društva koliko, i pre svega, svetogrde, grešni čin – ḍoṣébhēta – koji prejudicira duhovnu sudbinu krivca i onih s kojima je on bio društveno povezan. Stoga se sve do kraja srednjovekovne civilizacije pobuna protiv vlasti i carskog zakona podvodila pod religijsku jeres, a pobunjenici su smatrani, kao i jeretici, za neprijatelje sopstvene prirode, ljudi koji protivureče zakonu same svoje suštine.² Za one koji krše zakon kaste, u skladu sa značenjem o kojem će kasnije biti reči, arijska Indija je imala podrugljivu iz-

¹⁴ Up. H. Maspéro, *La Chine antique*, str. 432. Če-jen ili „transcendentni ljudi“ nastanjuju i nebesku oblast nepokretnih zvezda (C. Puini, *Taoismo*, Carabba, Lanciano, 1922, str. 20 i dalje), što je i u helenizmu isto tako važilo za oblast besmrtnika (up. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, II, 8). Na drugačiji način rečeno, ali sa zapravo istim značenjem, nepokretne zvezde u odnosu na planetarne i ovozemaljske oblasti razlika i promena simbolizuju istu ideju o „postojanosti ostrva“.

¹ F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, str. 139 i dalje.

² Up. A. de Stefano, *L'idea imperiale*, nav. delo, str. 75–79; E. Kantorowicz, nav. delo, str. 240 i dalje, 580. Ne razlikuje se od ideje u islamu, up. npr. *Kuran*, IV, iii.

reku: mrtvi su oni koji su pali. Korisnost zakona u savremenom smislu, tj. njegova kolektivna materijalna korisnost, nikada nije bila pravi kriterijum; to ne znači da se takav aspekt nije razmatrao, nego se on smatrao sporednim i posledičnim u svakom zakonu, pošto je zaista takav i bio. S druge strane, postoji različito shvatanje korisnog: dok pojам korisnog za savremenog čoveka važi kao poslednja materijalistička instanca, u tradicionalnim društvinama je služio kao sredstvo za opravdavanje nekog višeg cilja. Ali da bi bio koristan u tom smislu, od zakona se tražilo da nikako ne nastane kao puko i promenljivo ostvarenje ljudske volje. Pošto bi se ustanovilo da autoritet zakona potiče „odozgo“, njegova korisnost i njegova efikasnost bivale su nesumnjive čak i u slučajevima kada ga je iskustvo, u svom najgrubljem i najneposrednjem vidu, ne bi potvrdilo ili bi ga, u nekim vidovima, čak opovrgavalо; jer „složene su i neuhvatljive petlje na Putu Neba“. Stoga se u tradicionalnom svetu sistem zakona i obreda uvek pozivao na božanske zakonodavce ili posrednike božanskog u kojima se, da tako kažemo, kroz različite forme i pojave, u različitim područjima i narodima pojavljuje „Gospodar središta“ u već pomenutoj funkciji „kralja pravde“. Čak i kada je, ne tako davno, usvojen glasački sistem, tradicija je u formalnom smislu opstala usled toga što se odluka naroda često nije smatrala dovoljnom pa se tražilo da nove zakone, da bi stupili na snagu, odobre prvosveštenici, a *auguri** potvrde da li su im bogovi bili naklonjeni.³

Pored toga, kao što su zakoni i institucije poticali „odozgo“, tako su, u okvirima svakog zaista tradicionalnog tipa civilizacije, bili okrenuti i prema visinama. Političko, ekonomsko i društveno uređenje stvoreno u potpunosti jedino za ovozemaljski život svojstveno je isključivo modernom svetu, odnosno svetu antitradicije. Tradicionalna *Država* je imala u izvesnom smislu transcendentno zna-

* U starom Rimu, sveštenik koji je proricao po letu i pevanju ptica. – Prim. prev.

³ O svemu ovome, up. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, nav. delo, str. 365, 273–277, 221, 376: „Gradovi se nisu pitali da li su institucije koje su zasnovali bile korisne: te institucije su bile stvorene, jer je religija tako htela... U početku, najviše pravilo iz kojeg je poticalo društveni red bila je religija, a ne interes.“ Sve do Fridriha II održala se misao da zakoni kojima se car pokorava imaju neposredan izvor u Bogu, a ne u čoveku ili u narodu (up. A. de Stefano, *L’idea imperiale*, nav. delo, str. 57).

cenje i svrhu, koji nisu zaostajali za onima koje je Katolička crkva zahtevala za sebe na Zapadu; tako je država bila prikaz „nadsveta“ i put prema „nadsvetu“. Sam izraz „država“ (*status*, od *statuere* = stajanje, držanje), ako iskustveno možda potiče iz usvojenog oblika društvenog života nomadskih naroda u vreme kada se odlučuju za stalna boravišta, ipak možda upućuje i na više značenje, upravo na poredak koji se tiče hijerarhijskog sudeovanja u duhovnoj „postojanosti“ nasuprot nestalnom, slabom, promenljivom, haotičnom i partikularističkom karakteru naturalističke egzistencije.⁴ Taj poredak, dakle, maltene predstavlja tačan odraz sveta bivstvovanja u svetu nastajanja i potkrepljuje već navedene reči vedskog kraljevskog posvećenja: „Postojan je čitav ovaj svet živih, a postojan je i ovaj kralj naroda.“ Tako se u tradicionalnim carstvima i državama često koriste simboli „središnjosti“ i „polariteta“, koji se, kako smo videli, odnose na arhetip kraljevskog dostojanstva.

Tako se staro Kinesko carstvo zvalo „Carstvo sredine“, sedišta, kao što se u najstarijim skandinavskim legendama zvao Mitgard – s istim smislim središnjeg obitavališta, *središta* sveta; tako prestonica solarnog carstva Inka u svom imenu *Kusko* (Cuzco) izgleda ima značenje „pupka“ (u smislu središta) zemlje; tako i Delfi, središte dorske civilizacije, imaju simbolično značenje u svome imenu. Analogni primeri iz mnogih drugih tradicija ukazuju na drevno značenje tradicionalnih država i organizacija. Uopšte uzev, već u preistoriji simbolika „svetih kamenova“ uvodi u isti poredak ideja, dok je navodni fetišizam kulta kamenova delimično izmišljotina savremenih istraživača. *Omfalos* (omphalos), sveti kamen, nije neka naivna predstava oblika sveta;⁵ njegovo značenje „pupka“ na grčkom ponovo upućuje, kao što je rečeno, na ideju „središta“, „stajne tačke“, a u vezi je i sa onim što se može nazvati *sveta geografija*. „Sveti kamen“ se često – ne bez razloga – javlja na odabranim mestima, tradicionalnim središtima u odredenom istorijskom ciklusu ili određenom narodu,⁶ i to prvenstveno sa značenjem „osnove iz visina“, kada je posredi kamen „s neba“ ili meteor, kao što je često bio

⁴ H. Berl (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931, str. 38) iznosi tumačenje analogno nemačkim izrazima *Stadt* = grad, i *Stand* = klasa ili kasta. U tome može biti i istine.

⁵ W. H. Roscher, *Omphalos*, Leipzig, 1913.

⁶ Up. Guénon, *Le Roi du monde*, nav. delo, pog. IX.

slučaj. U takvom kontekstu sećamo se *lapis niger*^{*}-a iz drevne rimske tradicije i *stone of the destiny*^{**}, isto tako crnog proročkog kamena iz keltsko-britanskih predanja koji je bio važan zbog toga što mu se pripisivala moć da ukaže na zakonitog kralja među pretendentima na presto.⁷ Isti način razmišljanja nalazimo i kod Volframa fon Ešenbaha (Wolfram von Eschenbach), po čijem mišljenju Gral, kao tajanstveni „božanski kamen“, ima moć da otkrije ko je dostojan da bude zaodenut kraljevskim dostojanstvom.⁸ Otud, konačno, očigledan smisao simbolike provere koja se sastojala u *veštini izvlačenja mača iz kamena* (Tezej za Heladu, Sohrab za Persiju, Kralj Artur za staru Britaniju, i tako dalje).

Učenje o dve prirode – kao osnova tradicionalnog videnja života – odražava se u odnosima koji, po predanju, postoje između *države i naroda, demosa*. Misao da država vuče svoje poreklo iz *demosa*, te da u njemu leži princip njene legitimnosti i njene postojanosti, predstavlja ideološku perverziju tipičnu za moderni svet, koja suštinski potvrđuje *regresiju*. Njome se, naime, vraćamo na društvene oblike svojstvene naturalizmu i lišene duhovne hirizme. Iz prirodne nužnosti i samog zakona o slobodnom padanju tela proizlazi da se, krenuvši jednom u tom pravcu, mora silaziti sve niže, sve do sveta kolektivizma, masa i apsolutne demokratije. Po tradicionalnom shvatanju, međutim, država je postavljena prema narodu kao olimpijski i uranski princip prema htonskom i „paklenom“ principu, kao što su „ideja“ i „forma“ – vovč – postavljene prema „materiji“ i „prirodi“ – ūλη – ili kao što je svetlosno muški, diferencirajući, individualizujući i oplodjujući princip postavljen naspram ženski slabe, promiskuitetne i noćne supstance. Dva su to pola i među njima vlada najdublja napetost, koja se u svetu predanja razrešavalna u smislu preobraženja i zapovesti „odozgo“. Tako je i sam pojam „prirodnog prava“ čista fikcija, čija je antitradicionalna i subverzivna upotreba opštepoznata. Ne postoji neka po sebi „dobra“ priroda u kojoj bi se uobličavali i ukorenjivali nepovredivi principi nekakvog prava podjednako važećeg za svako ljudsko biće. Čak i kad se etnička supstanca u izvesnoj meri javlja kao „oblikovana priroda“,

to jest kad predstavlja pojedine elementarne oblike potreka, oni – osim ako nisu ostaci i tragovi prethodnih formativnih akcija – nemaju duhovnu vrednost pre nego što (preuzeti u državi ili u nekoj analognoj tradicionalnoj organizaciji „odozgo“) posvećenjem budu uvedeni u viši red. U svojoj osnovi, supstanca demosa uvek je *demonska* (u drevnom, a ne u hrišćansko-moralnom smislu te reći), njoj je uvek potrebna katarza i oslobođenje da bi mogla važiti kao snaga i materija – đúvomuć – tradicionalnog političkog sistema, te doprineti da se iz naturalističke osnove razvije diferencirani i hijerarhijski poredak dostojanstva.

U tom pogledu, kao što ćemo videti, osnovni činilac raslojavanja i hijerarhije tradicionalnih kasti bio je duhovni, a ne politički ili ekonomski status, tako da je u celosti uspostavljen pravi sistem učestvovanja u postepenom osvajanju i pobedi kosmosa nad haosom. Pored četiri velike kaste, indoarijsko predanje je znalo za „opštiju“ i značajniju razliku koja ukazuje upravo na dvojnost prirode: to je razlika između *arije* (ârya) ili *dvije* (dvîja) i *šudre* (shûdra). *Arije* su „plemiči“, „ponovo rođeni“, i oni sačinjavaju „božanski“ element, *daivija* (daivya); *šudre* su bice koja pripadaju prirodi i, dakle, predstavljaju promiskuitetni supstrat hijerarhije kojeg su postepeno pobedile tradicionalno formativne akcije viših kasti, počev od „očeva porodice“ do *bramana* (brâhma).⁹ Takvo je, strogo uzev, prvo bitno značenje države i zakona u svetu Predanja, dakle značenje natprirodnog „oblikovanja“, čak i tamo gde se to značenje – usled nepotpune primene principa ili zbog postupne materijalizacije i degeneracije – nije ispoljilo u neposredno vidljivim crtama.

Iz takvih premeta proizlazi mogućna veza između principa svake države i načela *univerzalnosti*: tamo gde je delovanje usmereno da zasnuje život izvan granica prirode i empirijskog i slučajnog postojanja moraju se ispoljiti oblici koji se načelno više ne mogu smatrati pojedinačnim. Univerzalna dimenzija u različitim tradicionalnim civilizacijama i organizacijama može poprimiti različite aspekte, i to takve da je u nekim više, a u drugima manje očigledna. „Oblikovanje“ zapravo uvek nailazi na otpor materije koja, u svojim prostornim i vremenskim uslovijenostima,

* Lat.: crni kamen. – *Prim. prev.*

** Engl.: kamen sudbine. – *Prim. prev.*

7 J. L. Weston, *The Quest of the Holy Grail*, London, 1913, str. 12–13.

8 Up. J. Evola, *Il mistero del Graal*, nav. delo, § 15.

9 Često se kasta šudri ili slugi – nasuprot bramanskoj koja je „božanska“, *daivija*, vrh hijerarhije „dva puta rođenih“ – smatra demonskom, *asurija* (asurya). Up. npr. *Pañcavinshabrâhma*, V, v, 17, kao i E. Sénart, *Les castes dans l'Indie*, Paris, 1896, str. 67.

deluje u diferencirajućem i partikularističkom smislu u pogledu stvarne istorijske primene jedinog principa koji je po sebi viši i prethodi svojim ispoljenjima. A opet, ne-ma tog oblika tradicionalne organizacije koji (uprkos svakoj lokalnoj odlici, svakoj iskustvenoj isključivosti, svakoj „autohtonosti“ kultova i institucija što ih ona ljubomorno brani) ne skriva viši princip koji, pak, stupa u dejstvo kada se tradicionalna organizacija uzdiže na nivo ideje Carstva. Tako postoje i u raznim vidovima se javljaju tajne veze naklonosti i analogije pojedinačnih tradicionalnih formacija s nečim jedinstvenim, nedeljivim i večnim. S vremenima na vreme, ta kola naklonosti se zatvaraju, sevne ono što u svakom od njih postoji, što ih prevazilazi i poprima tajanstvenu moć koja otkriva vladarsko pravo, što neumitno potire svaku partikularističku granicu i kulminira u određenom jedinstvu višeg tipa. Upravo su takve kulminacije sveta Predanja. Misaono, ista nit vodi od tradicionalne ideje zakona i države do ideje Carstva.

Videli smo da je suprotnost između viših kasti obeleženih ponovnim rođenjem i niže kaste *śudri* kod Indoarijaca važila kao suprotnost između „božanskog“ i „demon-skog“. Uostalom, višim kastama u Iranu odgovarale su emanacije nebeskog ognja sišlog na zemlju, tačnije, na tri jasno izdvojene „visosti“: posle „slave“ (*bvarenō*) u najvišem obliku usredsređene prvenstveno na kraljeve i sveštenike, takva se natprirodna vatra hijerarhijski artikuliše na kaste ili klase ratnika i bogatih patrijarhalnih poglavora – *rataesta* (rathaestha) i *vastrijaišujant* (vâstriyaishuyant) – u druga dva izdvojena oblika, sve dok ne dotakne i ne „proslavi“ zemlje koje zauzima arijska loza.¹⁰ Na tome se u persijskom predanju zasniva metafizičko poimanje carstva kao stvarnosti u osnovi nevezane za prostor i vreme. Jasno se ukazuju dve mogućnosti: s jedne strane, *ašavan* (ashavan), čisti, „vernik“ na zemlji i blaženi na nebu. *Ašavan* je onaj ko na ovom svetu, u svom domenu, uvećava snagu principa svetlosti. *Ašavani* su pre svega gospodari rituala i vatre koji poseduju nevidljivu moć nad mračnim silama, zatim ratnici koji se bore s varvarima i bezbožnicima, te konačno oni koji rade na suvoj i neobra-

zenoj zemlji – a s obzirom da i taj rad predstavlja *militia*^{*}, plodnost stoga znači gotovo pobedu koja uvećava mistični *virtus* arijske zemlje. Nasuprot *ašavanu*, *anašavan* je nečisti, onaj koji je bez zakona, onaj koji ne prihvata svetlosni princip.¹¹ U tom smislu, Carstvo kao tradicionalni sistem kojim vlada „kralj nad kraljevima“ ovde odgovara upravo onome što je svetlosni princip osvojio zavladavši nad mračnim principom „a čiju granicu predstavlja mit o junaku *Saošijantu* (Saoshyant), univerzalnom gospodaru budućeg, dovršenog i pobedonosnog kraljevstva „mira“.¹² Uostalom, slična misao nalazi se u legendi po kojoj će Aleksandar Veliki gvozdenim zidom zaprečiti put ljudima iz Goga i Magoga, koji ovde mogu predstavljati „demonski“ element potčinjen u tradicionalnim hijerarhijama. Takvi ljudi provaliće jednog dana i krenuti u silna osvajanja, ali će im se definitivno suprotstaviti oni koji će, po srednjovekovnim sagama, izrasti u tip vođa Svetog rimskog carstva.¹³ U skandinavskoj tradiciji, slično značenje imaju bedemi koji štite „sedište sredine“ – Mitgard – od elementarnih sila i koji će biti srušeni u „sumraku bogova“ – *ragnarokr-u* (ragna-rökkr).¹⁴ S druge strane, već smo podsetili na vezu između *aeternitas*[†] i *imperium* u rimskoj tradiciji; otuda iz transcendentne, ne-ljudske osobine izrasta idea *regere*, tako da je paganizam bogovima pripisivao veličanstvenost koju je imao grad Orla i Sekire. S tim u vezi, najdublje značenje može imati ideja da se „svet“ neće okončati sve dok bude postojalo Rimsko carstvo; ta ideja navodi upravo na misao da carstvo ima funkciju mističnog spasenja, pod uslovom da se svet ne shvati u fizičkom i političkom smislu,

Lat.: borba. – Prim. prev.

¹⁰ Up. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. III, str. 586–587.

¹¹ *Bundabesh*, XXX, 10 i dalje; *Yasht*, XIX, 89–90.

¹² Up. A. Graf, *Roma*, nav. delo, t. II, str. 521, 556 i dalje. Ista Aleksandrova funkcija javlja se u *Kuranu* (XVIII, 95) u odnosu na ljude Goga i Magoga, a vezana je za junaka Dhu-l-Qarnayn-a (Dulkarnejna ili Zulkarnejna) (up. F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, str. 53 i dalje). S druge strane, Gog i Magog nalaze se u hinduističkoj tradiciji pod imenima gotovo istovetnim s demonima Kokom i Vi-kokom koje će, na kraju sadašnjeg ciklusa, uništiti Kalki-avatara (Kalki-avatara), drugi mesijansko-imperialni lik. Up. J. Evola, *Il mistero del Graal*, nav. delo, § 10.

¹³ *Gylfaginning*, 8, 42; *Völsuspá*, 82 (lit. prev.: *Edda*, Rusconi, Milano, 1989). Odbrana od mračnih sila, ovde u smislu zaštite od njih, dala je i simbolično značenje „velikom zidu“ kojim je Kinesko carstvo, ili „Carstvo Sredine“, samo sebe zatvorilo.

Lat.: večnost. – Prim. prev.

¹⁰ Up. F. Spiegel, *Eranische*, t. III, str. 575; t. II, str. 42–43, 46. U spisu *Yasht* (XIX, 9) posebno se navodi da „slava“ pripada „arijskim ljudima rođenim i nerodenim i svetom Zaratustri“. Ovde bi se još moglo podsestiti na pojam „ljudi prvočitnog zakona“ – *paoiryō-thaësha* – koji se smatrao pravom arijskom religijom u svim vremenima, pre i posle Zaratu-stre (up. npr. *Yasht*, XIII i dalje).

već kao „kosmos“, kao brana reda i postojanosti protiv snaga haosa i raspadanja.¹⁵

U vezi sa tim, preuzimanje rimske ideje od strane Vizantije posebno je značajno zbog izrazito teološko-eshatološkog duha kojim se ta ideja oživotvoruje. Carstvo, koje je ovde shvaćeno kao slika nebeskog carstva, hteo je i unapred ga predodredio sam Bog. A u njemu je zemaljski vladar (*Vasilevs pantokrator*; βασιλεὺς πάντοκράτωρ) slika Gospodara vaseljene; kao takav, on je sam i bez pomočnika. On upravlja kako zemaljskim tako i duhovnim sferama i njegovo formalno pravo je univerzalno: ono se proteže na ljude koji zapravo imaju autonomnu upravu, nepotčinjenu stvarnoj carskoj moći, upravu koja je kao taka „varvarska“ i nije „po pravdi“, jer joj je osnov samo naturalistički.¹⁶ Njegovi podanici su „Rimljani“ („Romeji“, ρωμαῖοι), ali ne toliko u etničkom ili čisto pravnom smislu koliko u smislu višeg dostojanstva i pomazanja, s obzirom da žive u *pax-u** za kojeg jemči zakon kao odraz božanskog zakona. Zbog toga carska ekumena u svom poretku sadrži „spasenje“, kao pravo u višem smislu reči.¹⁷

U gibelinskem srednjovekovlju ideja carstva se još jednom javlja sa tim istim nadistorijskim sadržajem; carstvo je univerzalna natprirodna institucija koju je Proviđenje stvorilo kao *remedium contra infirmitatem peccati*** da bi pročistilo ljudsku prirodu sklonu padu i uputilo ljude prema večnom spasenju.¹⁸ Ali tu ideju su praktično parališali kako Crkva svojim protivljenjem, tako i istorijske okolnosti koje nisu pogodovalle njenom razumevanju i,

još više, uspešnom ostvarenju njenog višeg značenja. Iako se Dante s tradicionalnog stanovišta ispravno zalagao da Carstvo ima isto natprirodno poreklo i svrhu kao Crkva, a o caru je govorio kao o onom ko „poseduje sve, pa više ne priželjuje ništa“, te je lišen pohlepe i stoga može učiniti da vladaju mir i pravda, može ojačati *vita activa* kod ljudi koji, posle praroditeljskog greha, ne mogu da odole privlačnosti *cupiditas* dok ih neka viša sila ne zauzavi i povede, on ipak nije uspeo da te ideje izdigne iznad materijalnog i političkog plana.¹⁹ Zapravo, po Danteovom uverenju, carevo „svršeno posedovanje“ nije ono unutrašnje, svojstveno „onima-koji-jesu“, nego je teritorijalno posedovanje: *cupiditas* nije koren svakog nepreporodenog života, nerazrešenog od postajanja – dakle naturalističkog života – nego je zametak života zasnovanog na suprotstavljenim principima moći i bogatstva; „mir“, napokon, jeste mir „sveta“, tako da prepostavlja poredak drugačiji od carskog, odnosno kontemplativan život u asketsko-hrišćanskom smislu. Mada samo u odjecima, tradicija još živi. Poslednji put će blesnuti sa Hoenštaufenovcima. Kasnije će „imperializmi“ istisnuti Carstva, a o državama će se znati samo kao o svetovnim, partikularnim, nacionalnim, a potom društvenim i plebejskim organizacijama.

¹⁵ Dinamički odnos između dva suprotna principa iskazan je u arijskoj Indiji svetkovanjem *gavamajana* (gavāmayana), kojom prilikom se crni *śudra* borio protiv belog *arija* za zadobijanje solarnog simbola (up. A. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, t. X, str. 5). Među skandinavskim mitovima takođe se javlja lik belog viteza koji se na početku svake godine boriti protiv crnog viteza za pridobijanje stabla; u vezi sa tim postojala je misao o budućoj nadmoćnosti crnog viteza, sve dok ga jedan kralj ne bude definitivno porazio (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1876, t. II, str. 802).

¹⁶ Up. O. Treitinger, *Die ost-römische Kaiser- und Reichsidee*, Jena, 1938.

* Lat.: mir. – Prim. prev.

¹⁷ Na analognoj osnovi, u islamu imamo geografsko razlikovanje između *dar el islama* (dâr al-islâm), ili zemlje islama, kojom upravlja božanski zakon, i *dar el barba* (dâr al-harb), ili zemlje rata, koja obuhvata narode koje treba pripojiti zemlji islama preko *džibada* (jihâd), „svetog rata“.

** Lat.: lek protiv slabosti greha. – Prim. prev.

¹⁸ Up. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896, *svuda*, i Karl der Grosse, Mainz, 1910.

¹⁹ Up. Dante, *Convivio*, IV, V, 4; *De Monarchia*, I, 11, 11–14; i A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922, str. 15.

5. TAJNA RITUALA

Ako je kralj s božanskim pravom bio središte tradicionalne države, dva elementa – ritual i vernost (*fides*) – povozivala su pojedinačne delove i delovanje tog središta čineći da pojedinci učestvuju u transcendentnom uticaju kojeg je vršio poglavar.

Obred je bio prvo bitni vezivni element malih i velikih tradicionalnih institucija zamišljenih prema njihovoj upravo navedenoj nenaturalističkoj dimenziji. On je spadao prvenstveno u nadležnost kralja, a zatim je bio povlastica plemićkih i svešteničkih kasti, same sudske vlasti (Grci su za sudske činovnike imali izraz οἱ ἀτέλε = oni koji treba da vrše žrtvovanja¹) i naposletku *patres-a*, glavâ porodica. Obredi i žrtvovanja vršeni su u skladu sa podrobnim i strogim normama koje nisu dopuštale ništa proizvoljno i subjektivno. Bili su to imperativi, *ius strictum*:* neobavljen obred ili žrtvovanje, kao i oni koje bi obavila neovlašćena osoba ili ih izvršila na bilo koji način mimo tradicionalnih pravila značili su uzrok nesreće jer su oslobođali zastrašujuće sile u moralnom ili materijalnom poretku bilo za pojedince, bilo za društvo. Nasuprot tome, moglo bi se reći da je u klasičnom svetu sveštenik svete vatre svojim obredom, dan za danom, „spasavao“ grad.² Prema dalekoistočnom predanju, utvrđivanje rituala značilo je stvar od najvećeg značaja za upravljanje carstvom,³ budući da rituali predstavljaju „kanale preko kojih se mogu uhvatiti putevi Neba“. U hinduističkoj tradiciji se „mesta žrtvovanja“ smatraju za sama sedišta „potretka“, *rta*,⁴ veoma je značajno da se izraz *rta* (kod Irana-

ca *artha*) javlja zajedno sa analognim pojmovima kao korren same latinske reči *ritus*⁵, to jest vršenja ritualnog čina. U drevnom tradicionalnom životu – individualnom ili kolektivnom – nije bilo čina za koji se nije vezivao neki određeni obredni element, kao njegova potpora i vodič „odozgo“ ili kao element preobraženja.⁶ Tradicija obreda i žrtvovanja, slično zakonodavnoj tradiciji sa kojom se često mešala – odatle i izraz *ius sacrum*** – upućivala je zatim, kako u privatnom tako i u javnom životu, na ne-ljudsko biće ili na ono koje je postalo ne-ljudsko. Sve je to nerazumljivo savremenom laičkom mentalitetu koji svaki obred (ako ne kao već „prevaziđenu“ predrasudu) shvata kao puku ceremoniju⁷ koju u najboljem slučaju treba uvažavati zbog njene simboličke, estetske ili emocionalne vrednosti. Stoga vredi da ovde zastanemo i razmotrimo neke od vidova i značenja ovog tradicionalnog oblika duha; uostalom, tako ćemo se još jednom osvrnuti na neke već pojašnjene postavke.

Što se tiče „žrtvovanja“, u jednom nesumnjivo drevnom spisu čitamo da je *braman* (brahman***), „koji je u početku bio sveukupan svemir“, „stvorio najviši i najsvršeniji oblik samog sebe“, iz čega su proizašli „ratnički bogovi“, Indra, Mitra, itd.⁸

Ovo samoprevazilaženje prvo bitne sile sveta shvaćeno kao poreklo bivstva, koje se može smatrati nebeskim arhetipom božanskog i pobedničkog kraljevskog dostojanstva, usko je povezano sa suštinom čitave jedne vrste žrtvenih obreda. Sličnu misao susrećemo u ciklusu drugih mitova u kojima se napušta suštinska istovetnost između heroja i bogova koji se pobednički bore protiv olimpičnâ sile haosa.⁹ To je onaj isti pojam primordijalne sile

* Lat.: obred. – *Prim. prev.*

¹ O moći tradicije obreda u doba starog Rima up. V. Macchioro, *Roma Capta*, Principato, Messina, 1928, str. 15 i dalje.

² Lat.: versko pravo. – *Prim. prev.*

³ Uostalom, sama reč „ceremonija“ izgubila je prvo bitno značenje. Ona potiče iz korena *creo*, istovetnog sa sanskritskim *kr* = činiti, delovati (u smislu kreirati). Nije, dakle, označavala konvencionalnu svetkovinu, nego pravo pravcato kreativno dejstvovanje. Up. L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, str. 70. U srednjem veku *cerimoniae* je bio specifičan termin kojim su se označavale magijske radnje.

⁴ Sanskr.: Braman (brahman) – univerzalni princip sveobuhvatnosti; apsolut – *Prim. prev.*

⁵ Up. *Shatāpatha-brāhmaṇa*, XIV, iv, 2, 23–27; *Brhadāraṇyaka-upaniṣad*, I, iv, 11.

⁶ Up. II. Hubert i M. Mauss, *Mélanges*, nav. delo, str. 113–116. U jednom

¹ Up. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, nav. delo, str. 211.

² Lat.: po strogom pravu (*stricto jure*). – *Prim. prev.*

² Pindar, *Nemeja*, XI, 1–5.

³ *Zhongyong*, XXIX, 1.

⁴ Up., *Liji*, VII, iv, 6: „Propasti državâ, razaranju porodica i uništenju pojedinaca oduvek je prethodilo napuštanje obreda... Oni pružaju kanale kroz koje možemo uhvatiti puteve neba.“ Po indoarijskom predanju, uz „istinu, red, askezu“, formule i žrtvovanja su oslonac ljudskih organizacija (up. na primer, *Atharva-Veda*, XII, 1, 1).

⁵ Up., na primer, *Rg-veda*, X, 124, 3.

koja se protivi samoj sebi i uzlazi na viši stupanj bivstvo-vanja koje definiše njen upravo božanski aspekt („najviši i najsvršeniji oblik sebe samog“ u *Upanišadama*) i često se ispoljava kao određeni zakon ili običajno pravo. Stoga, na primet, Haldejac Marduk, kao pobednik nad demonom haosa, boginjom Tijamat, postaje kosmički uspostavljač reda, a u hinduističkoj kosmogoniji sila-život uzdizanjem (*tapas tapyate*) proizvodi „Jedno“ stvaranja. U skandinavskoj tradiciji istu misao izražava Odinovo žrtvovanje kosmičkom drvetu *Igdrasilu* (Yggdrasill), kojim je iz ambisa izvukao transcendentno znanje sadržano u runama, te je doživeo napredak:¹⁰ osim toga, u jednoj verziji ovog mita Odin, inače koncipiran kao kralj, svojim žrtvovanjem pokazuje put koji vodi u Valhalu, to jest otkriva tip delanja koje može voditi u herojsku, aristokratsku i uransku besmrtnost.¹¹

Po svom prvobitnom smislu, tip žrtvovanja na koji se pozivamo odgovara toj vrsti delanja koja stvara određenog „boga“ ili „heroja“, ili pak ponavljanju tog delanja (a koje je u vezi sa tradicijom žrtvovanja koje tog boga ili junaka čini vođom), ponavljanju koje obnavlja dejstvenu silu boga, reproducuje je i razvija u okviru određene zajednice. U egipatskoj tradiciji ova značenja imaju glavnu reč. U njoj se Oziris shvata kao onaj ko je naučio ljudе obredima, te svetoj i simboličkoj umetnosti izgradnje hrama; ali, on je i bog obreda, utoliko što je kao prvi među bogovima prošao kroz žrtvovanje i spoznao „smrt“. Ozirisovo ubistvo i komadanje koje je počinio Set dovodi se u vezu s njegovim „ulaskom“ u prvi u nepoznato, 'drugu zemlju', i s time što je postao biće koje poznaje veliku tajnu".¹² Mit se razvija kao povest o Horusu, Ozirisovom sinu, koji vaskrsava oca. On nalazi „odgovarajuće obrede“, *kbu*, pomoću kojih se Oziris iz drugog sveta – tj. iz nat-

rodnog u pravom smislu – vraća u svoj prethodni oblik. „Oziris, prvi od svih bića, smrću i obredima spoznao je tajnu i novi život: takva nauka i takav život sad su već postali preimcušta bića koja se nazivaju božanskim. U tom pogledu, smatralo se da je Oziris inicirao bogove i ljudе u svete obrede... On je pokazao nebeskim i zemaljskim bićima kako se postaje bog.“¹³ Od tada se uspostavljanje kulta za bilo koje božansko ili oboženo biće sastojalo u ponavljanju Ozirisove misterije. Ovo je, pre svega, važilo za kralja: Ozirisovu žrtvenu misteriju ponavlja ne samo obredi ustoličenja (i onaj svečani, o prazniku *sed*, koji se ponavlja svakih trideset godina), nego i dnevni kult čija je svrha da u egipatskom kralju obnovi transcendentni uticaj vezan za njegovu funkciju. Kralj se ustoličuje kao takav i uspostavlja kult Ozirisa, „rekonstruišući ga“, obredno ponavljajući smrt i pobedu. Tako se za kralja kaže da je: „Horus koji daje oblik Ocu (Ozirisu)“ kao i: „Davalac života – *ankb-a* – onaj koji, kraljevski, obredom rađa božanski život, nalik suncu“.¹⁴ Vladar čini sebe „Horusom“, Ozirisovim oživotvoriteljem, ili oživotvoreni Ozirisom. *Inicirani* su na sličnoj osnovi u misterijama uzimali ime boga koji je zasnovao te misterije, ponavljali inicijacijom isti čin koji konstituiše suštinu boga i tako određivali analognu sličnost prirode, figurativno datu u drugim slučajevima kao „otelovljenje“ ili „filijacija“.

Sve to važi i za opštiji ritual kao što je obred posvećen „heroju“ ili rodonačelniku za koje su tradicionalne plemićke loze vezivale svoje nematerijalno poreklo, izvor svog ranga i svog prava, ali takav obred se vršio i u čast osnivača neke institucije, zakonodavstva ili grada ukoliko su ti osnivači smatrani ne-ljudskim bićima. Tako se i u tim slučajevima na početku vršio čin sličan žrtvovanju da bi se proizvelo natprirodno svojstvo koje ostaje kao potencijalno duhovno nasleđe u lozi, ili pak kao „duša“ tih institucija, zakona ili zadužbine. A obred i različite ceremonije služiće upravo da aktuelizuju i podrže onaj prvobitni uticaj koji se po samoj svojoj prirodi javljao kao princip blagostanja, sreće i „radosti“.

¹⁰A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 149.

¹¹A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 149, 153–161, 182–183. Up. iskaz Ramzesa II: „Ja sam sin koji oblikuje glavu svog oca, koji rada onog koji ga je rodio“; up. str. 217: kraljev ulazak u obrednu salu (*paduait*) bio je jednak ulasku u drugi svet (*duait*), svet žrtvene smrti i transcen-dencije.

od navedenih tekstova (*Bṛhadāraṇyaka-upanishad*, I, ii, 7–8) izvorno načelo glasi: „Neka moje telо za žrtvu podesno bude. Zahvaljujući tome, postići ћu da imam biće“; i takvo žrtvovanje, *ashvamedha*, dovodi se u vezu sa Suncem.

¹⁰Hāvamāl, 139 i dalje.

¹¹Ynglingasaga, X. Up. S. Bugge, *Entstehung der nordischen Götter- und Helden sagen*, München, 1889, str. 317 i dalje, 422–423, gde se otkriva da samo ime Igdrasil za edsko Drvo – „za čije korenje nijedan smrtnik ne zna odakle izbjiga“ (Hāvamāl, 139–140) – ukazuje na sredstvo žrtvovanja Igra (Ygr), to jest „Strašnog“, što je jedno od Odinovih imena.

¹²Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 148.

Ovim pojašnjenjem smisla relevantne kategorije tradicionalnih obreda utvrđujemo važnu tačku. U tradiciji civilizacija ili kasti koje karakteriše uransko pomazanje postoje dva elementa. Prvi je materijalan i naturalistički; to je prenošenje nečega što je vezano za krv i rasu, odnosno neke vitalne sile koja vuče poreklo iz nižeg sveta, s uplitnjem elementarnih i kolektivno-naslednih uticaja. Drugi element dolazi „odozgo“, a uslovljen je prenošenjem i neprekidnim vršenjem obreda koji sadrže tajnu izvesnog preobraženja i nadmoći ostvarenih u navedenoj vitalnoj podlozi: ovaj poslednji element je više nasleđe zahvaljujući kojem se potvrđuje i razvija svojstvo koje je „božanski predak“ uspostavio *ex novo** ili ga privukao iz jednog poretka u drugi, a kojim zapravo započinje kraljevska loza, država, grad ili hram, kasta, rod ili plemićka porodica – prema natprirodnom vidu i u „obliku“ koji je nadmoćan nad haosom – što je sve postojalo u višim tipovima tradicionalnih civilizacija. Eto zašto su obredi, prema dalekoinstičnom kazivanju, mogli da izgledaju kao „izraz nebeskog zakona“.¹⁵

Razmatrajući ritualno delovanje u pravom smislu reči – žrtvovanje u njegovom najpotpunijem obliku (po tipu, možemo se pozvati na ono vedsko) – možemo razlikovati tri faze. Prvu fazu predstavlja ritualno i duhovno pročišćenje prinosioca žrtve, koje služi da ga dovede u stvaran dodir s nevidljivim silama ili da mu olakša mogućnost aktivnog odnosa s njima. Drugu fazu čini proces prizivanja koji navedenim energijama ispunjava onoga ko prinosi žrtvu, ili žrtvu sâmu, ili oboje, ili još nekog trećeg činioca – što zavisi od strukture obreda. Na kraju, u trećoj fazi sledi radnja koja najavljuje rasples (na primer ubistvo žrtve) i kojom se bog „stvara“ iz supstance prizvanih uticaja.¹⁶ Osim slučajeva kad je obred namenjen stvaranju novog bića koje služi kao „duša“ ili *genij*** nekom novom predaju ili pak nekom novom gradu, novom hramu i tako dalje (budući da je po tradiciji izgradnja gradova i hramova često imala natprirodnu konotaciju),¹⁷ ovde imamo nešto

kao razvezivanje i ponovno pečaćenje. Naime, prizivanjem se obnovila veza sa nižim silama koje čine osnovu prvobitnog oboženja, ali i sa silom koja ih je otceplila od njih samih i oslobođila ih u višem obliku. Razumemo stoga kakvu je opasnost predstavljalо ponavljanje tradicionalnog obreda i zašto se onaj ko prinosi žrtvu mogao nazivati „muževnim junakom“.¹⁸ Obred koji promaši, izjavovi se ili ma kako odstupi od svog prvobitnog modela, koji rani i rastroši „boga“ – jeste *sacrilegium**. Čim dođe do promene zakona lomi se pečat natprirodne sfere, oslobođaju se tamne, nepredvidljive i zastrašujuće sile. Ali i propušten obred ima isti učinak; on umanjuje prisustvo „boga“ u odnosima sa onima koji su krivi za takav propust i usput osnažuje one sile koje je sam „bog“ bio ukrotio i preobrazio: otvara vrata haosu. Ispravan i savestan čin žrtvovanja posmatra se, naprotiv, kao nešto čime ljudi podržavaju bogove, a bogovi ljudi radi najvišeg uzajamnog dobra.¹⁹ Sudbina namenjena onima koji više nemaju obrede jesu „inferni“*,²⁰ naime, iako su sazdani da učestvuju u natprirodnom poretku, padaju u stanja inferiorne prirode. Žrtvena radnja jedina je oslobođala „okova“ (što se i potvrdivalo).²¹

Olimpiodor je pisao da je svet veliki simbol, jer predstavlja čulni oblik nevidljive stvarnosti. A Plutarh kaže: „Među stvarima višeg reda, kao i među onim prirodnim, postoje tajne veze i podudarnosti o kojima je moguće prosuđivati jedino iskustvom, predanjima i onim što je za-

πολεως koji se, u neposrednoj nadležnosti poglavara, u civilizacijama višeg tipa poistovjećivao sa „kraljevskom srećom“, τύχῃ βασιλέως. Posmatrati u entitetima te vrste „personifikovane apstrakcije“ – kao što mnogi čine – predstavlja obično usvajanje gledišta profanog znanja. U divljem Egiptu božanski kralj je predsedavao na obredima izgradnje hrama obavlajući sam, u ritualnom smislu, prve radnje neophodne za izgradnju, te pridodajući prostim materijalima zlato i srebro, simbole nevidljivog božanskog elementa kojeg je on svojim prisustvom i svojim obredom gotovo kao dušu vezivao u vidljivu gradnju. U tom pogledu, on je delovao u duhu „večnog dela“ i u pojedinim natpisima se čita: „Kralj natapa magičnim fluidom tle gde će živeti bogovi“ (up. A. Moret, *Du caractère*, str. 132 i dalje).

* Lat.: *iznova*. – *Prim. prev.*

¹⁵ *Zhongyong*, XXVII, 6.

¹⁶ Up. H. Hubert i M. Mauss, *Mélanges*, nav. delo, str. 9–130; Ur grupa, *Introduzione alla Magia* (1956), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971, t. III, str. 258 i dalje.

¹⁷ U starorimskoj mitologiji, duh zaštitnik i neka vrsta „dvojnika“. – *Prim. prev.*

¹⁸ U pogledu novog grada, reč je o formiranju onog pomenutog τύχη

¹⁸ *Rg-veda*, I, 40, 3.

¹⁹ Lat.: *oskrnuće*. – *Prim. prev.*

²⁰ *Bhagavad-gītā*, III, 11. Up. *Shatāpatha-brāhmaṇa*, VIII, I, 2, 10, gde se za žrtvovanje kaže da je hrana za bogove i njihov „princip života“ (XIV, 111, 2, 1).

²¹ Lat: podzemni (svetovi). – *Prim. prev.*

²⁰ *Bhagavad-gītā*, I, 44.

²¹ *Bhagavad-gītā*, III, 9.

jedničko svim ljudima.²² Karakterističan je i ovaj iskaz iz jevrejskog ezoterizma: „Da bi do nekog zbivanja došlo na ovome svetu, potrebno je da se odgovarajuće zbivanje desi u visinama, jer sve što postoji na ovome svetu samo je odraz višeg sveta... Viši svet pokreće se impulsom tog nižeg sveta, a ovaj onim višim. Dim (žrtvovanja) koji se uspije odozdo pali svetiljke u visini, tako da sva svetla blistaju na nebū: i zato su svi blagosloveni.“²³ Upravo ovo možemo nazvati opštim ispovedanjem vere u civilizacijama tradicionalnog tipa. Po mišljenju modernog čoveka, uzroci i posledice nalaze se na fizičkom planu, u prostoru i vremenu. Za tradicionalnog čoveka, pak, fizički plan sadrži samo posledice i ništa se ne dešava s ove strane što se nije već desilo s one strane, u nevidljivom. U tom smislu možemo da vidimo kako se obred nadmoćno upliće u potku svih radnji, svih sudbina i svih načina tradicionalnog života. Obredom pripremiti događaje, odnose, pobjede, odbranu (uopšte: *uzroke* u nevidljivom), bilo je delanje u pravom smislu reči, dok je svako izdvojeno materijalno delovanje bilo unapred osudeno na radikalnu slučajnost, a sama duša pojedinca bila nedovoljno zaštićena u odnosu na mračne i neuhvatljive sile koje dejstvuju unutar ljudskih strasti, mišljenja i težnji pojedinaca i zajednica, aiza kulisa prirode i istorije.

Ako se sva ova i prethodna razmatranja uzmu u obzir, po svoj prilici ne iznenađuje činjenica da je tradicionalno vršenje obreda predstavljalo jedan od osnovnih principa u hijerarhijskom raslojavanju i da je, uopšte uzev, ostalo u tesnom odnosu sa svakom vlašću, pripadala ona redu države, *gens-a** ili porodice. Tradicionalni svet se može odbaciti u celini, ali se ne može poreći bliska i logična povezanost svih njegovih delova čim se jedanput spoznaju njegove osnove.

6. O PRVOBITNOM KARAKTERU PLEMSTVA

Indoarijska civilizacija predstavlja jednu od najpotpunijih primena prethodno pomenutih principa. U njoj se kasta bramana nije nalazila na hijerarhijskom vrhu zahvaljujući materijalnoj sili, bogatstvu ili nekoj organizaciji poput Crkve. Samo je žrtveni obred, kao njena privilegija, određivao odstojanje između kaste bramana i drugih; pošto su onome ko ga vrši davali neku vrstu psihičke, istovremeno zastrašujuće i blagotvorne nadmoći, obred i žrtva omogućavali su bramanima da sudeluju u samoj prirodi prizvanih moći. Ne samo što će to svojstvo pripadati pojedincu za čitav život, čineći ga neposredno takvim, višim, obožavanim i zastrašujućim, nego će se preneti krvlju kao transcedentno nasleđe i na potomke, postaće osobina rase, a putem obreda inicijacije postepeno će ponovo oživeti u pojedincu i biti delotvorno.¹ Dostojanstvo neke kaste merilo se ili težinom ili korisnošću funkcija koje su joj pripadale. Ali upravo zbog prethodno naznačenih prepostavki, u svetu Tradicije ništa se nije smatralo korisnijim od duhovnih uticaja koje je obred mogao da pokrene svojim prisilnim dejstvovanjem,² i ništa nije izgledalo teže od ostvarivanja stvarnog aktivnog kontakta s nevidljivim silama spremnim da odvuku sa sobom onog ko je nesmotren i prilazi im bez odgovarajućeg znanja i bez neophodne upućenosti. Samo zbog toga, raštrkana kakva je bila, kasta bramana – jedno imaterijalno jedinstvo pojedinačnih, ne samo ljudskih jedinki – mogla je još od najstarijih vremena da uliva poštovanje masama u Indiji i da ima uticaj kojeg čak ni najnaoružaniji tirani nikada nisu posedovali.³

¹ Često je smatrano da je braman (*brāhmaṇa*), koji se uporeduje sa sunčem, sazdan od zračeće energije i sjaja – *tejas* – kojeg je „kao vatru“, pomoću „duhovne spoznaje“, izvukao iz svoje vitalne sile. Up. *Shatapatabrahmmana*, XIII, ii, 6, 10; *Pârikobita*, II, 4.

² U dalekoistočnoj tradiciji tip pravog vode često se povezivao s onim u kome „ništa nije očiglednije od stvari skrivenih u tajni svesti, ništa nije ispoljenije od najfinijih uzroka delovanja“, pa stoga i sa „prostranim i dubokim nebeskim i zemaljskim silama“ koje se „koliko god da su fine i nevidljive, ispoljavaju u telesnim oblicima bića“ (up. *Zhongyong*, I, 3; XVI, I, 5). Ovo važi za plan na kojem se održiva obred.

³ Za upravo upotrebljene izraze, up. C. Bouglé, *Essai sur le régime des*

²² Plutarh, *De sera numinis vindicta*, XXVIII

²³ Zobar, I, 208 a; II, 244 a.

* Lat.: narod, rod, pleme. – *Prim. prev.*

Isto tako, u Kini, Grčkoj ili u Rimu posedovanje i vršenje obreda vezanih za božansku silu rodonačelnika zapravo je definisalo plemstvo, dok plebs nije vršio obrede. U Kini su samo plemići učestvovali u ritualima (*yili*), dok je obična svetina imala samo običaje (*su*). Dalekoistočnoj izreci „Obredi se ne spuštaju do prostog sveta“⁴ odgovara poznata izreka Apija Klaudija: „*Auspicia sunt patrum*“*. Mnoštvo je okarakterisano izrazom „nemaju obreda, nemaju predaka“ – *gentem non habent***. Stoga su patriciji u Rimu, imajući u vidu način života plebsa i njihovih zajednica, smatrali da se on ne razlikuje mnogo od životinskog življenja – *more ferarum****. Prema tome, natprirodni element ostaje u osnovi koncepta tradicionalnog plemstva kao i kod legitimnog kraljevskog dostojanstva: drevnog aristokratu nisu činili krvno naslede i rasni odbir, nego sveta tradicija. U stvari, životinja takođe može posedovati biološko-vitalnu čistotu i biti čiste krv. Uostalom, u kastinskom sistemu su zakon krvи, nasleđa i endogamska zatvorenost važili ne samo za bramane, nego i za ostale kaste. Dakle, u tom smislu plebejac nije bio definisan kao neko ko nema pretke; pravi princip razlikovanja ležao je u činjenici da preci plebejaca i slugu nisu „božanski preci“ (*divi parentes*), kao što su to preci u plemičkim lozama. Kod njih krvlju nije prenošeno nikakvo svojstvo transcendentnog karaktera, niti je bilo kakav „oblik“ povezan sa strogim i tajnim predanjem upravljaо njihovim životom; oni su lišeni one moći usled koje je aristokratija mogla neposredno slaviti sopstveni kult, te tako istovremeno biti sveštenička klasa (stari klasičan svet, stare skandinavsko-germanske loze, dalekoistočni narodi, itd.); lišeni onog drugog rođenja, koje je obeleževalo *arija* – plemića – i za koje se u spisu *Manavadharmashastra*⁵ bez oklevanja kaže kako, sve dok ne prođe kroz njega, ni sam *arija* nije iznad *śudre*; nepročišćeni nijednim od ona

castes, Paris, 1908, str. 48–50, 80–81, 173, 191. Za osnove autoriteta bramana, up. *Mānavadharmaśāstra*, IX, 314–317.

⁴ *Liji*, I, 53. Up. H. Maspéro, *La cbine antique*, nav. delo, str. 108: „Religija je u Kini pripadala plemićima i više od svega drugog bila je njihovo sopstveno dobro; samo su oni imali prava na kult i čak, u najširem smislu, na *sacra* (lat. svetinje, *prim. prev.*), posredstvom moći – *tē* – svojih predaka, dok plebs bez predaka zapravo na to nije imao pravo: samo su plemići bili u ličnom kontaktu s bogovima.“

*Lat.: Religija pripada patricijima. – *Prim. prev.*

**Lat.: nemaju plemena. – *Prim. prev.*

***Lat.: zverski običaj. – *Prim. prev.*

⁵ *Mānavadharmaśāstra*, II, 172, up. II, 157–158; II, 103; II, 39.

tri nebeska ognja koja su u Iranu važila za skrivene duše tri više klase Carstva; lišeni solarnog elementa koji je u drevnom Peruu obeležavao kastu Inka. Pored toga, plebejci su se bez ikakvog ograničenja odavali promiskuitetu. Oni, dakle, nisu imali nikakav istinski svoj kult niti su, u višem smislu, imali oca – *patrem ciere non possunt**.⁶ Njihova je religija mogla imati samo kolektivno i htonsко obeležje. U Indiji su to bile frenetično-ekstatične forme manje-više vezane za supstrat predarijevskih rasa. U mediteranskim civilizacijama, kao što ćemo videti, postojao je „kult Majki“ i podzemnih sila, nasuprot svetlosnim oblicima herojske i olimpske tradicije. Zvani „sinovima zemlje“ u starom Rimu, plebejci su imali religiozan odnos upravo i pre svega prema ženskim božanstvima zemlje. I na Dalekom istoku se zvaničnoj aristokratskoj religiji su protstavljala praksa onih koje su često nazivali „opsednutima“ (*lingbao*), kao i popularni kultovi mongolsko-šamanskog tipa.

U drevnim germanskim predanjima takođe se javlja natprirodno poimanje aristokratije, ne samo zato što je svaki vladar istovremeno bio i sveštenik svog naroda i svoje oblasti, nego i zbog toga što je činjenica da imaju za pretka božansko biće odvajala takve porodice od ostalih, a jedino su se među njihovim članovima prvobitno i bivali kraljevi. Zbog toga je kralj imao dostojanstvo različito od onog koje je bilo svojstveno vojnou poglavaru – *dux, heritigo* – koji je, od slučaja do slučaja, na osnovu svojih priznatih individualnih sposobnosti biran za ratne pohode. Drevni norveški kraljevi slavili su obrede sami, bez pomoći sveštenstva.⁷ Čak i među takozvanim primitivnim narodima, *neinicirani* su važili za „varvare“ svog društva, lišene političkih i ratničkih privilegija plemena. Pre obreda „određenih da najdublje izmene njihovu prirodu“, a koji su često spajani s teškim iskušenjima i periodom izolacije, pojedinci nisu smatrani čak ni pravim muškarcima, nego su pripadali istom korpusu kao i žene i deca, ako ne i same životinje. Novim životom koji se budi inicijacijom,

*Lat.: oca prizvati ne mogu. – *Prim. prev.*

⁶ U mitskoj genezi kaste koju daju *Brāhmaṇa* [sveti spisi koji tumače Vede, 10–8. v. p.n.e. (*prim. prev.*)], dok trima višim kastama odgovara određena kategorija božanstava, to ne važi u slučaju kaste *śudri*, koji dakle nemaju nijednog boga kome se obraćaju i prinose žrtve (up. A. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, t. X, str. 8), niti smeju upotrebljavati posvećene formule, *mantra*, za svoja venčanja (t. X, str. 21).

⁷ Up. W. Golther, *Handbuch*, nav. delo, str. 610, 619.

uz ritualnu i magijsku shemu smrti i ponovnog rađanja, životom kojem će dolikovati novo ime, nov jezik i nova svojstva i koji je „gotovo zaboravio stari“, se – poput sude-lovanja u „tajni“ i pristupanja nekom Redu – postaje deo grupe pravih ljudi koji drže zajednicu u svojim rukama.⁸ U pravu su bili autori poput H. Šurca (Schurtz) kada su upravo u tome videli začetak svakog stvarnog političkog jedinstva, što je zaista u skladu sa onim što je prethodno rečeno o planu svojstvenom svakoj tradicionalnoj državi, planu koji se ne može naći ni u jednom jedinstvu na naturalističkoj osnovi. Takve „muževne grupe“ (*Männerbiunde*) – u koje se pristupa kroz preporod koji ih „čini zaista muškarcima“ i koji ih razlikuje od svih ostalih članova zajednice – drže u svojim rukama vlast, *imperium*, uživajući nesumnjiv ugled.⁹

Tek će u novija vremena koncept aristokratije, kao i kraljevsko dostojanstvo, biti samo svetovno i politički obeležen. U početku će se zasnivati na svojstvima karaktera i rase, na časti, vrednosti, vernosti, na *noblesse d'épée* i na *noblesse de cour*^{*}, a zatim će se pojaviti plebejski koncept aristokratije koji poriče i pravo krv i tradiciju.

U takav koncept zapravo spada i takozvana „kulturna aristokratija“ ili intelektualci rođeni na marginama građanske civilizacije. Prilikom popisa stanovništva pod Fridrihom Velikim, prvak jedne velike nemacke plemićke kuće duhovito je odgovorio: *Analphabet wegen des hohen Adels*,¹⁰ slično drevnoj predstavi o engleskim lordovima koje su smatrali, kao što je neko rekao, „poznavaocima prava i učenima, čak i ako ne znaju da čitaju“. Doduše, u okvirima uobičajene hijerarhijske predstave „intelektualnost“ nikada ne čini osnovu aristokratskog tipa i njegovog prava, nego je čini isključivo „duhovnost“ shvaćena kao

⁸Up. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, ital. prev., Bologna, 1921, svuda i str. 22–24, 51.

⁹Up. A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909. U vezi s muževnošću u uzvišenom, nenaturalističkom smislu, možemo se pozvati na samu latinsku reč *vir*, nasuprot *homo*. Već je D. B. Viko (G. B. Vico: *Principi di una scienza nuova*) istakao da taj termin implicira posebno dostojanstvo, označivši ne samo muškarca naspram žene u patričijskim zajednicama, kao i u plemićkim uopšte, nego i magistratne (*duumviri, decemviri*), sveštenike (*quindicemviri, vigintviri*), sudije (*centemviri*), „tako da su se ovom rečju *vir* objašnjavali mudrost, svešteničko dostojanstvo i vladavinu, za šta je već gore pokazano da su bili jedno isto u ličnosti prvih patricija u okviru porodičnog statusa“.

^{*}Franc.: otmenost mača i otmenost dvora. – *Prim. prev.*

¹⁰Nem.: „Nepismen jer je visokog roda“ – *Nap. ital. prtr.*

stvaralački princip preciznih ontoloških i egzistencijalnih razlika. Navedena tradicija, ma koliko oslabljena, seže sve do viteškog plemstva gde u velikim srednjovekovnim redovima, kao što ćemo videti, poprima izvestan asketski i sakralni aspekt. Plemstvo je već tada imalo osnovno uporište u *svetom* (ali ne u sebi nego van sebe) u izdvojenoj klasi, u sveštenstvu kao eksponentu svojevrsne duhovnosti koja nije ni približna onoj koju su imale prvo-bitne elite.

Vredi zatim istaći da se na obrednom i sakralnom elementu zasnivala ne samo vlast viših kasti, nego i autoritet *patricija* unutar stare plemićke porodice. Posebno je u zapadnim arijskim društvima, u Grčkoj i u Rimu, *pater familiæ*^{*} prvobitno imao karakter sličan kralju svešteniku. Već je reč *pater*, po svom korenu, bila sinonim za kralja (otud reči *rex*, ἄναξ, βασιλεὺς); dakle, ona je implicirala kako misao o materijalnom očinstvu tako i ideju o duhovnom autoritetu, vlasti i uzvišenom dostojanstvu.¹¹ Nisu bez osnova ni gledišta koja državu smatraju za primenu u većoj meri samog principa koji je prvo bitno činio plemićku porodicu. Međutim, ako je *pater* bio vojni vođa i gospodar pravde za svoje sroditke i svoje sluge, *in primis et ante omnia*^{**} bio je onaj kome je pripadalo da vrši tradicionalne obrede i žrtvovanja koje je svaka patričijska porodica posedovala i koji su činili već pomenuto ne-ljudsko nasleđe.

Ovo nasleđe koje teče od rodonačelnika predstavljala je i *vatra* (trideset vatri za trideset porodica oko Vestine vatre u drevnom Rimu) zapaljena po određenim tajnim obrednim normama, koju je svaka porodica morala održavati posebnim supstancama – gotovo kao živo i čulno telo svog božanskog nasleda. Otac je bio upravo virilni sveštenik svete porodične vatre, onaj koji je sinovima, srodnicima i slugama morao da izgleda kao „heroj“, kao prirodni posrednik u svakom delotvornom odnosu s natculnim, kao oživotvoritelj misterijske sile obreda u supstanci vatre u pravom smislu reči; on je, između ostalog – poput Agnija za Indoarijke – važio za ovapločenje „poretka“, princip koji „bogove dovodi nama“, za „prvorodenog u

Lat.: gospodar kuće, starešina porodice, otac. – *Prim. prev.*

¹¹Up. F. Funck-Brentano, *La famiglia fa lo Stato*, ital. prev. Roma, 1909, str. 4–5.

Lat.: prvenstveno i pre svega. – *Prim. prev.*

poretku“, „sina sile“,¹² dakle onog koji „nas sa ovog sveta vodi gore, u svet pravednog delanja“.¹³ Ispoljavanjem „kraljevske“ komponente svoje porodice kao „gospodar koplja i žrtvovanja“ *pater* je, pre svega, bio dužan da ne dopusti „gašenje vatre“ kako bi mogao ponovo izvesti i tako ovekovečiti i negovati mističnu pobedu pretka.¹⁴ Na taj način, on je stvarno činio središte porodice; čitavo rigorozno ustrojstvo tradicionalnog očinskog prava proistiće iz toga kao prirodna posledica, trajući i onda kad se svest o njegovoj prvobitnoj osnovi gotovo ugasila. Onaj ko, kao *pater*, ima *ius quiritium* (to jest, pravo koplja i žrtve), u ranom Rimu ima i zemlju, i njegovo pravo je neotuđivo. On govorи u ime bogova i u ime sile. Kao i bogovi, izražava se znakom, simbolom. On je nedodirljiv. Protiv patricija, ministra božanstva, prvobitno nije bilo prava po kojem se on mogao izvesti pred sud – *nulla auctoritas*^{*}. On – kao i kasnije kralj – ne može biti sudski gonjen; ako počini kakvo zlodelo u svom *mundium-u*^{**}, sud objavljuje samo da je loše postupio: *improbis factum*^{***}. Njegovo pravo nad srodnicima je apsolutno: *ius vitae necisque*^{****}. Njegovom nadljudskom karakteru izgleda potpuno prirodno da, po svom суду, može prodati sopstvenu decu ili ih čak ubiti.¹⁵ U tom je duhu artikulisano ono što je Viko ispravno nazvao „prirodnim herojskim pravom“ ili „božanskim pravom herojskog naroda“.

Iz više nego jednog aspekta starog grčko-rimskog prava proizlazi da je obred u patricijskoj tradiciji, saglasno

¹²Up. *Rg-veda*, I, 1, 7–8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.

¹³*Atharva-Veda*, VI, 120, 1. Izraz se odnosi na Agnija *gārhapatya* koja je, od tri svete vatre, upravo vatra *patera* ili poglavara kuće.

¹⁴Up. *Mānavadharmaśāstra*, II, 231: „Otac je sveta vatra koju neprekidno održava Gospodar kuće.“ Neprekidno održavanje vatre je zadatak *dvija*, to jest ponovno rođenih koji čine više kaste (II, 108). Nije moguće da tradicionalni kult vatre ovde razmatramo šire od date beleške u kojoj je on razmotren samo u jednom od aspekata. Dalja razmatranja u ovom tekstu omogućuje da se shvati uloga koju su muškarac i žena nizmence imali u kultu vatre, bilo u porodici bilo u životu grada.

*Lat.: nema vlast nad njim, na njega se ne odnosi. – *Prim. prev.*

^{**}Nl.: u starom nemačkom pravu, vlast nad svim ljudima i stvarima koji pripadaju porodičnoj grupi. – *Prim. prev.*

^{***}Lat.: rdavo delo. – *Prim. prev.*

^{****}Lat.: pravo života i smrti, kao isključivo pravo vrhovnog vladara. – *Prim. prev.*

¹⁵Za upotrebljene izraze, up. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, t. I, str. 138, 144–146. Inače, i u novijim tradicijama nalaze se slični elementi. Engleski lordovi su prvobitno smatrani gotovo

svojoj „uranskoj“ komponenti, imao preim秉stvo nad ostalim elementima same tradicije vezanim za prirodu. S razlogom je rečeno da je „ono što ujedinjuje članove drevne porodice nešto moćnije od rođenja, osećanja i fizičke snage: to je kult ognjišta i predaka. Taj kult oblikuje porodicu kao jedno telo u ovom i u onom životu. Drevna porodica je pre religiozna nego prirodna zajednica“.¹⁶ Zajednički obred je stoga bio pravi cement porodičnog jedinstva, a i *gens-a*. Ako bi se nekom strancu dopustilo da prisustvuje zajedničkom obredu, on je time postajao usvojeni sin i uživao je one povlastice kojih je, pak, bivao lišen pravi sin koji bi napustio obred svoje porodice ili je bio pod kletvom – to je ocigledno značilo da je, po tradicionalnom shvatanju, obred spajao i delio ljude više nego krv. Pre nego što bi se spojila sa svojim mladoženjom, u Indiji, Grčkoj i Rimu žena je posredstvom obreda morala biti mistično sjedinjena s porodicom ili *gens-om* muškarca;¹⁷ nevesta bi, pre nego što bi to postala za svog mladoženju, bila nevesta Agnija, mističnog ognja.¹⁸ Klijenti* koji su pristupili kultu određene patricijske loze time bi učestvovali u mističnom sticanju plemstva koje im je, po mišljenju svih, donosilo pojedine prednosti tog roda, ali ih je istovremeno i nasledno vezivalo za njega.¹⁹ Sveti aspekt feudalnog principa koji se javio još u drevnom Egiptu može se shvatiti u širem smislu utoliko što se u njemu mističnim „darom života“, kojeg je udeljivao kralj, formirala klasa vernika uzdignuta do svešteničkog dosto-

polubogovima i jednakim kralju. Prema jednom zakonu Edvarda VI, oni su oslobođeni krivice za obično ubistvo.

¹⁶N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, nav. delo, str. 40: up. str. 105.

¹⁷U Rimu su postojale dve vrste braka, povezane s htonskom i uranskim komponentom te civilizacije: prvi je profani brak, *per tūsus*, kao čisto posedovanje žene koja prelazi *in manum viri* (u muške šake, *prim. prev.*); drugi je obredni i sakralni brak, ἵερος γάμος (Dionisijski iz Halikarnasa, II, 25, 4–5). O tome se može up. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, 1917, str. 164 i dalje, koji međutim sledi pogrešnu misao po kojoj bi ritualni tip braka bio pre svešteničkog nego aristokratski; ta misao provlazi iz njegovog pretežno materijalističkog i isključivo ratničkog shvatanja tradicionalnog plemstva. Helenski ekvivalent za *confarreatio* (ritualni tip braka, *prim. prev.*) je ἑγρύνσις (up. Isco, *De Pyrrhi hereditate*, str. 76, 79), a sakralni element sadržan u *agape* smatrao se toliko bitnim da je, njegovim izostajanjem, validnost braka mogla biti poništena.

¹⁸Up. *Rg-veda*, X, 85, 40.

¹⁹U starom Rimu, plebejci koji su zavisili od patricija – pokrovitelja. – *Prim. prev.*

²⁰Up. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, nav. delo, str. 41.

janstva.²⁰ Slične ideje važile su i za kastu Inka, „sinove Sunca“ u drevnom Peruu, a donekle i za japansko plemstvo.

U Indiji se javila misao o porodičnoj liniji muških potomaka (prvorodenih) – povezana s doktrinom „žrtve“ uopšte (što ćemo kasnije iscrpno objasniti) – koja je u vezi s pitanjem besmrtnosti. Prvorodenici, koji jedini imaju pravo da priziva Indru, nebeskog boga rata, zamišljen je kao onaj čijim rođenjem otac razrešuje svoj dug prema precima, pošto – kako se smatra – prvorodenici „osloboda“ ili „spasava“ pretke u drugom svetu. Sa tog bojišta, koje je njegovo zemaljsko postojanje, potvrđuje se i produžava linija uticaja koja čini supstancu predaka, nastavlja se putem krvi i unutar krvi kao organ pročišćenja. Značajna je misao da se prvorodenici rada radi ispunjenja „dužnosti“, to jest one obredne obaveze neuslovljene osećanjima i zemaljskim vezama – „dok mudraci smatraju da su ostala deca rođena samo iz ljubavi“.²¹

Prema tome, nije isključeno da je porodica u pojedinim slučajevima nastala prilagodavanjem nekog višeg, čisto duhovnog tipa jedinstva svojstvenog najdrevnijim vremenima. Na primer, Lao Ce²² napominje da je porodica nastala u trenutku kada je odumrla direktna krvna veza s prvobitnim duhovnim principom. Slična misao se, između ostalog, odražava u prednosti (koju potvrđuje više tradicija) duhovnog očinstva u odnosu na prirodno očinstvo i „drugog rađanja“ u odnosu na prirodno rađanje. U starom Rimu to bi moglo da se odnosi i na unutrašnji aspekt dostojanstva dodeljenog u vreme *usvojenja*, shvaćenog kao nematerijalnog i natprirodnog vezivanja, postavljenog u znaku izrazito olimpskih božanstava, a koje je izabrano, počevši od određenog perioda, i za osnovu kontinuiteta carske funkcije.²³ Da se ograničimo na tekst koji sledi: „Kada otac i majka spojivši se iz ljubavi daju život sinu, to se rođenje treba smatrati nečim većim od čovečje datosti; jer sin se oblikuje u materici. Ali život koji mu prenosi duhovni učitelj... jeste pravi i ne podleže ni starosti ni smrti.“²⁴ Tim putem ne samo što prirodni odnosi prelaze u drugi plan, već se mogu i preokrenuti; tako je

prema istom tekstu „*brâbmana*, začetnik duhovnog rada nja, po zakonu, čak i kad je dete, pravi otac odraslog čoveka“, a inicirani može smatrati svoje srođnike svojim sinovima „jer mu njegovo znanje daje očinsku vlast nad njima“.²⁵ Tamo gde je zakon o *patria potestas** bio društveno-pravno apsolutan i gotovo nadljudski, moramo pomisliti da je takvo obeležje imalo jer poseduje – ili je prvobitno posedovalo – opravdanje upravo u poretku duhovnog očinstva, koje je istovremeno vezano za krvne odnose gotovo kao „duša“ s „telom“ u celini porodične loze. Pre nego što tu zaustanemo, treba ipak naglasiti da se u sveukupnosti drevnih verovanja – vezanih, na primer, za neku vrstu psihičke povezanosti, zbog čega krivica jednog člana porodice pogoda celokupnu familiju, ili vezanih za mogućnost da jedan njen član može iskupiti drugog, ili namiriti osvetu za drugog, i tako dalje – isto tako prepostavlja ideja o jedinstvu koje nije samo krvno, nego je i psihičko-duhovno.

Posmatran sa svih ovih aspekata, uvek se iznova potvrđuje koncept da su tradicionalne institucije bile date „od ozgo“, da se nisu zasnivale na prirodi nego na svetom nasledju i duhovnom delovanju koje vezuje, oslobađa i „oblikuje“ prirodu. U božanskom je krv (θεοί οὐναίμοι), i u božanskom je porodica (θεοὶ ἔγγεις). Država, zajedница, porodica, građanska poslušnost, dužnosti u savremenom smislu – sve su to „konstrukcije“, sve su to stvari koje ne postoje, koje su izvan tradicionalne stvarnosti, u svetu seni. Ništa od svega toga nije poznavala svetlost Tradicije.

²⁰Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 206.

²¹O svemu ovom up. *Mānavadharmaśāstra*, IX, 166-167, 126, 138-139.

²²Lao Ce, *Tao-tê-ching*, XVII.

²³Up. J. J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, Basel, 1870; intr.

²⁴*Mānavadharmaśāstra*, II, 147-148.

²⁵Isto, II, 150-153.

Lat.: očinska vlast; u starom Rimu, pravo oca da upravlja životima svoje supruge i dece. – *Prim. prev.*

7. O DUHOVNOJ MUŽEVNOSTI

Do sada smo govorili o pojmu svetog, o bogovima, sveštenstvu i kultu. Međutim, potrebno je istaći da takvi izrazi kada se odnose na drevna doba u malo čemu odgovaraju kategorijama iz sveta „religije“, s obzirom na značenje koje je ovaj pojam odavno poprimio. U uobičajenom značenju, religija se zasniva na ideji božanstava shvaćenih kao bićâ po sebi, ako ne i na ideji o Bogu kao ličnom biću koje upravlja univerzumom putem proviđenja; kult se, potom, definiše zapravo kao afektivna sklonost proizašla iz osećajnog i pobožnog odnosa „vernika“ prema takvom biću ili takvim bićima; a kada se taj odnos uspostavi, suštinsku vrednost u njemu ima moralni zakon.

U prvočitnim oblicima sveta Tradicije uzalud bi se tragalo za nečim sličnim. Zna se da te civilizacije nisu imale ni imena ni slika za svoje bogove – uostalom, ovo je rečeno o Pelazgima. Ni Rimljani gotovo dva stoljeća nisu prikazivali svoja božanstva – najčešće bi ih predstavili nekim simbolom. „Animizam“, to jest ideja „duše“ kao osnove opštег prikazivanja božanskog i sila univerzuma, ne odlikuje prvočitni period; njemu je, naprotiv, svojstvena ideja ili poimanje *čistib moći*,¹ usled čega je rimska konцепција numena jedan od najprikladnijih izraza. *Numen*, za razliku od *deus** (što je kasnije nastalo), nije biće ili ličnost, nego je gola sila definisana svojom sposobnošću da proizvede posledice, da deluje i da se ispoljava; osećanje stvarnog prisustva takvih *numina* kao nečeg transcedentnog i immanentnog, zadivljujućeg i istovremeno zastrašujućeg, sačinjavalo je samu suštinu prvočitnog iskustva „svetog“.² Poznata Servijeva izreka³ ističe da religija u naj-

¹ Up. G. F. Moore, *Origin and Growth of Religion*, London, 1921.

* Lat.: bog. – Prim. prev.

² Up. V. Macchioro, *Roma capta*, nav. delo, str. 20 i dalje; J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, franc. prev., Paris, 1889, t. I, str. 9–11; L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, str. 8, 51–52. Kao što se zna, R. Otto (R. Otto, *Das Heilige*, Gotha¹⁴, 1930.) je upotrebio termin „numinozno“ (od *numen*) da bi odredio suštinsku osnovu „svetog“.

³ Servije (*Ad Georgica*, III, 456): „*Maiores enim expugnantes religionem*

ranijem dobu nije bila ništa drugo do *iskustvo*. Ako ni najuslovlijenija gledišta nisu bila isključena iz egzoterizma ili iz tradicionalnih oblika upućenih narodu, „unutrašnja doktrina“ je učila da lični oblici božanstava predstavljaju više ili manje objektivizovane simbole nadracionalnih i nadljudskih vidova postojanja. Kao što je rečeno, središte se obrazovalo u stvarnoj i živoj immanentnosti takvih stanja kod *elite*, odnosno u idealu njihovog ostvarenja posredstvom onoga što se na Tibetu slikovito nazivalo „pravim putem“⁴ i koje, uopšte, nalazi paralelu u inicijaciji kao ontološkoj promeni prirode. Kao geslo „unutrašnje doktrine“ može da važi upanišadska izreka: „Onaj ko obožava neko božanstvo različito od duhovnog Ja [*ātmā**] i kaže: 'Drugo je ono sâmo, drugo sam ja', taj nije mudar nego je kao životinja koja se bogovima prinosi na žrtvu.“⁵

Ritual je ipak bio nešto spoljašnje i sadržavao je malo šta „religiozno“, a onaj ko ga je vršio pre malo je bio obuzet pobožnim zanosom. U pitanju je uglavnom bila „božanska tehnika“, to jest nužno i determinišuće delovanje na nevidljive sile i unutrašnja stanja koje je po duhu naličovalo onom delovanju koje čovek danas vrši posredstvom fizičkih sila i stanja materije.⁶ Zahvaljujući svojoj sposobnosti i njoj srodnom *virtus*-u, sveštenik je jednostavno bio u stanju da pomenuju tehniku učini delotvornom. „Religija“ je bila isto što i *indigitamenta*** drevnog Rima, to jest skup formula koje su se naizmenično upotrebljavale za različite *numina*. Tako možemo shvatiti da su molitve, strahovi, nade i druga osećanja – nasuprot onome što ima karakter *numen*-a, odnosno moći – imali toliko malo smisla koliko bi za modernog čoveka sve to moglo imati smisla prilikom pravljenja neke mehaničke naprave. Međutim, upravo kao i u tehnici bila je reč o po-

totum im experientia collocabant“ [„Pošto su savladali sujeverja, preci su se potpuno oslonili na iskustvo“].

⁴ A. David-Néel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, Paris, 1929, str. 245 i dalje [it. prev.: *Misticci e maghi del Tibet*, Astrolabio, Roma, 1990].

⁵ Sanskr.: sopstvo, svojstvo, individualnost, suština, „duša“. – Prim. prev.

⁶ *Bṛhadāraṇyaka-upanishad*, I, iv, 10.

⁷ Ovo je jedno od tumačenja obreda koje je usvojila Jungova dubinska analitička psihologija, kao i naučnici u drugim disciplinama; up. AA.VV., *Il rito. Legame fra gli uomini, comunicazione con gli dei* (Red. Como, 1991), gde su prikazani radovi s konferencije u Kaza Askoni (Casa Ascona) 1950., sa esejima E. Nojmana (Neumann), A. Portmana i G. Šolema (Scholem) – Nap. it. prir.

⁸ Lat.: obredne formule. – Prim. prev.

znavanju takvih odnosa, o tome da će, kada se jednom bude postavio uzrok pravilno izvedenim obredom, otud uslediti efekat, nužan i konstantan, u ravnim „moći“ i, uopšte, raznih nevidljivih sile i različitih stanja bića. Prema tome, zakon dejstvovanja ima prvenstvo. Ali zakon dejstvovanja je i zakon slobode: bićima koja se niti nadaju, niti strahuju, već delaju, ne nameće se nikakva obaveza u duhovnom smislu.

Tako prema najdrevnijem indoarijskom viđenju sveta jedino kasta *bramana*, sazdana od viših, nadmoćnih priroda, vlada posredstvom sile obreda, ili *sile Bramana* koji je ovde shvaćen kao prvobitni vitalni princip; a kada „bogovi“ nisu personifikacije obrednog dejstvovanja, to jest bića stvorena ili obnovljena tim dejstvovanjem, oni su duhovne sile koje se savijaju pred kastom bramana.⁷ Po dalekoistočnom predanju onaj ko ima vlast, kao što se videlo, ima dostojanstvo „treće sile između Neba i Zemlje“. „Njegove su sposobnosti široke i prostrane kao nebo; tajni izvor iz kojeg potiču dubok je kao bezdan. (...) Njegove sposobnosti, njegove silne moći ravne su Nebu.“⁸ U drevnom Egiptu čak su i „veliki bogovi“ pretili uništenjem služeći se sveštenicima koji su poznavali svete formule.⁹ Titula egipatskog kralja je bila Kamutef, to jest „bik svoje majke“ ili onaj ko, kao muškarac, poseduje prvobitnu sushinu; u drugom vidu, on je u pogledu božanskog više onaj koji uslovljava nego onaj ko je uslovljen. Tako, na primer, egipatski kraljevi izgovaraju pre obreda ovu formulu: „O bogovi, spaseni ste ako sam ja spasen: vaši dvojnici su spaseni ako je moj dvojnik na čelu svih živih dvojnika; svi žive ako ja živim.“¹⁰ Formule slave, moći i

⁷Up. H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918; R. Bugle (Bouglé, *Essai*, nav., str. 251, 76) ističe da za hinduističku tradiciju „izgleda da je religiozni čin u pravom smislu reči sačinjen po tipu magijskog postupka, neke vrste mehaničke operacije koja, bez najmanjeg moralnog posredovanja, polaže i dobro i зло u ruke izvršitelja“, tako da se braman (*brâhma*) ne nameće posredno, kao nečiji predstavnik, već samom svojom ličnošću.

⁸Zhungyong, XXIV, 1; XXIII, 1; XXXI, 1, 3, 4.

⁹Up. *De Mysteriis*, VI, 7. Porfirije (*Epistola ad Anebum*, XXIX [it. prev.: *Lettera ad Anebo*, Il Basilisco, Genova, 1992]) nije propustio da istakne kontrast između takvog držanja prema božanskom i pristupa bojažljivog religioznog obožavanja, koje se već pojavilo u nekim vidovima grčko-rimskog kulta.

¹⁰A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 232–233. Zato je razumljivo da je jednog od prvih egiptologa, sa stanovišta pobožne religioznosti, privuklo da u crtama kraljevstva faraona prepozna antihrista ili *princeps*

apsolutnog poistovećenja izgovarala je duša „ozirisifovana“ tokom provera koje se uostalom mogu izjednačiti sa stepenima solarne inicijacije. Slične tradicije traju gde god se u aleksandrijskoj literaturi govori o „svetoj rasi ljudi bez kraljeva“, „autonomnoj“ i „nematerijalnoj“, koja „deluje ne trpeći delovanje“;¹¹ na njih se poziva „sveta nauka drevnih stoleća“ koju su znali „gospodari duha i hrana“, a koja se saopštavala samo kraljevima, prinčevima i sveštenicima; ova nauka je povezana s obredima kraljevstva faraona i na Zapadu je kasnije postala poznata upravo pod imenom *Ars Regia**.¹²

U najvišim oblicima blistave arijske duhovnosti, u Grčkoj, drevnom Rimu i na Dalekom istoku doktrina nije značila ništa ili gotovo ništa: samo su obredi bili obavezni i neophodni. Pravoverje se definisalo ritualima, a ne dogma – praksom, a ne idejama. Zanemarivanje obreda značilo je *sacrilegium* i bezbožnost ($\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\tau\alpha$), a ne „neverovanje“. Sve to ne ukazuje na „formalizam“ – kao što bi to u svom nerazumevanju hteli savremeni istoričari, pod većim ili manjim uticajem protestantskog mentaliteta – nego, naprotiv, ukazuje na sam zakon duhovne akcije. U ahajsko-dorskom obredu nema nikakvog osećajnog odnosa, nego postoji gotovo *do ut des***.¹³ Često se ni prema bogovima pogrebnog kulta nije „religiozno“ odnosilo: oni nisu voleli ljude, niti su ljudi voleli njih. Kultom su samo hteli da ih pridobiju za sebe i da ih spreče da izvedu

hujus mundi [princa ovoga sveta, prim. prev.] (J. A. de Goulianof, *Archéologie Égyptienne*, Leipzig, 1839, t. II, str. 452 i dalje).

¹¹Up. Hipolit, *Philosophumena*, I, 8; M. Berthelot, *Collection des anciens alchymistes grecs*, Paris, 1887, t. II, str. 218. Ovo „delovanje koje ne trpi delovanje“ očigledno se podudara s već navedenim „delovanjem bez delovanja“ koje je, po dalekoistočnom predanju, modus „vrline neba“, isto kao što oni „bez kralja“ odgovaraju onima koje Lao Ce (*Tao-tê-ching*, 15) naziva „autonomnim individuama“ i „gospodarima Ja“, a takođe i persijskim „ljudima prvobitnog zakona“.

*Lat.: kraljevska umetnost. – Prim. prev.

¹²Up. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1996, *svuda*. Filijacija u tituli kraljeva – „sin Sunca“, „sin Neba“, itd. – ne protivreći takvim gledišтima ukoliko nije reč o dualističkim i kreacionističkim koncepcijama, već o poreklu koje je produžetak jedinog jedinog „uticaja“, duha ili emanacije. To je, kako primećuje Agripa (*De Occulta Philosophia*, III, 36), „jedinstveno radanje u kojem je sin u svim vidovima sličan ocu i, budući rođen u toj vrsti, istovetan je onome koji ga rada“.

¹³Lat.: dajem da daš; ja tebi, ti meni. – Prim. prev.

¹⁴Up. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, *svuda* i str. 162 i dalje.

zlokobnu akciju. Sâmo *expiatio** prвobitno je imalo karakter objektivne operacije – kakav može biti lekarski postupak protiv ma koje infekcije – bez ičega što bi nalikovalo kažnjavanju ili pokajanju duše.¹⁴ Formule koje su svaka patricijska porodica ili svaki drevni grad u odnosi sa silama svoje sudbine upotrebljavali jesu formule kojima su se služili njihovi božanski praoци da ovlađaju duhovnim „moćima“, *numina*; prema tome, one su bile nasleđe izvesne mistične oblasti, ne izliv osećanja nego natprirodno, uvek efikasno oružje, pod uslovom (koji važi za svaku čistu tehniku) da u obredu ništa ne bude izmenjeno.¹⁵

Dakle, gde god se tradicionalni princip potpuno primenjivao, tu nam se u svojoj hijerarhijskoj izdiferenciranosti ukazuje izvesna *transcendentna muževnost*, koja najbolji simbolički izraz nalazi upravo u sintezi dvaju atributa rimskog patricijata – koplja i obreda. Pojavljuju se bića koja su *reges sacrorum***, sama po sebi slobodna i često posvećena u olimpsku besmrtnost, a koja u odnosu na nevidljive i božanske sile imaju istu funkciju *središnje* i istu ulogu vođa u odnosu na ljudе kojima upravljaju i naređuju. Da bi se s tih vrhova stiglo do svega onoga što predstavlja „religiju“ i svešteničko dostojanstvo u uobičajenom i modernom značenju moraćemo da prevalimo dug put po opasnoj nizbrdici degeneracije.

Svet „animizma“ već opada i slabи u odnosu na svet zasnovan na ideji „moći“ i *numina* – i sve više će slabitи kада se iz sveta „duša“ stvari i elemenata bude prešlo u svet bogova kao ličnosti u objektivističkom smislu, a ne kao slikovitim aluzija na ne-ljudska stanja, sile ili mogućnosti. Zapravo, kada je efikasnost obreda opala, čovek je bio potaknut da novu mitološku osobenost prida onim silama kojima je ranije samo tehnički upravljao ili koje je, u najboljem slučaju, shvatao kao simbole. Kasnije će te sile koncipirati po sopstvenoj slici koja je već ograničena ljudskim mogućnostima i u njima će videti bića moćnija od sebe samog, bića kojima će sada da se s poniznošću, verom, nadom i strahom obraća ne samo za zaštitu i uspeh, nego i za izbavljenje i „blagostanje“ (u smislu zdravlja i

spasenja). Umesto sveta iznad realnosti, sazdanog čistim i jasnim delovanjem, nastupio je smeteni subrealni svet emocija i mašte, nada i strahova, koji je iz dana u dan postajao sve isprazniji i sve „ljudskiji“, sledeći pojedine faze opštег slabljenja i iskrivljavanja prвobitnog predanja.

Sada možemo istaći da je samo u tom opadanju moguće razlikovati – čak i suprotstaviti – kraljevsku i svešteničku funkciju. Naime, čak i kad je sveštenička kasta, kao u slučaju najdrevnije Indije, carevala ne udaljivši se od čistog tradicionalnog duha, ona je ipak imala daleko više „magijski“ i kraljevski nego religiozni karakter u uobičajenom smislu te reči.

Što se „magijskog“ tiče, valja istaći da se ovde ne uzima u obzir ono što je većina sklona da podrazumeva pod terminom „magija“, s predrasudama i krivotvorenjem, niti značenje koje taj termin ima kada se odnosi na neku eksperimentalnu, unekoliko ograničenu nauku *sui generis** drevnog doba. Magija, međutim, ovde označava poseban stav prema samoj duhovnoj stvarnosti, središnji položaj koji je, kao što se videlo, u tesnoj vezi s kraljevskom tradicijom i inicijacijom.

Nema smisla, zatim, isticati veze koje magijski pristup, čist obred, bezlično, neposredno i „numinozno“ primanje božanskog imaju s oblicima života divljaka, „koji još nemaju svest o pravoj religioznosti“. Već je rečeno da pod divljacima ne treba smatrati predcivilizacijska stanja čovečanstva, nego oblike krajnje degeneracije ostataka najdrevnijih rasa i civilizacija; stoga činjenica da se neke konцепције susreću među divljacima u materijalizovanim, mračnim oblicima i vraćanju ne treba da nam zasmeta da prepoznamo značenja i važnosti koje one imaju čim se vrate svojim pravim počecima. Tako ni „magiju“ nećemo razmatrati na osnovu onih jadnih degenerisanih ostataka, nego na osnovu oblika u kojima se ona održavala aktivno, jasno i svesno, oblika koji se podudaraju sa onim što nazivamo duhovnom muževnoшću sveta Tradicije. Većina savremenih „istoričara religije“ o tome nema nikakvu predstavu. Konfuzije i mešanje različitih činjenica u njihovim toliko dokumentovanim delima za najveću su osudu.

*Lat.: ispaštanje, pokajanje. – *Prim. prev.*

¹⁴F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*.

¹⁵Up. Ciceron, *De Haruspicum responsis*, XI, 23; Arnobije, IV, 31; N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, nav. delo, str. 195.

**Lat.: sveti kraljevi. – *Prim. prev.*

*Lat.: svojevrstan. – *Prim. prev.*

8. DVA PUTA ZAGROBNOG ŽIVOTA

Na ovom mestu neophodno je ukazati na odnos između dosad izloženih ideja i problema sudbine u zagrobnom životu. U tom pogledu takođe se valja pozvati na učenja koja su u skorašnjim vremenima gotovo sasvim isčezla.

Neobično je verovanje da je duša svakog čoveka besmrtna; njega je teško naći u svetu Tradicije. U tom svetu prvenstveno se pravila razlika između prave besmrtnosti (koja odgovara pripadanju olimpskoj prirodi boga) i običnog nadživljavanja; potom su razmatrani različiti oblici nadživljavanja i analizirao se problem *post mortem** pojedinačno za svaku jedinku, imajući u vidu različite elemente sadržane u ljudskom sklopu (jer tada čovek još nije svoden na običan binom „duša-telo“).

Zapravo, u drevnim predanjima se u različitim oblicima javlja učenje da se u čoveku, pored fizičkog tela, nalaze zapravo tri bića ili principa, od kojih svaki ima sopstvenu narav i sopstvenu sudbinu. Prvi među njima odgovara „Ja“ svesnom jave, koje je probuđeno s telom i oblikovano paralelno s njegovim biološkim razvojem: to je ličnost uopšte. Drugi je dobio ime „demon“ ili *mani***, *lār* i čak „dvojnik“. Poslednji princip odgovara onome što proizlazi iz prvog entiteta posle smrti: za većinu ljudi to je „sen“.

Sve dok pripada „prirodi“, poslednji koren ljudskog bića je „demon“ (δαίμων) – reč koja ovde nema značenje zlokobnog entiteta koje joj je dodelilo hrišćanstvo. Posmatrano sa naturalističkog stanovišta, demon bi se mogao definisati kao duboka sila koja je prvo bitno determinisala svest u konačnom obliku i u telu u kojem se nalazi dok živi u vidljivom svetu, a koja zatim ostaje „iza“ pojedinca – ako se tako može reći – u nesvesnom i u podsvesnom, kao osnova organskih procesa i suptilnih odnosa s okolinom, drugim bićima i prošlom i budućom sudbinom, odnosa koji obično izmiču svakom neposrednom

opažanju. U tom pogledu, „demonu“ je u mnogim tradicijama odgovarao termin „dvojnik“, koji se odnosio na dušu duše ili samog tela, a postavljen je i u usku vezu s prvo bitnim pretkom i *totemom* shvaćenim kao duša i jedinstveni život koji rađa lozu, porodicu, rod ili pleme, dakle u smislu opštijem od onog kojeg mu daje savremena etnologija. Pojedinačne jedinke iz grupe javljaju se kao različita ovapločenja ili emanacije tog demona ili temata, „duha“ koji pulsira u njihovoj krvi; oni žive u njemu i on živi u njima, ali ih međutim transcendira, kao što matrica nadilazi svaki od pojedinačnih oblika koje proizvodi i ubličava sopstvenom supstancom. U hinduističkoj tradiciji demon bi odgovarao onom principu bića koji se nalazi duboko u čoveku, a naziva se *linga-śarīra* (*linga-sharīra*). *Linga* sadrži upravo misao o određenoj generativnoj moći, čemu bi odgovaralo moguće izvođenje reči *genius** od *genere*, delovanja u smislu rađanja, kao i rimske i grčke verovanje da *genius* ili *lar* (= demon) znači samu силу rađanja bez koje bi porodica izumrla.¹ Osim toga, činjenica da su *totemi* često vezani za „duše“ određenih životinjskih vrsta – pre svega za *zmiju*, suštinski telursku životinju koja se još u klasičnom svetu vezuje za ideju demona ili genija – potvrđuje da je, u svojoj neposrednosti, ova sila suštinski subpersonalna i da pripada prirodi, nižem svetu. Tako se po simbolici rimske tradicije sedište *lara* nalazi ispod zemlje; oni su pod zaštitom ženskog principa – Manije, koja je *Mater Larum*^{**}.²

Prema ezoterijskom učenju, običan čovek u trenutku smrti tela gubi svoju ličnost koja je za njega, uostalom, još za života iluzorna. Preostaje mu samo ona svedena na *sen*, koja je i sama posle dužeg ili kraćeg perioda osuđena na raspadanje, u skladu sa onim što se nazivalo „druga smrt“. ³ Vitalni principi umrlog vraćaju se u *totem* gotovo kao u neku večnu i neiscrplju sirovину iz koje će iznici život u drugim individualnim oblicima, potčinjenim istoj sudbini. Iz tog razloga su se *totemi*, ili *mani*, ili *lari*, ili *pe-*

* Lat.: genij, duh zaštitnik. – *Prim. prev.*

¹ Up. J. Marquardt, *Le culte*, nav. delo, t. I, str. 148–149.

** Lat.: Majka lára. – *Prim. prev.*

² Varon, IX, 61.

³ U egipatskoj tradiciji nalazimo upravo izraz „dva puta umrli“ za one koji su osudeni na *post mortem* „sudu“. Oni postaju žrtve monstruma do njeg sveta Amama (Proždirać) ili Am-mita (Onaj Koji Jede Mrtve) (Up. E. A. Wallis-Budge, *Book of the Dead, Papyrus of Ani*, London, 1895, str.

*Lat.: posle smrti. – *Prim. prev.*

**Lat.: duše pokojnika, preminuli preci. – *Prim. prev.*

*nati** (shvaćeni upravo kao „bogovi kojima dugujemo život: oni hrane naše telo i upravljaju našom dušom“⁴) poistovećivali i s *mrtvima*; a kult predaka, demona i u svakom prisutna nevidljiva sila rađanja često su se mešali s kultom mrtvih. „Duše“ pokojnika nastavljale su da žive u bogovima *dii manes*, gde su se rastvarale, a odatle su se nastavljale i u onim silama krvi i loze, rase i porodice, u kojima se očituje i nastavlja upravo život tih *dii manes*.

Ovo učenje odnosi se na naturalistički poredak. Međutim, tu postoji i drugo učenje o mogućnosti višeg porekla s različitim, povlašćenim i aristokratsko-sakralnim razrešenjem problema života posle smrti. U ovoj tački može se uspostaviti veza s već izloženim idejama o precima koji svojom „pobedom“ ostavljaju sveto nasleđe patricijskom potomstvu, a koje od njih potiče i obnavlja obred.

„Heroji“ ili polubogovi kojima su više kaste i plemićke porodice u tradicionalnoj starini pripisivale svoje poreklo bili su bića koja nisu kao ostala bića ispuštala na samrti „sen“, larvu „Ja“ i samu osudenu da umre, niti su podlegali iskušenjima u svetu posle smrti. Ta bića su dosegla sopstveni život koji postoji sam po sebi, transcendentan i nepropadljiv, život „boga“. Bili su to oni koji su „pobedili drugu smrt“, a to je bilo moguće zato što su, manje ili više neposredno, svojoj vitalnoj snazi izložili upravo onu promenu prirode o kojoj je već bilo reči u pogledu transcendentnog smisla „žrtve“. U Egiptu je, pak, mnogo jasnije postavljen zadatak da se posredstvom obredne operacije od *ka* – što je jedan od naziva za „dvojnika“ ili demona – oblikuje neka vrsta nekvarljivog tela, *sabu* (sâhu), određenog da zameni telesno i „održi se na svojim nogama“ u nevidljivom. Istovetno shvatanje susreće se u drugim tradicijama pod nazivima „besmrtno telo“, „telо

xxx, 257, kao i tekst u pog. XXX b, gde se kaže: „Da ne bude dato proždiraću Amemetu da ga nadvlada [umrllog]“, i pog. XLIV, 1 i dalje, gde su date formule „da se ne umre po drugi put na drugom svetu“. „Sud“ je alegorija; reč je o impersonalnom i objektivnom procesu, što uostalom već proizlazi iz simbola vaga koja odmerava „srce“ preminulih, budući da ništa ne može sprečiti da vaga pretegne na stranu težeg tereta. Što se „osude“ tiče, ona pak prepostavlja i nesposobnost da se ostvari bilo koja mogućnost besmrtnosti koju dopušta *post mortem*, mogućnost na koju aludiraju pojedina tradicionalna učenja od Egipta i Tibeta – i koju opisuju svako u svojoj „Knjizi mrtvih“ – sve do astečkih predanja vezanih za „iskušenja“ umrlog i za njegove magične propusnice.

*Lat.: kod starih Rimljana kućni duhovi, zaštitnici ognjišta, domaći bogovi zaštitnici porodica. – *Prim. prev.*

¹Makrobije, *Saturnalia*, III, 4.

slave“ ili „vaskrsenja“. Prema tome, ako u grčkim predanjima iz homerskog perioda (kao uostalom u prvom arijskom periodu *Veda*) nije koncipirano nadživljavanje same duše, nego se mislilo da „nadživeli“ – oni koje su bogovi „oteli“ ili ih učinili „nevidljivim“ na „ostrvu blaženih“ gde se ne umire – zadržavaju dušu i telo u neodvojivom jedinstvu,⁵ to ne mora uvek biti grubo materialističko predstavljanje kao što danas mnogi istoričari religije veruju, već simbolički izraz ideje o „besmrtnom telu“ kao uslovu besmrtnosti. Ta ideja je našla klasičan izraz u dalekoistočnom ezoterizmu, u praktičnom taoizmu.⁶ Egipatski *sabu*, obredno oblikovan, zahvaljujući kojem umrli može da se nastani među bogovima, „ukazuje na telo koje je postiglo određen stepen znanja, moći i slave i tako postalo trajno i nepropadljivo“. Njemu odgovara formula: „Tvoja duša živi, twoje telo rada se na zapovest samog Râ, bez opadanja i bez greške, večno, poput Râ.“⁷ Osvajanje besmrtnosti, trijumf nad protivnim silama raspadanja, ovde se upravo dovodi u vezu s *celovitošću*, s neodvojivošću duše od tela – od tela koje ne propada.⁸ A posebno je sugestivna ova vedска formula: „Ostavivši svaku manu, idi ponovo kući. *Ispunjenoj svetlošću, sjedini se s telom.*“⁹ Uostalom, hrišćanska dogma „uskršnuača tela“ radi „strašnog suda“ jeste poslednji odjek takve ideje čiji se trag može pratiti sve do rane preistorije.¹⁰

U ovim slučajevima smrt dakle nije kraj, nego je ispunjenje. To je „trijumfalna smrt“ koja daruje besmrtnost. To je ona smrt zbog koje se u nekim helenskim predanjima umrli nazivao „herojem“, a za umiranje se govorilo da je „rađanje polubogova“ (ἡρωα γίνεσθαι); to je ona smrt zbog koje se pokojnik predstavlja s krunom (koju na

⁵Up. Erwin Rohde, *Psyche*, Freiburg², 1898, t. I, str. 97 i dalje.

⁶Up. *Il Libro del Princípio e della sua azione*, Lao Cea, priredio J. Evola, Ceschina, Milano, 1959. [danas u J. Evola, *Tao-tê-ching di Lao-tze*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997].

⁷E. A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, nav. delo, str. LIX-LX.

⁸Isto, str. LIX, kao i tekst iz pog. XXVI, 6–9; XXVII, 5; LXXXIX, 12: „Da može sačuvati, da može postati proslavljen oblik, da ne može nikada poginuti i nikada videti svoje telo, truljenje.“

⁹Rg-veda, X, 14, 8.

¹⁰Up. J. Mainage, *Les religions dans la préhistoire* (Paris, 1921). D. Mereshkovski (Mereshkovsky, *Dante*, Zanichelli, Bologna, 1939, str. 252) ispravno piše: „U paleolitsko doba duša i telo su neodvojivi, sjedinjeni na ovom svetu, ostaju sjedinjeni i na drugom. Ma koliko izgledalo čudno, već pečinski ljudi znaju za „uskršnucu tela“, što su Sokrat i Platon sa svojom ‘besmrtnošću duše’ ignorisali ili već zaboravili.“

njegovu glavu često stavlja neka od boginja „pobede“) od one iste mirte što je obeležavala inicirane u eleusinskim misterijama; to je ona smrt zbog koje se u samom katoličkom liturgijskom jeziku dan smrti naziva *dies natalis**; to je ona smrt zbog koje su se u Egiptu grobovi umrlih posvećeni Ozirisu zvali „kućama besmrtnosti“, a onostrano bilo koncipirano kao „zemlja trijumfa“ – *ta-en-maakseru* (ta-en-mâaxeru); konačno, to je ona smrt zbog koje se u Rimu „demon“ imperatora slavio kao božanski, dok su se kraljevi, zakonodavci, pobednici, osnivači institucija ili tradicija (za koje se mislilo da uključuju upravo delovanje i osvajanje s one strane prirode) posle smrti pojavljuvali kao heroji, polubogovi, bogovi ili *avatars* bogova. U ovakvim idejama mora se tražiti i *sveta* osnova vlasti koju su u mnogim drevnim civilizacijama vršili upravo starci. U njima se, jer su bliži smrti, prepoznavalo ispoljavanje božanske snage koja je smrću dostizala svoje puno oslobođenje.¹¹

Za sudbinu duše na drugom svetu postoje, dakle, dva suprotna puta. Jedan je „staza bogova“, zvana i „solarni put“, ili Zevsov put, što vodi u svetlo stanište besmrtnih predstavljano kao visine, nebo ili ostrva – od skandinavske Valhale i Asgarda do astečko-peruanske „Kuće Sunca“ – i jednako namenjeno kraljevima, herojima i plemićima. Drugi put pripada onima koji ne nadživljavaju stvarno, koji se postepeno raspadaju u prvočitnim lozama, u *totemima* koji jedini ne umiru; to je život Hada, „pakla“, Niflhejma, htonskih božanstava.¹² Upravo ovakvo učenje nalazimo u hinduističkoj tradiciji, gde izrazi *deva-jana* (*deva-yâna*) i *pitr-jana* (*pitr-yâna*) znače baš „put bogova“

* Lat.: dan rođenja. – Prim. prev.

¹¹ Ovakvo opravdanje porekla vlasti starih ljudi sačuvano je kod nekih divljih populacija. Up. L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, Paris³, 1927, str. 269–271.

¹² Koncepcije o odredenom larvalnom stanju analognom helenskom Hadu, koje očekuje većinu umrlih u novije doba (poslepotopsko), nalazimo kod asirsko-vavilonskih naroda. Otud mračni i nemi *še’ol* (*sheol*) Judejaca gde su duše umrlih, uključujući rodonačelnike kao Avrama ili Davida, morale otići i gde borave u nesvesnom i bezličnom postojanju. Up. T. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, str. 44. Misao o mučenjima, užasima i kažnjavanju u onostranom – ideja „pakla“ na hrišćanski način – novija je misao strana čistim i prvočitim oblicima tradicije, u kojima nalazimo samo raskorak između aristokratskog, herojskog, solarnog, olimpskog nastavka života za jedne, i sudbine raspadanja, gubitka lične svesti, larvalnog života ili povratka u ciklus generacija za druge. U različitim tradicijama – kao na primer u ranom Egiptu i, delimično, u drev-

i „put predaka“ (u smislu *dii manes*). Rečeno je: „Ova dva puta, jedan svetao, drugi mračan, smatraju se večnim u univerzumu. Po jednom, čovek ide i vraća se, po drugom se iznova vraća.“ Prvi, koji se analogno vezuje za *vâtru*, svetlost, dan i šest meseci solarnog uspinjanja u godini, preko „vrata sunca“ i ognjene oblasti „vodi bramanu“, to jest u stanje neuslovljenoštiti. Drugi, koji se vezuje za dim, noć, odnosno šest meseci solarnog opadanja, vodi *mese-cu*, simbolu principa promena i postajanja, te ovde predstavlja princip ciklusa dovršenih bića koja neprestano nastaju i umiru kao tolika prolazna ovapločenja predačkih sila.¹³ Zanimljiva je simbolika po kojoj oni koji prevaljuju lunarni put postaju hrana *manes*, koji ih ponovo „žrtvuju“ u semenu novih smrtnih rađanja.¹⁴ Po drugom veoma karakterističnom simbolu, u grčkoj tradiciji, oni koji nisu bili inicirani, to jest većina, osuđeni su u Hadu na posao Danaida – da šupljim krčazima zahvataju vodu i sipaju je u bačve bez dna, ne mogavši ih nikad napuniti. To predstavlja beznačajnost njihovog prolaznog života, kao i neprestano uzaludno ponovno uzdizanje. Drugi ekvivalent simbol jeste *Oknos*, koji je u ravnici Lete pleo kanap kojeg mu je odmah proždirala magarica. Oknos simbolizuje čovekovo delanje,¹⁵ dok magarica, tradicionalno, ovapločuje „demonsku“ moć i u Egiptu se javlja u vezi sa zmijom tminâ i sa Am-mitom, „proždiraćem umrlih“.¹⁶

Ovde se, dakle, susrećemo sa osnovnim idejama o kojima smo prethodno govorili u poglavju o „dvema prirodama“ (up. pog. 1); ali sada već znamo kako da proniknemo u misao o postojanju ne samo dvaju božanskih poređaka u starini – uransko-solarnog s jedne i telursko-lunarnog s druge strane – nego i dvaju suštinski različitih, ako ne i suprotstavljenih tipova obreda i kulta.¹⁷ Može se

nom Meksiku – problem *post mortem*-a uopšte se nije postavljao za one koji su imali ovu drugu sudbinu.

¹³ Up. *Maitrâyani-upanishad*, VI, 30, gde se „put predaka“ naziva i „put Majke“ (videće se važnost ovog drugog određenja kada se bude govorilo o „civilizaciji Majke“); *Bhagavad-gîtâ*, VIII, 24, 25, 26. O gotovo istovetnom učenju izveštava Plutarh, *De facie in orbe lunae*, 942 a – 945 d.

¹⁴ *Bṛhadâranyaka-upanishad*, VI, 15–16.

¹⁵ Up. E. Rohde, *Psyche*, nav. delo, t. I, str. 316–317.

¹⁶ Up. E. A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, nav. delo, str. 248.

¹⁷ Za klasični svet up. A. Bacumler, *Uvod za J. J. Bachofen, Der Mythos von Orient und Okzident*, München, 1926, str. XLVIII: „Sve suštinske karakteristike grčke religije vezane su za suprotstavljenost htonskih božanstava olimpskim. Nije to obična suprotstavljenost Hada, Persefone, Demetre i Dionisa Zeusu, Heri, Ateni i Apolonu. Nije reč samo o razlici

reći da je stepen pripadanja odredene civilizacije tipu kojeg smo nazvali tradicionalnim određen upravo stepenom prevladavanja u njoj kultova i obreda prvog tipa nad onima drugog tipa. Tako se, istovremeno, i sa ovog posebnog gledišta, utvrđuju priroda i funkcija obreda svojstvenih svetu „duhovne muževnosti“.

Jedna od odlika onoga što danas pretenduje da bude „nauka religije“ sastoji se u tome što čim kojim slučajem nabasa na ključ dobar za odredena vrata, misli da će nije otvoriti i sva ostala. Tako, saznavši jednom za *toteme*, pojedinci su ih videli u svemu. „Totemske“ tumačenje je počelo bezobzirno da se primenjuje i na oblike velikih tradicija, smatrajući da se bolji princip za njihovo objašnjenje može naći izučavanjem divljih plemena. Kao da ovo nije bilo dovoljno, pa je na kraju formulisana i seksualna teorija *totema*.

Nećemo reći da je od *totema* tih primitivnih naroda do tradicionalnog kraljevskog dostojanstva postojala evolucija u vremenskom smislu, ali je moguće govoriti o evoluciji u idejnem smislu. Kraljevska ili samo aristokratska tradicija nastaje tamo gde nema prevlasti *totema*, nego ima prevlasti nad *totemima*, tamo gde je veza izvrnuta i tamo gde su duboke sile porekla bile uzdignute iznad biološkog i usmerene prema natprirodnom izvoru, prema ishodu olimpske „pobede“ i besmrtnosti. Uspostaviti dvo-smisleni promiskuitet, što pojedince čini još ranjivijim u odnosu na moći od kojih zavise kao prirodna bića i uzrokuje da središte njihovog bića sve više pada u kolektivno i predpersonalno, „umiriti“ ili umilostiviti odredene niže uticaje dozvolivši im ovapločenje kojem teže u duši i svetu ljudi – to je suština nižeg kulta, koji je samo produžetak načina postojanja onih koji uopšte i nemaju kulta i obreda, odnosno odlika krajnje degeneracije viših tradicionalnih oblika. Iščupati bića iz prevlasti *totema*, ojačati ih, uputiti ih u dovršenje nekog duhovnog oblika i granice, neprimetno ih navesti na liniju uticaja kadrih da osvoje sudbinu herojske i oslobođajuće besmrtnosti – to je bio zadatak aristokratskog kulta.¹⁸ Dosledni u tom kultu izbe-

između dva božanska poretka, već i o suprotstavljenosti potpuno različitih modela kulta; posledice ove suprotstavljenosti sežu čak i do naj-snitnijih propisa dnevnog kulta. „Utvrđivanje analogne suprotstavljenosti u drugim civilizacijama, kao i njen razvoj, naći će se u drugom delu ovog rada.

¹⁸ U pojedinim tradicijama iz toga nastaje ideja o dvostrukom demonu: jednom božanskom i milostivom – „dobrom demonu“, ἀγαθὸς δαιμων –

gli su sudbinu Hada; „put Majke“ bio je zaprečen. Međutim, napuštanjem božanskih obreda ova se sudbina ponovo potvrđivala, a sila niže prirode svemoćno se vraćala. Na taj način pokazuje se sveukupno značenje već pomenu-tog istočnjačkog učenja da onaj ko zapostavi obrede ne može izbeći „pakao“, čak ni kad se u toj reči ne podrazumeva samo način postojanja u ovom životu, nego i sudbina u onostranom svetu. U najdubljem smislu, dužnost da se održava, namiruje i neprestano raspiruje mistična vatra – telo boga porodica, gradova, carstava i po jednom u tom pogledu posebno značajnom vedskom izrazu, *čuvara besmrtnosti*¹⁹ – skrivala je obredno obećanje da se neprestano održava, neguje i razvija princip više sudbine i dodir s nadsvetom kojeg je stvorio predak. Na taj način se pokazuje da je organ najtešnje povezan sa onim što je – po hinduističkom, delimično po grčkom i, uopšte, po olimpsko-arijskom obredu kremacije – plamteći na pogrebnoj lomači bilo simbol sile koja uništava poslednje ostatke zemaljske prirode umrlog sve dok se onostrano ne potvrdi u „strašnom obliku“ koji pripada besmrtniku.²⁰

i drugom zemaljskom, vezanom prvenstveno za telo i strasti (Up. npr. Servije, *Ad Aeneidem*, VI, 743; Kensorin, *De die natali*, 3 i dalje). Prvi bi, prema tome, mogao predstavljati preobražene uticaje, „triumfalno“ naslede koje pojedinc može potvrditi i obnoviti – ili izdati kada popusti svojoj nižoj prirodi, izraženoj drugim demonom.

¹⁹ *Rg-veda*, VI, 7, 7. Za vezu između vatre plemičkih porodica i božanskog nadživljivanja, up. i *Mānavadharmaśāstra*, II, 232.

²⁰ Takav oblik je na izvestan način onaj isti nadindividualni oblik božanskog pretka ili boga u kojeg će se ograničena svest pojedincu preobraziti (zato se u Grčkoj ime umrlog ponekad zamenjivalo imenom heroja začetnika njegovog roda; up. E. Rohde, *Psyche*, nav. delo, t. II, str. 361). U krajnjem smislu, reč je o onom „obliku sačinjenom od slave“ koji pretodi telu i koji je „stavljen u njega da bi mu dao sopstveno delovanje“, što u persijskom predanju stoji u vezi s „prvim čovekom sazdanim od svetlosti“, čija je vitalna snaga, kada je stradao, „bila sakrivena pod zemljom“ i od koje su nastali ljudi (up. Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, str. 230 i dalje). Moglo bi se ovde pozvati i na „sopstveni lik, koji je postojao pre stvaranja“, o čemu govori zen.

9. ŽIVOT I SMRT CIVILIZACIJA

Tamo gde je Tradicija potpuno sačuvala svoju snagu, dinastija ili loza svetih kraljeva zasniva osu svetlosti i večnosti u vremenu i pobedonosno prisustvo nad-svetom u svetu, dakle „olimpsku“ komponentu koja preobražava demonski element *demos-a* i daje više značenje svemu onom što država, nacija i rasa predstavljaju. I u najnižim slojevima, hijerarhijska veza stvorena svesnom i muževnom posvećenošću važila je kao sredstvo približavanja i učestovanja u natprirodnom.

Zapravo, običan zakon „odozgo“ kojeg je sprovodila neka vlast za one koji u sebi nisu mogli zapaliti natprirodnu vatrnu značio je podršku i pozivanje na nešto izvan obične ljudske individualnosti. U stvari, nečija najdublja, slobodna i stvarna privrženost tradicionalnim normama tokom čitavog života, čak i onda kada nije bilo punog razumevanja njihove unutrašnje dimenzije koje bi tu privrženost opravdalo, činila je da takav život objektivno stekne više značenje. Kroz poslušnost i vernost, delovanjem koje je saglasno tradicionalnim principima i granicama, neka nevidljiva snaga davala je oblik tom životu i usmeravala ga u pravcu one natprirodne ose što je u drugima – malobrojnima na vrhu – postojala u stanju istine, ostvarenja i svetlosti. Tako se oblikovao čvrst i životom obdarjen organizam neprestano usmeren prema nadsvetu, posvećen u sili i u delu prema njegovoj hijerarhiji u svim oblastima mišljenja, osećanja, delanja i borbe. U takvoj klimi živeo je svet Tradicije. „Čitav spoljni život bio je obred, to jest manje ili više delotvorno (zavisno od pojedinaca i grupa) približavanje jednoj istini koju spoljni život po sebi ne može dati, ali može, ako se živi posvećeno, dopustiti njeno delimično ili potpuno ostvarenje. Ti narodi su živeli isti život već vekovima: oni su od ovoga sveta načinili lestve da bi dostigli oslobođenje. Ti narodi su mislili svetački, delovali svetački, voleli svetački, mrzeli svetački, ubijali se svetački – oni su isklesali jedinstven hram u šumi hramova kroz koju su strujale vodene bujice, a taj

hram bio je postelja reke, tradicionalna istina, sveti slog u čistom srcu.“¹

Na tom planu, izneveriti tradiciju značilo je odbaciti pravi život; napustiti obrede, menjati i skrnaviti zakone, pomešati kaste, značilo je nazadovati iz kosmosa u haos, pasti pod vlast elemenata i *totema* – odabratи „put pakla“, gde je smrt stvarna, gde sudbina truljenja i raspadanja nadmašuje svaku stvar.

A to je važilo i za pojedince i za narode.

Svako istorijsko razmatranje pokazuje da kako čovek tako i civilizacije posle svitanja i razvoja, imaju sudbinu opadanja i kraja. Neki su pokušali da otkriju zakon koji upravlja takvom sudbinom i koji uzrokuje sutan civilizacija. Taj uzrok se nikada neće moći svesti na čisto istorijske i naturalističke faktore.

Među različitim piscima, De Gobino je možda najbolje znao da ukaže na nedostatke većine empirijskih uzroka navedenih da objasne sumrak velikih civilizacija. Tako je on pokazao da, na primer, neka civilizacija ne propada samo zbog toga što je njena politička moć bila slomljena ili savladana. „Ista vrsta civilizacije ponekad opstaje čak i pod stranom dominacijom, prkos najnesrećnijim događajima, dok drugi put nestaje pred osrednjim nevoljama.“ Ni kvalitet vladâ u empirijskom, to jest administrativno-organizatorskom smislu nema mnogo uticaja na dugovečnost civilizacija. Kao i organizmi – beleži dalje De Gobino – vlade takođe mogu dugo odolevati noseći u sebi sklonost ka raspadu, ali i duhovno jedinstvo, život jedne jedine tradicije. Indija i, još više, feudalna Evropa pokazuju upravo odsustvo jedinstvene organizacije, bilo kakve jedinstvene ekonomije ili prava, s jedne, i izraženi pluralizam i uslove koji su stalni izvori antagonizama, s druge strane. A uzrokom propasti civilizacija ne može se smatrati ni takozvano kvarenje običaja u svetovnom, moralističko-građanskom smislu. Izopačavanje običaja može u krajnjem slučaju da bude posledica ili znak, ali nikada pravi uzrok. Gotovo u svemu se možemo složiti s Ničeom koji tvrdi da gde god se javlja zaokupljenost „moralom“, tu već imamo opadanje;² *mos** iz Vikoovih „herojskih doba“

¹ Reči De Dorda (G. De Giorgio), *Ritorno allo spirito tradizionale*, u *La Torre*, br. 2, 1930. [up. *La Torre*, Il Falco, Milano, 1977, str. 70–78].

² A. de Gobino (*Essai sur l'inégalité des races*, it. prev., Roma, 1912, str. 24) ispravno piše: „Daleko od toga da sam u mladini društva uspeo da otkrijem neku moralnu nadmoć, te sumnjam da društva, stareći i,

nikada nije imao ništa zajedničko s moralističkim ograničenjima. Dalekoistočna tradicija je posebno istakla misao da moral i zakon uopšte (u konformističkom i društvenom smislu) nastaju tamo gde više nema „vrline“ i „Puta“: „Ako izgubimo Put, ostaje vrlina; ako izgubimo vrlinu, ostaje etika; ako izgubimo etiku, ostaje pravo; ako izgubimo pravo – ostaje običaj. Običaj je samo spoljašnjost etike i obeležava početak opadanja.“³ Što se tradicionalnih zakona tiče u smislu njihovog svetog karaktera i transcendentne svrhe, a budući da imaju ne-ljudsku vrednost, oni se ni na koji način ne mogu svesti na ravan morala u uobičajenom smislu. Antagonizam među narodima i ratovi nisu sami po sebi uzrok propasti neke civilizacije; misao o opasnosti, kao i ideja osvajanja mogu, međutim, i materijalno da učvrste mrežu unitarističke strukture, da raspale jedinstvo duha putem spoljnih manifestacija – dok mir i blagostanje mogu voditi u stanje smanjene napetosti, što podstiče najdublje uzroke mogućeg propadanja.⁴

Zbog manjkavosti ovih tumačenja pokatkad je prihvata na misao o rasu. Jedinstvo i čistota krvi bili bi tako osnova života i snage neke civilizacije, dok bi mešanje krvi bilo početni uzrok njenog opadanja. Ali i to je iluzija koja, između ostalog, svodi ideju civilizacije na naturalistički i biološki plan na kojem se danas manje-više koncipira rasa. Rasa, krv i nasledna čistota krvi jesu obična „materija“. Civilizacija u pravom, to jest tradicionalnom smislu reči, nastaje samo kada na tu materiju deluje sila višeg, natprirodног i nadljudskog reda, ona snaga kojoj odgovaraju upravo „prvosveštenička“ funkcija, komponenta obreda i princip duhovnosti kao osnove hijerarhijske diferencijacije. U osvitu svake prave civilizacije stoji neki „božanski“ događaj (svaka velika civilizacija je imala svoj mit o božanskim osnivačima⁵): zato nijedan ljudski ili naturalistički faktor neće moći da ga zaista shvati. *Događaj istog reda ali u suprotnom, izopačenom smislu, odgovoran je za iz-*

kao posledica toga, bližeći se svom padu, u očima kritičara predstavljaju stanje koje mnogo više zadovoljava.“

³ Lat.: običaj. – *Prim. prev.*

⁴ Lao Ce, *Tao-tê-ching*, 38.

⁵ Za kritiku ovih pretpostavljenih uzroka sutona civilizacija up. A. de Gobineau, *Essai*, nav. delo, str. 16–30, 37.

⁶ Ideja o prvobitnom pretku ili mitskom osnivaču nikako nije nestala. Up. ulogu ovog mita u aktuelnim borbama za nacionalnu pripadnost: Claudio Risé, *Psicanalisi della guerra. Individui, culture e nazioni in cerca d'identità*, Red, Como, 1997. – Nap. it. prir.

opačenje i propadanje civilizacija. Kada neka rasa izgubi dodir s onim što jedino može da obezbedi stabilnost, sa svetom „bića“ – kada je, dakle, u njoj opao najfiniji, ali istovremeno i najbitniji element, to jest *unutrašnja rasa, rasa duba* u odnosu na koju su rasa tela i duše tek manifestacije i sredstva izražavanja⁶ – kolektivnim organizmima koje je ona oblikovala (ma kolika bila njihova veličina i moć) suđeno je da siđu u propadljiv svet, da budu prepuni na milost i nemilost iracionalnom, promenljivom, „istorijskom“, onome što svoje uslove prihvata odozdo i spolja.

Krv i etnička čistota su elementi koji i u tradicionalnim civilizacijama imaju svoju vrednost, ali ne takvu vrednost koja dopušta da se na ljude primenjuju isti kriterijumi po kojima odlika „čiste krvi“ konačno odlučuje o osobini nekog psa ili konja – što su gotovo činile neke savremene rasciste teorije. Faktor „krvi“ ili „rase“ ima svoju važnost, ali ne zato što postoji „psihološki“ – u mozgu i mišljenju pojedinca – nego zato što se krije u najdubljim silama života koje tradicije oživotvoruju i prema kojima postupaju kao prema tipično tvoračkim silama. Krv beleži *učinak* takvog dejstvovanja i nasleđem daje već pročišćenu i preoblikovanu materiju, tako da se kroz pokolenja pripremaju ostvarenja slična onim prvobitnim ostvarenjima i potom mogu da se prirodno i gotovo spontano razvijaju. Na osnovu toga – i samo toga – tradicionalni svet često je poznavao nasleđnost kasti i zalagao se za zakon endogamije. Ipak, ako kao primer uzmem tradicionalno indoarapsko društvo, gde je kastinski režim bio najrigorozniji, običan čin rođenja, mada neophodan, ne javlja kao dovođenje: svojstvo virtualno predato rođenjem trebalo je da bude aktualizованo inicijacijom. Već smo napomenuli da se u spisu *Manavadarmaśastra* tvrdilo da *arija*, sve dok ne bude prošao kroz inicijaciju ili „drugo rođenje“, nije superioran nad *śudrom*; takođe smo napomenuli i da su tri naročite diferencijacije božanske vatre bile duša triju hijerarhijski najviših persijskih *pištri* (pishtra), da je konačnu pripadnost jednoj takođe obeležavala inicijacija, i tako dalje. Ni u ovim slučajevima ne treba gubiti iz vida dvostrukost faktora, ne treba nikada mešati oblikotvorni element sa oblikovanim, niti uslov sa uslovljenosću. Ni više kaste, ni tradicionalne aristokratije ili – opštije – više ci-

⁶ O kompletnoj ideji rase i vezama između rase i tela, duše i duha up. moje delo: *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano, 1941.

vilizacije i rase (koje su u odnosu na druge u istom položaju kao i posvećene kaste naspram plebejskih, „sinova zemlje“) ne daju se objasniti krvlju nego *putem krvi*, nečim što je izvan same krv i ima metabiološki karakter.⁷

A kada to „nešto“ zaista ima moć, kada ono obrazuje najdublje i najčvršće jezgro nekog tradicionalnog društva, tada se neka civilizacija može održati i očvrsnuti čak i kada je izložena etničkom mešanju i destruktivnim promenama, i to tako što reaguje na heterogene elemente, oblikuje ih i svodi postepeno na sopstveni tip ili ih presaduje u ime, da tako kažemo, novog silovitog jedinstva. Iсторијско време takođe obiluje takvim primerima: Kina, Grčka, Rim, Islam. Samo kada generativni koren „odozgo“ više nije živ u nekoj civilizaciji i kada je njena „rasa duha“ srušena i slomljena, samo tada – paralelno sa njenom sekularizacijom i humanizacijom – počinje njen opadanje.⁸ Kada se stigne dotle jedino se može računati na one snage krv što atavistički u sebi, u rasi i nagonu, nose odraz i otisak višeg elementa koji se odvojio i nestao; samo u toj meri „rasistička“ teza o odbrani čistote krvi može imati svoj razlog postojanja – ako ne da spreči, a ono makar da odloži fatalni ishod procesa degeneracije. Međutim, zaista nije moguće sprečiti takav ishod ukoliko ne dođe do unutrašnjeg buđenja.

Na sličan način možemo razmatrati vrednost i snagu tradicionalnih oblika, principa i zakona. U tradicionalnom društvenom poretku potrebno je da postoji neko u kome će biti delatan princip na kojeg se, korak po korak, oslanjaju različiti propisi, različiti zakoni i institucije u *ethosu* i u obredu. Ovaj princip treba da bude objektivno duhovno ostvarenje, a ne prividjenje; potrebno je, naime, da pojedinač ili elita vrši „prvosvešteničku“ funkciju gospodara i posrednika silâ „odozgo“. Tada i oni koji mogu samo da se pokoravaju i koji mogu da prime zakon samo preko vlasti i spoljne tradicije intuitivno razumeju *zašto* treba da se pokoravaju, jer njihova poslušnost, kao što je rečeno, nije

⁷Up. po mnogo čemu analogno tumačenje koje o prirodi krv daje R. Štajner (Steiner), *Il sangue è un succo molto peculiare*. Editrice Antroposifica, Milano, 1989. – Nap. it. prir.

⁸Ovde može biti uzeta u obzir teza A. Dž. Tojnbi (A. J. Toynbee, *A Study of History*, London, 1941) po kojoj, osim retkih izuzetaka, ne postoje slučajevi civilizacija koje su bile ubijene, već samo civilizacija koje su se ubile. Gde god unutrašnja snaga opstaje i ne abdicira, nevolje, opasnosti, neprijateljska sredina, napadi i čak osvajanja razrešavaju se kao podsticaj i izazov koji tu snagu nagoni na kreativnu reakciju. U tome Tojnbi takođe vidi, uopšteno, i uslov za pojavu i razvoj civilizacija.

jalova nego im dopušta da uzmu stvarnog udela u vlasti i svetlosti. Na isti način kao što magnetna struja u glavnom kolu indukuje struje u drugim odvojenim kolima ukoliko su sintonično raspoređena, tako i na one koji čistog srca i verno slede jedino formu i obred na nevidljiv način prelazi nešto od one veličine, postojanosti i „sreće“ koje su sabrane na vrhu hijerarhije. Tada je predanje čvrsto, ono je celovito telo povezano u svim svojim delovima nekom skrivenom vezom, načelno jačom od spoljnih okolnosti.

Međutim, kada u središtu postoji samo jedna funkcija koja nadživjava samu sebe, kada svojstva predstavnika duhovne i kraljevske vlasti postaju tek nominalna, tada se vrh rastače a oslonac slablji.⁹ Veoma je karakteristična legenda po kojoj se narodi Goga i Magoga – koji, kao što je rečeno (pogl. 4), mogu da simbolišu haotične i demonske sile zauzdane tradicionalnim strukturama – pojavljuju u trenutku kada primećuju da više нико ne duva u rog na zidinama sa kojih im je određeni imperijalni tip preprečivao put, i da to *samo veter stvara taj zvuk*. Obredi, institucije, zakoni i običaji mogu da opstanu još neko vreme, ali njihovo značenje je izgubljeno, njihova moć je paralizovana. Prepušteni sami sebi, sekularizovani, oni se drobe kao isušena ilovača uprkos svakom naporu – sili i nametanju – koji se spolja ulaže radi održanja izgubljenog jedinstva; oni se sve više izobličuju i propadaju. Ali sve dok još ima neke seni i sve dok u krvi još opstaje neki odraz delovanja višeg elementa zdanje se drži, telo kao da još ima dušu, leš – po slici koju je upotrebio De Gobino – hoda i još može da obori ono što mu se nađe na putu. Kada je i poslednji ostatak sile „odozgo“ i rase duha iscrpljen u pokolenjima tada ne ostaje više ništa: nema nikakvog korita da upravi struju koja se sad gubi u svim pravcima. Nastupaju individualizam, haos, anarhija, humanistički *hybris* i degeneracija u svim oblastima. Brana je probijena. Čak i da ostane spoljašnost drevne veličine, dovoljan je najmanji udarac da se sruši neka država ili carstvo, da nastupi *abrimanski** preokret, dolazak savremen-

⁹Po hinduističkoj tradiciji (*Mānavadharmaśāstra*, IX, 301–302), četiri velika svetska perioda zavise od stanja kraljeva, ili *yuga*; mračno doba, *kali-yuga*, odgovara periodu u kojem kraljevska funkcija „spava“; zlatno doba je ono u kojem kralj još reprodukuje simboličko delovanje arijskih bogova.

*Ahriman: u persijskoj religiji, tj. u Zaratuštrinom učenju, načelo zla, bog zla. – Prim. prev.

nog svemoćnog Levijatana, mehanizovanog i „totalitarnog“ kolektivnog sistema.

Od prastarih vremena do danas nema druge „evolucije“ koju bismo mogli konstatovati. Kao što ćemo videti, od dalekog mita o božanskom kraljevskom dostojanstvu opadajući iz kaste u kastu stići će se do bezličnih oblika sadašnje civilizacije, gde u mehanizovanim strukturama ubrzano i na zastrašujući način ponovo oživljava demonizam čistog *demosa* i svet masa.

10. INICIJACIJA I POSVEĆENJE

Pošto smo definisali suštinu principa i središta tradicionalne civilizacije, potrebno je da se ukratko osvrnemo na pojedine aspekte njene fenomenologije imajući u vidu već uslovljene egzistencijalne situacije. To će nam omogućiti da ukažemo gde je poreklo prvog izopačenja sveta Tradicije.

Uslovjen oblik kraljevske ideje javlja se onda kada se ona više ne ovaploćuje u bićima koja *po prirodi* prevazilaze ljudske granice, nego u bićima koja tek treba u sebi da *razviju* to svojstvo. U okvirima helenske tradicije takvo razlikovanje bi moglo analogno odgovarati razlici između „boga“ (olimpski ideal) i „heroja“; u granicama rimske tradicije ono postaje formalno, u nazivima *deus* i *divus* – gde *divus* odreduje čoveka koji je postao bog, a *deus* odreduje biće koje je oduvek bilo bog.¹ Prema tradiciji, u Egiptu je kraljevsku rasu θεοί trebalo da naslede upravo ἥμιθεοί (ekvivalentni „herojima“), pre nego što zavladaju véκυες* (izraz koji može da se odnosi na poglavare pretežno ljudskog tipa). U tom kontekstu uočava se situacija u kojoj postoji distanca između ličnosti i funkcije – a da bi ličnost mogla da ovaploti funkciju, potrebno je određeno delovanje koje u njoj izaziva nov kvalitet. Ovo delovanje može se predstaviti kao *inicijacija* ili kao *investitura (posvećenje)*. U prvom slučaju, ono ima relativno autonoman i neposredan karakter; u drugom, ono je posredovano, na izvestan način dešava se spolja i vezano je za svešteničku kastu koja se odvojila od kraljevske.

Što se *kraljevske inicijacije* tiče, bilo bi dovoljno ono što je već rečeno o obrednim, žrtvenim i pobedničkim delovanjima koja ponavlaju one akcije pripisivane nekom bogu ili heroju s ciljem da ostvare, prizovu ili obnove odgovarajuće natprirodne uticaje. Toga je naročito bilo u starom Egiptu. Kao što se videlo, kralj je na ustoličenju ponavljaо „žrtvu“ koja je Ozirisa učinila transcendentnim

¹Up. E. Beurlier, *Le Culte Impérial*, Paris, 1891, str. 8.

*Grč.: mrtvaci. – *Prim. prev.*

božanstvom. Takav obred nije služio samo za obnovu svojstva prirode koja je božanska već samim rođenjem, nego i kao inicijacija sa ciljem da se u čoveku određenom da bude kralj probudi transcendentna dimenzija i da mu se obezbedi „dar života“. U vezi s pojedinostima takvih obreda ograničimo se na obred koji je u eleusinskim misterijama odgovarao krunisanju kralja.²

Budući „kralj“ se prethodno, na izvesno vreme, povlačio u osamu; zatim je kroz krv i vrtloge preplivavao reku – odnosno sopstvenim snagama prelazio „struju pokolenja“, ostavivši na drugoj obali svoje staro telo, svoju dušu i svoju jedinstvenu ljudskost. Sledi ponovni prelazak reke, ali kralj je u čamcu³ i ogrnut je životinjskim kožama. Ove kože najverovatnije označavaju totemske sile koje se pojavljuju usled odlaganja spoljašnjeg trošnog Ja, a koje su i snage kolektiviteta. Reč je, dakle, o uspostavljanju kontakta i o poistovećenju. U bahanatskom ritualu, pošto bi se žrtve raskomadale, koribanti su navlačili kože, što je značilo upravo poistovećenje s bogom koga su predstavljale žrtve, preuzimanje njegove snage i prirode. I egipatski inicijant je prolazio kroz kožu žrtve koja je predstavljala Seta.⁴ Tako složena simbolika nove faze obreda verovatno aludira na dostizanje stanja onoga ko može da izvrši simbolični prelazak, uz to još i poprimajući odrede-

²Kao osnovu ovde čemo uglavnom preuzeti rekonstrukciju eleusinskih misterija koju je sačinio V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, str. 196 i dalje.

³S obzirom na tradicionalni karakter, svaka od ovih faza otvara prostor i za bezbrojna poredanja, od kojih je prelazak voda, zajedno sa simboličkom plovidbom, jedno od najčešćih. Brod je jedan od simbola koji se odnose na Janusa, a koji je prešao u katoličku pontifikalnu simboliku. Hallejski junak Gilgameš, koji prelazi „put sunca“ i „planine“, treba da pređe preko okeana da bi stigao u božanski vrt gde može naći dar besmrtnosti. Prelazak preko velike reke zajedno sa nizom iskušenja koja se sastoje od susreta sa životinjama (*totem*), doživljavanje nevremena, itd., nalaze se u meksičkom *post mortem* vodiču (up. A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Paris, 1885, str. 187), kao i u skandinavsko-arijskom (prelazak preko reke Tund [Thundi] da bi se stiglo u Valhalu). Prelazak se javlja i u nordijskoj sagi o Sigfridu (Siegfried) koji kaže: „Mogu vas odvesti tamо dole (na 'ostrov' božanske žene Brunhilde /Brunhilt/ u zemљу 'za koju zna samo Sigfrid') na talasima. Poznajem prave puteve mora“ (*Nibelungenlied*, VI); u *Vedama* je kralj Jama (Yama), zamišljen kao „sin sunca“ i prvi medu bićima što su pronašla put u onostrano, onaj koji je „otisao s one strane mnogog mora“ (*Rg-veda*, X, 14, 1-2; X, 10, 1). Simbolika prelaska je vrlo česta u budizmu, a džainizam poznaje izraz *tirthamkara* („graditelji prelaza“), itd. Videti dalje (II, § 4) o još jednom aspektu ove simbolike.

⁴Up. V. Macchioro, *Zagreus*, nav. delo, str. 71-72.

ne moći koje imaju veze s podzemno-vitalnom stronom kolektivnog organizma, zbog čega će biti označen kao Poglavar.

U svakom slučaju, budući „kralj“ stiže na obalu i treba da se popne do vrha *planine*. Okružuje ga pomrčina, ali bogovi mu pomažu da se uspne stazom i pređe preko različitih obruča. Ovde se ponovo javljaju već poznati simboli: „kopno“ ili „ostrov“, „planina“ ili „visina“. Povrh toga, tu je i misao o planetarnim uticajima („obruči“ se mogu povezati sa sedam Platonovih „točkova sudsbine“) koje on treba da nadvlada uspinjući se sve dok ne dosegne simboličnu oblast *nepokretnih* zvezda koje izražavaju stanja čistog sveta bića. Prema drevnoj distinkciji, to odgovara prelasku s Malih na Velike tajne, s telursko-lunarnog na olimpski i solarni obred. Iniciranog primaju ostali kraljevi i najviši dostojanstvenici; on ulazi u sasvim osvetljen hram da uspostavi kontakt s božanskim. Tu ga podsećaju na osnovne dužnosti kralja. Na kraju, on prima odeždu i obeležja svog dostojanstva i uspinje se na presto.

Kraljevski inicijacijski obred u Egiptu sadržao je tri momenta ekvivalentna upravo navedenim fazama: pre svega pročišćenje, zatim obred uzdizanja natprirodnog fluida predstavljenog krunom, *uraeus*, ili dvostrukom krunom (kruna je često nazivana „velikom čarobnicom“, onom koja „uspostavlja levo i desno od kralja bogove večnosti i bogove postojanosti“), i najzad „uspinjanje“ u hram koji predstavlja „drugi svet“ (*pa-duait*) i „zagrljaj“ solarnog boga gde se konačno vrši posvećenje njegovog novog besmrtnog rađanja i njegove božanske prirode, usled čega se egipatski kralj smatrao „sinom“ samog boga.⁵

Eleusinske misterije su jedan od najkompletnijih „kraljevskih“ inicijacijskih obreda. Treba imati na umu da je svaki od simbola označavao sasvim određeno unutrašnje iskustvo. Ovde ne možemo razmatrati kojim sredstvima su se izazivala takva iskustva, niti njihove specifične prirode.⁶ Naglasićemo samo da je u svetu Tradicije inicijacija u svojim najvišim oblicima koncipirana kao intenzivno real-

⁵Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 100-101, 220, 224.

⁶Možemo uputiti na izlaganja sadržana u *Introduzione alla Magia*, nav. delo. Up. i J. Evola, *La tradizione ermetica*, nav. delo. U *Nitisari* (*Nitisāra*, I, 26-27) se kao uslov za kraljevsko dostojanstvo navodi kontrola nad *manas* (unutrašnji i transcendentni koren pet čula), što je opet uslov za jogu i askezu. I dodaje se: „Ko je nemoćan da sledi *manas*, koji je samo jedan, kako bi onda mogao da pokori zemlju?“ Analogni izrazi u *Mānavadharmaśāstra* (VII, 44).

no delovanje koje je u stanju da promeni ontološko stanje pojedinca i da na njega nakaleni snage sveta bića ili nad-sveta. Titula *rex*, βασιλέυς, kazivala je o natprirodnoj dimenziji kralja stečenoj u Eleusini, što je potencijalno potvrđivalo da je sposoban da bude poglavar. Opadanje najdrevnije Helade uticalo je na to da u epohi eleusinskih misterija ta titula nije obavezno podrazumevala stvarnu političku vlast. Na taj način, prastaro kraljevsko dostojanstvo moglo je da se održi samo na planu odvojenom od kraljevske moći, koja je većinom prešla u profane ruke.⁷ Međutim, to nije sprečilo svetovne vladare da, s vremenima na vreme, ispolje težnju da steknu i dostojanstvo iniciranog kralja, koje se veoma razlikovalo od njihovog. Tako su, na primer, Hadrijan i Antonin, rimski imperatori, stekli titulu kralja u navedenom smislu tek pošto su bili inicirani u Eleusini. Što se tiče svojstva dodeljenog inicijacijom, prema saglasnim svedočanstvima, ono je različito i nezavisno od svakog ljudskog udela: nijedna ljudska moć ne bi mogla da ga proizvede, baš kao što ga, u određenoj meri, nikakva ljudska „krivica“ nije mogla pokvariti,⁸ o čemu je izvestan odjek ostao u katoličkom shvatanju da svešteničko svojstvo sakramentalno dodeljeno ne može biti uništeno nikakvom moralnom krivicom ličnosti, nego da ono opstaje kao *character indebilis*^{*}. Pored toga – što se već videlo kada sam govorio o mazdejskoj „slavi“ i dalekoistočnoj „vrlini“ – ono je odgovaralo objektivnoj moći. U drevnoj Kini pravila se razlika između onih koji već po prirodi poseduju „nauku“ i „vrlinu“ (koji su kadri da „bez tude pomoći, mirno i bez uzbudjenja izvrše zakon Neba“, koji stoje na vrhu, jer su to „savršeni“ ili „transcedentni ljudi“) i onih koji su „pobedivši sebe same i vrativši se obredima“ uspeli da ih osvoje.⁹ Ali disciplina (*xieji*) koja je namenjena ovim poslednjima i koja je ekvivalent-

⁷Up. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, nav. delo, t. IV, str. 30. Što se tiče Rima, možemo istaći prelazak s integralnog koncepta kraljevskog dostojanstva na poimanje *rex sacrorum-a*, s ograničenim kompetencijama na sakralnom polju. To se pravdalo odredbom po kojoj je kralj morao da učestvuje u vojnim aktivnostima.

⁸U tom pogledu ograničićemo se na isticanje karakterističnih izraza iz *Mānavadabarmashāstra*, XI, 246 (up. XII, 101): „Poput vatre što svojim izgarajućim plamenom odmah sažiže drvo koje je zapalila, tako i u onom ko poznaje *Vede* krivicu odmah spaljuje vatra znanja“; XI, 261: „Braman (brāhmaṇa) koji je ovlađao čitavom *Rg-vedom* ne može biti umrljan nikakvim zločinom, čak i ako bi ubio sve stanovnike tri sveta.“

^{*}Lat.: neizbrisivo obeležje. – *Prim. prev.*

⁹Up. *Lunyu*, XVI, 8; XII, 1; XIV, 45; *Zhongyong*, XX, 16–17; XXII, 1; XXIII, 1.

na inicijaciji smatrala se samo sredstvom za objektivno oblikovanje onog „višeg čoveka“ (*junzi*) koji bi, upravo zbog tajne i realne moći koja se za njega vezuje, mogao legalno preuzeti funkciju na najvišem hijerarhijskom vrhu.¹⁰ Izdvojeno obeležje elementa koji kralja zaista čini takvim još očiglednije se pojavljuje kada umesto inicijacije imamo posvećenje: karakteristično je, na primer, posebno postavljenje kojim je već krunisani nemački princ postajao *romanorum rex*, čime je dobijao vlast i poglavarško pravo nad Svetim rimskim carstvom. S druge strane, kod Platona čitamo: „U Egiptu nije dopušteno da kralj vlasta a da nema svešteničko obeležje, i ako kojim slučajem kralj neke druge rase nasilno otme vlast, potrebno je da on odmah zatim bude iniciran u tu kastu.“¹¹ Plutarh¹² isto tako kazuje da ukoliko bi se u Egiptu za kralja postavila ličnost iz ratničke, a ne iz svešteničke kaste, ta ličnost je imala da pređe u svešteničku kastu i da stekne udeo u onom transcendentnom znanju „koje je najčešće prikriveno mitovima i raspravama koji tajanstveno izražavaju istinu posredstvom slika i aluzija“. Isto se kaže za Parćane*, upravo zato što su se veliki kraljevi Irana istovremeno imenovali i u dostojanstvo „maga“, sjedinjujući tako dve moći. Iran u najboljem periodu tradicije nije znao za sukobe ili antagonizme između kraljevskog i svešteničkog dostojanstva.¹³ Istovremeno se ističe da su oni koji su primili inicijaciju postajali kraljevi, a često su, obrnuto, inicijacija i sama sveštenička funkcija smatrane preimrućtvima kralja i aristokratskih kasti. Na primer, po *Homerskoj odi Demetri* (s. 270 i dalje), beginja je „proslavu kulta i poznavanje svetih orgija“ ograničila na četiri kneza Eleusine i na njihove potomke, zahvaljujući čemu „posle smrti oni nemaju istu sudbinu kao drugi“. Stari Rim se dugo protivio postavljanju plebejaca na važne funkcije, tako da su sveštenici najviših kolegijuma, a posebno konzuli – koji su pravobitno imali sakralni karakter – bili birani isključivo među patricijskim porodicama. Ovde se isto tako isticao zahtev za jedinstvenom vlašću uz instinkтивno shvatanje da je vlast najpostojanija kada se sustiću rasa krvi i rasa duše.

¹⁰Up. H. Maspéro, *La Chine antique*, nav. delo, str. 452, 463, 466–467.

¹¹Platon, *Država*, 290 d.

¹²Plutarh, *De Iside et Osiride*, IX.

^{*}Potomci starih Persijanaca koji su ostali verni Zaratuštrinom učenju. – *Prim. prev.*

¹³Up. F. Spiegel, *Eranische*, nav. delo, t. III, str. 605–606.

Predimo sada na slučaj kada se kraljevi ne uzdižu na svoje nad-individualno dostojanstvo kroz inicijaciju, nego se uzdižu investiturom (postavljanjem na položaj ili posvećenjem samim tim što pripadaju svešteničkoj kasti). Taj oblik se javlja u novijim, delimično već istorijskim vremenima. Prvobitne teokratije nisu dugovale svoju vlast nikakvoj crkvi ili svešteničkoj kasti. Skandinavski vladari su bili vladari odmah po svom božanskem poreklu i – poput kraljeva u dorsko-ahajskom periodu – jedini su svečano vršili žrtvene radnje. Kralj u Kini, videli smo, dobijao je mandat direktno s „neba“. U Japanu se donedavno ritual ustoličenja odvijao u kontekstu individualnog duhovnog iskustva cara koji je bez prisustva obrednog klera uspostavljao kontakt s uticajima kraljevske tradicije. Ni u Grčkoj ni u Rimu sveštenička veća nisu svojim obredima „stvarala“ kraljeve, već su samo izvodila proročke veštine da bi se potvrdilo da su odabranog „bogovi prihvatali“ (reč je, naime, bila o priznavanju, a ne o investituri, kao u drevnom škotskom predanju o „kamenu sudbine“). Nasuprot tome, u početku Rimskog carstva sveštenstvo se javlja kao neka vrsta emanacije prvobitnog kraljevskog dostojanstva, a kralj je bio taj koji je odredivao zakone kulta. Posle Romula, i samog iniciranog u proročka znanja,¹⁴ Numa je više svešteničke funkcije poverio kolegijumu *flameni** kojeg je sam osnovao,¹⁵ da bi tokom Carstva sveštenički kolegijumi ponovo bili podređeni carskoj vlasti – kao što je, recimo, kler bio podređen vizantijskom caru. U Egiptu, sve do XXI dinastije, kralj je samo povremeno poveravao svešteniku (zvanom „kraljev sveštenik“) da vrši obred (*nutir bon*); sveštenička vlast je uvek predstavljala odraz kraljevske vlasti.¹⁶ Staroegipatskom *nutir bonu* umnogome odgovara funkcija koju je u Indiji često vršio *purobita*, braman koji je prinosio žrtvu vatri i bio potčinjen kralju. Sve do karolinške epohe germanske rase nisu znale za posvećenje – podsetimo se da je Karlo Veliki samog sebe krunisao, što su učinili i Ludvig i Pije, koji je krunisao i svog sina Lotara bez ikakvog udela pape – a isto se može reći za najranije oblike svake tradicionalne civilizaci-

je, uključujući cikluse prekolumbovske Amerike, prvenstveno peruansku dinastiju „solarnih gospodara“ ili Inka.

Kada se, međutim, sveštenička kasta ili crkva javi kao isključivi posednik te svete sile, jedine kojom se kralj može osposobiti za svoju funkciju, već tada u tome uočavamo početak silazne putanje. Tada imamo duhovnost koja, po sebi, više nije kraljevska i kraljevsko dostojanstvo koje, po sebi, više nije duhovno; imamo jedno i drugo kao odvojene stvarnosti – ili imamo „žensku“ duhovnost s jedne strane, a *materijalnu muževnost* s druge; lunarnu „svetost“ s jedne strane, a materijalnu „solarnost“ s druge strane. Rasprišila se sinteza koja je odgovarala prvobitnom kraljevskom atributu „slave“ ili nebeskoj vatri „pobednika“; izgubljen je nivo apsolutnog središnjeg položaja. Videće se kasnije da taj rascep označava početak opadanja civilizacije u pravcu koji vodi do modernog sveta.

Pošto je došlo do preloma, sveštenička kasta preuzima funkciju prenošenja duhovnih uticaja, ali ona ne ume da ih učini vladajućim središtem u zemaljskom poretku. Ovo vladajuće središte se, pak, bukvalno nalazi u ratničkom i plemićkom svojstvu naimenovanog kralja na koga će obred posvećenja preneti navedene uticaje („Sveti Duh“ u katoličkoj tradiciji), tako da ih on preuzima i njima efikasno deluje. U bližoj prošlosti se samo ovim svešteničkim posredovanjem i obrednim *virtus deificans** ponovo vrši sinteza kraljevskog i sakralnog radi obrazovanja najvišeg hijerarhijskog vrha tradicionalnog poretka. Samo tim putem kralj ponovo postaje nešto više od običnog čoveka.

Isto tako, u katoličkom ritualu kralj je pre obreda investiture morao da obuče samo „ratničko“ odelo, da bi tek naknadno odenuo „kraljevsku odeždu“ i peo se na neko za njega pripremljeno „uzvišeno mesto“ u hramu. Gotovo do današnjih vremena sačuvalo se strogo simbolično značenje različitih faza ceremonije – a značajna je i učestala upotreba izraza *kraljevska religija*, u kojoj se često privizava zagonetni lik Melhisedeka. Već u merovinškoj epohi imamo formulu za kralja: *Melchisedek noster, merito rex atque sacerdos* [„naš Melhisedek, po zasluzi kralj i sveštenik“].¹⁷ Smatra se da kralj, koji u obredu skida sa sebe prethodnu odeću, „napušta svetovno stanje da bi

¹⁴Up. Ciceron, *De Natura Deorum*, III, 2.

*Lat.: sveštenici u starom Rimu u službi pojedinih božanstava. – Prim. prev.

¹⁵Up. Livije, I, 20.

¹⁶Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 121, 206.

*Lat.: obožena vrlina. – Prim. prev.

¹⁷M. Bloch, *Les Rois thauumaturges*, nav. delo, str. 66.

preuzeo kraljevsku religiju“.¹⁸ Tako 769. godine papa Stefan III piše da su Karolinzi sveta rasa i kraljevsko sveštenstvo: *vos gens sancta estis atque regale estis sacerdotium* [„vi ste sveta rasa i kraljevsko ste sveštenstvo“].¹⁹ Kraljevsko posvećenje – obred, koji se tada razlikovao samo po nekim pojedinostima od rituala posvećenja biskupa, te je kralj postajao, pred Ijudima i Bogom, svet koliko i sveštenik – obavljalo se pomazanjem. U stvari, ono je u jevrejskoj tradiciji, koju je preuzeo katolicizam, bilo uobičajeni obred vršen za prenošenje nekog bića iz svetovnog u sakralni svet.²⁰ Prema gibelinskoj ideji posvećeni je zahvaljujući svojoj vrlini postajao *deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis – summus et instructor sanctae ecclesiae* [„Bogočovek, u duhu i vrlini pomazanik* Gospodnji, u jedinom uvišenom činu oboženja – vrhovni učitelj Svetе Crkve“].²¹ Stoga se moglo tvrditi: „Kralj treba da bude odvojen od mase laika s obzirom da, pomazan osveštanim uljem, učestvuje u bogosluženju“,²² ili kao što piše Anonimus iz Jorka: „Kralj, pomazanik Gospoda, ne može se zvati laikom“.²³ A u povremenom javljanju ideje da kraljevsko posvećenje ima moć da poništi svaku, čak i krvnu krivicu,²⁴ imamо odjek već pomenute inicijacijske doktrine o transcendenciji natprirodnog svojstva u odnosu na bilo koju ljudsku vrlinu ili greh.

U ovom poglavlju bavili smo se inicijacijom u vezi sa pozitivnom i vidljivom funkcijom vrhovne vlasti. Uzakali

¹⁸M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, nav. delo, str. 197 (izraz je uzet od J. Goleina).

¹⁹N. D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, str. 233.

²⁰Davida je Samuilo pomazio svetim uljem „i side duh Gospodnj na Davida i osta na njemu od toga dana“ (*Prva knjiga Samuilova*, 16; 1, 3.12–13). U nekim srednjovekovnim tekstovima ulje za kraljevsko posvećenje bilo je na taj način izjednačeno s onim kojim se posvećuju „proroci, sveštenici i mučenici“ (Bloch, str. 67, 73). U karolinškom periodu biskup prilikom posvećenja izgovara formulu: „Neka te Bog u svojoj milosti ovenča krunom *slave*, da izlije na tebe ulje blagodati Svog Svetog Duha kao što ga je izlio na sveštenike, kraljeve, proroke i mučenike“ (Hincmar, u J. P. Migne, *Patrologia latina*, pog. 806, kod N. D. Fustel de Coulanges, *Les transformations*, nav. delo, str. 233).

²¹Hristos je grčka reč koja znači pomazanik. – Prim. prev.

²²Up. A. Dämpf, *Sacrum Imperium*, it. izd., Messina–Milano, 1933, str. 143 [Le Lettere, Firenze, 1988].

²³G. d’Osnabrück, *Liber de Lite*, I, 467.

²⁴Kod M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, nav. delo, str. 190.

²⁵Up. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, nav. delo, str. 198.

smo i na slučajeve kada se inicijacijsko dostojanstvo odvojilo od te funkcije ili, bolje rečeno, kada se ta funkcija odvojila od inicijacijskog dostojanstva, sekularizujući se i poprimajući samo ratnički ili politički karakter. Inicijaciju, međutim, treba smatrati i kategorijom po sebi u svetu Tradicije, bez neke nužne povezanosti sa vršenjem vidljive funkcije u središtu nekog društva. Inicijacija (kao visoka inicijacija, odvojena od one eventualno vezane za kastinski režim ili za zanatstvo i tradicionalne profesije) je definisala u sebi i po sebi delovanje koje određuje ontološki preobražaj čoveka. Ona je često stvarala nevidljive i tajne okove, čuvare istovetnog duhovnog uticaja i „unutrašnje doktrine“, superiore nad egzoteričnim i religioznim oblicima istorijske tradicije.²⁵ Možemo pretpostaviti da je bilo slučajeva kada je inicirani ili adept imao ovo istaknuto obeležje i u nekoj normalnoj civilizaciji, a ne samo u periodu nakon izopačavanja i unutarnjeg sloma tradicionalnih jedinstava. To obeležje postalo je neophodno i opšteprihvaćeno upravo u poslednje vreme, pre svega na evropskom prostoru, bilo usled involutivnih procesa koji su doveli do organizacije modernog sveta, ili pak zbog pojave hrišćanstva (otud, na primer, isključivo inicijacijski karakter hermetičkog *rex-a*, rozenkrojcerskog Imperatora, itd.).

²⁵Za definiciju specifične prirode vršenja inicijacije, up. J. Evola, *Über das Initiatische*, u „Antaios“, br. 2 iz 1964, esej uvršten u *L'Arco e la Clava* (1968), Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, pog. II.

11. O HIJERARHIJSKIM VEZAMA IZMEĐU KRALJEVSKOG I SVEŠTENIČKOG DOSTOJANSTVA

Ako u posvećenom kralju na neki način ponovo dolazi do prvobitne sinteze dveju moći, iz toga se sasvim jasno uviđa priroda hijerarhijskih odnosa koji u svakom normalnom poretku treba da postoje između kraljevskog dostojanstva i svešteničke kaste (ili Crkve) kao jednostavnog posrednika natprirodnih uticaja: *kraljevsko dostojanstvo ima prvenstvo nad svešteničkim*, baš kao što, slikovito rečeno, sunce ima prvenstvo nad mesecom ili muškarac nad ženom. U izvesnom pogledu, to isto prvenstvo tradicionalno je priznato upravo svešteničko-kraljevskom dostojanstvu Melhisedeka, prinosioca žrtve Svetišnjem, Bogu Pobede („I blagosloven da je Bog višnji, koji predade neprijatelje tvoje u ruke tvoje“, *Post.*, 14, 20), u odnosu na Avramovo svešteničko dostojanstvo. I kao što je rečeno, srednjovekovni branioci gibelinske ideje ponekad su se pozivali upravo na simbol Melhisedeka kada su od Crkve potraživali pravo na natprirodno kraljevsko dostojanstvo.¹

Da bismo se vratili potpuno tradicionalnim civilizacijama možemo se pozvati na arijske, upravo indoarijske tekstove s namerom da ukažemo na činjenicu da se čak i u civilizaciji koja izgleda pretežno „sveštenička“ uveliko sačuvalo pojam besprekornog odnosa između dva dostojanstva. Reč je o već navedenim tekstovima gde se kaže da je rod ratničkih božanstava iznikao iz *bramana** kao njegov viši i savršeniji oblik. Posle sledi: „Usled toga, nema ničega iznad ratničkog plemstva – *kṣatram* (kshâtram) – a sveštenici – *bramani* (brâhmaṇa) – poštuju ratnika koji je posvećen za kralja.“

¹ U srednjem veku tajanstveni „Kralj-sveštenik Johan“ reprodukovao je na izvestan način Melhisedekov lik, a u vezi s idejom o vrhovnom središtu sveta. Legenda o tome kako je sveštenik Johan „Fridrihu“ poslao „kožu daždevnjaka, živu vodu i prsten koji donosi nevidljivost i pobedu“ (A. Graf, *Roma*, nav. delo, t. II, str. 467) izražava nejasan osećaj povezanosti srednjovekovne carske vlasti s nekom vrstom ovlašćenja dobijenog od vlasti koju poseduje to središte. Up. J. Evola, *Il mistero del Graal*, nav. delo, § 11.

* Ovdje se misli na bramanu kao univerzalni princip.

U istom tekstu, sveštenička kasta izjednačena s bramanom (shvaćenim bezlično, analogno smislu koji se u hrišćanstvu pridaje sili Svetog Duha) predstavljena je u odnosu na ratničku ili kraljevsku kastu kao *majka* ili majčina materica – *yoni*. To je posebno značajno.² Kraljevski tip se ovde javlja upravo sa svojim značenjem muškog principa koji nadmašuje duhovnu silu, karakteriše je, gospodari i „triumfalno“ upravlja tom silom koja je shvaćena kao majka i žena. Već smo pomenuli drevne tradicije u pogledu kraljevskog dostojanstva stečenog ženidbom s božanskom ženom, koja se često javlja kao majka. (Po sredi je simboličan incest: u opštijem kontekstu, egiptski kralj nosi već navedenu titulu „bik svoje majke“.) Dakle, opet smo stigli do iste tačke. Čak i kada je obred investiture smatrano nužnim, time se nije utvrđivala i priznavala podređenost kralja svešteničkoj kasti. Naravno, pošto je jednom izumrla rasa bića koja po svojoj prirodi svakako nisu ljudska, kralj je pre posvećenja – a s obzirom na to da se drugim putem već individualno uzdigao na nešto više³ – bio samo „ratnik“. Međutim, on posvećenjem moć *prisvaja* a ne dobija je, dok je sveštenička klasa pre čuva nego što je poseduje; moć tada prelazi u „viši oblik“, u kojem se prethodno nije javljala. U istom činu, muževno i ratničko svojstvo inicirajućeg se oslobođa, prenosi se na viši plan⁴ i tada postaje stožer ili pol svete sile. Sada, dakle, shvatamo zašto sveštenik koji vrši obred posvećenja treba da „obožava“ kralja koga posvećuje, koji – kaže tekst – bramanu duguje poštovanje kakvo se može imati

² *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, I, iv, 11; up. i *Śatāpatha-brāhmaṇa*, XIV, iv, 2, 23–27.

³ U samoj hinduističkoj tradiciji ne nedostaju primeri kraljeva koji već poseduju ili slede duhovno znanje više od bramanskog. Takav primer je kralj Jaivala čije znanje ne bi trebalo da bude preneto nijednom svešteniku, već sačuvano u ratničkoj kasti, *kṣatram*; otud – saopštava se – „vlast nad svim sedištima – *loka* – pripada sve do onog vremena [samo] *kṣatramu*“ (*Śatāpatha-brāhmaṇa*, XIV, ix, 1, 11). U istom tekstu (XI, vi, 2, 10, up. *Bhagavad-gītā*, III, 20) navodi se i poznati slučaj kralja Janake koji je askezom postigao duhovno ispunjenje, a u *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, IV, iii, 1 i dalje, vidi se upravo kralj Janaka kako brama (brâhmaṇa) Jajnavalkiju (Yâjñavalkya) podučava doktrinu transcendentnog Ja.

⁴ Iako u *Pāñcaviṁśa-brāhmaṇa*, XVIII, 10, 8, čitamo da ako se u kraljevskom posvećenju – *rājāsurya* – upotrebljavaju iste formule – *trivrt* (stoma) – koje su svojstvene bramanu (to jest, svešteničkoj kasti), ovaj treba da se pokori *kṣatramu* (to jest, ratničko-kraljevskoj kasti). Upravo osobine koje aristokrata i ratnik – a ne sveštenik u uskom smislu – po-

prema majci. U spisu *Manavadarmaśastra*, iako se prvenstvo bramana podržava, on se takođe upoređuje s vodom i kamenom, a *kṣatrija* (kshatriya) pak s vatrom i želzom; u nastavku teksta priznaje se da ako „*kṣatrije* ne mogu da napreduju bez *bramanā*, *bramani* ne mogu da se uzdignu bez *kṣatrijā*“, i da ako su „*bramani* osnova, *kṣatrije* su *vr bunac* sistema zakona“.⁵ Ma koliko čudno to nekome izgledalo, ove ideje u početku nisu bile potpuno strane hrišćanstvu. Po Eginhardovom svedočenju, kada je Karlo Veliki posvećen i pozdravljen formulom „Uzvišenom Karlu, krunisanom od Boga, velikom i spokojnom imperatoru Rimljana, život i pobeda!“, papa je „pao ničice (*adoravit*) pred Karлом, po obredu utvrđenom u vreme drevnih imperatora“.⁶ Da pridodamo tome da je u vreme Karla Velikog i Luka Pobožnog, kao i kod rimskih i vizantijskih imperatora hrišćana, svešteničke sabore sazivao vladar, predsedavao im, odobravao odluke i davao im punovažnost; njemu su biskupi podnosili zaključke tematski vezane ne samo za disciplinu, već i za veru i doktrinu, formulom: „Gospodaru i Imperatoru, neka Vaše znanje nadomesti ono što nedostaje, ispravi ono što je protivno razumu, itd.“⁷ To, dakle, govori da se vladaru i po pitanju znanja priznavalo prvenstvo i neograničena vlast u odnosu na sveštenstvo. Opstaje *liturgija moći* svojstvena prvobitnoj tradiciji. Bosije (Bossuet) je bio katolik modernog doba, a ne paganin, pa je ipak rekao da je vla-

seduje i koje, jednom uključene u pojam svetog, predstavljaju „solarni“ vrh duhovnosti, utemeljuju već istaknutu činjenicu da su u najvišim tradicijama sveštenici, u višem smislu reči, birani samo među patricijskim klasama i da su za njih prvobitno čuvani inicijacija i prenošenje transcendentnog znanja.

⁵ *Mānavadharmaśāstra*, IX, 321–322; XI, 83–84.

⁶ Kod N. D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, str. 315–316. *Liber Pontificalis* doslovno kaže: „*Post laudes ad Apostolico more antiquorum principum adoratus est*“ [„Posle pohvala primi čin podaničke pokornosti od apostolskog (vikara) po običaju drevnih kneževa“]. Up. iskaz Pjera de Bloa (Pierre de Blois) (kod M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, nav. delo, str. 41): „Priznajem: pomagati kralju [za sveštenika] znači ispunjavati svetinju; on je pomazanik Gospoda – *Christus Domini est* – i nije uza lud da je on primio svetu tajnu pomazanja.“ Autor dodaje da je onome ko sumnja u mistično delovanje takve svete tajne dovoljno ukazati na kraljevsku čudotvornu moć (o ovome vidi pog. 2).

⁷ Up. N. D. Fustel de Coulanges, *Les transformations*, nav. delo, str. 524–5, 526, 293–3. Možemo se podsetiti, između ostalog, da je imperator Sigismund bio taj koji je sazvao Sabor u Konstanci uoči reformacije, u pokušaju da stane na put rascepnu i anarhiji u koju je zapao kler.

dar „slika Boga“ na zemlji i uskliknuo: „Vi ste bogovi, mada ste podložni smrti, i vaša vlast ne umire.“⁸

S druge strane, potpunu jeres i potpuno izvratanje tradicionalne istine predstavlja zahtev sveštenstva da ga, zbog posvećenja koje vrši, kraljevska vlast prizna kao hijerarhijski više („onaj ko blagosilja je iznad onog koga blagosilja“⁹) i ukaže mu poslušnost – što je u Evropi upravo zahtevala Crkva boreći se za investiture. U stvari, još u polutami preistorije imamo prve epizode sukoba između kraljevske i svešteničke vlasti, gde obe, svaka za sebe, zahtevaju prvenstvo vezano za ono što je pre i iznad svake od njih. U početku, motivi za ovaj sukob nikako nisu bili u političkoj supremaciji – kao što se uopšteno veruje – nego su imali duboke, manje-više svesne korene u dva suprotna duhovna stanovišta o kojima će još biti reči. Prema preovladavajućoj formi koju je morao usvojiti posle diferencijacije dostojanstava, sveštenik je zapravo, po definiciji, uvek tumač i posrednik božanskog: mada moćan, on će uvek biti svestan da se obraća Bogu kao svom gospodaru. Sveti kralj, međutim, smatra da pripada istoj lozi kao i bogovi, nema osećanje religiozne potčinjenosti i ne može a da ne bude bezosećajan prema svakoj suprematičkoj pretenziji koju pokazuje sveštenik. U svakom slučaju, s vremenom se prešlo na oblike antitradicionalne anarhije koja ima dva vida: prvi je kraljevsko dostojanstvo koje je puka zemaljska moć u pobuni protiv duhovne vlasti, a drugi duhovnost „lunarnog“ tipa u pobuni protiv duhovnosti ovapločene u monarsima koji još pamte drevnu funkciju. Bilo u jednom ili u drugom obliku, izrušenina tradicionalnog sveta nastaće inoverstvo. Prvi način će najpre voditi u političko zastranjenje i sekularizaciju ideje države, zatim u uništenje svake prave hijerarhije i, najzad, u moderne oblike muževnosti i iluzorne materijalističke moći koje će na kraju demonizam sveta masa odvući u svoje manje-više kolektivističke oblike. Drugi put ići će naporedo sa prvim i ostvariće se najpre u pojavi „civilizacije Majke“, kroz njenu u osnovi panteističku duhovnost, a zatim u raznovrsnosti onoga što je u pravom smislu po-božna, ispovedna religija.

⁸ J. B. Bossuet, *Oeuvres oratoires*, IV, str. 362 (L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925, str. 161).

⁹ Ovoj izreci svetog Pavla u samoj jevrejskoj tradiciji može se suprotstaviti simbol Jakova koji se bori s andelom Božnjim, zagospodari njime i primorava ga da ga „blagoslovi“ (*Postanje*, 32, 25).

Videćemo da je u srednjem veku došlo do poslednjeg velikog sukoba između religioznog univerzalizma kojeg je predstavljala Crkva i ideje kraljevskog dostojanstva ovapločene (mada ne bez kompromisa) u Svetom rimskom carstvu. Prema ovoj poslednjoj ideji, imperator je konačno *caput ecclesiae*¹⁰, ne u smislu da on zamenjuje poglavara svešteničke hijerarhije (papu), nego u smislu da sila koju predstavlja Crkva i koju nadahnjuje hrišćanstvo može efikasno da nametne svoju vlast jedino kroz imperialnu funkciju. „Svet viđen u širokom jedinstvu koje predstavlja Crkva ovde je poprimao sliku tela čiji su pojedinačni udovi usklađeni pod najvišom upravom Imperatora, koji je tako ujedno poglavatar kraljevstva i Crkve.“¹¹ Iako je to postao obredom posvećenja izvršenim nad njim u Rimu, kojeg prate druga posvećenja vezana za njegov svekovni aspekt teutonskog princa, imperator je tvrdio da svoje pravo i svoju vlast dobija neposredno od Boga i da iznad sebe priznaje jedino Boga; stoga se uloga poglavara svešteničke hijerarhije koji ga je posvetio logički svodila na ulogu običnog posrednika, nesposobnog – prema gibelinskoj ideji – da izopštenjem opozove već primljenu natprirodnu moć kralja.¹² Pre nego što je gregorijansko tumačenje podrilo samu suštinu simbola, drevna tradicija se još održavala zahvaljujući činjenici da je Carstvo – kao uvek i svuda – izjednačavano sa suncem, a Crkva sa mesećom.¹³ S druge strane, čak i u vreme najvećeg ugleda Crkva je sebi pripisivala suštinski žensku simboliku, naime simboliku *majke* u odnosu na kralja koji je njen sin, a to je ozivljavanje upravo upanišadske definicije (*braman* kao *kšatramova majka*) spojene sa suprematističkim idealima civilizacije ginekokratskog tipa (antiherojsko potčinjavanje sina majci, pravo majke). Uostalom, da je sâmo uzdizanje titule *pontifex maximus* poglavara hrišćanske reli-

gije, to jest pape, manje-više ravno uzurpaciji, proizlazi iz onog što je već rečeno, jer je *pontifex maximus* prvo bitno bila funkcija kralja i rimske avgusta. Na isti način, karakteristični simboli papinstva, kao dvostruki ključ i brod, preuzeti su iz drevnog rimskog kulta Janusa. Papska kruna, tijara, odgovara dostojanstvu koje nije religiozno-svešteničko nego je u suštini inicijacijsko, dostojanstvo „Gospodara središta“ i vladara „tri sveta“. Dakle, u svemu ovome jasno se uočavaju iskrivljenja i nasilno pomeranje perspektiva (do čega dolazi prikriveno, ali što zbog toga nije i manje stvarno) koji svedoče o značajnoj devijaciji čiste tradicionalne ideje.

¹⁰ Lat.: glava crkve. – Prim. prev.

¹¹ Up. *Liber de Lite*, t. II, str. 536–537.

¹² A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlo Magno al Concordato di Worms*, Modena, 1901, str. 156, 85. Sve dok je trajalo Istočno rimsko carstvo Crkva je, između ostalog, uvek imala karakter državne institucije koja zavisi od cara koji je u njoj sprovodio gotovo neograničenu vlast (up. E. Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasburg, 1878, t. II, str. 3–5). Početak zloupotrebe svešteničkog položaja teoretski počinje, kao što će se videti, izjavama pape Gelasija I.

¹³ Up. A. de Stefano, *L’Idea imperiale*, nav. delo, str. 36–37, 57–58; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II.*, nav. delo, str. 519.

¹⁴ Isto tako i kod Uga di Flerija (Fleury, *De Regia Potestate*, I, 13; *Liber de Lite*, t. II, str. 482).

12. UNIVERZALNOST I CENTRALIZAM

Ideal Svetog rimskog carstva u kontrastu bolje osvjetljava dekadenciju koju princip *regere* doživljava kada izgubi svoju duhovnu osnovu. Ovdje ćemo izložiti ideje na koje ćemo se još jednom vratiti u istorijskom delu ovog rada.

U gibelinskom idealu Svetog rimskog carstva na najjasniji način se zastupalo mišljenje da *Regnum* ima natprirodno poreklo i metapolitičku i univerzalnu prirodu, kao i ideja da imperator kao *lex animata in terris** i vrhunac *ordinatio ad unum*** jeste *aliquid unum quod non est pars**** (Dante), koje predstavlja moć što nadilazi zajednicu kojom on upravlja – na isti način kao što se Carstvo neće pobrkati ni sa jednim kraljevstvom i ni sa jednom nacijom koje ono obuhvata, jer Carstvo je nešto kvalitativno različito, nešto što prethodi i što je načelno u odnosu na svakog od njih nadmoćno.¹ Dakle nije postojala neusklađenost – kao što to misle neki istoričari² – u srednjovekovnom kontrastu između absolutnog prava (bez obzira na mesto, rase i nacije) koje je zahtevao regularno postavljen, posvećen, a time i „ekumenski“ imperator, i stvarnih granica njegove materijalne moći spram evropskih vladara koji su mu morali iskazivati poslušnost. Jer priroda nijedne zaista univerzalne ujediniteljske funkcije nije u materijalnoj sferi; jedino pod uslovom da ne predstavlja puko materijalno, dakle političko i vojno jedinstvo

*Lat.: živi zakon na zemlji. – *Prim. prev.*

**Lat.: jedinstveno uredjenje po jednom. – *Prim. prev.*

***Lat.: neko jedno koje nije deo. – *Prim. prev.*

¹Up. A. de Stefano, *L’Idea imperiale*, nav. delo, str. 31, 37, 54; J. Bryce, *Holy Roman Empire*, London⁴, 1873, str. 110: „Imperator je imao pravo na poslušnost hrišćanstva ne kao nasledni poglavar pobedničkog naroda ili kao feudalni gospodar dela zemlje, nego kao svečano postavljen na svoj položaj. Ne samo da je u dostojanstvu prevazilazio kraljeve zemlje, nego je njegova moć *bila drugačija u svojoj prirodi*; daleko od toga da ih je istiskivao ili se sa njima nadmetao – on je vladao nad njima i postajao izvor i neophodni uslov njihove vlasti na njihovim različitim teritorijama; bio je veza koja ih je spajala u harmonično zajedništvo.“

²Na primer, J. Bryce, *Holy Roman Empire*, nav. delo, str. 111.

i moć, ta funkcija može ostvariti svoj cilj. Dakle materijalna, politički i vojno utvrđena spona nije načelno sjedinjavana različita kraljevstva u Carstvo, nego je to činila idejna i duhovna spona izražena karakterističnim terminom *fides* koji je u srednjovekovnom jeziku istovremeno imao religiozno značenje i političko-moralni smisao „vernosti“ ili „odanosti“. Uzdignut u dostojanstvo svete tajne (*sacramentum fidelitatis*) i princip svake časti, *fides* je bio cement koji je objedinio različite feudalne zajednice. „Vernost“ je vezivala vlastelina za kneza, koji je bio feudalac najvišeg ranga; u višem, pročišćenom i nematerijalnom obliku, „vernost“ je upravo trebalo da takve parcijalne zajednice – *singulae communitates* – uvede u središte gravitacije Carstva koje je nadmoćno nad svima njima i koje ima transcendentnu moć i vlast, tako da se od njega načelno ne očekuje da mora pribeci oružju da bi kao takvo bilo priznato.

Iz tog razloga, u feudalnom i imperijalnom srednjem veku – kao i u svakoj drugoj civilizaciji tradicionalnog tipa – jedinstvo i hijerarhija su mogli postojati zajedno s visokim stepenom nezavisnosti, slobode i artikulacije.

Uopšteno govoreći, u civilizacijama koje su u pravom smislu reči arijske naročito se može zapaziti da je u svakoj državi ili gradu tokom dužeg razdoblja postojao slobodan pluralizam. Porodice, rodovi i narodi javljali su se kao države u malom, kao centri moći autonomni u velikoj meri i okupljeni u nekom idealnom i organskom jedinstvu, tako da su posedovali ono što im je bilo potrebno za materijalni i duhovni život: kult, zakon, zemlju, miliciju.³ Samo su tradicija, zajedničko poreklo i zajednička rasa – ne kao obična rasa tela, već i duha – bili osnova više organizacije kadre da se razvije sve do oblika Carstva, naročito kada se prvobitna grupa snaga rasprostrila na širem prostoru koji je trebalo da se uredi i ujedi. U tom pogledu je značajno prvo razdoblje franačke države. „Franci“ su bili sinonim za slobodna bića, za imaoce (putem rase) izvesnog dostojanstva koje ih je u sopstvenim očima uzdizalo u odnosu na ostale narode: *Francus liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et*

³Up. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, nav. delo, str. 124; za nordijske narode O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin, 1898, t. I, str. 13. A. de Gobineau, *Essai sur l’Inégalité*, nav. delo, str. 163, u vezi s onim što se odnosi na *odel*, prvobitno jedinstvo sveštenstva, plemstva i vlasništva pojedinačnih slobodnih porodica.

*dominatio illi debetur*⁴ (Turpinus). Sve do IX veka zajednička kultura i pripadnost franačkom rodu bili su osnove države, premda tu nije postojalo organizovano i centralizovano političko jedinstvo na nacionalnoj teritoriji kao u modernim idejama. Kasnije, tokom karolinškog razdoblja pa sve do ustanovljenja Carstva, franačko plemstvo je bilo svuda raštrkano; upravo ta razdvojena jedinstva, krajne autonomne i ipak nematerijalno vezana sa središtem, predstavljala su, poput čelija nekog nervnog sistema u odnosu na ostatak organizma, ujedinjujući vitalni element u složenom sklopu.

U dalekoistočnoj tradiciji posebno se ističe ideja da se – odvojivši se od perifernih oblasti, ne delujući neposredno, držeći se suštinske nematerijalnosti središta sličnog glavčini točka koja ga pokreće – može dosegnuti „vrlina“ koja određuje pravo carstvo u kojem pojedinci zadržavaju osećanje da su slobodni i gde se život uredno odvija zahvaljujući uzajamnoj kompenzaciji koja proizlazi iz nevidljivog rukovodenja, tako da parcijalni neredi ili samovolja samo doprinose totalnom redu.⁵

Takva je ideja vodilja pravog jedinstva i prave vlasti. Kada se, međutim, oživotvori ta ideja o vladavini i o jedinstvu – koji na materijalan, neposredan i politički način gospodare mnogostrukošću, posredujući svuda, poništavajući svaku samostalnost pojedinačnih grupa, apsolutistički izjednačavajući svako pravo ili privilegiju, menjajući narav različitim etničkim grupama i primoravajući ih na opštu volju – tada u tome više nema nikakve imperijalnosti u pravom smislu, jer je reč o mehanizmu, a ne o organizmu. To je tip modernih nacionalnih i centralizovanih država.⁶ Uostalom, videćemo da gde god se monarh spustio na takvu ravan, gde god je opadajući u svojoj duhovnoj funkciji promovisao apsolutizam i političko-materijalnu centralizaciju napuštajući veze sa svetim autoritetom i ponižavajući feudalno plemstvo dočepavši se onih moći ko-

⁴ „Frnak se naziva slobodnim, jer njemu pripadaju čast i moć iznad svih ostalih naroda“ – *Nap. it. priр.*

⁵ Up. Lao Ce, *Tao-tē-ching, svuda* i III, XIII, LXVI. Na toj osnovi se u Kini, a delimično i u Japanu oblikovala konцепција o „nevidljivom vladaru“, koja je preneta i u poseban ritual.

⁶ Koliko se to potvrđuje danas u sukobu između sekularizovanih država lišenih transcendentnih odnosa i etničkih grupa ili „stvarnih nacija“, sa snažnim osvrtom na simboliku up. C. Risé, *Psicoanalisi della guerra*, nav. delo, str. 88–89; kao i C. Risé, *La guerra postmoderna*, Editrice Tec-noscuola, Gorizia, 1996.

je su prethodno pripadale aristokratiji – taj monarh je sam sebi iskopao jamu, izloživši se fatalnoj reakciji: apsolutizam je kratkotrajna varka, a ujednačavanje utire put demagogiji i uspinjanju naroda, *demos*, na obesvećeni presto.⁷ Takav slučaj predstavlja tiranija koja je zavladala u više grčkih gradova posle aristokratsko-sakralnog režima; takav je, u izvesnoj meri, slučaj Rima i Vizantije u ujednačenim formama opadanja carstva; takav je naposletku – na šta ćemo podrobnejše ukazati – smisao evropske političke istorije posle pada duhovnog ideała Svetog rimskog carstva i kasnijeg osnivanja sekularizovanih nacionalnih monarhija, sve do epohe „totalitarizma“ kao krajnjeg fenomena.

Maltene je izlišno govoriti o tim velikim silama nastalim iz pregolemog nacionalizma kojeg raspiruje varvarska volja za moć militarističkog ili ekonomskog tipa, a kojima se i dalje nadjevalo ime carstva. Podsetimo se da je Imperija u pravom smislu reči samo ona koja je nastala na osnovu viših vrednosti do kojih se određena rasa uzdigla, prevazišavši u prvom redu samu sebe i specifičnosti sopstvene prirode. Tada ta rasa postaje na višem stepenu nosilac principa koji, doduše u potencijalnom obliku, postoji i u drugim narodima ukoliko oni na izvestan način imaju tradicionalnu organizaciju. Osvajačko materijalno delovanje, u tom slučaju, lomi dijafragme empirijske razdvojenosti, uzdiže razne mogućnosti u jedinu stvarnost i dovodi do ujedinjenja u realnom smislu. Dakle, ako načelo „umri i postani“ – kao kad ste pogodeni „Apolonovom munjom“ (K. Steding) – predstavlja osnovnu pretpostavku za svaku lozu koja teži carskoj misiji i dostojanstvu, to je upravo suprotno od morala takozvanog svetog egoizma nacija. Ali ostati zatvoren u nacionalnim obeležjima da bi se na osnovu njih gospodarilo drugim narodima ili samo drugim zemljama moguće je samo privremenim nasiljem. Ruka, kao takva, ne može umišljati da će zagospodariti nad ostalim organima tela; međutim, ona to ipak može čim prestane da bude ruka i postane *duša*, odnosno čim se uzdigne na nematerijalnu funkciju kadru da ujedini i upravlja mnogostrukim posebnim telesnim funkcijama, čim postane, sama po sebi, nadmoćna nad svakom od njih. Ako su se „imperialističke“ avanture modernih vremena izjalovile – često gurajući u propast narode koji su

⁷ Up. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, nav. delo, str. 112 i dalje.

ih izveli – ili ako su se izvrgle u svakovrsne nevolje, razlog svemu tome leži upravo u nepostojanju bilo kojeg istinski duhovnog, dakle nadpolitičkog i nadnacionalističkog činioца umesto kojeg nadire nasilje sile koja je mnogo veća, ali po prirodi slična manjim silama koje teži da podjarmi. Ako neka imperija nije *sвето* carstvo, ona nije ni Carstvo, nego liči na rak koji je zahvatio određene funkcije organizma.

Eto šta mislim o degradaciji ideje *regere* otkad se odvojila od tradicionalne duhovne osnove i postala samo laička, svetovna i centralizatorska. Ako se sada osvrnemo na drugi aspekt izopačenja, vidimo da svaka sveštenička vlast koja ne poznaje imperijalnu funkciju – kao što je bio slučaj s Rimskom crkvom u periodu borbe za investiture – teži upravo obesvećenju koncepta države ili kraljevskog dostojanstva doprinoseći tako, često i nesvesno, oblikovanju onog svetovnog i „realističkog“ mentaliteta koji će kasnije neizbežno ustati protiv same svešteničke vlasti i osujetiti svako njeno stvarno uplitanje u telo države. Posle fanatizma onih prvobitnih hrišćanskih sredina koje su cesaristički imperijalizam poistovjećivale sa satanokratijom, veličinu *aeternitas Romae** sa obiljem vavilonske bludnice, a liktorske pobjede s *magnum latrocinium***, i posle dualizma svetog Avgustina, koji je u odnosu na *civitas Dei**** u svakom državnom uređenju video kreaciju koja uopšte nije prirodna, nego je naprotiv grešna (*corpus diaboli*****) – gregorijanska teza zastupaće upravo doktrinu takozvanog prirodnog prava, u okviru kojeg kraljevska vlast gubi svako transcendentno i božansko obeležje sudeći se na puku zemaljsku vlast koju narod predaje kralju. Za vršenje takve vlasti kralj bi, dakle, uvek bio odgovoran pred narodom, dok se svako pozitivno državno uređenje proglašavalo za slučajno i opozivo u odnosu na to „prirodno pravo“.⁸ U stvari, već u XIII veku, kada je definisana katolička doktrina o svetim tajnama, kraljevsko pomazanje prestalo je da igra ulogu i više nije ništa značilo, dok je ranije imalo gotovo isti rang kao svešteničko zaređenje. Kasnije Družba Isusova često ističe svetovnu, an-

titradicionalnu koncepciju kraljevskog dostojanstva (jako su s jedne strane podržavali apsolutizam monarhija privrženih Crkvi, u drugim slučajevima su otišli toliko daleko da daju legitimnost kraljeubistvu⁹), s ciljem da naglaši kako samo Crkva ima sveti karakter i da samo njoj pripada svako prvenstvo. Ali kao što je već napomenuto, dogodiće se upravo suprotno – prizvani duh odvući će sa sobom onoga ko ga je prizvao. Evropske države – koje su zaista postale kreature narodne vladavine i onih principa puke ekonomije i bezglavih udruživanja koje je Crkva posredno zagovarala preko italijanskih komuna u borbi protiv imperijalne vlasti – postaće posebni entiteti, sekularizovane i u apstraktniju, privatniju i sporedniju oblast odgurnuti sve što predstavlja „religiju“ (pa čak od nje napraviti sredstvo koje će im stajati na usluzi).

Gvelfsko (gregorijansko-tomističko) gledište svedoči o duhovnosti bez muževnosti – kojoj se želi pridodati svetovna moć spolja, s ciljem da je ojača i učini delotvornom među ljudima – umesto o sintezi duhovnosti i moći, kraljevskoj natprirodnosti i središnjem položaju kralja, što je svojstveno čistoj tradicionalnoj ideji. Tomistička koncepcija će, doduše, pokušati da izbegne sličan absurd koncipirajući izvestan kontinuitet između Crkve i države, odnosno već će u državi podrazumevati „providencijalnu“ instituciju koja ne može delovati van određenih granica. Tada tu nastupa Crkva kao izrazito i neposredno natprirodna institucija koja složeno uređenje dovodi do savršenstva ostvarujući cilj koji *excedit proportionem naturalis facultatis humanae**. Ako takva koncepcija nije mnogo udaljena od tradicionalne istine, ona takođe, u redu ideja kojima pripada, nailazi na nepremostivu teškoću usled već navedene suštinske razlike u tipu odnosâ s božanskim koji su svojstveni kraljevskom, odnosno svešteničkom dostojanstvu. Da bi mogao postojati kontinuitet, a ne hijatus između dva sukcesivna stepena jedinstvene organizacije koje je sholastika videla u državi i Crkvi, trebalo je da Crkva u natčulnom poretku otelotvori onaj isti

*Lat.: večni Rim. – *Prim. prev.*

**Lat.: lopovska, razbojnička družina, grdan lopovluk. – *Prim. prev.*

***Lat.: Božja država. – *Prim. prev.*

****Lat.: đavolje telo. – *Prim. prev.*

⁸O pravom smislu prvenstva „prirodnog prava“ nad onim pozitivnim ili političkim, prvenstvima koje služi kao ideološko oružje za prevrat, up. ko-

liko sam bio u prilici da na to ukažem u izdanju izbora Bahofenovih odломaka, *Le Madri e la virilità olimpica* (Bocca, Milano, 1949) i u knjizi, *L'arco e la clava*, nav. delo, pogl. 8.

⁹Up. R. Füllöp-Miller, *Segreto della potenza dei Gesuiti*, Milano, 1931, str. 326–333 [TEA, Milano, 1997].

*Lat.: „prekoračuje razmere prirodnih ljudskih sposobnosti“. – *Prim. prev.*

duh kojeg *imperium*, u užem smislu, otelovljuje na materijalnom planu – to jest da otelotvori već navedeni ideal „duhovne muževnosti“. Ipak, „religiozna“ koncepcija svojstvena hrišćanstvu sprečavala je da išta slično bude koncipirano; čak se od Gelasija Prvog tvrdilo da posle Hristovog dolaska нико не može biti istovremeno kralj i sveštenik. Kakve god bile njene hijerokratske pretenzije, Crkva otelovljuje ženski (lunarni), a ne muški pol duha; može joj odgovarati ključ – ali ne i skiptar. Sa svojom ulogom posrednice božanskog, teistički opredmećenog, i sa svojom koncepcijom duhovnosti kao „kontemplativnog života“ suštinski odvojenog od „aktivnog života“ (ni Dante nije otiašao dalje od ove suprotnosti), Crkva ne može biti objediniteljka svih pojedinačnih organizacija – dakle vrhunac velikog, homogenog *ordinatio ad unum* koji u pojedinačnim organskim i hijerarhijskim političkim jedinstvima sabira cilj i suštinu nagovestene „providencijalne“ namere u skladu s pomenutom koncepcijom.

Ako je neko telo slobodno samo kada se pokorava *svojoj* duši – a ne nekoj heterogenoj duši – tada dubok i istinit smisao dobija tvrdnja Fridriha II, po kojoj su države koje priznaju vlast Carstva slobodne, dok su ropske one države koje se pokoravaju Crkvi – predstavniku *druge* duhovnosti.¹⁰

Već smo ukazali na to da je u početku duhovni element određivao i tradicionalno plemstvo, a ne samo kraljevsko dostojanstvo. Kao i povodom kraljevskog dostojanstva, možemo razmotriti slučaj kada plemstvo ne poseduje po prirodi takav element, nego ga stiče; tako se pokazuje raskorak sličan onom koji postoji između inicijacije i investiture. Investituri odgovara ono što je na Zapadu bilo *viteško rukopoloženje*, a drugde obredna inicijacija svojstvena ratničkoj kasti. Inicijaciji – ostvarenju neposredne i individualne, najdublje unutrašnje prirode – odgovara *herojsko delovanje* u tradicionalnom, to jest sakralnom smislu vezanom za doktrine poput doktrine o „svetom ratu“ i *mors triumphalis**.

O ovoj drugoj mogućnosti posebno ćemo govoriti. Ovde ćemo raspravljati samo o duhu i tajni srednjovekovnog viteštva kao primeru prve mogućnosti.

Pre svega, treba da uočimo razliku koja je u srednjovekovnoj Evropi postojala između feudalne i viteške aristokratije. Prva je bila vezana za zemlju i vernost – *fides* – određenom vladaru. Međutim, viteštvu se javlja kao nadterritorialna i nadnacionalna zajednica čiji članovi, posvećeni u vojno sveštenstvo, više nisu imali otadžbinu niti su dugovali odanost nekoj osobi, nego su bili odani određenoj etici čije su osnovne vrednosti bile čast, istina, odavanost i vernost,¹ s jedne, a duhovnoj vlasti univerzalnog tipa koja je suštinski bila vlast Carstva, s druge strane. Viteštvu i veliki viteški redovi u hrišćanskoj ekumeni ulazili

*Lat.: trijumfalna smrt. – *Prim. prev.*

¹Up. Hue le Maine, *Quis plus craient mort que bonte n'a droit en seignorie* [„Ko više strahuje od smrti nego od sramote, nema prava na gospodstvo“]; Ayc d'Avignon, *Mieux vauroie morir que à honte extre en vie* [„Više vredi umrijeti nego u sramoti živeti“], kod L. Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1884, str. 29. Što se tiče kulta istine, vitezovi su se zaklinjali rečima: „U ime Boga, koji ne laže“ – što neposredno vodi u arijski kult istine, onaj zbog kojeg je, na primer, Mitra takođe bio bog zaklinjanja, a persijska tradicija tražila da se mistična „slava“ odvoji od kralja Jime čim je ovaj slagaо; na isti način u spisu *Manavadarmaštra* (IV, 237) čitamo da se moć svešteničkog delovanja poništava lažu.

su, u suštini, u okvir Carstva, predstavljajući protivtežu onome što su kler i monaštvo bili u redu Crkve. Viteštvu nije imalo obavezno nasledni karakter: bilo je moguće *postati* vitez. Za to se tražilo da kandidat počini takve podvige kojima će pokazati svoj herojski prezir prema životu i posvedočiti pomenutu dvostruku vernošć. U najstarijim vidovima viteškog rukopoloženja vitez je posvećivao viteza bez učešća sveštenika, gotovo kao da je u ratniku postojala određena sila („slična nekom fluidu“, može se reći) čijim su se neposrednim prenošenjem stvarali novi vitezovi. O tome se nalazi trag i u indoarijskoj tradiciji – „ratnici koji posvećuju ratnike“.² Kasnije je za viteško rukopoloženje ustanovljen poseban religiozni obred.³

Ipak, to nije sve. Možemo ukazati na dublji aspekt evropskog viteštva. Na njega nas može uputiti već sama činjenica da su vitezovi svoje herojske podvige posvećivali nekoj *ženi* i da je, uopšte, kult žene u evropskom viteštvu ponekad dostizao takve oblike da bi bilo potpuno absurdno i devijantno shvatiti ga doslovno. Posvetiti bezuslovnu vernošć nekoj ženi predstavljalо je jednu od najčešćih tema na viteškim dvorovima, a po teologiji negovanoj u zamkovima nije bilo sumnje da će vitez koji je umro za svoju „ženu“ deliti istu sudbinu blažene besmrtnosti koja je osigurana krstašu umrlom za oslobođenje Hrama. Ovde se, zapravo, odanost Bogu i odanost ženi često javljaju kao jednake vrednosti. Može se istaći da je, prema pojedinim obredima, „žena“ morala da svuče svoga viteza neofita i odvede ga na kupanje da se pročisti pre nego što bude rukopoložen.⁴ S druge strane, junaci ponekad odvažnih avantura u kojima figurira „žena“, kao Tristan (sir Tristem) i Lancelot, istovremeno su i likovi vitezova Kralja Artura zavetovani traganju za Gralom, članovi istog onog Reda „nebeskih vitezova“ kojima pripada hiperborejski „labudov vitez“.

Istina, u svemu ovome često su se krila ezoterična značenja koja nisu bila namenjena niti sudijama inkvizicije niti svetini, zbog čega su i bila obavijena plaštrom čudnih običaja i erotskih priča. U izvesnim slučajevima za „ženu“ u doba viteštva može se reći ono što važi i za „ženu“ tako-

²L. Gautier, *La Chevalerie*, nav. delo, str. 257; *Sbatāpatha-brahmāna*, XII, viii, 3, 19.

³Up. L. Gautier, *La Chevalerie*, nav. delo, str. 250–255.

⁴Up. J. F. Michaud, *Histoire des Croisades*, it. prev., Milano, 1909, str. 581.

zvanih gibelinskih *Fedeli d'Amore*⁵, a što podseća, uostalom, na jednoobraznu i preciznu tradicionalnu simboliku. Žena kojoj se vitez zaklinje na bezuslovnu ljubav, a kojoj se zavetuje i krstaš, žena koja vodi u pročišćenje, koju vitez smatra svojom nagradom i koja će ga učiniti besmrtnim kada bude za nju poginuo, suštinski je – kao što je to danas već dokumentovano upravo u slučaju *Fedeli d'Amore*⁶ – oličenje „Svetog Znanja“, otelovljenje, koje se uglavnom oseća kao takvo, „transcedentne“ ili „božanske žene“ koja ima moć preobražavajuće duhovnosti i život kojeg ne može da okrzne smrt. Tema, uostalom, pripada sasvim individualizovanoj tradicionalnoj celini, s obzirom na postojanje obimnog ciklusa saga i mitova u kojima je „žena“ predstavljena na isti način i sa istom funkcijom. Od Hebe, večite mладости, koja postaje nevesta heroga Herkula na Olimpu, od Idune (čije ime znači obnavljanje, podmladivanje) i od Gunled (Gunnlöd), posednice čarobnog napitka *odrerir*, do Freje, boginje svetlosti (koja je stalna žudnja „elementarnih bića“ koja uzalud pokušavaju da je pridobiju) i Sigdrife-Brunhilde, kojoj Odin (Wotan) namenjuje da bude zemaljska nevesta heroga koji će preći ognjenu prepreku,⁶ od žene iz „Zemlje živih“ i „Onog koji pobeduje“ (Boagad), koja privlači gaelskog heroja Kondala Kaina (Condal Cain), do egipatskih žena koje polažu „ključ života“ i lotus vaskrsenja, i do astečke Teojamikvi (Teoyamiqui) što predvodi pale ratni-

⁵It.: Odani Ljubavi, verni Ljubavi: grupa pesnika predvođena Gvidom Kavalkantijem, koji su praktikovali erotsku duhovnost, jednu od viteških ideja, uključujući *courtly love* (otmena ljubav). Bili su organizovani poput bratstva, pisali su o svojim mističkim iskustvima, o svetoj gospi Beatriče i Svetoj mudrosti. Dante im 1283. piše pesmu, zbog čega ga povezuju sa ovom grupom.

⁶Up. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, Paris, 1858; L. Valli, *Dante e il linguaggio segreto dei „Fedeli d'Amore“*, Optima, Roma, 1928. [Luni, Milano, 1995]; A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933. [Bastogi, Foggia, 1983].

⁶Up. u Edi: *Gylfaginning*, 26, 42; *Hávamál*, 105; *Sigrdrifumál*, 4–8. Gunled uz božanske napitke poseduje, kao i Hesperide (poduhvat koji bi bio među onima koji su Herkulu doneli olimpsku besmrtnost), zlatnu jabuku. Sigdrifa se naspram Sigurda koji je „budi“ javlja kao ona koja ima znanje i koja, između ostalog, heroju prenosi poznavanje *runa pobeđe*. Na kraju se možemo podsetiti, takođe u ovoj tradiciji, „čudesne žene“ koja čeka na *planini* „onog ko sija kao sunce“, koji će *večno* živeti s njom (*Fiölsvismál*, 35–36, 42, 48–50). Vatreni prsten oko uspavanje „žene“ priziva u sećanje onu koja, po hrišćanskom mitu, većini zatvara pristup u raj posle Adamovog pada.

ke prema „Kući Sunca“, od „jake i lepe devojčice“ koja vodi duhove na nebeski most Kinavad⁷ do Ardví Sure Anahite (Ardví Súra Anáhita), „jake i svete, rođene od boga svetlosti“, od koje se traži „slava što pripada arijskoj rasi i svetom Zaratustri“ te se stoga traže znanje i pobeda,⁸ od „nevreste“ tibetskog junaka Guezara, emanacije „Dolme Osvajačice“, u vezi sa dvostrukim značenjem sanskrtskog termina *śakti* (shakti) koji znači „nevesta“ i „moć“ do *fravashi* (fravashi), božanskih žena koje su istovremeno (kao i valkire) transcendentni delovi ljudske duše i koji „donoše pobedu onome ko ih prizove, naklonost onome ko ih voli, a zdravlje nemoćima“,⁹ i tako dalje – u svim tim slučajevima ponavlja se isti motiv. On nam može pomoći da proniknemo u ezoterijsku dimenziju dela viteške literaturе o „ženi“ i njenom kultu. Ako se u indoarijskom predanju kaže: „Nije položaj ratnika (u materijalnom smislu) dragocen zbog ljubavi ratnikovog dostojanstva, nego je dragocen zbog ljubavi *atmana* (principa 'same svetlosti i same besmrtnosti' Jastva)... Ko veruje da dostojanstvo ratnika potiče od nečega različitog od *atmana*, njega će se odreći ratnička kasta“¹⁰ – sama ta misao može da čini pozadinu ovde razmotrenog posebnog aspekta viteštva.

Treba, međutim, napomenuti da simbolika „žene“ u nekim slučajevima može da poprimi negativan „ginekokratski“ karakter različit od onoga što čini srž viteštva i što vodi u ideal „muževne duhovnosti“ kojeg smo pomenuli kada smo govorili o odnosima između sveštenika i kralja. O tome će biti reči u nastavku (II, § 6). Česta upotreba ženskih likova u ciklusima o herojima zapravo govorи da čak i u suprotstavljanju sili (koja ga može prosvetliti i odvesti u nešto više od ljudskog) kao ideal heroja i viteza važi onaj aktivni i afirmativni stav koji u svakoj normalnoj civilizaciji istinskog muškarca određuje nasuprot ženi. Ta „tajna“ je u manje-više latentnom i skrivenom vidu oblikovala deo srednjovekovne viteške književnosti, a nije bila tuda ni takozvanim *Corti d'Amore** gde se, na primer, duboko značenje pridavalо pitanju o kojem se tako često

⁷Vendīdād, XIX, 30.

⁸Yashna, X, 7 i dalje, 42, 85–86.

⁹Yasht, XII, 23–24.

¹⁰Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, II, iv, 5–6.

*U srednjem veku, skupština dama i plemića na kojoj se raspravljalo i sudilo o galantnim pitanjima. – Prim. prev.

raspravljalo, naime da li „žena“ treba više da ceni „klerika“ ili viteza.¹¹

Pojedina tumačenja nekih viteških kodeksa – po kojima vitez, shvaćen u gotovo svešteničkom dostojanstvu ili upravo kao *chevalier céleste**, ima pravo da prisvoji tuđe žene (uključujući i žene sopstvenog vladara) dokle god ume da se pokaže kao jači, a zadobijanje „žene“ automatski proizlazi iz njegove pobeđe¹² – mogu imati ezoteričnu stranu i odnose se na već razmatrana značenja sage o Kralju iz Nemija (§ 2).

Tako ulazimo u poredak doživljenih iskustava, zbog čega treba da odbacimo ideju da je u svemu ovome reč jedino o apstraktnim, nedelotvornim simbolima. Stoga moramo da skrenemo pažnju na naše drugo delo, *Metafiziku seksa* (Metafisica del sesso)**, naročito u vezi sa slučajem kada je „žena koja posvećuje“ ili „tajna žena“ mogla biti prizvana u stvarnu ženu, a kada su eros, ljubav i seks bili spoznati i korišćeni u skladu sa njihovim stvarnim mogućnostima transcendencije navedenim u mnogim tradicionalnim učenjima – toliko da su bili definisani kao poseban put za stvarno uklanjanje granice Ja i učestvovanje u višim oblicima postojanja. U egzistencijalnom smislu, priroda ratnika je bila takva da je pokazivala sposobljnost i za ovaj put. Na ovim razmatranjima se ovde nećemo moći zadržati.

Materijalizovani i rasuti fragmenti drevne simbolike potvrđuju se i u drugim slučajevima. Činjenica da vitezu pripada poseban ugled, da se vitez ponekad sjedinjuje s konjem do tog stepena da s njim deli opasnosti i slavu i biva ritualno degradiran kada dozvoli da bude zbačen sa sedla – ta činjenica može nas povesti s one strane materijalnog aspekta i ima veze s očuvanjem drevne simbolike konja.¹³ Kao krilato stvorenje sposobno da se uzdigne do nebeskih visina konj se javlja u mitovima o Perseju i Bele-

¹¹Up. A. Ricolfi (*Studi sui Fedeli d'Amore*, nav. delo, str. 30) koji ističe da je „u XIII veku božanski intelekt obično ženski, a ne muški“; zove se Znanje, Spoznaja ili „naša Gospa Inteligencija“. U nekim predstavama simbol onoga što je aktivno često se odnosi na muškarca (str. 50–51). To izražava ideal koji odgovara upravo „ratnikovoj“ istini, a ne „klerikovoj“.

*Franc.: nebeski vitez. – Prim. prev.

¹²Up. E. J. Délécluze, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, t. I, str. 132–133.

¹³J. Evola, *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterraneo, Roma³, 1996. [srpski izvod: *Metafizika seksa*, Gradac, Čačak, 1989].

¹⁴Up. V. E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1930, str. 8–12.

rofontu, a njegovo obuzdavanje predstavlja jednu od provera za ove božanske heroje. Simbolika postaje jasnija u Platonovom mitu, gde ishod izbora između belog i crnog konja, sa dušom kao kočijašem, odlučuje o transcendentnoj sudbini ove poslednje,¹⁴ kao i u mitu o Faetonu, koji strada zbog svog obesnog konja koji hoće da sustigne Helijsa. Tradicionalno povezan s Posejdonom, bogom mora, konj je zapravo simbolizovao elementarne snage života, a i zbog svoje povezanosti s Marsom – drugim bogom konjanikom klasične starine – konj je bio izraz te iste snage, ovde shvaćene u funkciji ratničkog principa. Time postaje jasan i smisao dveju predstava koje u ovom kontekstu imaju posebnu važnost; reč je prvenstveno o činjenici da je u pojedinim klasičnim predstavama „heroizovana“, to jest preobražena duša prikazivana kao konjanik ili u pratnji konja.¹⁵ Na drugom mestu reč je o takozvanom Kalki-avataru (Kalki-avatara): po indoarijskom predanju, u obliku belog konja oteloviće se snaga koja će okončati „mračno doba“ uništivši opake, a posebno *mlecchas* – razlovanе ratnike lišene svetosti.¹⁶ Uprkos tome, sa dolaskom Kalki-avatara obnavlja se i ponovo uspostavlja prvo-bitna duhovnost. Nit ovih simboličnih motiva mogla bi se, da je potrebno, pratiti i kroz rimsко doba, a zatim postepeno i do srednjovekovnog viteštvta.

Na relativnijoj i više istorijskoj ravni, element evropske viteške aristokratije imao je formalno propisan obred zaređenja i kao takav bio je definisan pre XII veka. Posle dva sedmogodišnja perioda u službi kod nekog kneza (prvi je trajao od sedme do četrnaeste, a drugi od četrnaest do dvadeset i prve godine života), tokom kojih je mladić trebalo da pruži dokaze o odanosti, vernosti i odvažnosti, obavljao se taj obred zaređenja koji je – samim tim što je pretežno padao u vreme Uskrsa ili Duhova¹⁷ – upućivao

¹⁴Platon, *Fedar*, 264 b.

¹⁵To vidimo na bareljefima iz Tanagre i Tireje (up. A. Furtwaengler, *Sammlung Sabouroff*, tabla XXXIV, br. 1, str. 28; Saglio, *Dictionnaire*, nav. delo, t. V, str. 153–154). Na ovom drugom dušu, zaogrnutu samo kraljevskim plaštom, drži konja za uzde; u blizini se između ostalog nalazi izuzetno važan simbol drveta sa zmijom.

¹⁶*Visnu-purâna*, IV, 24; up. IV, 3.

¹⁷Up. L. Gautier, *La Chevalerie*, nav. delo, str. 251. U vreme Uskrsa se – sigurno ne slučajno i još pre hrišćanstva – vršio obred „paljenja vatre“ kod mnogih naroda; to je element za kojeg smo već videli da je povezan s mnogim tradicijama „solarnog“ tipa. U vezi sa dva sedmogodišnja perioda viteškog iskušeništva treba da podsetimo da je istim takvim ritmom

na ideju o vasrksenju ili „silasku Duha“. Prvo je nastupao period posta i pokajanja, zatim simboličnog pročišćenja kupanjem, da bi – kaže Redi – „baš takvi vitezovi... vodili nov život i imali nove običaje“. Sledilo je – ili ponekad prethodilo – „oružano bdenje“: onaj koji biva iniciran provodio je noć u hramu stojeći ili klečeći, sa zabranom da makar i za trenutak sedne, moleći se da mu božanstvo podari pomoć u postizanju svega onoga što nedostaje njegovoj pripremljenosti. U svakom slučaju, posle kupanja vitez je primao belu odeždu po uzoru na drevne neofite Misterija, simbol njegove obnovljene i pročišćene prirode,¹⁸ a ponekad i crni grudnjak da ga podseća na raspadljivost smrтne prirode i još jednu crvenu odeždu sa aluzijom na podvige za koje je, ako bude potrebno, on morao biti spremna da prolje svoju krv.¹⁹ Na kraju je sledilo svešteničko osvećenje oružja položenog na oltar – čime se obred završavao – u smislu izazivanja određenog duhovnog uticaja koji je trebalo da podrži „novi život“ ratnika, uzdignutog na viteško dostojanstvo i primljenog u univerzalni Red kojeg je predstavljalo samo viteštvoto.²⁰ S druge strane, u srednjem veku pisane su mnoge rasprave u kojima su svako oružje viteza i sve što vitezu pripada predstavljeni kao simboli nekog duhovnog ili etičkog svojstva, simboli takoreći određeni da ga čulno podsećaju na pomenute vrline i da tako bezmalo svako viteško delovanje povežu s unutrašnjim delovanjem.

Nije teško ukazati na sličnosti u mistici oružja drugih tradicionalnih civilizacija. Ograničimo se na primer japanskog ratničkog plemstva, koje je ratnu sablju (*katana*) smatralo svetim predmetom. Njena izrada odvijala se po neprikosnovenim pravilima: oružari su, posvećujući

teklo obrazovanje u Grčkoj (up. Platon, *Alkitbijad*, I, 121 e; *Aksiohos*, 366 d), ne bez dubokih razloga, pošto po tradicionalnom učenju broj sedam upravlja ritmovima razvoja snaga koje deluju u čoveku i u prirodi.

¹⁸Povodom simbolike kupanja već je rečeno da je u nekim ritualima „žena“ ta koja „svlači“ viteza i odvodi ga na kupanje. U jednom dalekoistočnom predanju kaže se da je iznad kraljevskog kupatila stajao natpis: „Obnovi se potpuno svakoga dana: učini to ponovo i onda opet ponovo, uvek“ (*Daxie*, II, 1).

¹⁹Ove tri boje, pokatkad upravo u simbolici tri odczde (na primer, kod Bernarda Trevizana), javljaju se u središtu hermetičke *Ars Regia* u preciznom značenju tri momenta inicijacijskog preporoda; „crvenom“ odgovaraju „Zlato“ i „Sunce“ (up. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1992, drugi deo. – *Nap. it. prir.*).

²⁰Up. L. Gautier, *La Chevalerie*, nav. delo, str. 288–299; G. de Castro, *Fratellanze segrete*, Tip. Ed. Lombarda, Milano, 1879, str. 127–129 Jana-

joj se, oblačili ritualnu odeću i morali su da očiste kovačka ognjišta. Tehnika kovanja oružja bila je tajna prenošena isključivo sa učitelja na učenika. Oštrica sablje bila je simbol samurajske duše,²¹ a upotreba oružja i obuka u rukovanju njime, pa i drugim oružjem (na primer lukom), podlegali su preciznim pravilima i mogli imati čak i inicacijsku dimenziju u vezi sa zenom.²²

Na spisku viteških vrlina kojeg je priložio Redi prvo dolazi *znanje*, a tek onda slede „vernost, sloboda, snaga, itd.“²³ Tako se, prema legendi, Rolan pokazuje i kao poznavac teologije, pa će o toj nauci pre bitke porazgovarati sa svojim protivnikom Feragusom. Gotfrida Bujonskog su pojedini njegovi savremenici nazivali *lux monarchorum*^{*}, a Ugo di Tabarija (Tabaria) u svom *Ordene de Chevalerie*^{**} prikazuje viteza kao „naoružanog sveštenika“ koji zbog ovog svog dvostrukog svojstva ima pravo da uđe u crkvu i tu održi red svojim svetim mačem.²⁴ Uostalom, u indoarijskoj tradiciji vidimo kako se tipovi ratničke aristokratije pobedonosno takmiče u mudrosti s predstavnicima svešteničke kaste, tj. bramanima [na primer: Ajataštru (Ajātashatru) s Gargijom Balakijem (Gārgya Bālāki), Pravahana Jaivali (Pravāhana Jaivali) s Arunijem (Aruni), Sanatkumana (Sanatkumāna) s Naradom (Nārada), itd.], kako postaju bramani ili već jesu kao bramani, „oni koji čuvaju

statički otisak: Forni, Bologna, 1978]; C. Menustrier, *De la Chevalerie ancienne et moderne*, Pariz, 1683, str. 21 i dalje. U upotrebi su bili i „udarac dlanom u lice“ kao i „akolada“ (simbolični udarac tupom stranom mača, *prim. prev.*), a ako izraz *adoubler* za viteško posvećenje dolazi iz anglosaksonskog *dubban*, udariti, upravo u vezi sa žestokim udarcem kojeg vitezu zadaje onaj ko ga posvećuje, onda to rada pomisao na ritual „mortifikacije“ – uostalom često pominjan u hrišćanskim moralnim pojmovima (up. E. J. Délécluze, *Roland*, nav. delo, t. I, str. 77–78) – kojeg je ljudska priroda viteza morala pretrpeti pre nego što je mogla učestrovati u onoj višoj. U tajnom jeziku *Fedeli d'Amore* pronalazimo, slično tome, da se biva „ranjen“ ili „kao smrću udaren“ od „Ljubavi“ ili od vizije „Žene“ [up. J. Evola, *Il mistero del Graal*, nav. delo, §§ 25–26 – Nap. it. prir.].

²¹ Up. P. Pascal, *In morte di un Samurai*, Roma, 1950, str. 151.

²² Up. E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano, 1975. – Nap. it. prir.

²³ Up. G. de Castro, *Fratellanze segrete*, nav. delo, str. 128.

* Lat.: vladarska svetlost. – *Prim. prev.*

** Stfr.: Viteški Red. – *Prim. prev.*

²⁴ E. J. Délécluze, *Roland*, nav. delo, t. I, str. 17, 28, 84–85. Među dvanaest palatina javlja se uostalom tip naoružanog sveštenika, biskupa Turpinia, i njegov je usklik: „Slava našem plemstvu, Monžoa!“ (Montjoie, fr. doslovno znači: breg radosti, *prim. prev.*) Tu se pominje i legendarni

svetu vatu“.²⁵ Ovo potvrđuje unutrašnji aspekt viteštvu i, opštije, ratničke kaste u svetu Tradicije.

Sa nestankom viteštvu evropsko plemstvo je na kraju takođe izgubilo duhovni element kao referentnu tačku svoje najviše „odanosti“, postavši deo običnih političkih organizama – kao što je slučaj upravo s aristokratijama nacionalnih država koje su nastale nakon srednjovekovne civilizacije. Principi časti i vernosti opstaju i kada je plemić tek „kraljev oficir“, ali je vernost lišena svetlosti i slepa pošto se više ne odnosi, makar posredno, na nešto s one strane ljudskog. Otud su se svojstva sačuvana naslednim putem u evropskom plemstvu, neobnavljana u svom prvobitnom duhu, morala fatalno izopačiti. Sa nestanjem kraljevske duhovnosti moralo je da nestane i samo plemstvo, što je pratila i pojava snaga svojstvenih nižem nivou.

Već smo naglasili da viteštvu, bilo po svom duhu ili po svom *ethosu*, organski spada pre u okvir Carstva nego u okvir Crkve. Istina, vitez je u svoja zavetovanja gotovo uvek uključivao odbranu vere, ali pod tim treba podrazumevati više opštu moć vojničkog pokoravanja nečemu nadličnom nego svesno ispovedanje vere u specifičnom i teološkom smislu; kada se malo zagrebe ispod površine vidi se da su najbujnija stabla u cvatu viteštvu crpla sok iz redova i pokreta koje je Crkva do te mere sumnjičila za jeres da ih je proganjala. S tradicionalnog gledišta, albižanska učenja ne mogu se smatrati za sasvim ispravna; ipak, ne može se poreći – posebno u vezi s Fridrihom II i Aragonima – izvesna povezanost albižana s viteškom strujom koja je branila imperijalnu ideju pred pretenzijama rimske kurije prodirući tokom krstaških ratova prema Jerusalimu (ne bez namera) gotovo kao prema središtu duhovnosti više od one koju je otelovljavao papski Rim.²⁶ Najviše se, međutim, ističe slučaj templara, tih ratnika asketa koji su odbacili zadovoljstva ovoga sveta radi discipline koju su uvežbavali na bojnim poljima – a ne u manastirima – s verom koja se posvećivala pre krvlju i pobe-

prelazak Kralja Artura preko Monžoa pre nego što je bio svečano krunisan u Rimu (up. E. J. Délécluze, *Roland*, nav. delo, t. I, str. 47) i nema potrebe podvlačiti koliko je važna činjenica da je stvarna etimologija reči Monžoa – Mons Jovis, olimpska planina (na tu etimologiju ukazao nam je R. Genon).

²⁵ *Vishnu-purāna*, IV. 2; IV. 19.

²⁶ Up. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, nav. delo, str. 93.

dom nego molitvama.²⁷ Templari su posedovali tajnu inicijaciju čije su pojedinosti veoma značajne, a koje su njihovi klevetnici umetnički obojili bojama svetogrđa. Između ostalog, kandidati za najvišu inicijaciju morali su na stepenu koji je prethodio obredu da odbace simbol krsta i da priznaju da Hristovo učenje ne vodi spasenju. Pored toga, templari su optuživani za tajnu saradnju s „nevernicima“, kao i za slavljenje sramnih obreda. Kao što je na sudenju templarima neprestano ali uzaludno ponavljano, po sredi su bili simboli. Po svemu sudeći, nije bila reč o svetogrdnoj bezbožnosti, nego o prepoznavanju inferiornog karaktera egzoterijske tradicije katoličke vere, spoznaji neophodnoj da bi potom moglo uslediti uzdizanje na viši oblik duhovnosti. Uopšte, kao što je to već poneko ispravno istakao, i samo ime „templara“ asocira na transcendenciju. „Hram je uvišeniji, širi i obuhvatniji pojam od pojma Crkve. Hram gospodari Crkvom... Crkve propadaju, a Hram ostaje, kao simbol srodnštva religija i večnosti njihovog duha.“²⁸

Drugo uporište vitešta bio je Gral.²⁹ Saga o Gralu jedna je od onih koje izbliza odražavaju tajnu težnju gibelinskog viteštva. Ali i ova saga vraća na skriveno nadahnucé, na trag koji ne vodi ni u Crkvu, niti uopšte u hrišćanstvo. Ne samo što Gral nije poznat u katoličkoj tradiciji, nego se suštinski elementi sage vezuju za prehrišćanska i čak

²⁷I Žilber Diran smatra da su krstaški pohodi protiv albižana i uništenje templara temeljni momenti procesa sekularizacije i rađanja savremenih nacionalnih država, materijalističkih i autoritarnih (Gilbert Durand, *Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Pariz, 1979). Do sličnih zaključaka dolazi i Simon Vejl (Simone Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova, 1996). Up. i sa simbolično-pravnih aspekata: Claudio Risé, *Il giudice inquisitore*, u AA.VV., *Il giudice giusto*, prir. C. Bonveccchio, CEDAM, Padova, 1998. – Nap. it. prir.

²⁸Up. G. De Castro, *Fratellanze segrete*, nav. delo, str. 237–245; L. Cibrario, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi*, Torino, 1850, t. II, str. 236 i dalje. Za *ethos* templara može se predočiti pogl. IV u *De Laudē novae Militiae* Svetog Bernara, koji očito aludira na njih: „Žive u prijatnom društvu, skromno, bez žena, bez dece, ne poseduju ništa lično, čak ni želju... Obično su nemarni u odevanju, prekriveni prašinom, lica sprženog suncem, ponosnog i strogog pogleda. Uoči bitke naoružavaju se verom iznutra, železom spolja, nemaju ukrase na odeći i suknene pokrivače na konjima. Oružje im je jedini ures i njime se svim srcem služe u najvećim opasnostima ne plašeći se ni broja, ni snage varvara. Samo se u Gospoda Nebeskih Vojski oni uzdaju i za Njega se boreći traže sigurnu pobjedu ili svetu i časnu smrt.“

²⁹U ovome što sledi o Gralu (kao i u onom što je rečeno o templarima) izloženo je samo ono što je opširnije izneseno u našem već navedenom delu: *Il mistero del Graal*, nav. delo, §§ 15, 24.

nordijsko-hiperborejska predanja. Ovde valja naglasiti da se taj isti Gral u najznačajnijim varijantama legende javlja kao *kamen* – kamen svetlosti i *luciferski* kamen – a ne kao mistični putir; pustolovine koje se na njega odnose gotovo bez izuzetka imaju više herojsko i inicijacijsko nego hrišćansko i euharističko obeležje; Wolfram fon Ešenbah (Wolfram von Eschenbach) za vitezove Grala upotrebljava termin *Templeise*, kao što se templarska oznaka – crveni krst na beloj površini – javlja na odeći pojedinih vitezova Grala i na jedru broda kojim *Perlesvaux* (Parsifal) odlazi da se više nikad ne vrati; i tako dalje. Vredi istaći da čak i u onim najviše hristijanizovanim oblicima sage postoje tragovi upućivanja na nešto izvan Crkve, dakle na nešto neklerikalno. Kaže se da su Gral – kao svetlosni putir čije prisustvo izaziva magično oživljavanje, predosećaj i anticipaciju ne-ljudskog života – posle Poslednje večere i Hristove smrti andeli odneli na nebo, odakle se neće spustiti sve dok se na zemlji ne pojavi rod heroja kadrih da ga štite. U tu svrhu poglavtar tog roda osnovao je red zamišljen kao red „savršenih“ ili „nebeskih vitezova“. Dosegnuti Gral u njegovom novom zemaljskom sedištu i biti deo takvog reda – koji se često meša s vitezovima Kralja Artura – bio je „mit“ i najviši ideal srednjovekovnog viteštva. Pošto je Katolička crkva potekla direktno iz prvobitnog hrišćanstva i kontinuirano trajala, činjenica da je hristijanizovani Gral nestao sve dok se nije osnovao red koji je bio viteški, a ne sveštenički, očigledno govori o tradiciji različitoj od katoličke i apostolske. To nije sve; maltene u svim tekstovima o Gralu ide se dalje od zapravo još uvek svešteničkog simbola „Hrama“ – Hram se zamenuje manje dvosmislenim simbolom Dvora ili kraljevskog zamka za tajanstveno, teško osvojivo i zaštićeno mesto gde se čuva Gral. A u „tajni“ Grala, pored ogledanja u *spajjanju prelomljenog mača*, središnji motiv je *kraljevska obnova* – čeka se vitez koji će obnoviti propalo kraljevstvo, koji će osvetiti ili izlečiti ranjenog, paralizovanog ili samo prividno živog kralja. Indirektne veze zatim spajaju takve motive bilo sa imperijalnim mitom uopšte, bilo sa samom mišlju o najvišem, nevidljivom i „polarnom“ središtu sveta. Jasno je da je u ovom ciklusu kojeg je živo osećao viteški svet delovala tradicija koja je imala malo zajedničkog s vladajućom religijom, mada je iskazujući se – a možda i skrivajući se – usvajala tu i tamo elemente hrišćanstva. Gral je zapravo mit o „kraljevskoj religiji“, što potvrđuje ono što je već rečeno o tajnoj duši viteštva.

Ukoliko bismo hteli da se osvrnemo i na najistureniju oblast, to jest na uopštenu viziju života i etike, morali bismo uzeti u obzir sve plodove stvaralačkog delovanja i uticaje koje je viteški svet izvršio na hrišćanstvo. Hrišćanstvo se moglo složiti s viteškim *ethosom* i formulisati istu ideju „svetog rata“ samo ukoliko manje polazi od principa utvrđenih tom dualističkom i evazionističkom koncepcijom duhovnosti koja ga je karakterisala nasuprot klasičnom tradicionalnom svetu. Ono je moralno zaboraviti Avgustinove reči: „Ko može pomicljati na rat i podnosići ga bez većeg bola – taj je izgubio čovečnost“,³⁰ kao i još draščnije Tertulijanove iskaze³¹ i njegovu strogu opomenu: „Gospod je, naredivši Petru da vrati mač u korice, razoružao vojnike“; moralno je zaboraviti i mučenike sv. Maksimilijana i sv. Teogona koji su radije odabrali smrt nego vojsku, slično sv. Martinu koji je pred bitku rekao: „Ja sam Hristov vojnik: nije mi dopušteno da isučem mač.“ Prema tome, hrišćanstvo je viteškom principu *časti* moralno pridati sasvim različito značenje od onog koje je moguće izvesti na osnovu hrišćanskog principa *ljubavi* i prilagoditi se, uprkos svemu, pre herojsko-paganskog nego jevanđeoskom moralu; ono je moralno biti kadro da ne oseti ništa jeretičko u iskazima kao što je ovaj Jovana od Solzberija: „Zvanje ratnika, koliko prihvatljivo toliko i nužno, ustanovio je sam Bog“, da bi naposletku u ratu video čak mogući put askeze i besmrtnosti.

Između ostalog, upravo zbog ovog odstupanja Crkve od preovlađujućih motiva prvobitnog hrišćanstva, Evropa je u srednjem veku spoznala, u mnogim pogledima, poslednju sliku jednog tradicionalnog tipa sveta.

Tradicionalno uredenje kao „oblik“ pobede nad haosom i otelovljenje metafizičke misli o postojanosti i pravdi našlo je jedan od svojih osnovnih izraza u *kastinskom* sistemu. Tragovi podele pojedinaca na kaste ili odgovarajuće grupe prema njihovoj prirodi i različitom rangu aktivnosti u odnosu na čistu duhovnost konstantno se nalaze u svakom višem obliku tradicionalne civilizacije, obrazujući suštinu prvobitnog zakonodavstva i reda u skladu s pravdom. Živeti u skladu s kastom javlja se kao prva obaveza tradicionalnog čovečanstva.

U svom najpotpunijem tipu – za kojeg se možemo pozvati na drevni indoarijski sistem – hijerarhija kasti vidljivo oponaša hijerarhiju različitih funkcija koje sadrži svaki organizam, a kojima upravlja duh. U tom organizmu na najnižem nivou postoje još neizdiferencirane i bezlične energije materije i puke vitalnosti; nad njima regulativno deluju metaboličke funkcije i organska ekonomika uopšte kojima opet upravlja volja – pokretač tela kao celine u prostoru i vremenu. Na kraju, tu je duša kao središte, vrhovna moć i svetlost čitavog organizma. Tako je i s kastama: delatnosti slugu i radnika (*šudri*), zatim građanstva (*vaišija*), ratničkog plemstva iznad njih (*kšatrija*) i, napolik, predstavnika vlasti i duhovne moći (*bramana*) u prvobitnom smislu, i poglavara kao *pontifices* – obrazovale su hijerarhiju koja odgovara onoj upravo pomenutoj, svojstvenoj svakom organizmu višeg tipa.

Ovo je bilo indoarijsko uredenje, tesno povezano sa persijskim koje je artikulisano u četiri *pištare* – Gospodare vatre (*atbreva*), ratnike (*rathaestha*), glave porodica (*vâstrya-fsbuyant*) i sluge za fizički rad (*bûti*). Analogna shema sreće se i u drugim civilizacijama sve do evropskog srednjeg veka koji je znao za podešenje na sluge, građanstvo, plemstvo i kler. U Platonovoj koncepciji kaste su odgovarale moćima duše i određenim vrlinama: tako gospodarima (χριστοτες), ratnicima (φύλακες ili ἐπικουροί) i radnicima (δημιουργοί), odgovaraju duh (νοῦς) i glava,

³⁰ Avgustin, *De Civitate Dei*, XIX, 7.

³¹ Tertulijan, *De Corona*, XI.

animus (θυμοειδές) i grudi, sposobnosti želje (ἐπιθυμητικόν) i niži deo tela: seks i ishrana. Tako spoljni red i hijerarhija odgovaraju unutrašnjem redu i hijerarhiji, shodno pravdi.¹ Misao o organskom podudaranju nalazi se takođe i u poznatoj vedskoj predstavi o poreklu različitih kasti iz određenih delova tela „prvobitnog čoveka“.²

Pre nego što definišu društvene grupe, kaste više određuju funkcije i tipične načine postojanja i delovanja. Podudaranje osnovnih prirodnih mogućnosti pojedinca s jednom od tih funkcija određivalo je njegovu pripadnost odgovarajućoj kasti, tako da je u dužnostima koje su njoj svojstvene, u onome na šta se ona tradicionalno pozivala, on mogao prepoznati normativno tumačenje svoje sopstvene prirode³ – njen razvoj i njenu potvrdu u složenom poretku „odozgo“. To je bio razlog što se u tradicionalnom svetu kastinski režim pojavio i vladao kao skladna prirodna institucija zasnovana na nečemu očiglednom za sve, a ne na ugnjetavanju, nasilju ili – da se poslužimo žargonom modernog doba – na „društvenoj nepravdi“. Prepoznavajući sopstvenu prirodu, tradicionalni čovek je prepoznavao i sopstveno „mesto“ i sopstvenu funkciju i znao šta su primereni i ispravni odnosi nadređenih i podređenih. Otud se slučajevi kad *vaišja* ne bi priznavao vlast nekog *kṣatrije*, ili kada ovaj poslednji ne bi sačuvao svoju nadmoćnost u odnosu na *vaišju* ili *śudru* nisu smatrali toliko krivicom, koliko neznanjem. Hijerarhija nije bila pitanje ljudske želje, nego zakona prirode poput onog koji zahteva da lakša tečnost bude iznad gušće tečnosti osim ako se ne umešaju remetilački faktori. Čvrsto je važio princip da „ako ljudi za sebe uspostave pravilo delovanja koje nije saglasno s njihovom prirodom, to pravilo ne treba uzimati u obzir“.⁴

¹ Up. i *Državu*, 580–581, 444 a, b.

² *Rg-veda*, X, 90, 11–12. Četverostruka podela ustupa mesto trostrukoj u slučaju kada je plemstvo shvaćeno tako da u sebi spaja ratnički i duhovni element, i tamo gde su se zadržali materijalizovani ostaci ove prvobitne situacije. Na ovome se, verovatno, zasniva formiranje nordijskog trojstva s podelom na *jarls*, *karls* i *traells*, kao i helsenska podela na eupatride, geomore (posednike, *prim. prev.*) i demijurge, gde bi prva kasta mogla da odgovara Geleontima (jedno od starih atičkih plemena, *prim. prev.*), „sjajnim“ po drevnom značenju tog termina.

³ Up. *Bhagavad-gītā*, XVIII, 41: „Dužnosti bramanā, ratnika, građanstva i slugu rasporedene su po svojstvima koja proizlaze iz [njihove] prirode.“

⁴ *Zhongyong*, XIII, 1. Istim terminima Platon (*Država*, 433 d, 434 c) definiše koncept „pravde“.

Zakon o nasleđivanju i zatvorenosti u kastinskom režimu najviše iritira mentalitet modernih ljudi. Izgleda „nepravedno“ da rođenje neminovno određuje društveni položaj i tip delatnosti kojoj će čovek morati da se posveti i koju ne bi trebalo da napusti zbog nižeg, ali ni zbog višeg oblika, da ne bi postao „vankastinski“, parija od koga svi beže.

Međutim, ako se vratimo opštem tradicionalnom shvanjanju života, vidimo da se ovakve teškoće prevazilaze. Zatvorenost kasti zasnivala se na dva osnovna principa. Prvi je poticao iz činjenice da je, kao što je rečeno, tradicionalni čovek sve ono vidljivo i zemaljsko smatrao samo posledicama uzroka višeg reda. Zato, pojedinačno posmatrano, biti rođen prema ovim ili onim uslovima, kao muškarac ili žena, u jednoj ili u drugoj kasti, biti ove ili one rase, biti obdarjen nekim posebnim sposobnostima ili sklonostima i tako dalje, za njega nije predstavljalo „slučaj“, nešto na šta se nipošto ne utiče i što, dakle, ništa ne može unapred da odredi. Sve ovo se, međutim, razjašnjavalo tradicionalnom čoveku kao podudaranje s prirodom onoga što je princip koji se ovaplotio u ljudskom „Ja“, transcendentno htjenje ili prisutnost u činu napredovanja prema zemaljskom rođenju. Takav je jedan od aspekata hinduističke doktrine o *karmi* koja – ako i ne odgovara onome što se vulgarno podrazumeva pod reinkarnacijom⁵ – implicira opštu ideju o preegzistenciji uzroka i princip: „Naslednici dejstvovanja su bića. Iz bića se rada novo postojanje. I kakvo je bilo dejstvovanje, takvo će biti i to novo biće.“ Uostalom, takve doktrine nisu bile svojstvene samo Istoču. Postojalo je helenističko učenje po kojem ne samo da je „duša unapred odabrala sopstvenog demona i sopstveni život“, nego je i „telo bilo oblikovano po slici duše koju u sebi sadrži“.⁶ Po nekim arijsko-persijskim predstavama koje su prešle u Grčku a potom u Rim, doktrina o

⁵ Misao da je isti lični princip već proživeo druga ljudska postojanja i da će i druga proživeti trebalo bi da bude odbačena. O tome up. R. Guénon, *L'Erreur Spirale*, Paris, 1923, *svuda* i J. Evola, *La dottrina del risveglio* (1943), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1995. Istoriski gledano, ideja reinkarnacije javlja se samo u vezi sa shvanjanjem života koje je svojstveno nižim slojevima prearijskih rasa i uticaju kojeg su oni izvršili; doktrinarno, to je običan mit za upotrebu masa – ne „ezoterijsko“ značenje, već nešto sasvim suprotno. Up. više napred, II, §§ 8 b, 9 a. *Vedama* je, na primer, ideja reinkarnacije bila sasvim nepoznata.

⁶ Plotin, *Eneade*, III, iv, 5; I, i, 11. Up. Platon, *Država*, X, 617 c: „Neće sudbina vas kockom birati, nego ćete vi izabrati sudbinu. Prvi na koga

svetom kraljevskom dostojanstvu vezivala se upravo za koncepciju da se duše usmeravaju po afinitetima prema određenoj planeti kojoj će odgovarati preovlađujuća svojstva i položaj čovekovog rođenja – dok je kralj smatran za *domus natus*⁷ upravo zbog toga što prati liniju solarnih uticaja.⁷ A onoga ko voli „filozofska“ objašnjenja možemo podsetiti da Kantova i Šopenhauerova teorija o takozvanom inteligenčnom karakteru – karakteru „noumena“, koji prethodi svetu fenomenu – vodi u slična razmišljanja.

Sada se, s obzirom na ove premise – isključivši dakle misao o rođenju kao slučaju – doktrina o kastama predstavlja u sasvim različitom svetu. Plotin je podučavao: „Opšti plan je jedan, ali on se deli na nejednake delove, tako da unutar njega postoje različita sedišta, jedna bolja, druga manje priyatna – a duše, i one nejednake, zauzimaju različita boravišta koja se poklapaju s razlikama koje su im svojstvene. Na taj način se sve slaže, a različitost položaja odgovara različitosti duše.“⁸ Prema tome, može se reći da nije rođenje to koje određuje prirodu, nego je priroda ta koja određuje rođenje; još preciznije, neko ima određeni duh jer je rođen u određenoj kasti, ali je istovremeno neko rođen u određenoj kasti jer – u transcendentnom smislu – već poseduje određeni duh. Otud je različitost kastii, daleko od veštačke, nepravedne i proizvoljne, bila samo odraz i potvrda najdublje i najintimnije preegzistencijalne nejednakosti. Ona je bila viša primena principa *suum ciuque*^{**}.

Kaste su u poretku živih tradicija predstavljale, da tako kažemo, prirodno „mesto“ ovozemaljskog sjedinjavanja volje ili srodnih predodredenosti; a pravilna, zatvorena

kokca padne, neka prvi bira život, s kojim će po nužnosti zajedno biti“ (nav. prev. A. Vilhara i B. Pavlovića, *Država*, BIGZ, Beograd, 1976).

*Lat.: rodna kuća. – Prim. prev.

⁷Up. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, nav. delo, str. 102–103; Platon, *Fedar*, X, 15–16; 146–148 b; Julijan Imperator, *Helios*, 131 b. Ovom uopštenom označavanju treba ipak dodati da je priroda elemenata koji određuju dato rođenje složena, kao što je složena i priroda elemenata od kojih se stvara ljudsko biće koje je zbir različitih nasleda. O tome, up. J. Evola, *La doctrina del risveglio*, nav. delo.

⁸Plotin, *Eneade*, III, iii, 17. Pošto ne možemo ovde da se zadržimo na takvim učenjima, samo ćemo istaći da Plotin kaže da duše „uzimaju prebivalište“ na mestima koja su im odgovarajuća, a ne odabiraju ih po sopstvenom nahodenju i zadovoljstvu: u najvećem broju slučajeva snaga „podudaranja“ deluje u besteslim stanjima toliko bezlično, koliko u telesnim zakon hemijskih valencija.

**Lat.: svakom svoje. – Prim. prev.

nasledna transmisija pripremala je homogenu grupu povoljnih organsko-vitalnih i psihičkih sklonosti iz perspektive pravilnog razvoja – sa stanovišta pojedinca – navedenih prenatalnih određenja ili dispozicija na ravnim ljudske egzistencije. Nije pojedinac „primao“ od kaste sopstvenu prirodu – pre je kasta njemu pružala mogućnost da *prepozna* sopstvenu prirodu i volju, ili da ih se „priesti“, nudeći mu istovremeno neku vrstu okultnog nasleđa vezanog za krv da bi mogao harmonično ostvariti ovo poslednje. Nadležnosti, funkcije i dužnosti kaste usmeravale su pravilan razvoj mogućnosti pojedinca u društvenoj celini. U višim kastama inicijacija je dovršavala ovaj proces, podstičući ili izazivajući u pojedincu uticaje koji su već usmereni u natprirodnom smislu.⁹ *Jus singulare*, to jest preim秉stva i prava različita za svaku kastu, pa čak i kultovi, moral i zakoni različiti za svaku od tih tradicionalnih podela omogućavali su ne samo da transcendentna volja bude u harmoniji sa duhovno srodnim ljudskim nasleđem, nego i da svako u društvenoj celini nađe mesto koje realno odgovara njegovoj prirodi i njegovim najdubljim sklonostima – mesto zaštićeno od svake zbrke i ogrešenja.

Kada se smisao ličnosti ne sagledava u efemernom principu ljudske individualnosti, određenom da iza sebe ne ostavi drugo do „sen“, sve to se onda pokazuje kao prirodno i jasno. Naravno, mnogo toga se može „postići“, ali „postignuće“ nema nikakvu vrednost s višeg gledišta – gledišta koje zna da propadanje organizma vodi u ništa – kada ne nastavlja duboku volju koja je uzrok determinisanog rođenja i koja ne može biti tako lako istisnuta trenutnom i proizvoljnom odlukom donetom u datom trenutku zemaljskog postojanja. I kada se to jednom shvati, shvata se i zašto se danas mora sasvim izgubiti smisao i potreba za kastama. Kao „Ja“, moderni čovek poznaće samo ono što rođenjem počinje i što se smrću manje-više gasi. Sve se svodi na puku ljudsku individuu i svako sećanje na „prvobitno“ nestaje, pa nestaje i mogućnost uspostavljanja kontakta sa snagama za koje je determinisano rođenje samo posledica i mogućnost ponovnog spajanja sa onim ne-ljudskim elementom čoveka koji je, pošto posto-

⁹U tom pogledu, up. *Mānavadharmaśāstra*, X, 69; X, 71: „Kao što se dobro seme koje izbjiga na dobrom zemljištu savršeno razvija, tako je i onaj ko je rođen od dobrog oca i dobre majke dostojan da primi inicijiju... Seme posejano na neplodnom tlu propada ne proizvevi ništa; dobar teren na kojeg nije bačeno nijedno seme samo je jalova i gola gruda.“

ji pre rođenja, isto tako i s one strane smrti, i koji ostavlja „mesto“ za sve ono što eventualno može biti ostvareno s one strane smrti i izvor je neuporedive sigurnosti. Kada je ritam prekinut, kontakt onemogućen, a velika daljina sužena na ljudsku perspektivu, svi putevi izgledaju otvoreni i svako polje je zasićeno poremećenim, neorganskim delovanjem lišenim osnova i dubokog značenja i nadvladano upravo privremenim i individualnim pobudama, strastima, niskim interesom i taštinom. „Kultura“ ovde više ne znači ostvariti sopstveno biće u stvarnoj privrženosti i odanosti – nego naprotiv znači „izgraditi sebe“. A kako je živi pesak onog ništa koje je čovekovo empirijsko Ja bez imena i bez tradicije osnova te građevine, tako se ističe zahtev za ravнопravnošću, pravo da se može biti, principijelno, sve ono što i bilo ko drugi može da bude, i ne prepoznaće se nikakva istinitija i ispravnija razlika od one „osvojene“ sopstvenim naporom i sopstvenom „zaslugom“ – kazano terminima jedne od najtaštijih intelektualnih, moralnih ili društvenih konstrukcija naših vremena. Po takvom kriterijumu prirodno je da ostaju jedino graniče najgrubljeg fizičkog nasleđa koje postaju obeležja nedokučivih značenja, dakle koje se podnose ili u kojima se uživa kao u hiru sudbine; a s druge strane, elementi ličnosti i krvnog nasledja, društvenog poziva i funkcije postali su sve neusklađeniji, dospevši do stanja prave, tragične, unutarnje i spoljne rascepljenosti i, s pravnog i etičkog gledišta, do kvalitativnog uništenja, do izjednačavanja koje se odnosi na jednak prava i dužnosti, do jednakog društvenog morala, što podrazumeva da se isti nametne svima u istoj meri i da vredi za sve podjednako, s potpunim zanemarivanjem pojedinačnih priroda i različitih unutrašnjih dostojanstava. „Prevazilaženje“ kasti i tradicionalnih poredaka nema drugo značenje. Pojedinac je osvojio čitavu svoju „slobodu“, ali joj nije odmerio dužinu lanca, usled čega njegova opijenost i njegova iluzija marionete u životu pokretu ne poznaju granice.

Sasvim je drugačija bila sloboda za koju je znao čovek Tradicije. Ona se nije sastojala u odbacivanju, nego u mogućnosti da se on ponovo pripoji najdubljem delu sopstvene volje, što se vezivalo za misteriju njegovog egzistencijalnog „oblika“. Zapravo, ono što odgovara rođenju i fizičkom elementu bića odražava ono što se u geometrijskom smislu može nazvati rezultantom različitih sila ili težnji u igri na njegovom rođenju – tj. ono odražava pravac

najjače sile. U toj sili mogu, s druge strane, biti savladane tendencije manjeg intenziteta – otprilike hirovi sile – kojima odgovaraju one nadarenosti i one sklonosti koje na ravni najotvorenije individualne svesti mogu biti u suprotnosti bilo sa njenim prethodnim organskim oblikom, bilo sa dužnostima kaste i okolinom kojoj pripada. Ove slučajeve unutrašnje protivurečnosti u tradicionalnom uređenju ustanovljenom po zakonu kasti valja smatrati izuzecima; oni, pak, preovlađuju u društvu koje više ne zna za kaste niti za odvojena društvena tela uopšte – gde, dakle, nikakav zakon ne odabira, ne čuva i ne usavršava nadarenost i sposobnost za određene funkcije. Tu imamo haos egzistencijalnih i psihičkih mogućnosti koji većinu osuđuje na stanje disharmonije i rastrzanosti, što vidimo da se danas dešava. Nesumnjivo, margina neodredenosti je mogla postojati i u tradicionalnom čoveku, ali ona je u njemu služila tek da podstakne aktivnu stranu dveju maksima – „Spoznaј samog sebe“ (sa dopunom: „Ništa nije suvišno“) i „Budi svoj“ – koje su tražile formativno delovanje i unutrašnju organizaciju sve dok se ne otkloni upravo pomenuta margina i ne ostvari potpuno sjedinjavanje sa sobom. Otkriti upravo „dominantu“ u sebi tragom sopstvenog oblika i sopstvene kaste i *hteti* je, to jest izmeniti je u etički imperativ¹⁰ i, dalje, „obredno“ je ostvariti u odanosti da bi se uništilo sve ono što vezuje za zemlju (kao što su instinkt, hedonistički motivi i materijalno procenjivanje) – to je dopuna predočene koncepcije koja vodi drugom utemeljenju režima kasti u njihovoj zatvorenosti i postojanosti.

S druge strane, treba imati na umu i onaj aspekt tradicionalnog duha po kojem nema tog predmeta ili funkcije koja bi se sama po sebi mogla smatrati nadmoćnom ili podredenom nekoj drugoj. Prava razlika je, međutim, bila data u *načinu* na koji su se određeni predmet ili funkcija doživljavalii. Zemaljskom načinu, koji se zasniva na korisnosti i pohlepi – *sâkâma-karma* – suprostavlja se, u karakterističnom primeru kojeg je ponudila arijska Indija, onaj način koji dejstvuje odvojen od plodova svoje akcije, zarad nje same – *-niškâma-karma* (*nishkâma-karma*) – pre-tvarajući svaki čin u obred i „žrtvu“. Takav je bio put *bhakti*

¹⁰Jedini savremeni mislilac koji se, mada nije imao preciznu svest o tome, ipak približio takvom viđenju, možda je Fridrik Nič sa svojim apsolutnim moralom na „prirodnoj“ osnovi (up. R. Reininger, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Wien², 1925).

tija (bhakti) – ovom terminu ovde više odgovara muževno značenje srednjovekovne *fides* nego onaj pijetistički smisao koji je prevladao u hrišćanskoj ideji „pobožnosti“. Delanje izvršeno prema ovom značenju *bbaktija* uporedjivalo se s vatrom, izvorom svetlosti, u kojoj izgara i pročišćava se čitava materija samog čina, a mera u kojoj je on bivao oslobođen materije, odvojen od pohlepe i strasti i sam sebi dovoljan, dakle – da se poslužimo ovde analognim aristotelovskim izrazom – čist čin, upravo je određivala hijerarhiju delanja kasti ili drugih tela koja su im odgovarala kao „funkcionalne klase“.

Pripisati ovim premisama koje su bile iskustvene, a ne teorijske, pa prema tome često čak i neiskazane, težnju da se s određenog oblika delanja prede na drugi – dakle, iz jedne kaste u drugu – što bi se, sa spoljnog i utilitarnog gledišta, nekom moglo učiniti kao dostojniye i korisnije, u svetu Tradicije bilo je teško moguće, toliko da se nasledivanje funkcija utvrđivalo spontano čak i tamo gde nije bilo pravih kasti, nego samo društvenih grupa. Sve vrste funkcija i delanja javljale su se na isti način i samo kao polazište za uzdizanje u drugačijem smislu – vertikalnom, ne ovozemaljskom – nego u duhovnom poretku. Svako je u sopstvenoj kasti, u odanosti njoj, u odanosti sopstvenoj prirodi, u pokornosti – ne nekom opštem moralu, nego *sopstvenom* moralu, moralu sopstvene kaste – u tom pogledu imao isto dostojanstvo i istu čistotu kao bilo ko drugi: sluga – *śudra* – jednakao kao i kralj. Svako je održavao svoju funkciju u sveukupnom poretku i putem svoje *bbakti* sudelovao i u natprirodnom principu tog istog poretku. Otud se kaže: „Čovek postiže savršenstvo obožavajući Onog iz kojeg potiče sve što živi i kojim je čitav univerzum prožet, posredstvom ispunjenja određenog načina bivstvovanja – *svadharma* (svādharma).“¹¹ Bog objavljuje: „Kakav god bio način na koji ljudi pristupaju meni, na taj način će ih ja prihvati; u svakom obliku slede moj život“;¹² i još: „Čini uvek ono što treba činiti, bez vezivanja, jer čovek koji dela s aktivnom ravnodušnošću doseže Višnjeg.“¹³ Koncept *dharme*, ili sopstvene prirode, za koju

¹¹ *Bhagavad-gītā*, XVIII, 46.

¹² *Bhagavad-gītā*, IV, 11. Up. XVII, 3, gde se tvrdi da svako mora biti „veran“ svojoj prirodi.

¹³ *Bhagavad-gītā*, III, 19. Up. *Mānavadharmaśāstra*, II, 5 (i II, 9): „Izvršavajući propisane dužnosti [kaste] i ne gledajući na nadoknadu, čovek doseže besmrtnost.“

se traži da joj se bude veran,¹⁴ potiče iz korena *dr* (= podupirati, nositi ili držati nešto gore) i izražava upravo element reda, oblika ili kosmosa kojeg Tradicija otelovljuje i ostvaruje naspram haosa i postajanja. Kroz *dharmu* se održava tradicionalni svet – kao, uostalom, svaka stvar i svako biće – učvršćuju se brane od mora čiste slučajnosti i prolaznosti, a živi sudeluju u stabilnosti.¹⁵ Tada se shvata zašto je napuštanje sopstvene kaste i mešanje kasti ili samo prava, dužnosti, morala i kultova svake kaste smatrano svetogrdem koje uništava delotvornost svakog obreda, te zato gura krivca prema „*infernalnom*“,¹⁶ to jest prema području demonskih uticaja inferiore prirode, čineći da od njega postane jedino „nečisto“ biće čitave hijerarhije, parija, „nedodirljivi“, središte psihičke zaraze u smislu unutrašnjeg rastakanja. Zanimljiva je i činjenica da se u Indiji smatrao odbačenim samo onaj koji je „van kaste“; izbegavala ga je najniža kasta, čak i kada bi pripadao i najvišoj od njih. S druge strane, niko se nije osećao ponijenim zbog sopstvene kaste; i sam *śudra* bio je ponosan na svoju kastu i željan da je zadrži, podjednako koliko i *braman* najvišeg ranga. Ideja kontaminacije nije se u načelu ticala samo pojedinca iz više kaste koji se pomešao sa onim iz niže kaste, nego se i ovaj poslednji osećao ukljanim ukoliko se pomeša sa onim prvim.¹⁷ U stvari, mešanjem zlata i olova ne menja se samo prvo, nego se menjaju i drugo: oba gube svoju prirodu. Trebalо je da *svako* bude svoj. Tako je mešanje samo po sebi – a ne neko određeno mešanje – uklonivši ono što bi Gете nazvao „kre-

¹⁴ *Bhagavad-gītā*, XVIII, 47 (up. III, 35): „Bolje sopstvena *dharma*, čak i ako je nesavršeno izvršena, nego *dharma* nekog drugog dobro ostvana. Onaj ko izvršava sopstvenu *dharmu* ne upada u krivicu.“

¹⁵ Up. J. Woodroffe, *Shakti and Shākta*, London³, 1929, str. 700 [it. prev.: *Shakti e Shakta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972].

¹⁶ Up. *Bhagavad-gītā*, I, 42–44. U vezi s dužnošću vernosti specifičnoj funkciji i moralu sopstvene kaste, karakteristična je epizoda o Rami (Rāmā) koji ubija slugu – *śudru* – jer se posvetio askezi, uzurpirajući pravo bramanske kaste. Dragoceno je, s tim u vezi, učenje da će „gvozdeno doba“, ili „mračno doba“, započeti kada sluge budu praktikovale askezu, a videćemo da je to upravo znak našeg vremena, kroz izvesne plebejske ideologije vezane za „rad“ (koji je *dharmu* sluge) shvaćen kao neka vrsta „askeze“.

¹⁷ Up. C. Bouglé, *Essai*, nav. delo, str. 205; M. Müller, *Essais de Mythologie comparée*, fr. prev., Paris, 1873, str. 404. Misao o mješanju u izvesnim granicama izostaje u pogledu žena, koje su podobne da pripadnu muškarcima viših klasa a da zbog toga ne budu uprjljane. Tradicionalno, žena se s kastom zapravo nije toliko povezivala nepotpuno koliko pre-

ativni limit“ ugrožavalo tradicionalno uređenje i otvaralo vrata nižim silama. To je dovelo do preobraženja „oblika“ ostvarenog kroz *bhakti* i *niškama-karmu*, odnosno kroz dejstvovanje kao obred i kao žrtvu: promena, uništenje „oblika“ u bilo kojem smislu, vredela je, međutim, samo kao ponižavajuće bekstvo. Čovek van kaste nije bio ništa drugo do pobedeni – *pali*, *patitas*, kako su ga zvali na arijskom Istoku.

Ovo je bila *druga* osnova kastinskog režima. Ta osnova je po svemu duhovna jer, kao što je više puta istaknuto, Indija, koja pokazuje takav režim u jednom od njegovih najstrožih oblika (toliko da će se sasvim degenerisati), nikada nije imala nijednu centralizovanu organizaciju koja bi ga mogla nametnuti putem političkog ili ekonomskog despotizma. S druge strane, vidovi ove druge osnove nalaze se i u zapadnim oblicima Tradicije. Klasična je misao, na primer, da se savršenost ne meri materijalnim kriterijumom nego da se sastoji u savršenom ostvarenju sopstvene prirode; da materijalnost, zapravo, znači nemoć da se dovrši sopstveni oblik. Materija, ѕљн, kod Platona i kod Aristotela ne odgovara svojoj normi ili svojoj „ideji“ (odnosno upravo svojoj *dharmi*), budući da predstavlja osnovne izdiferenciranosti i nepostojanosti, što neku stvar ili neko biće svodi na nedovršeno u odnosu na samo sebe. Isti ezoterički duh postoji u rimskoj divinizaciji „granice“ – *termen* ili *terminus* – time što se bog Termin uzdiže na najviše dostojanstvo, što se čak izjednačava sa samim olimpskim Jupiterom koji je, kao načelo svakog reda, bio i zaštitnik „kamena međaša“; zatim u predanju (koje može da poprimi i viša značenja) po kojem je onaj ko je rušio ili uklanjao neki od međaša bio proklet bioće koje je svako mogao usmrtiti; i najzad u rimskom proročanstvu, gde se najavljuje da će epoha uništavanja granica postavljenih Ijudskoj pohlepi biti i *saeculum** „kraja sveta“.¹⁸

ko muža i imala je samo značenje tla, koje doduše može biti više ili manje povoljno, ali ne može učiniti da seme tu bačeno proizvede biljke suštinski različite vrste (up. o tome *Mānavadbarmashāstra*, IX, 35–36; XI, 22: „Kakva god bila svojstva čoveka s kojim se neka žena zakonito sjedinjuje, ona ih stiče na isti način kao i voda neke reke spojivši se s okeanom“). Treba ipak znati da to prestaje da bude istinito s gubitkom vitalne sile egzistencijalnih tradicionalnih struktura.

*Lat.: vek. – Prim. prev.

¹⁸Smisao navedenog proročanstva poklapa se s hinduističkim učenjem po kojem „mračno doba“ – *kali-yuga*, kraj ciklusa – odgovara, između ostalog, periodu potpunog mešanja kasti i nestajaju obreda. O svemu ovom, up. L. Preller, *Römische Mythologie*, nav. delo, str. 227–229.

„Svako treba da bude poseban“, učio je Plotin,¹⁹ „naša dela da budu samo naša, a da svakom pripadnu sopstvena dela, kakva god ona bila.“ Da savršeno prilagođavanje sopstvenoj specifičnoj funkciji vodi istovetnom učestovanju u duhovnosti svega, shvaćenog kao organizma – ta misao će se naći u najboljim grčko-rimskim predanjima, a zatim će biti preuzeta u *organskoj* viziji germansko-rimске srednjovekovne civilizacije.

Prepostavke za ono osećanje ravnodušnosti, radosti i zdravog ponosa na sopstveno zanimanje su u osnovi slične i takve da svaki rad, koliko god skroman bio, može da poprini aspekt neke „umetnosti“; ovo osećanje se, kao odjek tradicionalnog duha, održalo kod nekih evropskih naroda sve do novijih vremena. Drevni nemački seljak, na primer, osećao je kao plemićku titulu to što je zemljoradnik, iako nije umeo da, kao drevni Persijanac, u tom radu vidi simbol i epizodu borbe između boga svetlosti i boga tame. Članovi esnafa i gildi bili su isto toliko ponosni na svoje tradicionalno zanimanje koliko i plemstvo na svoju sopstvenu krv. Još je Luter, posle Tome Akvinskog, učio da je prelaženje s jednog zanimanja na drugo radi uspona u društvenoj hijerarhiji protivno Božijem zakonu, jer Bog svakome dodeljuje položaj i svako treba da mu se pokori i ostane u njemu, te je, dakle, jedini način da se služi Bogu taj da se na najbolji mogući način prione na sopstveno zanimanje. U svim tim idejama u kojima se makar i kroz ograničenja svojstvena teističko-pobožnoj shemi odražava duh razvijenog srednjeg veka sačuvana je već pomenuta tradicija. Zapravo, pre pojave civilizacije Treće države (merkantilizam, kapitalizam) na Zapadu je kao društvena religiozno prihvaćena etika važilo pravilo da se čovek ostvari u postojanim okvirima koje su određivale sopstvena priroda svakog pojedinca i grupa kojoj je pripadao. Ekonomski aktivnost, rad i zarada bili su opravdani onolikо koliko su bili potrebni za održavanje i osiguravanje dostojanstvene egzistencije primerene odgovarajućem položaju, a da u prvi plan nije izbijao niski interes ili profit. Otud i obeležje aktivne impersonalnosti u istoj oblasti.

Rečeno je da su se u kastinskoj hijerarhiji iskazivali odnosi poput onih između potencijalnosti i samog čina. U najvišoj kasti se kao ideja na najčistiji, najpotpuniji i naj-slobodniji način ispoljavalo sâmo delanje, koje je u nižoj

¹⁹Plotin, *Eneade*, III, i, 4.

kasti predstavljalo većinom uslovljen oblik. Na toj osnovi, pre svega, imamo priliku da optužimo moderne demagoške ideje o „duhu stada“ podanika u tradicionalnim društvima i nedostatak onog osećaja dostojanstva i slobode svakog pojedinca kojeg je samo moderno, „razvijeno“ čovečanstvo znalo da stekne. Naime, i kada hijerarhijsko mesto pojedinca nije proizlazilo iz spontanog prepoznavanja sopstvene prirode i vernosti njoj, potčinjenost nižeg višem (daleko od toga da bude inertno pristajanje) bila je gotovo ritualni simbolični izraz odanosti i posvećenosti sopstvenom idealu, višoj formi sebe samog, koju onaj potčinjeni nije mogao neposredno i organski doživljavati kao sopstvenu prirodu – *savadharma* (svâdharma) – ali koji ju je ipak mogao odabratи za središte svog dejstvovanja upravo preko svoje posvećenosti i delatne potčinjenosti u odnosu na višu kastu.²⁰ Uostalom, na Istoku je samo u izuzetnim slučajevima bilo dopušteno izaći iz sopstvene kaste, a *odbegli* se nipošto nije smatrao stvarno slobodnim bićem – mada mu se ipak priznavala mogućnost da sopstvenim vladanjem i delanjem, rečima i mislima stvoriti uzroke koji su, na osnovu analogije s principom ili s hijerarhijom kojoj je pojedinac bio podređen, mogli da dovedu do novog načina postojanja koji odgovara upravo tom principu ili toj hijerarhiji.²¹ Pored *bbakti* ili *fides* koja je neposredno okrenuta prema Višnjem, to jest neuslovљенom, *bbakti* koja je usredsredena na neki drugi viši princip pripisivala se stvarna i objektivna moć da raščlaniti elemente onoga koji je gaji – posle iscrpljivanja njegove *dharme* – na taj isti princip²² i da ga iznutra, duboko i or-

²⁰ Up. Platon, *Država*, 590 d: Ako, dakle, želimo da i takav čovek, kao i najplemenitiji, bude pod vlašću razuma, onda on svakako mora da bude rob ovog najplemenitijeg čoveka, u kome upravlja božanska snaga. Ne mislimo onako (...) o podanicima, da moraju biti potčinjeni kao robovi, nego smatramo da je za svakoga korisnije ako je pod upravom božanskog, bilo onoga što ga sam u sebi nosi, ili nekoga spolja (prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović).

²¹ U *Manavadarmaśastrī* (VIII, 414), dok se s jedne strane tvrdi: „Jedan šudra, koliko god da ga je njegov gospodar oslobođio, nije bio oslobođen od robovskog položaja jer, pošto mu je to prirodno stanje, ko bi ga mogao oslobođiti?“ – s druge strane se kaže (IX, 334–335) da šudra koji je bezuslovno pokoran višim kastama ispunjava *dbarmu* koja mu obezbeđuje ne samo sreću na zemlji, nego mu isto tako daruje milost „rođenjem u višem položaju“. Up. X, 42: „Snagom svoje askeze, zaslugom svojih očeva, svi u svaku dobu na ovome svetu mogu dospeti do rođenja na višem položaju, kao što mogu biti poniženi nekim nižim položajem.“

²² Up. s Plotinovom poukom (*Eneade*, III, iv, 3): „Prestavši da živi... po-

ganski a ne spolja i veštački (kao što je to slučaj u neredu i gramzivosti modernog društva), uzdigne s jednog stepena hijerarhije na drugi, kao odraz prelaska transcendentnog principa bića s jedne mogućnosti na drugu.

U vezi s pojavom društvenog poretku čije je središte u vladaru i koji je trajao sve do Svetog rimskog carstva zadržava se princip – kojeg je podržao još Celzus ustajući protiv dualizma prвobитног hrišćanstva²³ – da podanici kroz odanost svom vladaru mogu pokazati svoju vernost Bogu.²⁴ Drevno je indoevropsko shvatjanje podanika kao bića koga sveta i slobodno izabrana dužnost vezuje za ličnost vladara; ova lična *fides* ili odanost je u tradicionalnom svetu prelazila političke i individualne granice, tako da je pokatkad značila put oslobođenja. „Podanici su“, ističe na primer Kimon (Cumont) povodom Irana,²⁵ „svojim oboženim kraljevima posvećivali ne samo svoje delovanje i reči, nego i same svoje misli. Oni su bili dužni da svoju ličnost potpuno posvete tim monarsima koje su izjednačili s bogovima. *Militia* posvećena u misterije nije ništa drugo do taj civilni moral posmatran s religioznog gledišta. Tako se odanost mešala s verom.“ Tome treba dodati da se ovoj odanosti u najčvršćim i najsvetlijim oblicima Tradicije takođe priznavala moć da urodi istim plodovima koje daje vera. Nedavno se japanski general Nogi, pobednik iz Port Artura, na vest o smrti svog cara ubio sa svojom ženom da bi ga sledio na putevima s one strane smrti.

U svakom pogledu, sve ovo razjašnjava zašto smo rekli da *vernost* predstavlja drugi temelj svake tradicionalne organizacije – pored obreda i elite, koji predstavljaju transcenciju. Ta sila poput magnetizma uspostavlja kontakte, stvara psihičku atmosferu, posreduje u komunikaciji, učvršćuje strukture i određuje sistem koordinacije i gravitacije između pojedinačnih elemenata, kao i između njih i središta. Kada taj fluid – koji u krajnjoj liniji potiče

trebno je da od drugih primi vitalnu snagu, s obzirom na to da je [pojedinac] izgubio svoju; i on će je primiti od onoga kome je on, dok je živeo, htio da dopusti da nad njim dejstvuje i gospodari, koga je stvarno imao kao svog demona.“ U našem posebnom slučaju, ovaj „demon“ bi odgovarao principu koji je opredmećen sopstvenom aktivnom i odanom posvećenošću.

²³ Up. Celzus, *Contro I Cristiani (Prottu br̄sl̄mū)*, IUR, Roma, 1989. – Nap. it. prir.

²⁴ Up. De Stefano, *L’Idea imperiale*, nav. delo, str. 73 – 74.

²⁵ F. Cumont, *Les religions orientales*, nav. delo, str. XVII – XVIII.

iz slobode i duhovne spontanosti ličnosti – opadne, tradicionalni organizam gubi svoju kohezionu silu, putevi se zatvaraju, najfinija čula atrofiraju, delovi se odvajaju i raspršuju u najsitnije deliće, što za posledicu ima trenutno povlačenje sila „odozgo“ koje ljudima dopuštaju da idu kud im je volja, prema sudbini koju svojim delanjem stvaraju i koju nijedan viši uticaj neće preinaciti. Nema druge tajne opadanja.

15. PROFESIONALNA UDRUŽENJA I UMETNOSTI. ROPSTVO

Koncept hijerarhije kao odnosa moći i dela činio je da se isti motiv koji je ustoličen na vrhu reprodukuje u različitim kastama ili društvenim grupama – na planu različitih, manje ili više savršenih ili pak u materiji ogreznih ostvarenja, od kojih je svako na svoj način sačuvano i jednak usmereno ka višem. Stoga je u najsavršenijim tradicionalnim oblicima „sveto“ bila svetlost koja se rasprostirala ne samo do onog što su danas zanimanja, nauke i svetovne umetnosti, nego i do zanata i raznovrsnih materialnih delatnosti. Na osnovu postojećih podudarnosti između različitih ravnih, te su nauke, delatnosti i sposobnosti nižeg reda mogle tradicionalno da se smatraju simbolima višeg i stoga služe kao oslonac za naslućivanje skrivenog značenja u njemu, jer se ono već sadržalo u prvima, mada, da kažemo, u potencijalnom obliku.¹

U oblasti znanja pretpostavka je ipak počivala u sistemu nauka koje su, po premisama i metodama, bitno različite od modernih nauka. Svakoj modernoj svetovnoj nauci odgovarala je u svetu Tradicije neka „sveta“ nauka, koja je imala organsko-kvalitativno obeležje i razmatrala prirodu kao celinu u hijerarhiji stepena stvarnosti i oblika iskustva među kojima je oblik vezan za fizička čula bio samo jedan među mnogima. Zapravo je tim putem, gotovo u svakom polju, bio moguć sistem prenošenja i simboličko-ritualnog sudelovanja o kojima smo upravo govorili. Takođe je slučaj s kosmologijom uopšte i sa disciplinama vezanim za nju: na primer, stara alhemija je bila sve drugo a ne hemija u povoju, dok drevna nauka o zvezdama nije uopšte bila, kao što se to danas smatra, sujeverno obožavanje nebeskih tela i njihovog kretanja, nego je bila znanje o njima tako uređeno da je moglo važiti i za nauku o čisto duhovnim i metafizičkim stvarnostima datim u simboličnom obliku. Svet Tradicije poznavao je u istim tim granicama fiziologiju čiji delovi su još uvek sačuvani na Istoku (mogu se izdvojiti znanja o anatomiji i fiziologiji koja pret-

¹ Up. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, nav. delo, str. 108, 115.

postavlja kineska akupunktura, japanski džijudžicu i izvenci aspekti hinduističke *hatba joge*), fiziologiju u kojoj je razmatranje materijalnog aspekta ljudskog organizma činilo samo zasebno poglavje uklapajući se u opštu nauku o podudarnostima makrokosmosa i mikrokosmosa, ljudskog sveta i prapočetnog sveta. Otud potiče i drevna medicina kao „sveta nauka“, u čijem poretku je „zdravlje“ predstavljalo simbol „vrline“, a vrlina se opet javljala kao viši oblik zdravlja: usled dvostrinske izraza σωτηρ, onaj ko „spasava“ predstavlja je tip onoga ko „leči“, ali na višoj ravni.

Prirodno je da razvoj fizičke i praktične strane spoznaje u tim tradicionalnim naukama mora izgledati ograničeno u poređenju sa modernim naukama, ali uzrok tome bila je samo ispravna, zdrava hijerarhija u interesu tradicionalnog čoveka. Naime, spoznaji spoljne i fizičke stvarnosti on nije pridavao više važnosti nego što ju je ona zasluživala ili nego što je bilo potrebno.² U nekoj nauci najviše je značio anagogički činilac, to jest moć da se „povede nagaore“, moć virtualno prisutna u saznanju koje se odnosi na određenu oblast stvarnosti. Upravo taj činilac posve nedostaje u modernim svetovnim naukama. One, zapravo, mogu da deluju – i deluju – upravo u suprotnom smislu: koncepcija sveta od koje polaze i na kojoj se zasnivaju takva je da utiče negativno na čovekovu unutrašnjost, u smislu raspadanja; takva je da vuče nadole.³

Toliko o tome. Kada se vratimo našem predmetu, razmatranja analogna upravo izloženim mogu se preneti na polje umetnosti, bilo onih u pravom smislu reči, bilo profesionalnih odnosno zanatskih delatnosti. Što se tiče prvihi, tradicionalni svet je znao za ono oslobođanje čisto „estetskog“, subjektivnog i ljudskog elementa koji karakteriše moderne umetnosti samo u periodima dekadencije. U figurativnim umetnostima već preistorijski nalazi – mogu se pomenuti kromanjonska i *breinn** civilizacija – pokazuju da se naturalistički element ne da odvojiti od magijsko-simboličke uloge, a analogna dimenzija postoja-

²Sasvim adekvatno, O. Spann (*Religionsphilosophie*, Wien, 1948, str. 44) naziva savremeno znanje „naukom o onom što nije dostoјno da se sazna“.

³O iluzijama koje se gaje u pogledu najnovijih nauka, up. J. Evola, *Caricare la Tigre* (1961), Edizioni Mediterranee, Roma⁵, 1995, pog. 20 i 21.

* Island.: severni jelen. – *Prim. prev.*

la je i u kasnijim razvijenijim civilizacijama. „Pozorištu“ su odgovarale misterijske predstave i „sveta prikazanja“, a delimično i igre klasične starine na koje ćemo se vratiti. Drevna poezija bila je u tesnoj vezi s proricanjem i svetim nadahnućem, a stih sa čaranjem (setimo se drevnog značenja termina *carmen***). Što se književnosti tiče, simbolički i inicijacijski element (koji je proizašao iz svesne namere ili podsvesnih uticaja što su se kalemili na stvaralačku sposobnost pojedinaca i različitih grupa) tokom čitavog srednjeg veka često utiče ne samo na mit, sagu i tradicionalnu bajku, već i na epske priče, vitešku pa čak i erošku literaturu.⁴ Isto važi za muziku, ples i ritam; Lukijan svedoči da su igrači u ulozi sveštenika poznavali „sveće misterije Egipćana“,⁵ na isti način na koji nauka *mudrasa* (mudrâ)^{***}, simboličko-magijskih pokreta s vrlo važnom ulogom u hinduističkim obredima i askezi, prožima igru, mimiku i pantomimu te civilizacije. Ponovo je reč o različitim izrazima jedne iste namere: „jedinstven hram, izgrađen u šumi hramova“.

U vezi sa profesionalnom i zanatskom delatnošću kao karakterističan primer sada možemo navesti umetnost gradnje i podizanja zdanja, o čemu u samim jevanđeljima nalazimo poznate moralne parabole koje su dovodile do još viših, inicijacijskih tumačenja. Već u drevnoj egipatskoj tradiciji gradnja važi za kraljevsku umetnost – u toj meri da je u simboličnom smislu lično kralj izvodio prve radnje prilikom izgradnje hramova u duhu „večnog dela“. Ako smo, s jedne strane, danas često zbunjeni u vezi toga kako su u starini na tom polju bila moguća ostvarenja koja, po mišljenju upućenih, podrazumevaju viša znanja matematike i inženjerske veštine modernog tipa, s druge strane u orientaciji, planu i mnogim drugim aspektima starih gradevina – prvenstveno hramova, zatim katedrala, pa sve do gradevina srednjovekovne gotike – izbjija-

* Lat.: pesma, ali i proročanstvo (u stihovima) i basna. – *Prim. prev.*

⁴ Up. gore pog. 13. i *Il mistero del Graal*, nav. delo, § 1. – *Nap. it. prir.*

⁵ Lukijan, *O plesu*, LIX. Može se istaći da sama „igra sedam velova“ koje žena skida do svoje potpune nagosti ponavlja na svojoj ravn preciznu inicijacijsku shemu. Up. J. Evola, *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1996, pog. 6 [srpski izd.: *Metafizika seksa*, Gradac, Čačak, 1989].

^{**} Sanskr.: znak; *mudras* – veština govorenja rukama kod Indijaca – *Prim. prev.*

⁶ Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 132 i dalje.

ju na videlo nesumnjivi tragovi svešteničke nauke. Simbolika zidarske umetnosti uspostavila je analogne veze između „male umetnosti“, s jedne strane, i „velike umetnosti“ i „velikog dela“, s druge, u tajnim društvima koja su u početku bila neposredno povezana s odgovarajućim srednjovekovnim profesionalnim udruženjima. U izvesnoj meri, isto se može reći i za kovačku veština, tkački zanat i veštine plovidbe i zemljoradnje; što se tiče ove poslednje, kao što je Egipat poznavao obred kraljevske gradnje, Daleki istok je znao za kraljevsko oranje,⁷ tako da se, uopšteno rečeno, simboličkom transpozicijom poljoprivredne veštine i obradivim poljem smatrao sam čovek, a onaj koji obrađuje polje bio je u izvesnom smislu adept.⁸

Uz intelektualističko-malograđansko uprošćavanje, odjek svega toga sačuvao se u samom poreklu modernog izraza „kultura“.

Drevne umetnosti i veštine su, uostalom, tradicionalno bile „posvećene“ određenim božanstvima ili herojima, uvek po principu analogija, tako da su predstavljane kao potencijalna mogućnost „obrednog“ ostvarivanja, to jest različito materijalno delovanje sa simboličkim ili sa transcendentnim značenjem.

U stvari, ne samo da je svako zanimanje ili zanat u kastinskom poretku odgovarao određenom pozivu (otud dvostruki smisao koji se očuvao u engleskoj reči *calling*),⁹ ne samo da se u svakom proizvodu pronalazilo nešto kao „iskristalisana tradicija“ prevedena u delo slobodnom i ličnom aktivnošću i veštinom bez premca, i ne samo da su se sposobnosti sticane nekim zanatom i utkane u organizam prenosile krvlju kao urođene i duboke sklonosti – nego je tu isto tako dolazilo do prenošenja (ako ne i prave pravcate inicijacije) najmanje jedne „unutrašnje tradicije“ u umetnosti, koja je čuvana kao sveta i tajna stvar (*arcanum magisterium*), i koja je primetna među mnogim detaljima i pravilima bogatim simboličnim i religioznim elementima koje su prikazivala tradicionalna zanatstva – istočnjačka, meksička, arapska, rimska, srednjovekovna i

⁷Up. *Liji*, IV, I, 13; XVII, III, 20.

⁸Up. J. Evola, *La tradizione ermetica*, nav. delo, I, § 22.

⁹U posebnom jeziku takozvanog *Compagnonnage* (savez kalfi u borbi protiv izrabljivanja od strane majstora u Francuskoj od XIII do XIX v.; *prim. prev.*), poslednjeg gde su sačuvane takve tradicije, reč „vokacija“ (poziv) uvek je upotrebljena u smislu „zanata“, umesto da nekog pitaju koji mu je zanat, pitali bi ga koji mu je poziv.

tako dalje.¹⁰ Uvod u tajne neke umetnosti nije odgovarao običnom empirijskom ili racionalizovanom podučavanju savremenika; i u ovoj oblasti nekim znanjima pripisivano je ne-ljudsko poreklo, ideja je izražavana u simboličnom obliku predanja o bogovima, demonima ili herojima – Balder, Hermes, Vulkan, Prometej, itd. – koji su prvobitno inicirali ljude u ovu ili onu umetnost. Značajna je, između ostalog, činjenica da je bog *Collegia Frabororum** u Rimu bio Janus, koji je istovremeno bio bog inicijacije. U vezi s tim ukazuje se i misao o tajnim kovačkim društvima, po kojoj su novu civilizaciju doneli kovači pristigli u Evropu sa Istoka. Podsetimo na činjenicu da se na svetim mestima gde su nastali najstariji hramovi posvećeni Heri, Kupri, Afroditi-Veneri, Heraklu-Herkulu i Eneji gotovo uvek nailazi na arheološke tragove izrađevina od bakra i bronce. Napokon, orfičke i dionizijske misterije povezane su s temama filigranske i tkačke umetnosti.¹¹ Ovaj način razmišljanja konkretno se ispoljavao u slučajevima – potvrđenim prvenstveno na Dalekom istoku – kada je istinsko majstorstvo u dатој umetnosti i veštini moglo postati simbol, odraz i znak; bila je to varijanta i posledica ispunjenja i paralelnog unutrašnjeg ostvarenja.

Treba istaći da se čak i tamo gde kastinski režim nije bio onako strog i utvrđen kao, na primer, u arijskoj Indiji, spontano došlo do nečeg sličnog i u pogledu nižih delatnosti. Pozivamo se na drevna udruženja ili zanatska bratstva koja su postojala svuda u tradicionalnom svetu, čak i u Meksiku; ona su u Rimu poticala iz preistorijskih vremena i po svom planu iznova izgradivila uređenje svojstveno *gensu* i patricijskoj porodici. Upravo umetnost, ta zajednička delatnost, ovde uspostavlja vezu i red u zamenu za ono što je u višim kastama bilo dato aristokratskom tradicijom krvi i obreda. To ne znači da su *collegium* i udruženja lišeni religijskog obeležja i muževnog, gotovo vojničkog tipa uredenja. U Sparti je kult „heroja“

¹⁰C. Bouglé, *Essai*, nav. delo, str. 43, 47, 226; G. de Castro, *Fratellanze Segrete*, nav. delo, str. 370 i dalje. Srednjovekovni „priručnici“ dospeli do nas neretko govore o tajanstvenoj praksi koja se vezivala za proces gradnje; ne nedostaju ni legende o majstorima umetnosti ubijenim jer su izdali zavet tajnosti (up. *Fratellanze Segrete*, nav. delo, str. 275–276).

¹¹Lat.: kovačka udruženja. – *Prim. prev.*

¹²U. P. Perali, *La logica del lavoro nell'antichità*, Genova, 1933, str. 18, 28. Kao odjek toga, može se podsetiti na ulogu koju u masoneriji ima tajanstvena figura Tubalhaina (Tubalchain), što ima veze sa umetnošću obrade metala.

predstavljao idealnu vezu članova određene profesije, čak i nižeg tipa.¹² Poput svakog grada i svakog *gensa*, i svako udruženje u Rimu – prvo bitno sazдано od slobodnjaka – imalo je svog demona ili boga lara, imalo je hram posvećen njemu i korelativni, zajednički kult mrtvih, što je određivalo jedinstvo u životu i u smrti, i imalo je svoje žrtvene obrede koje je *magister* vršio za zajednicu *sodales** ili *collegae*, koja je praznicima, bratskim gozbama i igrama mistično proslavljala odredene dogadjaje ili periodične svetkovine. Činjenica da se godišnjica *collegium-a* ili udruženja (*natalis collegi***) mešala s godišnjicom njegovog boga zaštitnika (*natalis dei*) i „inauguracijom“ ili posvećenjem hrama (*natalis templi*) ukazuje da je u očima *sodales* sveti element sačinjavao središte iz kojeg je započinjao unutrašnji život udruženja.¹³

Što se tiče virilnog i organskog aspekta uz kojeg je u tradicionalnim institucijama često išao sakralni aspekt, primer je upravo rimsko udruženje; hijerarhijski ustavljeno *ad exemplum republcae****, ono je često bilo nadahnuto vojničkim duhom. Zajednica *sodales* zvala se *populus* ili *ordo***** i, slično vojscu i narodu na svečanim zborovima, bila je razdeljena na centurije i dekurije. Svaka četa je imala svog starešinu, centuriona, i jednog zamennika, *optio*, baš kao u legijama. Odeljeni od majstora, ostali članovi nazivali su se *plebsom* i korporatistima (*corporati*, članovi), ali i *caligati* ili *milites caligati* poput običnih vojnika. A *magister* je, pored toga što je bio majstor umetnosti i sveštenik korporacije zadužen za njenu „vatru“, bio i izvršilac pravde, dakle onaj koji je čuvao tradiciju i nadzirao ponašanje grupe.¹⁴

¹²Herodot, VI, 60.

*Lat.: članovi svešteničkog veća. – *Prim. prev.*

**Lat.: godišnjica osnivanja udruženja. – *Prim. prev.*

***Up. J. P. Waltzing, *Les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, 1895, t. I, str. 62, 196, 208 i dalje, 231, 256. Po predanju, Numa je, osnovavši kolegijume, htio da „svaki zanat proslavlja kult koji bi mu odgovarao“ (Plutarh, *Numa*, XVII i dalje). I u Indiji je svakom od zanata kojim su se bavile niže kaste često odgovarao poseban kult božanskih ili legendarnih zaštitnika (up. E. Séart, *Les castes dans L'Inde*, nav. delo, str. 70); na to se ponovo nailazi u Grčkoj, među nordijskim narodima, među Astecima, u islamu i tako dalje.

****Lat.: po primeru države. – *Prim. prev.*

*****Lat.: društveni stalež u starom Rimu; red; poredak; vrsta. – *Prim. prev.*

¹⁴J. P. Waltzing, *Les corporations*, nav. delo, t. I, str. 257 i dalje.

Slične odlike imali su srednjovekovni esnafi, pre svega u nemačkim zemljama. Kao i u umetničkim zajednicama, etičko-religiozni element javlja se kao čvrsta spona u *gil-dama* (Gilden) i *Zünften**. U ovim esnafskim organizacijama članove je „do kraja života“ više ujedinjavao neki zajednički ritual nego sami ekonomski interesi i ciljevi proizvodnje; delovanje intimne solidarnosti koja je potpuno obuzimala čoveka, a ne samo njegov poseban aspekt kao zanatlije, prožimalo je svakodnevni život u svim njegovim vidovima. Kao što su profesionalni rimski kolegijumi imali svog lara ili demona, tako su i nemačke gilde (osnovane kao slika grada u malom) imale svog „sveca zaštitnika“ ili „patrona“, a pored toga imale su i svoj oltar, zajednički pogrebni kult, svoja simbolična obeležja, obredne proslave, moralne zakone i starešine – *Vollgenossen* – pozvane da upravljaju umetnošću ili da uspostave poštovanje opštih normi i dužnosti članova. Za pristupanje gildi tražilo se neuprljano ime i časno poreklo; oni koji nisu bili slobodni, a ponekad i pripadnici drugih rasa, nisu primani.¹⁵ Osim toga, ta profesionalna udruženja karakterisalo je osećanje časti, čistote i impersonalnosti u radu, gotovo kao po arijskim principima *bbaktija* i *niškamakarme*. Svako se tiho bavio svojim delom ostavljajući po strani sopstvenu ličnost, a ipak je radio kao aktivno i slobodno biće – što je inače bio aspekt velike anonimnosti svojstvene srednjem veku, kao i svakoj drugoj velikoj civilizaciji. Pored toga, ta udruženja držala su se daleko od svega što bi moglo izazvati neloyalnu konkurenčiju ili monopol, a što bi ekonomskim faktorom pokvarilo čistotu „umetnosti“; poštovanje sopstvene gilde i ponos zbog njenе delatnosti predstavljali su čvrste, nematerijalne osnove tih organizacija¹⁶ koje su, mada formalno nenasledne, zapravo često postajale nasledne, pokazujući time snagu i prirodnost stvaralačkog principa kasti.¹⁷

*Nem. : Cehovi, esnafi. – *Prim. prev.*

¹⁵O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, nav. delo, t. I, str. 220, 226, 228, 362–365, 284.

¹⁶O. Gierke, *Rechtsgeschichte*, nav. delo, t. I, str. 262–265, 390–391.

¹⁷U Rimu su profesionalna udruženja postala nasledna tokom III veka n. e. Od tada je svaki član korporacije sopstvenim naslednicima, zajedno s krvlju, prenosi svoju profciju i svoja dobra uslovljena obavljanjem te iste profesije. Up. J. P. Waltzing, *Les corporations*, nav. delo, t. II, str. 4–5, 260, 265. Ali to je nametnula vlast na osnovu centralizovanih zakona rimske države, te se tako ne može više govoriti o pravom podudaranju određenih kasti s tradicionalnim duhom.

Čak i u poretku nižih delatnosti vezanih za materiju i materijalne uslove života tako se odražavao vid pročišćenog i slobodnog delanja koje je imalo svoju *fides* i svoju živu dušu, čime su se raskidale spone sebičnosti i vulgarnog interesa. U udruženjima se, pored toga, uspostavljala prirodna organska veza između kaste *vaišja* – koji bi, rečeno savremenim terminima, odgovarali poslodavcima – i kaste *śudri* – koji bi označavali radničku klasu. S obzirom na duh gotovo vojničke solidarnosti (koja se osećala i bila uslov), gde se *vaišja* javlja skoro kao voda, a *śudra* kao redov u nekom zajedničkom poduhvatu, marksistička antiteza kapitala i rada, poslodavaca i radnika bila je tada nezamisliva. Svako je vršio svoju funkciju, svako se držao svog, odgovarajućeg mesta. Naročito se u nemačkim gildama naspram vernosti potčinjenog javlja ponos pretpostavljenog u odnosu na podređene koji su revnosno izvršavali svoje zadatke. Anarhija „prava“ i „zahteva“ izbjiga ovde tek kada slabí najdublje duhovno usmerenje, kada delanje izvršeno u čistoti uzmiče pred delovanjem iz materijalnih i individualističkih interesa u mnogolikoj groznici taštine koju su izazvali moderni duh i civilizacija, a koja je od ekonomije napravila *daemonium* i sudbinu.

Uostalom, kada se izgubi najdublja snaga jedne *fides*, tada svaku delatnost počinje da određuje njen čisto materijalni aspekt i umesto mnogih podjednako dostoјnjih puteva javlja se stvarna razlika, zavisno od vrste delatnosti. U tome je smisao međuoblika društvene organizacije kao što su, na primer, oni kojima je pripadalo drevno ropstvo. Koliko god to paradoksalno moglo izgledati, u civilizacijama koje su se najviše zasnivale na ropstvu rad je određivao položaj roba, a ne suprotno. Drugim rečima – kada delatnostima u najnižim slojevima društvene hijerarhije nije upravljalo nikakvo duhovno značenje, kada je umesto „delanja“ bilo samo „rada“, tada je morao nadvladati materijalni kriterijum, a te delatnosti, pošto su povezane s materijom i materijalnim životnim potrebama, morale su izgledati degradirajuće i nedostojne slobodnog čoveka. Zbog toga je „rad“ – pýoč – mogao biti samo stvar roba, maltene kao neka kazna i, zauzvrat, za nekog roba nije se mogla smisliti druga *dharma* osim rada. *Drevni svet nije prezreo rad zato što je znao za ropstvo; naprotiv, prezrevši rad, on je prezreo roba.* S obzirom na to da samo rob može biti onaj ko „radi“, taj svet je htio robeve pa

je izdvojio, ustrojio i uspostavio u jednoj zatvorenoj društvenoj klasi mnoštvo onih čiji se način postojanja mogao iskazati jedino kroz rad.¹⁸ Nasuprot radu shvaćenom kao pýoč, mračnom naporu na kojeg tera nužda, stajalo je *delanje*; jedan pol materijalan, težak i turoban – drugi pol duhovan, slobodan i odvojen od nužde, pol ljudskih mogućnosti. Slobodni ljudi i robovi, u osnovi, nisu ništa drugo do društvena kristalizacija tih dvaju načina na koje se izvodi *delanje* – materijalno ili pak obredno – o čemu je već bilo reči. Samo tu valja tražiti osnovu – koja pouzdano odražava pojedine tradicionalne vrednosti – za prezentiranje rada i koncept hijerarhije svojstven uređenjima ovde pomenutog posredničkog tipa, što se najpre može uočiti u klasičnom svetu. Na taj način, spekulativno delanje, askeza i kontemplacija – ponekad čak i „igra“ i rat – činili su osu dejstvovanja nasuprot ropskom polu rada.

U ezoteričnom smislu, ograničenja koja je ropski položaj nametao mogućnostima pojedinca koji se rada kao rob takodje odgovaraju prirodi „sudbine“ koja mu je određena, te i njegovo rođenje samo po sebi treba smatrati posledicom. Na planu mitoloških transpozicija jevrejska tradicija ima slične koncepcije, jer shvata rad kao posledicu Adamovog pada i istovremeno kao „ispăštanje“ te transcendentne krivice u ljudskom postojanju. Kada je katolicizam pokušao da od rada načini oruđe za pročišćenje, u tome se delimično javio odjek opšte ideje o obrednoj žrtvi delanja koje saglasno ljudskoj prirodi (ovde: prirodi „palog čoveka“, prema jevrejsko-hrišćanskoj viziji života) znači put oslobođenja.

Pobedenima su u drevnim vremenima često nametane dužnosti robova. Da li je to čist materijalizam varvarskih običaja? Da i ne. Još jednom, ne treba zaboraviti istinu koja je prožimala tradicionalni svet: ništa se ne događa na ovome svetu a da nije simbol i posledica duhovnih zbivanja – između duha i stvarnosti (dakle, i moći) postoji bliska veza. Iz takve istine proizlazi poseban, već pomenut zaključak: pobeda ili poraz nikada nisu smatrani čistom

¹⁸Aristotel je ropsstvo (*Politika*, I, iv i dalje) obrázlagao pretpostavkom da ima ljudi sposobnih samo za fizički rad, kojima zato treba da vladaju i upravljaju drugi. Po njegovoj zamisli, u takvom odnosu je stajao „varvarin“ naspram „Helena“. Isto tako, hinduistička kasta *śudri* (slugu) prvo bitno je odgovarala sloju starosedelačke crne rase – ili „neprijateljske rase“ nad kojom su dominirali *ariji* – kojoj se nije priznavalo da ima druge mogućnosti osim služenja kasti „dva puta rođenih“.

slučajnošću. Pobeda je, tradicionalno, uvek uključivala više značenje. Među divljim narodima još se zadržalo drevno, čak naglašeno verovanje da nesrećnik uvek mora da bude krivac;¹⁹ ishodi svake borbe, pa samim tim i svakog rata, uvek su mistični znaci i ishodi, da tako kažemo, „božanskog suda“, kadri dakle da otkriju ili ostvare određenu ljudsku sudbinu. Polazeći od toga, ako se hoće, može se otici i dalje, čak do transcendentalne konvergencije značenja tradicionalnog pojma „pobedenog“ i upravo pomenutog jevrejskog pojma „krivca“, gde jedan i drugi prelaze u sudbinu kojoj priliči *dbarma* svakog roba – rad. Ova konvergencija značenja počiva na činjenici da se Adamov „greh“ može odnositi na poraz kojeg je pretrpeo u jednom simboličkom dogadaju (pokušaj da nekažnjeno okusi plod s „Drveta“), a čiji se ishod mogao završiti i pobedom. Naime, znamo za mitove u kojima osvajanje plodova s „Drveta“ ili stvari koje su mu simbolički istovetne (na primer, „žena“, „zlatno runo“, itd.) polazi za rukom drugim herojima (na primer, Herkulju, Jasonu, Sigfridu) i ne vodi u kažnjavanje kao u jevrejsko-hrišćanskom mitu, nego u besmrtnost ili transcendentno znanje.²⁰

Moderni svet osuđivao je „nepravednost“ kastinskog režima, još više su žigosane drevne civilizacije u kojima je postojalo ropstvo, a modernom dobu pripisuje se u vrline što je uspešno prisvojilo princip „ljudskog dostoјanstva“. Ovo je takođe čista retorika. Ostavlja se po strani činjenica da su upravo Evropljani ponovo uveli ropstvo i održavali ga u prekomorskim zemljama sve do XIX veka, često u gnusnim oblicima za kakve drevni svet gotovo da nije znao.²¹ Vredi pre svega istaći da ako je ikada bilo robovske civilizacije velikih razmara, to je upravo moderna civilizacija.²² Nijedna tradicionalna civilizacija nije nikada videla toliko mnoštvo osuđeno na mračan, bezdušan, au-

¹⁹ Up. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, nav. delo, str. 316–331.

²⁰ U. J. Evola, *La Tradizione ermetica*, nav. delo, Uvod.

²¹ Uostalom, treba istaći da je u Americi istinska beda crnaca počela kada su oni bili oslobođeni i stavljeni u položaj proletarijata bez korena u industrijalizovanom društvu. Kao „robovi“ u paternalističkom režimu oni su, uopšteno, uživali veću ekonomsku sigurnost i zaštitu. Tako je bilo i onih koji su smatrali da je u to vreme položaj „slobodnog“ belog evropskog radnika bio gori od njihovog (up. na primer, R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, 1949, *passim*).

²² Isto uverenje i kod Simon Vejl, *I Catari e la civiltà mediterranea*, nav. delo, str. 23: „Ne može biti reda osim tamo gde osećaj legitimne vlasti dopušta poslušnost bez ponižavanja.“ – Nap. it. priр.

tomatski rad; u savremenom ropskom sistemu nigde ne ma kopija užvišenih i opipljivih figura gospodara i vladara, nego se on nameće bezbolno i podmuklo kroz tiraniju ekonomskog faktora i kroz absurdne strukture manje-više kolektivizovanog društva. A kako je moderno shvatanje života svojim materijalizmom oduzelo pojedincu svaku mogućnost da unese u svoju sudbinu išta preobražavajuće, da u njoj vidi znak ili simbol, današnje ropsstvo je daleko sumornije i beznadežnije od svih za koje se ikada znalo. Ne treba da čudi, dakle, što su mračne sile svetskog prevrata u masama modernih robova pronašle lako, tupavo orude za sprovođenje svojih ciljeva; a tamo gde je prevrat već trijumfovao – u takozvanim „radnim logorima“ – vidi-mo da se na metodičan i satanski način koristilo fizičko i moralno podjarmljivanje čoveka u cilju kolektivizacije i is-korenjivanja svake vrednosti ličnosti.

Kao dodatak prethodnim razmatranjima o radu kao umetnosti i veštini u svetu Tradicije, na kraju bismo ukratko pomenuli konstantan organski i funkcionalni kvalitet proizvedenih predmeta kod kojih se lepo nije javljalo kao nešto odvojeno i suženo na određenu privilegovanu kategoriju umetničkih predmeta, dok čisto utilitarno i trgovačko obeležje nije ni postojalo. Svaki predmet imao je svoju sopstvenu lepotu i kvalitativnu vrednost, kao što je imao i svoju funkciju kao upotrebnii predmet. Dok se tu, s jedne strane, dokazivalo „čudo jednačenja suprotnosti“, „bezuslovno potčinjavanje svetom pravilu u kojem će izgleda umreti, ugušen, svaki lični zanos, i najčistije izviranje duhovnosti, tako teško obuzdane, u autentično lično stvaranje“, s druge strane se ispravno moglo reći: „Ne nosi svaki predmet sam po sebi pečat individualne umetničke ličnosti, kao što je to danas slučaj s takozvanim umetničkim predmetima, nego otkrivajući ukus 'horskog', koji ga čini jednim od tolikih beskonačnih istovrsnih izraza, opet nosi žig duhovne neposrednosti, zbog čega ga ne možemo zvati 'kopijom'.²³ Takvi predmeti su potvrdivali samo jedinstvenu stilističku individualnost čija se stvaračka delatnost razvijala kroz čitava stoleća. A čak i kad se zna za neko ime – stvarno, izmišljeno ili simbolično – ono svejedno ipak ostaje anonimno.²⁴ To je anonimnost nad-

²³ G. Villa, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*, Milano, 1919, str. 98–99.

²⁴ Up. G. Villa, *La filosofia del mito*, nav. delo, str. 102.

ličnog, a ne subpersonalnog karaktera. Upravo na takvom tlu moglo se roditi i u svim oblastima života razviti zanatsko stvaralaštvo udaljeno od jadne plebejske utilitarnosti, ali i od spoljne, nefunkcionalne „umetničke“ lepote – a taj rascep odražava opšti neorganski karakter moderne civilizacije.

16. RASPOLUĆIVANJE TRADICIONALNOG DUHA. ASKEZA

Ukazavši na smisao kasti, potrebno je navesti i onaj put koji je na neki način iznad njih i koji odgovara instinktu za neposredno ostvarenje transcendencije u okvirima analognim onima visoke inicijacije, ali izvan specifičnih i rigoroznih struktura ove poslednje. Dok je *parija* neko ko je ispod kaste, „pâli“, onaj ko je izbegao „formu“ jer je bio nemoćan pred njom, a što ga je vratilo u niži svet, *asketa* je onaj ko je iznad kaste, koji se *oslobada* forme jer se odriče iluzornog središta ljudske individualnosti da bi se – neposrednim dejstvovanjem, a ne kroz vernost sopstvenoj prirodi i kroz učestvovanje u hijerarhiji – okrenuo principu iz kojeg proizlazi svaka „forma“. Koliko god bila velika odbojnost svake kaste prema pariji u arijskoj Indiji, toliko je, nasuprot tome, bilo veliko obožavanje koje su svi gajili prema onome iznad kaste, od koga se – po jednoj budističkoj predstavi – traži samo toliko pokoravanja čovekovoj *dharmi* koliko se onaj ko traži vatru brine o vrsti drvâ koja mogu da daju plamen i svetlost.

„Askezi“, dakle, pripada mesto zamišljeno između plana neposredne kraljevske i inicijacijske olimpske nadmoćnosti i plana obreda i *dharme*. Osim toga, ona predstavlja dva aspekta i dve kvalifikacije koje se mogu smatrati dve ma osobinama tradicionalnog duha uopšte. Prvi aspekt asketskog približavanja jeste *delanje* – u smislu herojskog delanja – a drugi je *askeza* u užem smislu i odnosi se prvenstveno na put kontemplacije. Otud su se iz potpuno tradicionalnih oblika u novije vreme razvile civilizacije više ili manje u znaku jednog od ta dva pola. A videće se kakvu su ulogu imala ta dva pravca u dinamizmu istorijskih snaga i na planu koji ima veze s etničkim i ravnim faktorom.

Da bi se shvatio duh asketske tradicije u čistom stanju potrebno je izuzeti značenja koja su vezana za termin „askeze“ u svetu novije zapadne religioznosti. *Delanje* i *saznanje* su dve osnovne čovekove sposobnosti, a na oba ova polja moguća je integracija koja uklanja ljudsku ograničenost. Askeza kontemplacije je upravo upotpunjavanje

spozajne moći ostvareno odvajanjem od čulne stvarnosti da bi se neutralizacijom individualne moći rasuđivanja i progresivnim ogoljavanjem jezgra svesti koje se „razuslovljava“ izbeglo ograničavanje i nužnost svake, bilo stvarne bilo virtuelne determinisanosti. Kada se na taj način osloboди svih nečistoća i svake prepreke – *opus remotionis* – sudelovanje u nadsvetu obavlja se u obliku vizije ili prosvetljenja. Kao vrhunac asketskog približavanja, tačka predstavlja istovremeno početak askeze koja je zadata konstantna i progresivna, a postiže stanja bivstvovanja iznad ljudskih okolnosti. Univerzalno kao *saznanje* i saznanje kao oslobođenje, u vezi s tim, jesu suštinski ideali asketskog puta.

Asketska izdvojenost svojstvena kontemplativnom putu podrazumeva „odricanje“. Upravo u tom pogledu treba upozoriti na dvosmislenost u nižim oblicima askeze – dakle, treba odvojiti različit smisao kojeg je odricanje imalo u visokoj drevnoj i istočnjačkoj askezi, s jedne strane, od onog kojeg je, s druge strane, imalo u najvećem delu religiozne, posebno hrišćanske askeze. U poslednjem slučaju odricanje je često pokazivalo karakter represije i „samomučenja“. Hrišćanski asketa se odvaja od predmeta žudnje, ali ne zato što više ne žudi, nego da bi kažnjavao samog sebe i „odoleo iskušenju“. U drugom slučaju, međutim, odbijanje potiče iz prirodnog gnušanja nad predmetima koji su obično privlačni i koji izazivaju žudnju, to jest iz činjenice da se neposredno oseća kako se želi – ili bolje rečeno hoće – nešto što svet uslovljene egzistencije ne može dati. U tom slučaju, dakle, upravo prirodna plenitost sopstvene želje vodi ka odricanju, a ne uplitanje spolja shvaćeno kao kočenje, kažnjavanje i sputavanje moći žudnje u vulgarnoj prirodi. Uostalom, afektivni momenat u svojim najčvršćim i najplementitijim oblicima postoji samo u prvim stepenima visoke askeze. Njega će kasnije uništiti intelektualni plamen i suvi sjaj čiste kontemplacije.

Kao tipičan primer kontemplativne askeze može se navesti prvobitni budizam, bilo zato što je lišen „religioznih“ elemenata i organizovan kao čist sistem tehnika, bilo zbog duha kojim je prožet i koji je daleko od svega na šta smo skloni da pomislimo kad govorimo o asketizmu. Na prvom mestu, zna se da budizam ne pozna „bogove“ u religioznom smislu: bogovi se ukazuju kao sile koje i same imaju potrebu da se oslobole, tako da je „Probudenii“ ne-

ko ko je nadmoćan u odnosu na ljude, ali isto tako i spram bogova. Asketa se – rečeno je u kanonu – ne odrešuje samo od ljudskih, nego i od božanskih stega. Kao drugi momenat, u prvobitnim oblicima budizma moralne norme se javljaju tek kao oruđe u službi objektivnog ostvarenja nadindividualnih stanja. Izbegava se sve što pripada svetu „verovanju“ i „vere“, i što se vezuje za afektivne momente. Osnovni princip metoda je „saznanje“, preobraćanje ne-identiteta svog Sopstva s bilo kojim „drugim“ – pa bila to sveukupnost ili svet Bram (Brahmā, teistički bog) – u vatru koja će postepeno uništiti svako iracionalno poistovećivanje sa svime što je uslovljeno. Osim negativnog određenja (*nirvāna* = prestanak nemira), samo ishodište je u odnosu na put dato u granicama „sponzaje“ – *bbodi* – što predstavlja saznanje u uzvišenom smislu, natprirodno prosvetljenje, spoznaju koja oslobađa, poput „buđenja“ iz nekog sna, neke nesvestice ili halucinacije. Izlišno je isticati da to nikako nije isto što i prestanak snage i nešto poput raspadanja. Razrešiti se spona ne znači raspadanje, nego znači oslobođenje. Slika onog ko je, budući oslobođen svakog jarma – bilo da se radi o božanstvu ili ljudskom biću – postao krajnje samostalan i može da ide kud mu je volja, izuzetno je česta u budističkom kanonu i propraćena je svim vrstama simbola muževnog i ratničkog karaktera, a takođe i neprestanim i otvorenim pozivanjem na nešto iznad bistva i ne-bivstva, a ne na ne-bivstvo. Kao što je poznato, Buda je pripadao drevnoj ratničkoj, plemićkoj arijskoj lozi i njegovo učenje – predstavljeno kao „plemičko učenje, nedokučivo prostacima“ – veoma je daleko od svakog mističnog bekstva; naprotiv, ono je prožeto osećajem nadmoći, jasnoće i duhovne neukrotivosti, a Buda je „slobodan“, „zNALAC“, „ponosan“, „nenadmašan“, onaj čiji put „ni bogovi, ni duhovi, ni ljudi ne poznaju“, „Vrhovni, heroj, veliki pobedonosni prorok, bestranski, Gospodar ponovnog rođenja“ – a u prvobitnim spisima nazvan je „Probudenii“.¹ Budističko odricanje je već pomenutog virilnog i aristokratskog tipa, ono je diktirano silom i nije nametnuto nužnošću, nego željom da se prevaziđu potrebe i da se uspostavi savršen život. Razumljivo je da moderni ljudi – koji znaju samo za život pomešan s ne-životom koji u svojim nemirima nosi

¹ Up. na primer, *Majjhimanikājo*, IV, 9; X, 8 i, uopšteno, naše delo *La dottrina del risveglio*, nav.

iracionalnost prave „manije“ – kada čuju da se govori o stanju „Probudenog“, o *nirvani*, to jest o gašenju manije, što je istovetno sa jednim „više nego življnjem“, nadživotom, ne misle ni na šta drugo sem na „ništa“; jer ne-manija (*nir-vâna*) može značiti jedino ne-život, odnosno ništa. Zato je prirodno da je moderni duh odavno svrstao vrednosti svake visoke askeze u „prevaziđene“ stvari.

Kao zapadnjački primer čiste kontemplativne askeze možemo na prvom mestu navesti neoplatonizam. Plotin je bio taj koji je rečima „Ne treba ja da idem bogovima, na bogovima je da meni dodu² ukazao na glavni aspekt aristokratske askeze, a geslom „Bogovima treba da postane mo slični, a ne poštenim ljudima – nije cilj da budemo lišeni krivice, nego da postanemo bogovi“³ odlučno prevazišao moralističko ograničenje; on je kao metodu prepoznao unutrašnje pojednostavljenje – ἀπλωσις – kao put da čovek postane apsolutno svoj u metafizičkoj jednostavnosti, odakle izvire *vizija*⁴ i preko koje – „kao središte koje se spaja u središtu“ – on učestvuje u onoj inteligenčnoj stvarnosti spram koje se svaka druga stvarnost može nazvati „pre ne-životom nego životom“⁵ gde se čulni utisci javljaju kao slike iz nekog sna,⁶ a telesni svet kao mesto „potpune nemoći“ i „nesposobnosti za postojanje“.⁷

Drugi primer na istom planu pruža takozvana nemačka mistika koja je znala dostići vrhove metafizike, s one strane hrišćanskog teizma. Plotinovoj ἀπλωσις i uništenju elementa „postajanja“ ili elementa samsare, koji u budizmu predstavlja uslov „buđenja“, odgovara Taulerov *entwertung* (Entwerfung). Aristokratska koncepcija kontemplativne askeze nalazi se i u učenju Majstera Ekharta. Poput Bude, Ekhart se obraća čoveku-plemiču i „plemenitoj duši“⁸ o čijem metafizičkom dostojanstvu svedoči prisustvo određene „jačine“, „svetlosti“ i „vatre“ u njoj – u odnosu na šta sâmo božanstvo, teistički koncipirano kao „ličnost“, postaje nešto spoljno.⁹ Metod suštinski odgova-

²Kod Porfirija, *Vita Plotini*, 10.

³Plotin, *Eneade*, I, ii, 7; I, ii, 6.

⁴*Eneade*, I, vi, 9; V, iii, 7; V, v, 7.

⁵*Eneade*, I, iv, 3; VI, ix, 10.

⁶*Eneade*, III, vi, 6.

⁷*Eneade*, VI, iii, 8; IX, 8.

⁸Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, ed. Büttner, Jena, 1923, t. II, str. 89 i dalje.

⁹*Schriften und Predigten*, t. II, str. 127–128.

ra postupku odvajanja – *Abgeschiedenheit*; po Ekhartu to je vrlina viša od ljubavi, milosrđa, skromnosti i samilosti.¹⁰ Princip „duhovne središnjice“ ističe se u tvrdnji: pravo Ja je Bog, Bog je naše istinsko središte i mi smo spoljni samo u odnosu na nas same. Ni nada, ni strah, ni teskoba, ni radost, ni bol, „nijedna stvar koja nas može povesti izvan nas samih“ ne sme prodreti u nas.¹¹ Odbacuje se delanje određeno željom, čak i kada bi njegova svrha trebalo da bude kraljevstvo nebesko i blaženstvo večnog života.¹² Put vodi od spoljašnjeg ka unutrašnjem, s one strane svega što je „predstava“, s one strane stvari i onoga što je predmetnost (*Dingheit*), s one strane oblika i oblikovitosti (*Förmlichkeit*), s one strane suština i suštvenosti. Iz postepenog gašenja svake slike i svakog oblika, a potom sopstvene misli, htjenja i znanja, proizlazi preobraženo, natprirodno saznanje, koje vodi s one strane oblika (*tüberformt*). Time se stiže sve do vrha u odnosu na kojeg sam „Bog“ (i dalje po teističkoj koncepciji) izgleda kao nešto prolazno, stiže se do onog transcendentnog i „nestvorenog“ korena Sopstva bez kojeg, kad bi se mogao poreći, ni „Bog“ ne bi postojao.¹³ Sve slike svojstvene religioznoj svesti progutaće jedna stvarnost koja je apsolut, golo posedovanje, i koja u svojoj jednostavnosti mora da zastrašujuće izgleda svakom konačnom biću. Ponovo se javlja solarni simbol. Pred ovom ogoljenom i apsolutnom tvari „Bog“ se javlja *kao mesec naspram sunca*; njegova svetlost bledi u poređenju sa njenim zračenjem, baš kao što sunčeva svetlost nadmašuje lunarnu svetlost.¹⁴

Posle ovog kratkog osvrta na smisao kontemplativne askeze reći ćemo nešto o drugom putu, o putu delanja. Dok je u kontemplativnoj askezi prevashodno reč o unutrašnjem procesu u kojem je u prvom planu tema odvajanja i neposrednog upravljanja prema transcendenciji, u drugom slučaju je reč o immanentnom procesu čija je svrha da izazove najdublje sile ljudskog bića i da ih povede u prevazilaženje samih sebe, tako da se, u graničnom intenzitetu, iz samog života oslobođi vrh nadživota. Takav je herojski put prema svetom značenju koje je on često

¹⁰*Schriften und Predigten*, t. I, str. 57 i dalje. Up. Tauler, *Institutiones divinae*, pog. XXXVIII.

¹¹*Schriften und Predigten*, t. I, str. 138, 128 i dalje.

¹²*Schriften und Predigten*, t. I, str. 127.

¹³*Schriften und Predigten*, t. I, str. 78–79, 81.

¹⁴Meister Eckhart, ed. Pfeiffer (*Deutsche Mystiker*, 1857), str. 505.

imao u drevno tradicionalno doba Istoka i Zapada.¹⁵ Tako ostvarenje po svojoj prirodi istovremeno pokazuje unutrašnji i spoljni aspekt, jedan vidljiv a drugi nevidljiv – dok čista kontemplativna askeza može u potpunosti zazlaziti u oblast koja ni po čemu opipljivom nije u vezi sa spoljnim svetom. Kada dva pola asketskog približavanja nisu razdvojena (tako što bi jedan ili drugi postao „dominanta“ izdvojenog i posebnog tipa civilizacije), nego su oba prisutna i solidarna, može se reći da asketski element na nevidljiv način hrani sile „središta“ i „postojanosti“ tradicionalnog organizma, dok je herojski element jače povezan sa dinamizmom i sa silom koja pokreće njegove strukture.

Što se puta delanja tiče, prvo ćemo se osvrnuti na učenje o svetom ratu, a potom ćemo ponešto reći o igrama. Tom temom ćemo se i ubuduće baviti s obzirom na zanimanje koje svakako pobuđuje kod zapadnog čoveka koji je po svojoj prirodi skloniji akciji nego kontemplaciji.

17. VELIKI I MALI SVETI RAT

Kako je u tradicionalnoj viziji sveta svaka stvarnost bila simbol, a svako delanje predstavljalo obred, to je moralno da važi i za rat. Tako je rat mogao da poprими sveti karakter, a „sveti rat“ i „Božiji put“ mogli su postati jedno te isto.

U manje-više eksplisitnom obliku ovaj koncept susrećemo u mnogim tradicijama: religiozni aspekt i transcedentna namera često su bili povezani s krvavim poduhvatima i osvajanjima u tradicionalnom svetu.

Tit Livije kazuje da su se sanitski* ratnici pojavljivali kao inicirani,¹ a kao preostali odjek toga među divljim narodima česta su svedočanstva o ratničkim inicijacijama i mešanju ratničkog sa magijskim elementom. U drevnom Meksiku, dodeljivanje ranga komandanta – *tecubtl* – зависilo je od savladavanja surovih provera inicijacijskog tipa, a sve donedavno japansko ratničko plemstvo, samuraji, imalo je u osnovi učenje i askezu zena, što je ezoterični oblik budizma.

U drevno doba vizija sveta i mit su usled periodičnog vraćanja antagonističke teme u njih sami po sebi uskladili duhovni integritet i ideju ratovanja. Već je bilo reči o persijsko-arijskoj koncepciji, ali i u drevnom helenskom svetu često se u materijalnoj borbi odražavala večna kosmička borba između duhovnog, olimpsko-uranskog elementa kosmosa i titanskog, demonsko-ženskog elementa, odnosno razuzdane elementarnosti haosa. Ovo tumačenje bilo je moguće naročito u onim slučajevima gde se rat povezivao sa idejom carstva i usled postojanja transcedentnog značenja navedenog koncepta koji je kasnije preobražen u ideju veoma snažnog intenziteta. Čak je i

*Sanio (Sannio), severoistočna regija u Kampaniji. – *Prim. prev.*

¹Livije, IX, 44, 9: „*Sacratos more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armis instiges*“ [„Vojnici posvećeni po samnitskom običaju, te stoga označeni belom-belcatom očećom i oružjem takvoga sjaja“]. Up. X, 38, 2: „*Ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus*“ [„Drevnim obredom zakletve, kao da su vojnici bili inicirani“].

¹⁵Novije predstavljanje fenomena praćeno tumačenjima različitih nauka o čoveku kod C. Risé, *Psicanalisi della guerra*, nav. delo, u pogl. „La guerra degli dei“.

Fridrihu II Hoenštaufenu u njegovoј borbi za odbranu carskog prava pridavana simbolika borbi drevnog Hera-kla, heroja povezanog sa olimpskim silama.

Naročita shvatanja sudbine u zagrobnom životu uvode nas u unutrašnja značenja ratničke askeze. Za astečke rase i Nave najviše sedište besmrtnosti – „Kuća Sunca“ ili *Huicilopočtlija* (Huitzilopochtli) – čuvalo se za vladare i za heroje, dok se za druge smatralo da će, u principu, tihu umirati u nekom boravištu sličnom helenskom Hadu.² Poznata je, zatim, nordijsko-arijska koncepcija Valhale kao sedišta nebeske besmrtnosti koje je osim za plemstvo, slobodne ljudi božanske loze, namenjeno i herojima palim na bojnom polju. Ovo sedište se dovodilo u vezu sa simbolikom „visine“ (poput Glitnirbjorga, „sjajne planine“, ili Hminbjorga, „nebeske planine“ na čijim vrhovima iznad oblaka sija večni sjaj) i često poistovećivalo sa samim Asgardom, stalnim boravištem Asa, smeštenim u „Središnjoj Zemlji“ (Midgard). Gospodar tog sedišta je Odin-Votan, nordijski bog rata i pobjede, kralj koji je u mitu³ sopstvenom žrtvom pokazivao herojima put koji vodi u božansko boravište, gde se večno živi i gde će se oni preobraziti u njegove „sinove“. Tako za Nordijce nijedan kult ni obred nije bio više po volji vrhovnog bogu niti je bio bogatiji natprirodnim plodovima koliko onaj koji proslavlja heroja koji pada na bojnom polju: „Od objave rata pa sve do krvave pobjede religiozni element je prožimao germanske redove i inspirisao čak i pojedinca“.⁴ Ima tu još nečega: u ovim predanjima nalazi se ideja da je herojskom smrću ratnik prešao s ravni zemaljskog, materijalnog rata na stepen borbe univerzalnog i transcendentnog karaktera. Sile heroja sačinjavaju takozvani *Vildes Her* (Wildes Heer)*, „olujno jato“ čiji je poglavac Odin, koje uzleće s vrha brda Valhala, a potom se vraća i na njega sleće. Ali u višim oblicima ovog predanja četa ratnika koje su valkire okupile za Odina na ratnim poljima, a koja će se na kraju utočiti u *Vildes Her*, jeste falanga koja je potrebna bogu za borbu protiv *ragnarokra* (ragna-rökkr), protiv sudbine

²Up. A. Réville, *Les religions du Mexique*, nav. delo, str. 188–189.

³*Ynglingasaga*, X.

⁴W. Golther, *Germanische Mythologie*, nav. delo, str. 554, 303, 325 i daje, 332.

*Grupa lovaca na konjima u divljoj i ludoj trci preko neba ili tik iznad zemlje. Lovci su mrtvi heroji, izgubljene duše ili legendarni likovi poput danskog kralja Valdemara.

„pomračenja božanskog“ (up. sa *kali-jugom* ili „mračnim dobom“ hinduističke tradicije), koja preti svetu od davnih vremena.⁵ Zapisano je da „koliko god veliki bio broj junaka okupljenih na Valhali, još uvek će ih biti malo kada bude stigao Vuk“.⁶

Toliko o upotpunjavanju opštег pojma rata „svetim ratom“. Sada ćemo se posebno osvrnuti na građu koju nam pružaju neke druge tradicije.

U islamskoj tradiciji razlikuju se dva sveta rata: „veliki sveti rat“ – *al-jihādul-akbar* – i „mali sveti rat“ – *al-jihādul-asghar*. Naziv je nastao po jednoj Prorokovoj izreci posle povratka s nekog ratnog pohoda: „Vratili smo se iz malog u veliki sveti rat.“ Veliki sveti rat je unutrašnjeg i duhovnog reda; onaj drugi je materijalni rat koji se bije u spoljašnjem svetu protiv nekog neprijateljskog naroda, s posebnom namerom da se porobe „nevernički“ narodi u oblasti gde važi „Božji zakon“, *dār al-islām*.

U svakom slučaju, „veliki sveti rat“ stoji spram „malog svetog rata“ kao što duša stoji prema telu; za razumevanje herojske askeze ili „puta delanja“ osnovno je razumeti situaciju u kojoj dve stvari postaju jedna, gde „mali sveti rat“ postaje sredstvo pomoću kojeg se ostvaruje „veliki sveti rat“ i suprotno: „mali sveti rat“ – onaj spoljni – postaje gotovo obredno dejstvovanje koje iskazuje i svedoči o stvarnosti „velikog svetog rata“. U stvari, ortodoksni islam je prвobitno podrazumevao samo jedan oblik askeze – onaj koji se vezivao baš za *džihad*, dakle za „sveti rat“.

„Veliki sveti rat“ je čovekova borba s neprijateljima koje nosi u sebi. Tačnije, to je borba najvišeg principa u čoveku protiv svega što je u njemu samo ljudsko, protiv njegove niže prirode i onoga što su razuzdani nagon i privrženost materijalnom.⁷ To je eksplisitno dato u jed-

⁵Up. W. Golther, *Germanische*, nav. delo, str. 289–290, 294, 359. Termin *ragnarokr* pronalazimo u *Lokaseni* (Lokasenna), 39, i bukvalno znači „sumrak bogova“. Češći je (up. *Völuspā*, 44) izraz *ragnarok* (ragna-rök), koji ima značenje usuda koji vodi prema kraju (up. W. Golther, *Germanische*, nav. delo, str. 537). Nordijska koncepcija *Vildes Hera* (Wildes Heer) u izvesnoj meri odgovara persijskom shvatanju Mitre, „ratnika bez sna“, koji se u glavi fravašija, transcendentnih delova svojih vernika, boriti protiv neprijatelja arijske religije (up. *Yashna*, X, 10).

⁶*Gylfaginning*, 38. Za značenje „Vuka“ up. napred, II, § 7.

⁷R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, nav. delo, str. 76 i dalje. Povodom *Bhagavad-gite*, teksta sastavljenog u obliku dijaloga između ratnika Arđune i boga Krišne (Kršna), Genom piše: „Krišna i Arđuna koji predstavljaju Sopstvo i Ja, to jest ličnost i individualnost, neuslovjeni *atma* i *divatma* (jivātmā), popeli su se u ista horne kola, što je sredstvo

nom tekstu arijske ratničke mudrosti, *Bhagavad-giti*: „Pošto domašiš ono što je s one strane uma, sobom ojačavši samog sebe, ubijaj neprijatelja u vidu žarke želje za pobeđom.“⁸ Kao žudnja i životinjski instinkt, kao razuzdano mnoštvo nagona, kao drhtava ograničenost fiktivnog Ja – dakle i kao strah, slabost i nesigurnost – „neprijatelj“ koji odoleva, „nevernik“ u nama biva potučen i bačen u okove; to je taj uslov za dostizanje unutrašnjeg oslobođenja, ponovnog rađanja u dubokom jedinstvu sa samim sobom, „mira“ u ezoteričnom i trijumfalnom smislu o kojem je već bilo reči.

U svetu tradicionalne ratničke askeze „mali sveti rat“, ili spoljni rat, označava se ili čak propisuje kao put za ostvarenje „velikog svetog rata“, pa su iz tog razloga u islamu izrazi „sveti rat“ – *džihad* – i „Alahov put“ često korišćeni kao sinonimi. U tom sistemu ideja sama akcija ima strogu funkciju i zadatak žrtvenog i pročišćujućeg obreda. Promenljiva spoljna situacija u slučaju rata uzrokuje pojavu unutrašnjeg „neprijatelja“ koji kao životinjski nagon samoodržanja, straha, inercije, milosti ili strasti pruža otpor i odoleva; onaj ko se bori mora savladati te nagone samim činom izlaska na bojno polje ako želi da vojuje protiv spoljašnjeg neprijatelja ili „varvarina“ i da ga pobedi.

Ovako je napisano u *Kuranu*: „Neka se bore na Božjem putu [to jest u svetom ratu – *džihadu*] oni koji prodaju (žrtvuju) ovozemni život za vječni život. Mi ćemo dati veliku nagradu (onome) koji se bori na Božjem putu pa (bilo da) pogine bilo da pobijedi.“⁹ Pretpostavka za koju se propisuje: „Borite se na Božjem putu protiv onih koji se bore protiv vas“ – „Ubijajte ih gdje god ih nađete i prognajte ih“ – „Pa ne pokazujte slabost (ne klonite) i kao nadmoćniji ne tražite mira“ – „Pa kad sretnete nevjernike, udrite (ih) po šijama (*ratujte s njima*), a kad ih pritisni-

bića posmatranog u pojavnom stanju; i dok se Arđuna bori, Krišna upravlja kolima a da sam nije upleten u akciju. Isto značenje se nalazi u različitim tekstovima *Upanišada*: 'dve ptice koje borave na istom drvetu', kao i 'dvoje koji su ušli u špiju'. El Haladž kaže u istom smislu: 'Mi smo dva duha spojena u istom telu'." U templarskoj tradiciji – takođe sa ratničkom duhovnošću – poznati pečat s 'konjem opremljenim za rat koji su zajahala dva viteza sa šlemom na glavi i kopljem u ruci, uokvireni natpisom *Sigillum militum Christi*" (L. Cibrario, *Descrizione*, nav. delo, t. II, str. 121), može se, s velikom verovatnoćom, protumačiti kao ista simbolika.

⁸*Bhagavad-gitā*, III, 45.

⁹*Kuran*, IV, 74 (prema prev. izd. Stvarnost, Zagreb, 1972).

te (onda) pritegnite sveze“,¹⁰ kazuje kako „ovozemni život nije ništa drugo nego igra i zabava (*nestalan je*)“ i da „ko bude škrt, sebi će biti škrt“.¹¹ Neke se izreke mogu tumačiti u jevandeoskom duhu: „Ko hoće da sačuva sopstveni život, izgubiće ga, ali ko ga izgubi, živeće.“ To je potvrđeno u jednom kuranskom ajetu: „O vjernici! Što vam je, kada vam se rekne: 'Izađite (u borbu) na Božjem putu!' Vi ostajete na mjestu (*okljevate kao prikovani*). Jeste li zadovoljni ovozemnim životom mjesto (*života*) u vječnosti?“; „Reci: 'Da li vi očekujete od nas išta drugo osim jedno od dva najbolja djela (*pobjedu ili smrt*)'?“¹²

Važan je i ovaj odlomak: „Naređena vam je borba, a ona vam je odvratna. Moguće je da vi nešto mrzite, a to vam je dobro. Moguće je da vi nešto volite, a to vam je zlo. Bog zna, a vi ne znate“ – koji se opet povezuje s drugim: „Zadovoljavaju se da budu s onima koji izostaju. Njihova su srca izopačena, a oni to ne shvataju... A Poslanik i njegovi suvjetnici su se borili svojim imecima i svojim životima. Njima će pripasti sva dobra i oni će biti spaseni. Bog je njima pripremio dženete ispod kojih teku rijeke u kojima (*dženetima*) će oni vječno boraviti. To je velika pobjeda“.¹³ Ovo mesto „boravišta“ – raj – ima vrednost simbola za nadindividualna stanja bića, čije ostvarenje međutim nije nužno ograničeno na *post mortem*, kao u slučaju na koji se specifično poziva sledeći ajet: „A Bog nikako neće uništiti djela onih koji poginu na Božjem putu: uputiće ih na pravi put i popraviti njihova stanja. I uvešće ih u dženet koji im je (*na prolaznom svijetu*) opisao (*prikazao*)“.¹⁴ U tom slučaju, kada je reč o pravoj smrti u ratu, dobijamo ekvivalent *mors triumphalis* o kojoj se govori u klasičnim tradicijama; ko je u „malom ratu“ doživeo „veliki sveti rat“, podstakao je silu koja će mu učiniti verodostojnim prevazilaženje krize smrti i koja će, pošto ga je već oslobođila od „neprijatelja“ i od „nevernika“, pomoći da izbegne sudbinu Hada. Stoga u klasičnoj stariji vidimo da su nada pokojnika i samilost srodnika često prikazivane na pogrebnim urnama figurama heroja i pobednika. Ali i živ čovek može proći kroz smrt i pobediti, može slediti nadživot i uspeti se u „kraljevstvo nebesko“.

¹⁰*Kuran*, II, 190; II, 191; XLVII, 35; XLVII, 4.

¹¹*Kuran*, XLVII, 36; XLVII, 38.

¹²*Kuran*, IX, 39; IX, 53.

¹³*Kuran*, II, 216; IX, 88–90.

¹⁴*Kuran*, XLVII, 4–5–6.

Sa islamskom formulacijom herojske doktrine podudara se učenje izloženo u već pomenutoj *Bhagavad-giti*, gde se ista značenja nalaze u čistijem stanju. Važno je istaći da se za doktrinu o oslobođenju putem čistog dela-nja, izloženu u ovom tekstu, tvrdi da je „solarnog“ pore-kla i nju začetnik tog ciklusa ne bi neposredno saopštavao sveštenicima ili *bramanima*, nego dinastijama svetih kraljeva.¹⁵

Samilost koja sprečava ratnika Arđunu¹⁶ da izade na bojno polje protiv neprijatelja jer među njima prepozna-je svoje srodnike i svoje učitelje u *Bhagavad-giti* je ozna-čena kao „malodušnost nedostojna čoveka visokoga roda, sramotna, koja od neba udaljava“. ¹⁷ Obećanje je isto: „Ako pogineš, imaćeš raj; ako pobediš, imaćeš zemlju; za-to kreni odlučno u boj.“¹⁸ Unutrašnja nastrojenost – islamska *nihad* (niyyah) – kadra da „mali rat“ pretvori u „veliki sveti rat“ objavljuje se jasnim rečima: „Meni posve-ćujući sve dejstvovanje“, kaže bog Krišna, „umom učvr-šćenim u najvišem stanju Ja, slobodan od misli za posedo-vanjem, oslobođen nemira duha, bori se“. ¹⁹ Isto tako jasnim rečima govori se o čistoti tog delanja koje treba hteti samo po sebi: „Čineći jednakim zadovoljstvo i bol, zaradu i gubitak, pobedu i poraz, naoružaj se za boj. Na taj način nećeš učiniti krivicu“, ²⁰ to jest – vršeći svoju *dharma* ratnika, ni na koji način nećeš skrenuti s natpri-rodnog pravca.²¹

Veza između rata i „Božjeg puta“ takođe postoji i u *Bhagavad-giti*, s naglaskom na metafizičkom aspektu; na

¹⁵ *Bhagavad-gitā*, IV, 1–2.

¹⁶ Arđuna nosi i titulu Gudakeša (Gudākṣha), što znači „Gospodar sna“. Tu, dakle, nije reč ni o čemu drugom nego o ratničkoj predstavi „Pro-buđenog“ i Arđuna je zapravo onaj koji se uspije na „planinu“ (Himalaje) da bi se posvetio askezi i sledio božanske vrline. U persijskoj tradi-ciji atribut „Bez Sna“ prevenstveno se odnosio na boga svetlosti, Ahura-Mazdu (up. *Vendīdād*, XIX, 20), a zatim i na Mitru (*Yashtna*, X, 10).

¹⁷ *Bhagavad-gitā*, II, 2.

¹⁸ *Bhagavad-gitā*, II, 37.

¹⁹ *Bhagavad-gitā*, III, 30.

²⁰ *Bhagavad-gitā*, III, 38. I u dalekoistočnoj tradiciji govori se o mužev-noj hrabrosti kojoj je svojstveno da „istim očima gleda na poraz i na po-bedu“, i o njenom najplemenitijem aspektu, nadmoćnom nad svakom „plahošću krví“, kada „povukavši se u sebe nalazim čisto srce, makar imao i hiljadu i deset hiljada ljudi protiv sebe, ja bez straha stupam“ (*Meng Ce*, III, 2).

²¹ Up. *Mānavadharmaśāstra*, V, 98: „Onaj ko umire od udarca mača u boju, vršeći svoju dužnost *kṣatrije*, samim činom ispunjava žrtvu vred-

izvestan način, ratnik reprodukuje transcendenciju božans-koog. Učenje koje je Krišna dao Arđuni odnosi se preven-stveno na razliku između onoga što je kao čisto biće ne-prolazno i onoga što kao ljudski i naturalistički element tek prividno postoji. „Tu nema [mogućnosti] postojanja za irealno ili [mogućnosti] nepostojanja za realno. Oni koji znaju opažaju istinu koja se dotiče oba... Znaj da je ne-uništivo ono što sve prožima. Onaj ko ga smatra ubicom i onaj ko ga smatra ubijenim, oba su neznalice: ono ne ubija niti je ubijeno. Nije ubijeno, kada je telo ubijeno. Ta tela večnog, neuništivog i neograničenog duha imaju kratkovečnu vrednost; zato izadi i bori se.“²²

Sa svešću o irealnosti onoga što se može izgubiti ili uči-niti da bude izgubljeno kao prolazan život i smrtno telo – svešću kojoj odgovara islamska definicija zemaljskog po-stojanja kao igre i jalove nade – stoji potom u vezi spozna-ja onog aspekta božanskog po kojem je ono apsolutna si-la pred kojom svako uslovljeno postojanje izgleda kao negacija, dakle sila koja se, da kažemo, ogoljuje i iznena-da udara kroz zastrašujuću božiju objavu upravo kroz ra-zaranje, u činu koji „negira negaciju“, u vrtlogu koji odvla-či sa sobom svaki konačni život da bi ga poništio ili, pak, učinio da se ponovo digne u visinu, u nadljudsko stanje.

Tako Bog, ne bi li oslobođio Arđunu sumnje i „slabe spone duše“, ne samo da objavljuje: „Ja sam snaga u jakima, oslobođena želja i strasti. Ja sam sjaj u vatri, život u svim stvorenjima i strogost u askete. Ja sam intelekt zna-laca i slava pobednika“²³ – nego se na kraju, napustivši svaki aspekt ličnosti, otkriva u „zastrašujućem i čudesnom obliku od kojeg zadrhće sva tri sveta“, „visoka kao nebesa, blistava, raznobojna, razapljenih zjala i velikih ognjenih očiju“²⁴. Konačna bića – kao svetiljke sa kakvim suviše in-tenzivnim bleskom, kao kola koja je protresao suviše vi-sok napon – podležu, propadaju, nestaju, jer u njihovim

nu najveće hvale i njegovo je pročišćenje trenutno“, VII, 89: „Kraljevi se u bici bore s velikom hrabrošću i, ne okrećući glavu, odlaze pravo na ne-bo.“

²² *Bhagavad-gitā*, II, 16, 17, 19, 20, 18.

²³ *Bhagavad-gitā*, VII, 11, 9, 10.

²⁴ *Bhagavad-gitā*, XI, 19, 20; XI, 24. Takođe je aspekt božanskog Šive, po-nekad posebno prikazanog u svojoj „moći“ ili „nevesti“ Kali ili Šakti, ko-ja po ezoteričnom učenju „spava“ – ili je, pak, latentna – u dubini sva-kog bića. Indra, božanstvo koje su prizvali ratnici spremajući se za boj, predstavljen je gotovo jednakom (up. *Rg-Veda*, II, 12). Indra je bog dana i sjajnjog neba; samim tim, on je uništitelj tmice (*Rg-Veda*, IV, 50); kao bo-

nedrima plamti moć koja nadilazi njihov oblik, koja hoće nešto beskonačno prostranije od svega što oni kao pojedinci mogu hteti. Zbog toga su konačna bića ona koja „postaju“, pretvarajući se i prelazeći iz ispoljenosti u neispoljenost, iz telesnog u netelesno. Na toj se osnovi definiše sila kadra za herojsko ostvarenje. Vrednosti se preokreću: smrt postaje svedočanstvo života, a uništavajuća moć vremena otkriva neukrotivu prirodu skrivenu u onome što podleže vremenu i smrti. Otud smisao sledećih Arđuninih reči u trenutku vizije božanstva kao čiste transcendencije: „Poput leptirova što se u sve većoj brzini sunovraćuju u usijani plamen da nađu svoje uništenje, tako se i živi strovaljuju u Tvoja usta sve većom brzinom da nađu svoje uništenje. Kao što bezbrojni brzaci utiču samo u more, na isti način ovi junaci smrtnog sveta ulaze u Tvoja usijana usta.“²⁵ A Krišna kaže: „Ja sam potpuno vreme, rušitelj svetova, ispoljen da bih raspršio svetove koje sam zauzimao. I bez tvog posredovanja ovi ratnici postrojeni jedni nasuprot drugima prestaće da žive. Izadi, dakle, i slavu stekni; pobedi neprijatelje i raduj se berićetnom kraljevstvu. Sve njih sam, zapravo, ja već ubio. Ti, budi orude. Bez straha se onda bori, i neprijatelje ćeš pobediti u boju.“²⁶

Tako se rat poistovećuje sa „Božjim putem“. Ratnik u sebi priziva transcendentnu silu uništenja, preuzima je, u njoj se preobražava i oslobođa kidajući ljudsku sponu. Život je kao lûk, duša je kao strela; cilj kojeg treba probasti je Višnji Duh; s njim se treba sjediniti, kao što se oda-peta strela zabija u svoju metu – rečeno je u drugom tekstu istog predanja.²⁷ To je metafizičko opravdanje rata, uzdizanje „malog rata“ u „veliki sveti rat“. Zahvaljujući njemu može se razumeti smisao predanja o tome kako se, tokom bitke, neki ratnik ili kralj preobražava u boga. Ramzes Merijanum se, po predanju, na bojnom polju pretvorio u boga Amona i rekao: „Ja sam kao Baal u njegovom vlastitom času“ – a neprijatelji, prepoznавши ga u borbi, rekoše: „Ovo nije čovek, to je Satkhu, Veliki Ratnik,

gu bitaka, njemu je nevesta sama Šakti, koju vodi sa sobom (*Rg-Veda*, V, 38), mada se javlja kao onaj ko je „jači od sile“ (VI, 18).

²⁵ *Bhagavad-gitâ*, XI, 29, 28.

²⁶ *Bhagavad-gitâ*, XI, 32, 33, 34.

²⁷ *Mârkandeya-purâna*, XLII, 7, 8. U tom smislu se može shvatiti i „solarno“ preobraženje božanskog heroja Karne po *Mahabharati*: iz njegovog tela palog u boju seva svetlost koja prelazi preko nebeskog svoda i prodire u „Sunce“.

otelovljeni Baal!“²⁸ Ovde se Baal podudara sa Šivom i vedskim Indrom, kao i s paleogermanskim, solarnim Tijuz-Tirrom koji kao obeležje ima mač, ali koji je isto tako i u vezi s runom Y, ideogramom uskrsnuća („čovek s raširenim rukama“) i već pomenutim Odinom-Votanom, bogom bitaka i pobjede. Ne treba zanemariti, s druge strane, činjenicu da su i Indra i Votan koncipirani takođe kao bogovi reda (Indra je nazivan „kočničarem struja“, a kao bog dana i sjajnog neba ima i olimpske crte) i upravljači svetskog toka. Tako se ponovo vraća opšta tema rata koji se opravdava kao odraz onog transcendentnog rata, gde se „oblik“ suprotstavlja haosu i nižim, s njime povezanim silama prirode.

O klasičnim zapadnim oblicima „puta delanja“ biće reči u daljem tekstu. U vezi sa učenjem o „svetom ratu“ napokon ćemo se osvrnuti na krstaške pohode. Činjenica da su se u krstaškim ratovima sukobili ljudi koji su se borili doživljavajući rat, u suštini, u istom duhovnom značenju, pokazuje pravo mesto onog jedinstva u tradicionalnom duhu koje se može održati ne samo kroz razlike, nego i kroz najdramatičnije sukobe. Upravo time što su ustali jedni protiv drugih zbog „svetog rata“, islam i hrišćanstvo su na isti način posvedočili jedinstvo tradicionalnog duha.

Sam istorijski kontekst krstaških pohoda prepun je elemenata i događaja koji nude moguće simboličko-duhovno značenje. Ispostavilo se da osvajanje „Svete Zemlje“ „s one strane mora“ zapravo ima daleko veći broj veza sa drevnim tradicijama nego što se to uopšte i pretpostavljalno. Po njima se „na dalekom Istoku, gde sunce izgreva, nalazi srećna oblast Asa sa svetim gradom Ajardom (Ayard) gde ne vlada smrt, nego putnici uživaju u nebeskim milinama i večnom životu“.²⁹ Tako je, dakle, borba protiv islama po svojoj prirodi od početka imala mnogo zajedničkih tačaka sa askezom.³⁰ „Nije bila posredi borba za zemaljska kraljevstva, nego za carstvo nebesko; krstaški ratovi nikako nisu bili stvar čoveka, već Boga, pa stoga o njima ne treba suditi kao o ostalim ljudskim događajima.“

²⁸ Up. A. Moret, *Du caractère*, nav. delo, str. 305.

²⁹ Up. B. Kugler, *Storia delle Crociate*, it. prev. Milano, 1887, str. 21. Ova oblast se javlja kao jedna od predstava simbolične oblasti „Središta sveta“ – ovde, međutim, sa upitnjem motiva iz nordijske tradicije, budući da Ajard nije ništa drugo do Asgard, sedište Asa iz edskog mita, koje se često meša s Valhalom.

³⁰ B. Kugler, *Storia delle Crociate*, nav. delo, str. 20

ma.³¹ Sveti rat važio je u to vreme kao posve duhovni rat – i da upotrebimo izraz jednog tadašnjeg hroničara – „kao očišćenje koje je gotovo vatru čistilišta pre smrti“. Pape i propovednici upoređivali su izginule u krstaškim pohodima sa „zlatom tri puta oprobanim i sedam puta pročišćenim u *vatri*“, i za njih se verovalo da su našli milost u svevišnjem Gospodu.³² „Nemojte nikada zaboraviti ovo proročanstvo“, pisao je sv. Bernar u *De laude novae militiae*.³³ „Bilo da živimo ili da umiremo, mi pripadamo Gospodu. Kolika slava za vas što nikada niste napustili borbu prsa u prsa, sem što ste prekriveni lовором! Ali ima li veće slave od sticanja krune besmrtnosti na bojnom polju?... O, srećne li prilike u kojoj se smrt može čekati bez straha, nestrpljivo želeti i mirne duše primiti!“ Krstašu se obećavalo sticanje „apsolutne slave“ – *gloire absolue* – i „odmora“ u raju (na grubom ratničkom jeziku toga vremena: *conquerre lit en paradis*³⁴), to jest one iste natprirodne „utehe“ koja se javlja u *Kuranu*.³⁴ Po takvom kriterijumu se Jerusalim, cilj krstaškog osvajanja, predstavljao u dvostrukom aspektu zemaljskog i nebeskog grada,³⁵ a krstaško vojevanje bilo je u okvirima herojske tradicije ravno „obredu“ hodočašća, kao i „stradanju“ jednog *via crucis*.³⁶ Uostalom, pripadnici redova koji su dali najveći doprinos krstaškim pohodima – na primer, Vitezovi Hrama sv. Jovana – bili su ljudi koji su, kao i hrišćanski kaluđer ili asketa, „naučili da preziru taštinu ovoga života; u takve ređove su se povlačili ratnici koji su bili umorni od sveta i koji su sve videli i sve probali“, tako da su sada svoj duh upravljali prema nečem višem. Učenje *vita est militia super terram*³⁷ moglo se u njima na integralan način ostvariti, unutra i spolja. „Molitvama se pripremivši za

³¹J. F. Michaud, *Storia delle Crociate*, it. prev. Milano, 1909, str. 543.

³²J. F. Michaud, *Storia delle Crociate*, nav. delo, str. 547. Čitalac će prepoznati ezoteričnu vrednost podvučenih izraza.

³³De laude novae militiae ad milites templi (*O pobvali nove vojske vitezova bramovnika*), spis sv. Bernara namenjen krstašima. – Prim. prev.

³⁴Kod L. Cibrario, *Descrizione*, nav. delo, str. 122.

³⁵Fr.: osvojiti postelju u raju. – Prim. prev.

³⁶Up. L. Gautier, *La Chevalerie*, nav. delo, str. 47, 99.

³⁷U jevrejsko-hrišćanskim verovanjima Jerusalim se, uostalom, često smatrao slikom misterioznog Salema, čiji je kralj bio Melhisedek.

³⁸Lat.: put krsta; Hristovo mučeništvo. – Prim. prev.

³⁹Up. J. F. Michaud, *Storia delle Crociate*, nav. delo, str. 582.

⁴⁰Lat.: život na zemlji je borba. – Prim. prev.

boj, kretali su na neprijatelja. Njihovo jutrenje bila je truba; njihove isposničke košulje od kostreti retko skidani oklopi; tvrdave su postale njihovi manastiri; a namesto relikvija i slika svetaca, stajali su trofeji oteti nevernicima.³⁷ Sličnim asketizmom priprema se ono duhovno ostvarenje koje se vezuje za tajni aspekt vitešta, o čemu je već bilo reči.

Vojni porazi pretrpljeni u krstaškim pohodima, iako su u prvom trenu izazvali iznenađenje i zbunjenost, poslužili su krstašima da sebe iznutra očiste od svakog ostatka materijalnog i da uprave pogled sa spoljašnjeg na unutrašnje, a sa svetovnog na duhovno. Time što su se nesrećni ishodi nekog krstaškog pohoda poredili sa zlehudom krepšću i vrlinom – koja se može opravdati i nagraditi samo u *drugome* životu – zapravo se postavljalo pitanje o nečemu višem od pobjede i od gubitka, a svaka vrednost koncentrisala se u ritualnom i „žrtvenom“ aspektu čina kao takvog, koji je izvršen nezavisno od vidljivih zemaljskih rezultata i kao ponuda da se žrtvovanjem ljudskog činjenica pridobije vekovečna „apsolutna slava“.

Tako se u krstaškim pohodima ponavljaju osnovna značenja već precizirana u okvirima onih tradicija kojima su bili svojstveni izrazi poput „Raj je u senci mačeva“, ili još „Krv junaka je bliža Bogu od mastila filozofa i molitvi po božnjih“, kao i koncepcija sedišta besmrtnosti kao „ostrva heroja“ ili Valhale, „dvora heroja“. Ponovo se javlja isti duh koji je podsticao i mazdejski ratnički dualizam, zbog kojeg su Mitrini sledbenici prilagodili obavljanje svog kulta vojničkom zanatu; neofiti su se zaklinjali zakletvom – *sacramentum* – koja je slična vojnoj zakletvi, a inicirani, jednom to postavši, činio je deo „svete vojske boga svetlosti“.³⁸

S druge strane, treba istaći da se u krstaškim pohodima navešćuje i ostvarenje *univerzalnosti i nadnacionalnosti* upravo askezom delanja. Kneževi i vojvode svih zemalja sabrali su se u jedinstvenom i svetom poduhvatu (koji je bio iznad svakog ličnog interesa i svake političke podele) poneseni evropskom solidarnošću saglasno samom ekumenskom idealu Svetog rimskog carstva. Uostalom, osnovnu snagu krstaških pohoda činilo je viteštvu, a ono je, kao što smo već istakli, bilo nadnacionalna insti-

³⁷G. de Castro, *Fratellanze segrete*, nav. delo, str. 191.

³⁸Up. F. Cumont, *Les religions orientales dans le peryple romain*, nav. delo, str. XV–XVI.

tacija čiji članovi nisu imali domovinu i koji su odlazili gde god su mogli da se bore za principe kojima su se zavetovali na bezuslovnu odanost. Urban II se obratio upravo vitezovima kao zajednici onih koji su se – „pritičući gde god izbije neki rat da tu donesu stravu svog oružja u odbrani časti i pravde“ – tim više morali odazvati pozivu u sveti rat.³⁹ Tako je i sa tog gledišta bilo konvergencije između spoljašnjeg i unutrašnjeg: u svetom ratu, pojedincu se nudilo iskustvo obezličenog delovanja. Ali, istovremeno, rezultanta povezivanja ratnikâ u nečemu što je prevazilazio njihovu rasu, njihove nacionalne interese, njihove teritorijalne i političke podele izražavala je spolja ono prevazilaženje pojedinačnog svojstveno idealu Svetog rimskog carstva.⁴⁰ Zaista, ukoliko univerzalnost vezana za asketizam čistog duhovnog autoriteta predstavlja uslov za nevidljivo tradicionalno jedinstvo – koje je iznad svake političke podele u sastavu neke jedinstvene civilizacije prožete kosmičkim i večnim, u odnosu na koje nestaje sve što je *pathos* i ljudska težnja i koje na duhovnom polju predstavlja ista obeležja čistote i moći velikih sila prirode – tada se pridodavanjem „univerzalnosti kao delanja“ *toj* univerzalnosti stiže do najvišeg idealja Carstva, onog idealja čije je jedinstvo vidljivo i nevidljivo, materijalno i političko, isto kao što je i duhovno. Upravo ta herojska asketika i neukrotivost ratničkog poziva ojačana natprirodnim vodstvom predstavljaju glavno oruđe koje omogućava da se u „spoljašnjem“, dakle u zajedništvu mnogih naroda koje je organizovala i ujedinila jedna ista velika osvajačka loza, analogno odrazi jedinstvo „unutrašnjeg“.

Uostalom, onome ko voli kontraste jedino preostaje (čak i u pogledu rata) da razmotri na šta se taj pojam sveo u modernoj civilizaciji. Polazeći od ratnika koji se sa izvensom plemenitošću bori za čast i pravo svog vladara stiže se do tipa običnog „vojnika“ i do odstranjivanja svakog transcendentnog, čak i religioznog elementa iz ideje vojvanja. Boriti se za „Božji put“ izgleda kao „srednjovekovni“ fanatizam; nasuprot tome, za svetu stvar smatra se

³⁹ Up. J. F. Michaud, *Storia delle Crociate*, nav. delo, str. 581.

⁴⁰ Analogni oblik univerzalnosti „kroz akciju“ (delanje) u velikoj meri je ostvarila drevna rimska civilizacija. I grčke države i gradovi su prvenstveno „kroz akciju“ – kroz olimpijske igre i lige helenskih gradova protiv „varvarskog“ – iskusili nešto što je iznad njihovih političkih partikularizama. To je u saglasnosti s onim što je, s tradicionalnog gledišta, predstavljao savez helenskih gradova u delfijskoj amfiktioniji (savez susednih polisa sklopljen radi zaštite zajedničkih svetilišta).

borba za „patriotske“ i „nacionalne“ ideale i za druge mitove koji su u savremenoj epohi morali da zbace svoje maske i pokažu se kao oruđa iracionalnih, materijalističkih i destruktivnih sila. Tako se postepeno moglo uvideti da se tamo gde se romantično govorilo „domovina“ često mislio na planove za aneksiju ili ugnjetavanje u interesu neke monopolističke industrije; moglo se videti da su dvorane u kojima se besedilo o „heroizmu“ pripadale pretežno onima koji su druge ispraćali na stanicu. Vojnici su odlazili da iskuse rat kao sasvim drugu stvar, kao krizu čiji rezultat gotovo nikada nije bio herojski preobražaj ličnosti nego srozavanje pojedinca na nivo divljačkih nagona, „refleksa“ i reakcija koje su u sebi sačuvale toliko malo ljudskog da nisu iznad, već su ispod njega.⁴¹

Epoha nacionalizama spoznala je *imperializam*, taj dostojan surrogat za dva velika tradicionalna vrhunca, to jest za univerzalnost duhovne vlasti i herojsku univerzalnost. Dok građansko društvo osuđuje čin onog koji – iz jednostavnog razloga što to tako želi ili što za tim ima potrebu – silom prisvaja tuđa dobra, slično ponašanje u odnosima između nacija činilo se kao prirodna i legitimna stvar, te je postalo ideja vodilja ratovanja i osnova „imperialističkog“ idealja. Smatralo se da jedna siromašna nacija ili nacija „bez prostora“ ima sva prava, ako ne i dužnost, da posegne za dobrima i zemljama drugih naroda. U nekim slučajevima stiglo se čak dotle da su lukavstvom stvareni uslovi da neka nacija bude prinuđena na ekspanziju i „imperialističko“ osvajanje. Tipičan primer s tim u vezi predstavljao je demografski metod vezan za parolu: „Broj je moć“; drugi primer, daleko rašireniji i još nižeg nivoa jer je isključivo kontrolisan ekonomsko-finansijskim faktorom, jeste hiperproducacija. Kada je došlo do hiperprodukcije i stanja u kojima nacije demografski i industrijski „nemaju prostora“, nametnula se potreba za novim trži-

⁴¹ Tumačenje takozvanih ratnih romana E. M. Remarka (*Remarque*), pre svega *Im Westen nichts Neues* (Na zapadu ništa novo) i *Der Weg zurück* (Povratak), zanimljivo je jer otkriva suprotnosti između retorike i patriotskog idealizma i stvarnih rezultata iskustva rata kod nekih srednjoevropskih generacija. S druge strane, slična iskustva mora da su bila poznata i među drugim narodima, ako je, da bi učutkao Anrija Barbisa (H. Barbusse), jedan italijanski oficir, na primer, mogao napisati: „Gledan izdaleka, rat može imati boju viteškog idealja za zanesene duše i neku vrstu koreografske opsesije za estete. Potrebno je da buduće generacije nauče od naše da ništa nije lažnije od te čari i da nijedna legenda nije tako groteskna kao ona koja ratu pripisuje bilo kakvu vrlinu, bilo kakav uticaj na napredak, bilo kakvo vaspitavanje koje se ne zasniva na okrut-

štem; kada nisu dovoljni „indirektni rat“ i diplomatska rovarenja, prelazi se na vojne akcije koje u našim očima izgledaju kudikamo manje značajne od varvarskih najezdi. Sličan prevrat poprimio je u poslednje vreme svetske razmere uz upotrebu najlicemernije retorike. U opticaj su puštene velike misli o „čovečnosti“, „demokratiji“ i „slobodi naroda“ da bi se s jedne strane – one spoljašnje – „prevazišla“ ideja ne samo „svetog rata“, nego rata uopšte kakvim su ga časni ljudi mogli zamišljati, a herojski ideal spustio na nivo policijaca jer se za nove „krstaške pohode“⁴² nije mogla naći bolja zastava od „dejstvovanja protiv agresora“. Ali sa unutarnjeg gledišta, iza magle te retorike, odlučujuća je bila surova, cinična volja mračnih kapitalističkih i međunarodnih kolektivističkih sila. Istovremeno, „nauka“ je ratovanje odvela u krajnju mehanizovanost i tehnicizam, usled čega se danas više ne bori čovek protiv čoveka, nego mašina protiv čoveka, da bi na kraju bili primenjeni (kroz vazdušno ratovanje s neograničenim izborom ciljeva, atomsko i hemijsko oružje) racionalni sistemi za masovno uništenje koji nas ostavljaju bez svetlosti nade i bez spasa – sistemi na koje se u početku pomišljalo samo za potrebe uništenja bakterija i insekata. Da milioni i milioni ljudi, masovno odvučenih sa svojih poslova i odvojenih od svojih zanimanja koja su sa svim strana ratovanju postaju bukvalno, kako se to kaže u vojnотechničkom žargonu, „topovsko meso“, umiru u sličnim događajima – to se smatra svetom i dostojnom stvari s aktuelne tačke „napretka civilizacije“.

nosti, revoluciji ili zaglavljuvanju. Lišena svojih magijskih čari, Belona (rimска богinja рата, *prim. prev.*) је odvratnija od Alkine (стара враћара из Besnog Orlanda, *prim. prev.*), а младићи који су умрли у нjenom наручују дрхти су од страха додирнувши је. Али ми smo morali узети оруђе у рuke“ (V. Coda, *Dalla Bainsizza al Piave*, Milano, b.d., str. 8). Само у првим делима Ernstа Jingera (Jünger), која су nastala на основу лиčног искуства борбе, поново сеjavlja идеја да ти процеси могу променити пољаритет, да управо деструктивни аспекти модерног техничизованог рата могу усloviti nastanak superiorног типа муškarca, који је с one стране патриotske и „idealističke“ реторике, као и чovečnosti ili defetizma.

⁴²Управо *Crusade in Europe* (*Krstaški pobod na Evropu*) назив је америчке инвазије из 1943–1945, којег је dao vrhovni командант оруžаних snaga SAD Ajzenhauer (Eisenhower) u jednoj svojoj knjizi. Drugi komandant Mekartur (Mac Arthur) dogurao је дотле да je nagraden titулom Gralov vitez u ratu kapitalističke američke цивилизације против јапанског Carstva božanskog prava.

18. IGRE I POBEDA

У класичној старини су igre – *ludi* – имале delimično свети karakter, такав да су од njih nastali drugi karakteristični izrazi tradicije delanja.

Ludorum primum initium procurandis religionibus datum [„Najstarije ustanovljenje igara imalo је за cilj otklanjanje uroka“], tvrdi Livije. Bilo је opasno zanemariti *sacra certamina*^{*}, zbog чега су, ако državna kasa ostane prazna, igre mogле biti pojednostavljene, ali nikako i ukinute. Ursov ustav nalaže *duovirima* i *editilima*^{**} да proslavljuju igre u čast bogova. Vitruvije захтева да svaki grad ima svoje pozorište, *deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus* [„за посматранje igara u prazničне dane besmrtnih bogova“], a председник igara u *Cirkusu Maksimus*^{***} bio је Cererin, Liberov i Liberin^{****} sveštenik. U svakom slučaju, igramu u Rimu uvek је predsedavao predstavnik zvanične patricijske religije, а за pojedine *ludi* čak су створени posebni sveštenički kolegijumi (на primer, *salici*^{*****}) који су се тicali само takmičenja.¹ Игре су биле толико vezane за hramove да су хришћански carevi morali dozvoliti да се ти hramovi сачувaju, jer би njihova abolicija uključila ukidanje igara које су, за право, као мало која друга institucija drevnog Rima odolele све dok је trajalo Rimsko carstvo.² Gozbom u znaku bratstva i ljubavi, на коју су pozivani demoni – *invitatio-*

* Lat.: svete borbe. – *Prim. prev.*

** Policijski činovnici u starom Rimu који су nadzirali gradnju javnih zgrada, održavali red na ulicama i, između ostalog, priredivali javne igre. – *Prim. prev.*

*** Čуvena rimska arena између Palatina, najstarije naseljenog од седам brežuljaka Rima, i Aventina на обалама Tibra. – *Prim. prev.*

**** Rimski, односно италијански bogovi, заштитници useva. – *Prim. prev.*

***** Kolegijum од 12 sveštenika „plesača“ u starom Rimu, uglavnom у službi božanstava rata. Izvodili су обреде на почетку и на завршетку ratnog perioda. – *Prim. prev.*

¹ Izvodi узети из A. Piganiol, *Recherches sur le Jeux romains*, Strasbourg, 1923, str. 124–137.

² Up. G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. I, str. 95–96, t. II, str. 197 i dalje.

ne daemonum – igre su se zatvarale, označavajući obredno učestvovanje ljudi u mističnoj sili vezanoj za njih.³ *Ludi scaenici... inter res divinas a doctissimis conscribuntur* [„Scenske igre... najveći učenjaci ubrajaju u svete obrede“], ističe Avgustin.⁴

*Res divinae** – takvim se obeležjem, dakle, neretko dalo zaodenuti ono što bi se u naše vreme moglo uporediti sa sportom i plebejskim zaludivanjem njime. U helenskoj tradiciji institucija najvažnijih igara bila je tesno povezana s idealom borbe olimpskih herojskih i solarnih sila protiv prirodnih i elementarnih sila. Pitiske igre u Delfima podsećale su na Apolonovu pobedu nad Pitonom i pobedu ovog hiperborejskog boga u takmičenju s drugim bogovima. Na isti način su se olimpijske igre vezivale za misao o pobedi nebesnika nad Titanima.⁵ Herkul, polubog u savezu s Olimpljanima protiv Divova je svojim poduhvatima – koji se najviše odnose na njegov prelazak u besmrtnost – osnovao olimpijske igre⁶ simbolično uzevši iz zemlje Hiperborejaca maslinu kojom su se pobednici ovenčavali.⁷ Te su igre imale strogo muževan karakter – ženama je prisustvo bilo apsolutno zabranjeno. Pored toga, nije slučajno pojavljivanje i ponavljanje svetih brojeva i simbola u rimskim *cirkusima*^{**}: *tri u ternae summitates metarum* [tri krajnja cilja], a i *u tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus* [tri žrtvenika za tri velika, moćna, jaka božanstva], o kojima govori Tertulijan⁸ pozivajući se na veliku samotrakijsku Trijadu; *pet u pet spatia*^{***} Domicijanovih kružnih staza; zodijačkih *dvanaest* u broju kapija kroz koje su ulazile kocije tokom ranog perioda Carstva; *sedam* u broju godišnjih igara – *ludi* – u vreme republike, u broju oltara planetarnih bogova na čijem vrhu je piramida sunca u Cirkusu Maksimusu,⁹ u ukupnom broju

³ Dion Kasije, LI, 1.

⁴ Avgustin, *De Civitate Dei*, IV, 26.

⁵ Lat.: božja stvar. – *Prim. prev.*

⁶ Up. Pausanija, V, 7, 4; L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, t. I, str. 49.

⁷ Up. Pindar, *Olimpijska oda*, III i dalje, X, 42 i dalje; Diodor, IV, 14.

⁸ Up. Pindar, *Olimpijska oda*, III, 13 i dalje; Plinije, *Historia Naturalis*, XVI, 240.

⁹ Cirkus, lat. *circus*: krug; u starom Rimu kružni duguljasti prostor za rane takmičarske igre (borbe gladijatora, trke). – *Prim. prev.*

¹⁰ Tertulijan, *De Spectaculis*, VIII.

¹¹ Lat.: prostor trkališta. – *Prim. prev.*

¹² Lidije, *De Mensibus*, I, 4; I, 12.

krugova od kojih se sastojala svaka dovršena trka, te tako i u broju „jaja“, „delfina“ ili „daždevnjaka“ koji su se nalažali u svakoj od ovih sedam *curricula*.¹⁰ Ali, kao što je to Bahofen istakao, jaje i daždevnjak su simbolično aludirali na osnovnu dvojnost sila sveta; „jaje“ predstavlja generativnu materiju i sadrži svaku potencijalnost, dok je „daždevnjak“ ili „morski konjić“, posvećen Posejdona-Neptunu, koji je īače često predstavljaо talase, tim putem izražavao oplođujuću faličko-telursku moć zbog koje se, po predanju o kojem govori Plutarh, u vodama Nila zamisljala oplođujuća sila prвobitnog muškarca koji je poškropio Izidu, shvaćenu kao egipatska zemlja. Ova se dvojnost, između ostalog, odrazila na sam položaj drevnog mesta igara i *equirria*¹¹: Tarkvinije je sagradio svoj cirkus u dolini između Aventina i Palatina, posvećenoj Murciji, ženskom telurskom božanstvu; staze *equirria* kretale su od *toka Tibra* i imale kao *metae* (ciljeve) *mačeve* zabodeне u Marsovo polje¹² – dakle herojski i muževni simboli na svršetku, a na početku (*télos*) i unaokolo ženski i materijalni element rađanja, naime tekuća voda ili sveto tle za htionska božanstva.

Na taj način, delanje je nalazilo svoje mesto među materijalnim simbolima višeg značenja kako bi „magijski postupak i tehnika“ skriveni u igrama¹³ (*ludi* su uvek započinjale svećanim žrtvama i često se proslavljele da bi privale božanske sile u trenucima nacionalne opasnosti) mogli da budu delotvorniji. Konji u galopu, vrtoglavu trku ustremljena ka pobedi preko *sedam* krugova i, prema jednom stihu, uporedena sa Sunčevom i Suncu posvećena,¹⁴ evocira tajnu kosmičke struje baćene u „ciklus rađanja“ prema planetarnoj hijerarhiji. Povezujući se s opštим

¹⁰ L. Friedlaender, *Die Spiele*, u pog. iz J. Marquardt, *Le culte*, nav. delo, t. II, str. 248, 283, 286–289. J. J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926, t. I, str. 343, 329–347. Neosporna simbolika različitih konstruktivnih detalja rimskega cirkusa jedan je od tragova prisutva „svetih“ znanja u drevnoj graditeljskoj umetnosti.

¹¹ Lat.: Konjske trke posvećene bogu Marsu, ekvirije. – *Prim. prev.*

¹² Up. J. J. Bachofen, *Urreligion*, nav. delo, t. I, str. 340, 342.

¹³ A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 149 i *svuda*.

¹⁴ A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 143. Bog Sol (lat.: Sunce, *prim. prev.*) imao je u drevna vremena svoj hram nasred stadiona, *cirkusa*; ovom bogu, predstavljenom kako upravlja sunčevim kolima, bile su posvećene prvenstveno kružne trke. U Olimpiji je bilo dvanaest krugova – δωδεκάγυναπτος (Up. Pindar, *Olimpica*, II, 50) – u vezi sa suncem u zodijaku, a Kasiodor (*Variae Epistulae*, III, 51) kazuje da je rimski cirkus predstavljaо proticanje godišnjih doba.

značenjem „žrtve“, zatim dolazi ritualno ubijanje pobedničkog konja, posvećenog Marsu: izgleda da je ovako oslobođena sila kod Rimljana prvenstveno bila usmerena na to da u okultnom smislu poboljša žetvu, *ad frugum eventum* [za dobar ishod žetve]. Ovo žrtvovanje se, između ostalog, podudara s indoarijskom *aśvamedham* (as-hvamedha), što je prvobitno bio magijski obred za pridobijanje moći vršen u vanrednim prilikama – na primer u trenutku ulaska u rat i posle pobeđe. Sa dva konjanika koji su ulazili u arenu da bi se upustili u smrtonosnu borbu, jedan kroz istočna a drugi kroz zapadna vrata, i sa dve boje koje su pripadale dvema suprotstavljenim stranama, a koje su bile iste one na koje se delilo orfičko kosmičko jaje – sa belom koja simbolizuje zimu i crvenom koja simbolizuje leto ili, još bolje, jednom koja je htionsko-lunarna i drugom koja je uransko-solarna sila¹⁴ – prizivala se borba između dveju velikih elementarnih sila. Svaka meta (*meta sudans*)^{*} smatrana je „živom“ (λίθος ἔμψυχος^{**}) a žrtvenik za boga Konsa – demona koji iščekuje krv prolivenu u okrutnim igrama (*munera*^{***}) – u jednoj od cirkuskih meta koja se otkrivala samo u igrama izgledao je kao mesto izbijanja nižih sila, upravo kao i etrurski *putae*^{****} s kojim pokazuje vidljivu podudarnost.¹⁵ Ali gore su se uzdizali kipovi pobedničkih božanstava, koji su upućivali na princip suprotan uranskog, tako da se cirkus, u izvesnom smislu, pretvarao u sabor *numina* – *daemo-*

¹⁴ Up. A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 141, 136; J. J. Bachofen, *Ur-religion*, nav. delo, t. I, str. 474. S razlogom je već istaknuto da ove rimske igre podsećaju na analogne tradicije raznih drugih indoevropskih loka. Tokom svetkovine Mahavrate, proslavljane u drevnoj Indiji tokom zimske kratkodnevice, jedan predstavnik bele i božanske kaste *arija* borio se protiv predstavnika tamne kaste *śudri* za posedovanje simboličnog predmeta koji je predstavljao sunce (up. Von Schröder, *Arische Religion*, t. II, str. 137; A. Weber, *Indische Studien*, t. X, str. 5). Periodična borba između dvaju konjanika pored simboličnog drveta, jednog na belom konju, drugog na crnom, sadržaj je drevne nordijske sage (up. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, nav. delo, t. II, str. 802).

^{*} Lat.: čunj znoja; naime, u rimskom cirkusu mete su predstavljala dva kupasta stuba na oba kraja niskog zida koji je po dužini presecao trkašte; njih su takmičari morali obići sedam puta. – *Prim. prev.*

^{**} Grč.: živi kamen. – *Prim. prev.*

^{***} Lat.: prinošenje ljudske žrtve u gladijatorskim borbama. – *Prim. prev.*

^{****} Lat.: ogradeni sveti prostor u obliku zaklona studenca, obično podizan na mestima u koja je udario grom. – *Prim. prev.*

¹⁵ Up. J. J. Bachofen, *Urreligion*, t. I, str. 343; A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 1–14.

*num concilium*¹⁶ – čije je nevidljivo prisustvo bilo, između ostalog, ritualno utvrđeno ostavljanjem praznih sedišta.¹⁷ Tako je ono što je, s jedne strane, izgledalo kao „odvijanje radnje“ u atletskom, takmičarskom i scenskom dogadaju, s druge prelazilo na ravan magijskog prizivanja. Taj rizik bio je stvaran u smislu širem od rizikovanja života učesnika u borbama (*certamina*), čija je pobjeda oživljavala i pojačavala u pojedincu i u kolektivu pobjedu uranskih sila nad nižim silama, toliko da je bivala preobražena u princip „sreće“. Na primer, *ludi apollinari** bile su ustanovljene prilikom punskih ratova radi odbrane od opasnosti najavljenе proročanstvom. Ponovljene su da bi se otklonila pretnja od kuge, posle čega su periodično proslavljane. Tako su u preludiju igara, u takozvanoj „pompi“, obeležja (*exuviae*) kapitalskih bogova zaštitnika Rima svećano nošena s Kapitola sve do cirkusa u posvećenim kolima (*tensae*); najveća počast odavana je obeležjima (trofejima) Jupitera zvanog Optimus Maximus*** [exuviae Jovis Optimi Maximi], koja su bila i znamenja *imperium-a*, pobjede i trijufa: munji, skiptru s orlom na vrhu i zlatnoj kruni. Na taj način je sama okultna sila rimske vlasti trebalo da bude prisutna na igrama posvećenim njoj – *ludi romani* – ili da u njima bude angažovana. Izabrani velikodostojnik predvodio je pratnju koja je nosila božanske simbole kao da je *pobednik* – okružen svojim narodom i s javnim robom koji mu je nad glavom držao hrastovu krunu ukrašenu zlatom i dijamantima. Pored toga, verovatno je u početku četvoropreg u igrama predstavljao Jupiterovo obeležje i istovremeno znamenja trijufalnog kraljevskog dostojaanstva; četvoropreg etrurskog porekla čuvan u jednom hramu na Kapitolu Rimljani su smatrali zalogom svog budućeg napretka.¹⁸

Sada postaje razumljivo zašto se za igre izvedene na način koji je odudarao od tradicije mislilo sve ono što je važilo i za iskvaren sveti obred. Ako bi njihovo održavanje poremetila neka nezgoda ili ako su se morale prekinuti iz bilo kojeg razloga, ako su obredi vezani za njih bili oskrnavljeni, smatralo se da je to znak nesreće i prokletstva, i

¹⁶ Tertulijan, *De Spectaculis*, VIII.

¹⁷ A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 139.

^{*} Lat.: igre posvećene Apolonu. – *Prim. prev.*

^{**} Lat.: najbolji i najveći. – *Prim. prev.*

¹⁸ Up. L. Preller, *Römische Mythologie*, nav. delo, str. 128–129, 19^{er} i dalje.

igre (*ludi*) je trebalo ponoviti da bi se „umirile“ božanske sile.¹⁹ Nasuprot tome, poznata je legenda o narodu koji je na iznenadni napad neprijatelja napustio *ludi* da bi se latio oružja i pronašao protivnika poraženog natprirodnom silom, što je povezano s ritualom igre posvećene Apolonu spasitelju, koja u međuvremenu nije bila prekinuta.²⁰ A ako su igre često bile posvećene „Viktorijama“*, shvaćenim kao personifikacije pobedničke sile, njihov je cilj bio upravo obnavljanje života i prisustvo takve sile, njeno napajanje novim energijama izazvanim i oblikovanim duž istog pravca. Na osnovu toga, sa specifičnim osvrtom na *certamina* i *munera*, jasno je i zašto se pobednik pojavljivao zaodenut božanskim karakterom, понекad čak i kao trenutno otelovljenje nekog božanstva. U Olimpiji se, u trenutku trijumfa, u pobedniku raspoznavalo upravo ovapločenje lokalnog Zevsa, a klicanje pobedničkom gladijatoru prešlo je u staru hrišćansku liturgiju: έις ἀιωνα ἀπὸ ἀιωνος**.

Zapravo, ovde treba razmotriti i koju je unutrašnju vrednost – pored one ritualne i magijske za zajednicu – dogadjaj mogao imati za pojedinca. S tim u vezi, moglo bi se, manje-više, samo ponoviti ono što je rečeno povodom svetog rata: herojska opijenost takmičenjem i pobedom, usmerena na ritualno, postajala je oponašanje onog najvišeg i najčistijeg poriva koji će učiniti da inicirani pobedi smrt ili, pak, uvođenje u to stanje. Na taj način se objašnjava često pozivanje na cirkuske *certamina* i *ludi* i likovne pobednika koje pronalazimo u klasičnoj nadgrobnoj umetnosti. Sve ovo je analogno potvrđivalo najdublju nadu pokojnika – bila je to senzualizacija čina koji je najviše mogao doprineti postizanju njegove pobeđe u Hadu i sticanju slave večnog života na način saglasan s tradicijom delanja. Tako je u čitavoj seriji klasičnih sarkofaga, urni i bareljeafa uvek tu i slika „trijumfalne smrti“: krilate Viktorije otvaraju vrata sedišta onostranog ili pridržavaju me-

¹⁹Up. L. Friedlaender, *Die Spiele*, nav. delo, str. 251.

²⁰Makrobjije, I, 17, 25. Platonova je izreka (*Država*, 465 d): „Pobeda koju oni [olimpijski pobednici] osvajaju jeste *spas* za čitav grad.“

*Viktorija, rimska boginja pobeđe kojoj su pridavani različiti epiteti; više su je dovodili u vezu s pojedinim pobedama nekih rimskih vojskovoda nego s pobedom uopšte; gotovo je neodvojiva od pojma rimske vladavine. – *Prim. prev.*

**Grč.: u veke vekova. – *Prim. prev.*

²¹Tertulijan, *De Spectaculis*, XXV.

daljon pokojnika i ovenčavaju ga zimzelenom, koji inače obavija glavu iniciranih.²² U kontekstu Pindarovog proslavljanja božanske prirode rvača pobednika, u Grčkoj su Enagogi i Promahi predstavljeni kao mistična božanstva koja vode duše u besmrtnost. I suprotno – u orfizmu svaka pobeda, Nika, postaje simbol pobeđe duše nad telom, a „herojem“ se naziva onaj ko je postigao inicijaciju, junak dramatične i neprekidne borbe. Ono što je u mitu izraz herojske borbe nameće se kao model orfičkog života; zbog toga se na nadgrobnim slikama Herkul, Tezej, Diokuri, Ahil, i tako dalje, predstavljaju kao posvećeni u orfičke misterije; στρατός, *militia*, je izraz za povorku posvećenika, a μναστρατός je misterijski hijerofant. Svetlost, pobeda i inicijacija postaju motivi koje brojni heleni spomenici pokazuju kao međusobno povezane. Helios kao radajuće sunce, ili Aurora, jeste Nika i ima pobednička kola. A Nika je Telete, Mistis i druga božanstva ili personifikacije ponovnog transcendentnog rađanja.²³ Sa prelaskom sa simboličkog i ezoterijskog aspekta na onaj magijski treba naglasiti da su ratnička takmičenja i igre koje su u Grčkoj proslavljane povodom smrti heroja (u Rimu su im odgovarale *ludi* koje su pratile pogrebe važnih ljudi) imale za cilj podsticanje mistične spasonosne sile koja bi ih pratila i ojačavala u krizi što se javljala u trenutku smrti. I herojima se često odavalо poštovanje, kultnim periodičnim ponavljanjem upravo onih takmičenja koja su već pratila njihove pogrebe.²⁴

Sve se ovo, dakle, može smatrati karakterističnim primjerom tradicionalne civilizacije određene ne prema polu kontemplacije, već akcije – akcije kao duha i duha kao akcije. A što se tiče Grčke, podsetili smo da je u Olimpiji akcija kao „igra“ ostvarila ujedinjujuću funkciju koja je iznad partikularizma država i gradova, sličnu onoj koja se već ispoljila delovanjem kao što je „sveti rat“ – na primer, u nadnacionalnom fenomenu krstaških ratova ili na prostoru islama u periodu Prvog kalifata.

Nedostaju nam elementi kojima bismo uhvatili najduži smisao takvih tradicija. Istaknuto je da su se u starini

²²Up. A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 118–119; E. Rohde, *Psyche*, t. I, str. 218.

²³J. J. Bachofen, *Urreligion*, t. I, str. 171–172, 263, 474, 509; *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel², 1925, svuda.

²⁴Up. E. Rohde, *Psyche*, t. I, str. 18–20, 153.

pojmovi duše, dvojnika ili demona, zatim Furija ili Erinija, i napokon boginje smrti i boginje pobeđe često mešali u okviru jednog istog pojma, u toj meri da se učvrstila misao o božanstvu koje je istovremeno boginja bitke i transcendentni element ljudske duše.²⁵

Ovo važi, na primer, za dva pojma – nordijski *filgja* (fylgia) i persijski *fravaši*. *Filgja*, što bukvalno znači „pratičljka“, shvaćena je kao duhovni entitet koji boravi u svakom čoveku i koji se može opaziti u izuzetnim trenucima, na primer u trenutku smrti ili smrtne opasnosti. Ona se meša s *bugir*, koji je ravan duši, ali je istovremeno natprirodna sila – *filgjukoma* – duh bilo pojedinca bilo njegovog roda (u drugom slučaju je *kinfilgja* [kynfylgia]). Međutim, *filgja* se često predstavlja kao ekvivalentna *valkiri*, shvaćenoj kao biće „sudbine“ koje vodi pojedinca u pobeđu i u herojsku smrt.²⁶ Otprilike isto važi za *fravašije* iz persijske tradicije: one su zastrašujuće boginje rata koje donose sreću i pobedu,²⁷ da bi se javile i kao „unutrašnja moć svakog bića, ona koja ga drži i čini da se ono rodi i opstane“ i „kao postojeca i obožena duša umrlog“, u vezi s mističnom silom loze – kao u hinduističkoj koncepciji o *pitrima* (pitr) i u onoj latinskoj o *manima*.²⁸

O ovoj vrsti života nad životima, dubokoj moći života koja se nalazi s one strane tela i oblika dovršene svesti, već je bilo reči. Ovde treba samo istaći da demon ili dvojnik nadilazi svaki od ličnih i pojedinačnih oblika u kojima se ispoljava, usled čega bi oštar, nagli prelaz iz običnog stanja individualizovane svesti u ono određeno demonom kao takvim uopšte imao značenje destruktivne krize, dakle uništavanja i krize koji se zaista potvrđuju smrću. Ako se pojmi da u posebnim okolnostima dvojnik može, da tako kažemo, provaliti u Ja i učiniti da se ono u potpunosti oseća u skladu sa svojom destruktivnom transcencijom, sam po sebi javlja se smisao prve od pomenuтиh asimilacija: tamo gde se dvojnik, ili čovekov demon, i božanstvo smrti, na primer valkire, ispoljavaju u trenutku smrti ili smrtne opasnosti, oni postaju ista stvar. U asketsizmu religioznog i mističnog tipa „mortifikacija“, odbacivanje Ja i zanos posvećenja Bogu jesu savršena sredstva ko-

²⁵ Up. A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 118–117.

²⁶ Up. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, nav. delo, str. 98–99, 109–111.

²⁷ *Yasht*, XIII, 23–24, 66–67.

²⁸ Up. S. Darmesteter, *Avesta*, u *Sacred Books of the East, Yasht*, str. 179.

jima se pokušava izazvati i prevazići upravo pomenuta križa; ali mi znamo da je prema drugom putu transcendenције sredstvo da se do toga dode aktivna egzaltacija, budjenje elementa „dejstvovanja“ u čistom stanju. U nižim oblicima, *ples* se koristio kao sveti postupak da se privuku i preko ekstaze duše ispolje božanstva i nevidljive moći: to je orgiastična, šamanistička, bahanatska, menadska, koribantska tema. I u Rimu je bilo svetih svešteničkih plesova, luperkalija* i arvalija**, i tema himne ovih poslednjih: „Pomozi nam, Marse, pleši, pleši!“ ukazuje na vezu između igre i rata, koji je posvećen Marsu.²⁹ Na život plesača pobuđen ritmom kalemio se drugi život kao pomalanje bezdanog korena primalnog, a lari kao *lares ludentes**** ili kao kureti,³⁰ Furije i Erinije, divlji duhovni entiteti koji imaju obeležja gotovo kao Zagrej: „Veliki-lovac-koji-odvlači-sa-sobom-svaku-stvar“ – jesu njegove dramatizacije. To su, dakle, oblici pojavljivanja demona u svojoj zastrašujućoj i aktivnoj transcendentiji. Viši stepen odgovara upravo *ludi-ma* kao *munera-ma*, svetim igrama – a još više *ratu*. Poznato je da su se u lucidnoj vrtoglavljiči opasnosti i u herojskom zanosu koji se javljaju u borbi, u napetosti da se pobedi (u *ludi-ma*, ali pre svega u ratu), prepoznavala mesta analognog iskustva: izgleda kao da bi već *ludere* etimološki³¹ podrazumevalo ideju „razvezivanja“****, što se, u ezoterijskom smislu, odnosi na moć da se razveže individualna spona i ogole duboke sile – istu moć koja je obično svojstvena takmičarskom preokretu. Otud dalja asimilacija, po kojoj dvojnik i boginja smrti nisu istovetni samo s Furijama i Erinijama, nego i s boginja-

*Svečanosti u čast boga Luperka (Fauna), koje su se u starom Rimu održavale 15. februara. – *Prim. prev.*

**Ples *arvala*, 12 sveštenika koji sačinjavaju kolegijum kojeg je, prema legendi, osnovao Romul od 12 sinova Faustula, lovca koji je podigao bližance Romula i Rema. – *Prim. prev.*

***Za ime drugog svešteničkog kolegijuma – *salijci* – obično se smatra da potiče od *salire* ili *saltare* (ital.: penjati se ili skakati, *prim. prev.*). Up. Džalaludin el Rumi (kod E. Rohde, *Psyche*, t. II, str. 27): „Onaj ko poznaće moć plesa boravi s Bogom; jer on zna *kakva je ljubav koja ubija*.“

****Lat.: lari igre. – *Prim. prev.*

Up. Saglio, *Dictionnaire*, t. VI, str. 947. Kureti, naoružani orgiastični plesači – ὄρχηστρης ἀσπιδοφόροι – smatrali su se polubogovima koji imaju moć da budu začetnici i „hranitelji deteta“ – παιδοτρόφοι (up. J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, str. 23–27) – to jest novog principa koji izvire u život iz takvih iskustava.

Up. Brugmann, *Indogermanische Forschungen*, XVII, 433.

****Na lat.: sōlūtus. – *Prim. prev.*

ma rata, valkirama kao pobesnelim devicama bitaka koje u neprijatelju magički izazivaju paničan strah – *herfjötur* (herfjöturr) – i s *fravašijima* kao „užasnim, svemoćnim, što žestoko napadaju“.

Ali one se, napokon, preobražavaju i u boginje poput Viktorije ili Nike, u *lar victor*, u *lar martis et pacis triumphalis*³², u lare koje su u Rimu smatrali „polubogovima koji su osnovali grad i ustanovili Carstvo“.³² Dalja transformacija odgovara pozitivnom ishodu takvih iskustava. Kao što dvojnik znači duboku moć u latentnom stanju u odnosu na spoljašnju svest, kao što boginja smrti dramatizuje utisak ispoljavanja takve moći kao principa krize same suštine konačnog Ja i kao što Furije ili Erinije, ili *lares ludentes* odražavaju na izvestan način izbijanje takve sile i njeno oslobođanje – tako boginja Viktorija i *lar victor* izražavaju pobedu nad njom, „postajanje jednog od dva“, trijumfalni prelazak u stanje koje leži van opasnosti ekstaze i bezobličnog rastvaranja koje je svojstveno frenetičnom trenutku dejstvovanja.

S druge strane, tamo gde se delanja duha odvijaju u sklopu stvarnih akcija i događaja – za razliku od onoga što se dešava u oblasti kontemplativne askeze – između vidljivog i nevidljivog može se uspostaviti paraleлизam, i ta se delanja mogu predstaviti kao okultne varijante ratničkih podviga ili takmičenja čiji je vrhunac upravo u stvarnoj pobjedi. Materijalna pobjeda tada postaje vidljiva realizacija odgovarajućeg duhovnog događaja koji ju je determinisao duž prethodno otvorenih puteva energija koje povezuju unutrašnje i spoljašnje – to jest, javlja se kao stvarni znak inicijacije i mističnog prisustva božanstva ostvaren u istoj tački. Furije i Smrt s kojima se ratnik i voda materijalno suočavao on je istovremeno susretao unutra, u duhu, u vidu opasnog pomaljanja moći svoje ponorne prirode. Pobedujući ih u sebi, on odnosi pobjedu.³³ Stoga je u klasičnim

* Lat.: u lara povednika, u lara rata i trijumfarnog mira. – *Prim. prev.*

³² Saglio, *Dictionnaire*, t. VI, str. 944.

³³ Nordijska konцепција po kojoj valkire donose pobjedu u bitkama – *rátba sigri* (up. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, t. I, str. 349) – izražava misao da upravo takve moći više odlučuju o ishodu borbe nego ljudske snage u uskom i individualističkom smislu. Ideja o ispoljavanju transcendentne moći – pokatkad date kao glas boga Fauna koji se čuje neposredno pred početkom bitke, a takav je da neprijatelja puni paničnim strahom – često se javlja u rimske doba (up. L. Preller, *Römische Mythologie*, str. 337). A tu je i misao da je ponekad potrebno žrtvovanje vode da bi se u potpunosti ostvarilo prisustvo takve moći. Prema opštem značenju ritualnog ubijanja to je obred *devotio*, žrtvovanje vode da bi se

tradicijama svaka pobjeda često dobijala i sveto značenje; a u *imperatoru*, u heroju, u vođi koji je proglašen povednikom na bojnom polju – kao i u povedniku svetih igara, *ludi* – stvarao se osećaj žestokog ispoljavanja mistične sile koja ga je preobražavala i činila ga natčovečnim. Jedan od ratničkih običaja Rimljana sa mogućim ezoterijskim značenjem bilo je dizanje povednika na štitove. Naime, još od Enija³⁴ štit je izjednačen s nebeskim svodom – *altisonum coeli cluicum* – a bio je svetinja u hramu olimpskog Jupitera. U trećem veku u Rimu se titula „imperatora“ zapravo pomešala s titulom „povednika“, a ceremonijal *trijumfa* je pre bio sveta ceremonija u čast najvišeg kapitolskog boga nego vojni spektakl. Povednik se javljaо kao živa slika Jupitera i odlazio da u ruke tog boga položi povedonosni lovor svoje pobeđe. Povednička koča su bila simbol Jupiterovog četvoroprega, a obeležja vode odgovarala su znamenju tog boga.³⁴ Simbolizam „povedâ“, valkira i analognih bića, koja vode duše palih ratnika na „nebesa“, ili simbolika trijumfarnog heroja koji, kao Herkul, od Nike prima krunu namenjenu onima koji uživaju olimpsku neuništivost, postaje jasna i upotpunjuje ono što je rečeno o svetom ratu: nalazimo se upravo u sklopu tradicija gde pobjeda poprima značenje besmrtnosti – slično kao u inicijaciji – i predstavlja se kao posrednica zbog učestvovanja u transcendentnom, ili zbog njegovog ispoljavanja u nekom od tela moći. Na isti princip se treba pozvati i kad je reč o islamskoj ideji po kojoj ratnici ubijeni u „svetom ratu“ – *džihadu* – ne bi nikada bili stvarno mrtvi.³⁵

oslobodile niže sile i genij (duh) straha protiv neprijatelja. I tu se, dok voda podleže ranama (na primer, u slučaju konzula Decija), ispoljava paničan strah koji odgovara moći koju je telo oslobođilo (Up. L. Preller, *Römische Mythologie*, str. 466–467), što se može uporediti s *herfjötur*, paničnim strahom koji u neprijatelje magički ulivaju razuzdane valkire (up. W. Golther, *Handbuch*, nav. delo, str. 111). Poslednji odjek ovakvih značenja nalazimo kod japanskih kamikaza koji su korišteni tokom Drugog svetskog rata – zna se da ime tih pilota-samoubica koji se ustreljuju na neprijatelja znači „vetar bogova“, što u principu upućuje na isti smisao. Na trupu njihovih aviona stajao je natpis: „Budite bogovi, bez ikakve zemaljske čežnje.“

³⁴ Enije Kvint (Ennius Quintus, 239–169. pre n. e.), rimski pesnik koji se smatra jednim od osnivača latinske književnosti. Napisao epsku poemu o istoriji Rima od njegovog osnivanja do 174. pre n. e. – *Prim. prev.*

³⁵ Up. Preller, *Römische Mythologie*, nav. delo, str. 202–205.

³⁶ Zagonetno svedočenje iz *Kurana* (II, 149, up. III, 163) upravo glasi: „Ne zovite mrtvima one koji su ubijeni na Božjem putu; ne, oni su na protiv živi, ali vi to ne opažate.“ Odgovara mu, između ostalog, Platona-pouka (*Država*, 468 e), po kojoj će pojedinelci umrli u ratu biti deo

I poslednja tačka. Često su pobedu nekog vojskovode Rimljani smatrali nezavisnim božanstvom – *numen* – čiji je tajanstveni život sačinjavao središte posebnog kulta sa svetkovinama, svetim igrama, obredima i žrtvovanjima koji su bili namenjeni da obnove njegovo prisustvo. *Victoria Caesaris* (Cezarova pobeda) je najpoznatiji takav primer.³⁶ Kako je bila ravna kakvom inicijacijskom ili „žrtvenom“ delovanju, mislilo se zapravo da svaka победа rađa biće razdvojeno od subbine i posebne individualnosti smrtnog čoveka iz kojeg je proisteklo, biće koje je moglo da uspostavi liniju posebnih duhovnih uticaja upravo kao победу božanskih predaka o kojima je već opširno govoreno. Baš kao u slučaju kulta vezanog za božanske pretke, ti uticaji su morali da budu potvrđeni i razvijani prema zakonima simpatije i analogije. Tako su se na specifičan način igrama i takmičenjima periodično proslavljele *victoriae* kao *numina*. Regularnost ovog takmičarskog kulta, zakonski utvrđena, mogla je ustaliti „prisustvo“ spremno da se okultno pripoji silama rase kako bi ih povelo prema „srećnom“ ishodu, kako bi od novih победa načinilo sredstvo za otkrivanje i jačanje energije prvobitne победе. Na taj način, pošto se u Rimu slavljenje umrlog Cezara pomešalo s proslavom njegove победе, a regularne igre se održavale u čast Pobede s epitetom *Victoria Caesaris*, u njemu se mogao videti „večni pobednik“.³⁷

Kult Pobede, koji se smatrao preistorijskim,³⁸ može se, opštije, nazvati tajnom dušom rimske moći i *fides*. Od Avgustovih vremena kip boginje Viktorije bio je postavljen na žrtvenik rimskog Senata i bio je običaj da se svaki senator, odlazeći na svoje mesto, približi tom oltaru da bi tu zapalio zrno tamjana. Tako je izgledalo kao da je ta sila ona koja nevidljivo predsedava većanju senata; a prema njenom liku su se isto tako pružale ruke i kada se sa proglašenjem novog vladara njoj zaklinjalo na vernost, kao i 3. januara svake godine, kada su davani svečani zaveti za zdravlje imperatora i napredak Carstva. I to je bio najčvršći rimski kult, kult koji je poslednji pao pred nadiranjem hrišćanstva.³⁹

„zlatne rase“ koja, prema Hesiodu, nikada nije umrla, već traje i bdi, nevidljivo.

³⁶ Up. A. Piganiol, *Recherches*, nav. delo, str. 124, 147, 118.

³⁷ Up. Kasije Dion, XI, 7.

³⁸ Up. Dionisije iz Halikarnasa, I, 32, 5.

³⁹ Up. G. Boissier, *La fin du paganisme*, nav. delo, t. II, str. 302 i dalje.

Zapravo, može se reći da među Rimljanim nijedno verovanje nije bilo jače od onog da su božanske sile stvorile veličanstvenost Rima i da podržavaju njegovu *aeternitas*;⁴⁰ i u vezi s tim – da bi se rat materijalno dobio, mora biti osvojen, ili makar dobijen u mističnom smislu. Posle bitke kod Trasimene Fabije kaže vojnicima: „Veća je vaša krivica što ste zapustili žrtve i što niste priznali upozorenja augura“, nego što vam je pomanjkalо hrabrosti i veštine.“⁴¹ Verovalo se, zatim, da se grad ne može osvojiti ako se ne učini da ga njegov bog-zaštitnik napusti.⁴² Nikakav rat nije započinjao bez prinošenja žrtava, a poseban kolegijum sveštenika – *fetales* (feciali) – bio je zadužen za obrede vezane za rat. Osnova vojne veštine Rimljana bila je da se ne daju prinuditi na borbu kada bi joj se bogovi protivili.⁴³ Još je Temistokle rekao: „Ne mi, već bogovi i heroji izvršili su te poduhvate.“⁴⁴ Tako je pravo središte još jednom prelazilo u *sacrum*. Natprirodna dejstvovanja bila su prizivana da podrže ona ljudska ulivajući u njih mističnu moć Viktorije (Pobede).⁴⁵

Govoreći o delanju i junaštvu kao tradicionalnim vrednostima, potrebno je naglasiti postojeću razliku između njih i oblika koji se, osim retkih izuzetaka, mogu ustanoviti u naše vreme. Razlika je, opet, u tome što poslednjima nedostaje dimenzija transcendencije, dakle usmerenja koje – i kad nije određeno čistim nagonom i slepim zanosom – ne vodi ni prema kakvom „otvoru“, već štaviše rada svojstva koja „fizičkom Ja“ daju samo tamnu, tragičnu veličanstvenost. U pogledu asketskih vrednosti u užem smislu, analogno umanjivanje koje lišava askezu svakog prosvjetljujućeg elementa imamo u prelasku s *asketskog*

⁴⁰ Up. Ciceron, *De natura Deorum*, II, 3, 8; Plutarh, *Romolo*, I, 8.

⁴¹ Lat.: rimski sveštenik koji je po letu i graji ptica tumačio i predskazivao događaje. – *Prim. prev.*

⁴² Livije, XVII, 9; up. XXXI, 5; XXXVI, 2; XLII, 2. Plutarh (*Marcel*, IV) izveštava da Rimljani „nisu zanemarivali predskazivanje i znamenja ni po cenu velike koristi, jer su za spas grada smatrali važnijim da konzuli poštuju sviće stvari nego da oni pobeđe neprijatelja“.

⁴³ Up. Makrobije, III, 9, 2; Servije, *Ad Aeneidem*, II, 244; J. Marquardt, *Le culte*, t. I, str. 25–26.

⁴⁴ N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, nav. delo, str. 192. Analogno za nordijsko-arijske up. W. Golther, *Handbuch*, nav. delo, str. 551.

⁴⁵ Herodot, VIII, 109, 19.

⁴⁶ Kod divljih naroda su se održali karakteristični tragovi ovih pogleda koji se, ukoliko su posmatraju u okviru odgovarajućeg konteksta i u pravom smislu, ne svode na „sujeverje“. Za njih je rat, u krajnjem slučaju,

na *etički* koncept, posebno u vezi s moralnim doktrinama kao što su Kantova i, delimično, stoička. Svaki moral, kada je reč o njegovim višim formama – to jest o takozvanom „autonomnom moralu“ – samo je sekularizovana askeza, ali sam po sebi on nije ništa više od preživelog krnjetka i javlja se lišen svake stvarne osnove. Zato se kritika modernih „slobodnih duhova“, sve do Nićea, i mogla lako poigravati s vrednostima i imperativima morala, netačno nazvanog tradicionalnim (netačno jer, ponavljamo, u tradicionalnoj civilizaciji moral kao autonomna oblast nije postojao). Moralo se, prema tome, sići na još niži nivo – sa „autonomnog“ morala, kategoričkog imperativa, moralo se preći na moral sa utilitarističkom i „društvenom“ osnovom, opterećen, kao takav, fundamentalnim relativizmom i slučajnošću.

Kada ne teže da ličnost ponovo povedu u njeno pravo središte, tada ni junaštvo ni delanje, kao ni asketizam uopšte nemaju ništa od onoga što se slavilo u svetu Tradicije i samo su „konstrukcija“ koja započinje i završava se u čoveku, pa u svom opštem značenju nema ni drugog smisla ni druge vrednosti sem onih vezanih za čula, egzalzaciju i pomamu impulsa. Takav je, gotovo bez izuzetka, slučaj modernog kulta akcije. I kad se ne svodi sve na kulturu „odraza“, na gotovo sportsku kontrolu elementarnih reakcija (kao što je to, s obzirom na mehanicizaciju modernih varijeteta akcije, u prvom redu slučaj sa samim ratom) gotovo je neizbežno⁴⁶ da će se njima – gde god se ostvaruju egzistencijalno granična iskustva – i dalje, uprkos svemu, incestuozno napajati samo čovek; štaviše, ravan se često pomera na kolektivne podsvesne sile, čije ovlapočenje potpomažu „ekstaze“ vezane za junaštvo, sport i akciju.

Herojski mit na individualističkoj, voluntarističkoj i „natčovečnoj“ osnovi ustanavljava u modernoj epohi opasnu devijaciju. Na njegovoj osnovi pojedinac, „presekavši svaku mogućnost vanindividualnog i vanjudskog razvoja, preuzima – dijaboličnom gradnjom – princip svoje male fizičke volje kao apsolutnu referentnu tačku i nasrće na

rat čarobnjaka protiv čarobnjaka; pobeda čeka onoga ko ima najmoćniji „lek za rat“, dok je svaki drugi vidljivi faktor, uključujući i samu hrabrost ratnika, tek posledica (up. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, nav. delo, str. 373–378).

⁴⁶To je takozvani „rat materijalima“ o kojem govori E. Jinger u prethodno navedenim delima. Up. pogl. 17. – *Nap. it. prtr.*

spoljašnje prividjenje suprotstavljajući mu ogorčenu utvaru svog Ja. Nije bez ironije da pred ovim zaraznim ludilom onaj ko primećuje igru tih jadnih i više ili manje herojskih ljudi pomišlja na Konfucijeve preporuke po kojima kao dužnost svakog razumnog čoveka stoji da „sачува život, s obzirom na razvoj samih mogućnosti zbog kojih je čovek stvarno dostojan da se takvim nazove“.⁴⁷ Ali stvar je u tome da moderni čovek ima potrebu za nekom vrstom opojnog sredstva, za takvim degradiranim i profanisanim oblicima delanja, kako bi potisnuo osećaj unutrašnje praznine, da bi se osetio svojim, da bi u razdraženim utiscima našao surrogat pravog značenja života. Neka vrsta tetidskog nemira koji prevaziđa sve granice, koji izaziva groznicu za groznicom i uvek pobuduje nove izvore opijenosti i ošamućenosti jeste jedna od karakteristika „mračnih vremena“ na Zapadu.

Pre nego što nastavimo naglašićemo još jedan aspekt tradicionalnog duha koji se prepiće s poljem prava, a koji delimično navodi na upravo iznete poglede. Reč je o ordalijama i takozvanom Božjem sudu.

Često se dešavalo da provera istinitosti, prava, pravde i nevinosti zavisi od ogleda utemeljenog na presudnoj probi – *experimentum crucis*⁴⁸. Kao što se pravu, tradicionalno, priznavalo božansko poreklo, tako je nepravda važila za povredu božanskog zakona, što se moglo prepoznati preko znaka dobijenog ishodom adekvatno usmerenog ljudskog delovanja. Germanski običaj bio je da se putem ishoda ogledanja u borbi ispita božanska volja u smislu jednog posebnog oblika proroštva, posredovanog upravo akcijom, a nije drugačija ni misao koja je prвobитно stajala u osnovi običaja dvoboja. Polazeći od principa *de coelo est fortitudo* [sila dolazi s neba] (*Annales Fuldenses*), to se ponekad širilo i na samu ravan država i nacija u borbi. Još je Fontenojska bitka (841. god. n.e.) shvaćena kao „Božji sud“ pozvan da odluci o pravu vezanom za dvojicu braće od kojih je svaki za sebe tražio nasledstvo kraljevstva Karla Velikog. A kada se neka bitka vodila s takvim duhom, ona je podlegala posebnim normama: na primer, pobedniku je bilo zabranjeno da pljačka i strateški i teritorijalno iskorističava uspešan ishod, a

⁴⁷G. de Giorgio („Zero“) u *La Contemplazione e l’Azione* (*La Torre*, br. 7 iz 1930) [sada u *La Torre*, nav. delo, str. 251–256].

⁴⁸Lat. (doslovno: eksperiment krsta) presudna proba, ogled kojim se dokazuje ili pobija istinitost neke tvrdnje ili pretpostavke. *Prvu* prev.

obe strane su morale da se podjednako staraju o svim ranjenim i palim borcima. Ali prema opštoj koncepciji sačuvanoj tokom čitavog franačko-karolinškog perioda, mada i bez svesne ideje o proveri, pobeda i poraz su se osećali kao znamenja „odozgo“ data za pravdu ili nepravdu, istinu ili krivicu.⁴⁸ Preko legende o borbi između Rolana i Feragusa i analognih motiva viteške književnosti vidimo da je srednji vek dospeo dotele da u borbi okuša čak i kriterijum najistinitije vere.

U drugim slučajevima ispitivanje delanja sastojalo se u izazivanju nekog natprirodnog fenomena. To je važilo još u klasičnoj starini: poznato je, na primer, rimske predanje vezano za jednu vestalku* osumnjičenu za svetogrde, koja dokazuje sopstvenu nevinost donoseći vodu iz Tibra u situ. Ne pripada samo izopačenim oblicima preživelim među divljacima običaj da se krivac koji poriče ono za šta se tereti pozove da proguta otrov ili neko jako sredstvo za povraćanje; ako bi supstanca proizvela uobičajene efekte, optužba bi izgledala opravданa. U Evropi u srednjem veku postojale su analogne ordalije kojima se dobrovoljno pristupalo ne samo u kontekstu zemaljske pravde, već i u samom svetom redu; monasi, čak i biskupi, prihvatali su taj kriterijum za dokazivanje istinitosti svojih tvrdnji u pogledu doktrine.⁴⁹ Samo mučenje kao sredstvo inkvizicije prvobitno je često bilo u vezi s „Božjim sudom“; mislilo se na gotovo magičnu moć vezanu za istinu i postojalo je ubedjenje da nikakvo mučenje ne može slomiti unutrašnju snagu nevinog i onoga ko govori istinu.

Povezanost svega ovoga s mističnim karakterom koji se tradicionalno raspoznavao u „pobedi“ je očigledna. U tim ogledanjima, uključujući tu i ona borbena, mislilo se, dakle, na „prizivanje Boga“ da posvedoči, na dobijanje od

*⁴⁸Up. *Der Vertrag von Verdun*, izd. T. Mayer, Leipzig, 1943, str. 153–156.

*Sveštenice boginje Veste, koje su čuvali njen sveti organj i koje se nisu smele udavati niti ogrešiti o moral. U suprotnom, bile bi žive zakopane. – *Prim. prev.*

⁴⁹Tako se povodom iskušavanja vatrom izveštava, na primer, da je oko 506. godine, pod carem Atanasijem, neki katolički biskup na Istru predložio arijanskom biskupu da se tim putem „oproba koja je od dve vere bila prava. Pošto je arianac to odbio, pravoverni, ušavši u vatu, izade iz nje neozleđen“. Ova moć, uostalom – po onome što izveštava Plinije (VII, 2) – bila je svojstvena još Apolonovim sveštenicima sa Sorate (brdo u Laciju, na desnoj obali Tibra, *prim. prev.*): *Super ambustam ligni struem ambulantes, non adiut tradebantur* [„Ostavljen je potomcima da se nisu spržili dok su hodali preko pregrši zapaljenih drva“]. Ista misao ponavlja se i na višoj ravni: po drevnoj persijskoj ideji,

njega nekog natprirodnog znaka koji treba da posluži kao sud. Zapravo, sličnim naivnim teističkim predstavama moguće je spustiti se do najčistijeg oblika tradicionalne misli, po kojem istina, pravo i pravda izgledaju, u krajnjem slučaju, kao ispoljavanja metafizičkog poretka koncipiranog kao *stvarnost* koju stanje istine i pravde u čoveku ima moć objektivno da prizove. Misao o nadsvetu kao stvarnosti u višem smislu, dakle i kao nadmoćnom nad zakonima prirode i kadrom da se ispolji na zemlji kad god bi mu pojedinac otvorio put – pre svega potpuno se pouzdavši u njega i bez lične brige za sebe, po čistom duhu istine, a zatim ušavši u određena psihička stanja (već objašnjeno herojsko-agonalno stanje koje „razrešava“, ili pak krajnja napetost ogledanja i opasnosti s kojima se suočava), čija je svrha da zatvorene ljudske okvire otvaraju za daleko šire u kojima se ponovo javlja mogućnost za neuobičajene i prividno čudotvorne efekte – takva će misao objasniti i dati ispravan smisao predanjima i običajima poput onih navedenih, u sklopu kojih su istina i stvarnost, moć i pravo, победa i pravda činili jedinstvenu stvar imajući još jedanput pravo težište u natprirodnom.

Takva shvatanja moraju, međutim, izgledati kao čisto sujeverje gde god je „napredak“ sistematski lišavao ljudske vrline svake mogućnosti da se objektivno povežu u višem poretku. Kada se čovekova snaga sagledava na osnovu istog kriterijuma kao i životinska, to jest kao sposobnost mehaničkog delovanja nekog bića bez ikakve povezanosti s onim što ga kao pojedinca nadilazi, očigledno je da eksperiment provere snage ne može značiti više ništa, ishod svakog takmičenja postaje sasvim sporedan i bez ikakve moguće veze s poretkom „vrednosti“. Budući da su se od ideja istine, prava i pravde načinile apstrakcije i društvene konvencije, da se zaboravio onaj osećaj zbog kojeg se u arijskoj Indiji moglo reći da je „na istini zasnovana zemlja“ – *satyena uttabhitā bhumiḥ* – i da se uništilo svako opažanje pomenutih „vrednosti“ kao objektivnih pojava, gotovo bismo rekli fizičkih nadstvarnosti u spletu slučajnosti, postalo je prirodno da se dovodi u pitanje kako istina, pravo i pravda mogu uticati na determinisanost fenomena i činjenica koje nauka, sve do juče, nije smatrala

na „kraju sveta“ oslobođić se ognjena struja koju će svaki ljudi morati da pređu: „pravedni“ će se razlikovati po tome što neće preći pre mukakuštu, dok će opaki biti proždrani (*Bundahishn*, XXX, 10).

osetljivim i promenljivim.⁵⁰ Prazne priče drvenih advokata, marljivo „cedenje“ zakonika i članovi zakona „isti za sve“, koje su sekularizovane države i prost narod kojim ne vladaju kraljevi i samonaimenovani vladari učinili svemoćnim jesu ono čemu bi, pak, trebalo da prepustimo da odlučuje o istini i pravdi, nevinosti i krivici. Nadmoćna sigurnost sa kojom je tradicionalni čovek neustrašivo i nadljudskom snagom kretao na nepravdu, naoružan vedom i mačem, duhovna nepokolebljivost koja ga je *a priori* apsolutno uveravala u natprirodnu silu nedostupnu za moć elemenata, opažanja i samih prirodnih zakona – sve se to, naprotiv, smatra „predrasudama“.

I ovde je nakon raspada tradicionalnih vrednosti usledila njihova inverzija. Ni o čemu drugom i nije reč nego, zapravo, o tome da moderni svet propoveda „realizam“ i preuzima ideju o istovetnosti pobeđe i prava s načelom „sila zakon menja“. Kako je tu reč o sili u najmaterijalnijem smislu – štaviše, ako se ona tiče ravnih rata u njegovim najnovijim oblicima, upravo u *abrimanskom* smislu, pošto je tu tehnički i industrijski potencijal postao apsolutno odlučujući faktor – vidimo da diskusije o „vrednostima“ i pravednosti postaju čista retorika. Međutim, takva retorika pokreće se upravo velikim frazama i licemernim objavama načela, kao dodatnim sredstvima u službi brutalne volje za moć. To je poseban aspekt opštег prevrata u poslednje vreme, o kojem će, između ostalog, kasnije biti reči.

19. PROSTOR – VREME – ZEMLJA

Prethodno smo skrenuli pažnju na činjenicu da tradicionalni i moderni čovek nisu različiti tek u mentalitetima i po tipovima svojih civilizacija. Različitost se, naprotiv, odnosi i na same mogućnosti iskustva, kao i na način na koji se svet prirode doživljjava u zavisnosti od kategorija opažanja i osnovne veze između Ja i ne-Ja. Prostor, vreme i uzročnost su, prema tome, imali u tradicionalnom čoveku sasvim drugačiji karakter od onog kojeg oni predstavljaju u iskustvu čoveka najnovijih vremena. Greška takozvane gnoseologije (ili teorije saznanja), počevši od Kanta, jeste pretpostavka da su ti osnovni oblici ljudskog iskustva oduvek bili isti i da su to upravo oni koji su bliski današnjem čoveku. Međutim, i u tom pogledu se može ustanoviti duboki preobražaj saglasan s opštim involutivnim procesom. Ograničićemo se na razmatranje pomenuće razlike vezane za prostor i vreme.

Povodom vremena već je u uvodu navedena osnovna tačka: *vreme tradicionalnih civilizacija nije „istorijsko“*, linearno vreme. Vreme, postajanje, u vezi su s onim što je iznad vremena, tako da se tu opažanje duhovno preobražava.

Da bi se taj momenat pojasnio, vredi precizirati šta vreme danas znači. Ono je jednostavno nepovratan red uzastopnih događaja. Njegovi su delovi jednaki jedni drugima i stoga merljivi kao količina. Štaviše, tu je i diferencijacija između „pre“ i „posle“ (prošlost i budućnost) u odnosu na sasvim relativnu referentnu tačku (sadašnjost). Ali činjenica da pripada prošlosti ili budućnosti, jednoj ili drugoj tački vremena, nekom događaju ne daje nikakav poseban kvalitet; ona ga vezuje za određeni datum, i to je sve. Postoji, sve u svemu, neka vrsta uzajamne ravnodušnosti između vremena i njegovih sadržaja. Vremenitost tih sadržaja jednostavno znači da su oni nošeni nekom trajnom strujom koja se nikada ne vraća i čija svaka tačka, u osnovi, koliko god da je uvek različita, toliko je istovremeno i ista kao i bilo koja druga. U novijim naučnim konceptcijama – kao što je ona Minkovskog (Minkowski) ili

⁵⁰Kažemo „sve do juče“, jer su moderna metafizička istraživanja kačno prepoznala u čoveku latentne natprirodne mogućnosti, kadre da objektivno ispolje i modifikuju splet fizičko-hemijskih fenomena. Uprkos neverovatnoj činjenici da se upotreba ispitivanja kao što su ona u ordalijama mogla održati toliko dugo iako se više nije proizvodio nikakav ekstranormalni fenomen i iako se neprestano i po istom obrascu moglo videti podleganje onih koji bi se njima podvrgli, pomenute metafizičke konstatacije trebalo bi da budu dovoljne za promišljanje o opštim sudovima vezanim za „praznoverje“ takvih varijanti „Božjih iskušavanja“.

Ajnštajnova – vreme gubi čak i to svojstvo. Zapravo, govori se o relativnosti vremena, o vremenu kao „četvrtoj dimenziji prostora“ i tako dalje, što znači da vreme postaje matematički niz po sebi, potpuno nezavisan od događaja koji se mogu naći u nekom „pre“ umesto u nekom „posle“ jedino prema odabranom referentnom sistemu.

Tradicionalno iskustvo vremena je bilo sasvim različitog tipa. U njemu vreme nije kvantitet, već *kvalitet*; nije niz, već *ritam*; ne teče ujednačeno i beskonačno, već se lomi u cikluse, u periode čiji svaki trenutak ima neko *značenje* i stoga svoju specifičnu vrednost u odnosu na svaki drugi, kao i jednu živu individualnost i funkcionalnost. Ti ciklusi ili periodi – haldejska i helenska „velika godina“, etrursko-latinski *saeculum*, persijski eon, astečka „sunc“a, hinduističke *kalpe*, i tako dalje – predstavljaju svaki ponaosob jedan dovršen razvoj, čineći zatvorena i savršena jedinstva (dakle, istovetna jedna sa drugim) i, ponavljajući se, ne menjaju se i ne umnožavaju, već jedno drugo slede – kako je to neko lepo iskazao – poput „niza večnosti“.¹

Kako je tu bila reč ne o kvantitativnoj, već o organskoj dovršenosti, hronološko trajanje *saeculum*-a moglo je biti i nestalno. Kvantitativno različita trajanja mogla su se smatrati istim, pošto bi svaki od njih sadržavao i ponovio sve tipične momente nekog ciklusa. Zbog toga se tradicionalno pribegava stalnim brojevima – na primer, sedam, devet, dvanaest, hiljadu – koji ne izražavaju količinu, već tipične strukture ritma, sa ciljem da se odrede trajanja materijalno različita, ali simbolički ekvivalentna.

Na toj osnovi, tradicionalni svet je umesto neodređene hronološke sekvence znao za hijerarhiju zasnovanu na analognim podudarnostima između velikih ciklusa i malih ciklusa i to, istini za volju, tako da je usledila neka vrsta srođenja vremenske mnogostrukosti na nadvremencko jedinstvo.² S malim ciklusom koji analogno ponavlja veliki ciklus virtualno je utrt put učestvovanju u uvek sve

¹H. Hubert i M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, nav. delo, str. 207. Prema Haldejcima, večnost univerzuma delila se upravo na niz „velikih godina“ u kojima bi se reproducivali isti događaji, kao što u maloj godini uvek bivaju leto i zima. Ako su pojedini periodi ponekad bili oštećeni u božanstvima ili u organima božanstava, u tome treba videti drugi izraz ciklusa kao organske celovitosti.

²Up. H. Hubert i M. Mauss, *Mélanges*, nav. delo, str. 202; „[trajanja [tradicionalnog vremena] se mogu uporediti s brojevima koji se posmatraju jedan za drugim kao nabranjanje nižih jedinica ili kao zbirivoj kadri da

širim nizovima, u trajanju koje postaje sve slobodnije od svakog ostatka materije ili slučajnosti, do dostizanja – da kažemo – neke vrste *prostor-vremena*.³ Odredivši vreme odozgo, tako da se svako trajanje rasparčava u mnogo cikličnih perioda odražavajući takvu strukturu i vezavši za date momente tih ciklusa svetkovine, obrede ili praznike određene da ponovo podstaknu ili učine da se naslute odgovarajuća značenja, tradicionalni svet je i u tom pogledu delovao u smislu oslobođanja i preobražaja; zaustavio je konfuzno oticanje „voda“ i učinio ih prozirnim u struji postajanja, što dopušta viziju nepokretne dubine. Ne treba da čudi, dakle, da je kalendar, osnova mere vremena, u starini imao sakralni karakter i da je bio poveren mudrosti svešteničkih kasti; da su određeni časovi u danu, dani u nedelji, a zatim i dani u godini bili posvećeni određenim božanstvima ili vezani za odredene sADBINE. Uostalom, kao ostatak toga, katolicizam poznaće godinu krcatu religioznim praznicima i danima koji su više ili manje obeleženi svetim događajima, u kojoj se još čuva odjek drevne koncepcije vremena kojoj ritam daje obred, preobražene simbolom, oblikovane kao slika „svete istorije“.

Činjenica da su se za utvrđivanje ritma tih jedinstava tradicionalno koristile zvezde, zvezdani periodi i, pre svega, tačke Sunčevog kretanja, daleko je ipak od toga da potkrepljuje takozvana naturalistička tumačenja, jer tradicionalni svet nikada nije „divinizovao“ elemente prirode i neba, već suprotno, takvi elementi su služili da bi analogno izrazili božanska značenja koja su neposredno opažale civilizacije koje „nisu površno ili kao stoka na ispaši posmatrale nebo“.⁴ Tako se može pretpostaviti i da je pozicija Sunca tokom godine prvobitno bila središte i poreklo jedinstvenog sistema (čije je kalendarsko beleženje bilo tek aspekt) koji je utvrđivao neprestana preplita-

posluže kao jedinice za komponovanje viših brojeva. Neprekidnost im daje mentalna operacija koja od njihovih elemenata pravi sintezu.“

³Takovu ideju odražava hinduistička koncepcija po kojoj onome što je godina za smrtnike odgovara jedan dan nekog božanskog poretku, a toj godini jedan dan najviše hijerarhije (up. *Psalmi*, 89, 4: „Hiljadu godina je kao jedan dan u očima Gospoda“), da bi se stiglo do Bramanovih dana i noći koji iskazuju ciklični tok manifestacije kosmičkog (up. *Mānavadharmaśāstra*, I, 64–74). U istom tekstu se kaže (I, 80) da se ovi ciklusi ponavljaju *tgrom* – *līlā* – što je način da se izradi irrelevantnost i antiistoričnost ponavljanja u odnosu na nepromenljivi i večiti element koji se tu ispoljava i koji uvek ostaje jednak samom sebi.

⁴Reči Julijana Imperatora, *Heltos*, 148 e

nja i simbolična i magijska podudaranja između čoveka, kosmosa i natprirodne stvarnosti.⁵ Dva luka uzdizanja i spuštanja Sunčeve svetlosti tokom godine predstavljaju se u stvarnosti kao najneposrednija materija za izražavanje žrtvenog značenja smrti i ponovnog rađanja, ciklusa sazdanog od tamnog silaznog puta i onog sjajnog uspijućeg.

U nastavku će biti preneto predanje po kojem je oblast što danas odgovara Arktiku prvo bitno bila boravište loza koje su osnovale glavne indoevropske civilizacije. Može se smatrati da je posle zaleđivanja Arktika podela godine na jednu jedinu noć i jedan jedini dan snažno dramatizovala opažanje Sunčeve putanje na nebu, toliko da od njega načini jedan od najboljih oslonaca za iskazivanje pomenuih metafizičkih značenja zamenivši ih onim što se kao čist „polarni“ simbolizam (još ne i solarni) odnosilo na najstarija vremena.

Uzimajući u obzir činjenicu da su zodijačka sazvežđa – artikulacije „boga-godine“ – korišćena za utvrđivanje „trenutaka“ te putanje, broj dvanaest se uvek iznova pojavljuje kao jedan od najprikladnijih „ritmova“ za izražavanje svega onoga što nosi smisao „solarnog“ ispunjenja gde god se zasnovalo središte koje je na jedan ili drugi način otelovoilo ili pokušalo da otelovi uransko-solarnu tradiciju, ili gde god su mit ili legenda ponudili u simboličnim predstavama i personifikacijama tip analognog namesništva.⁶

⁵Sa tradicionalne tačke gledišta, hipoteza H. Virta (*Wirth, Aufgang der Menschheit*, nav. delo) vezana za sveti niz koji je u prvo bitna vremena izveden od astralnih momenata Sunca kao „boga-godine“ je na margini verodostojnosti; prema njemu, ovaj niz je istovremeno poslužio za beleženje vremena, za znakove i korene jedinstvenog preistorijskog jezika i za značenja kulta.

⁶Dvanaest zodijačkih znakova, koji odgovaraju hinduističkim Aditjama (Aditya), javljaju se tako u broju poglavija Manuovih zakona (up. Zakoni „dvanaest“ tablica), u dvanaest velikih Namšana (Namshan) dalaj-laminog kružnog saveta i u dvanaest učenika Lao Cea (dvovjica, koji su inicirali ostalih deset); osim toga, to je i broj sveštenika mnogih rimskih kolegijuma (na primer, arvala i salijaca), poređ broja *ancilia* (sveti štit, *prim. prev.*), koje je kralj Numa utvrdio kao znak nebeske zaštite koji se njemu ukazao (dvanaest je i broj supova, što je Romulu, umesto Rema, dalo pravo da gradu dâ svoje ime; dvanaest je i broj liktora koje je postavio Romul); to je i broj Janusovih oltara; javlja se u dvanaest Hristovih učenika i u dvanaest kapija nebeskog Jerusalima; u dvanaest velikih helenskih olimpskih bogova i, potom, u onim rimskim; u dvanaest sudija egipatske *Knjige mrtvih*; u dvanaest kula od jaspisa na taoističkom svetom brdu Kuen Lun; u dvanaest starešina Asa s odgovarajućim boraštima ili prestolima nordijske tradicije; u dvanaest Herkulovih podviga, u dvanaest dana Sigfridovog prelaza i u dvanaest kraljeva koje ovaj

Ali u Sunčevom ophodu duž njih dvanaest, jedna tačka ima posebno značenje – kritična tačka koja odgovara najnižoj tački ekliptike, *kratkodnevica*, kraj silaženja, početak uspinjanja, odvajanje tamnog od svetlog perioda. Po predstavama koje pripadaju preistoriji, tu se „bog-godina“ javlja kao „sekira“ ili „bog-sekira“ koji preseca napola kružni znak godine ili druge ekvivalentne simbole: u duhovnom smislu, to je tipičan „pobedonosni“ momenat solarnosti (u različitim mitovima dat upravo kao pobednički ishod borbe nekog solarnog heroja protiv stvorenja koja oličavaju tamni princip, često s pozivanjem na zodijski znak u kojem iz godine u godinu pada kratkodnevica) u nekom „novom životu“, u nekom novom ciklusu – *natalis diti solis invicti*.

Datumi koji odgovaraju položajima zvezda pogodni – poput onog solsticijskog – da iskažu viša značenja u terminima kosmičke simbolike, čuvaju se gotovo nepromenjeni pri prelasku predanja iz jednog oblika u drugi i iz naroda u narod. Komparativno proučavanje bi lako moglo istaći podudarnost i ujednačenost osnovnih kalendarskih praznika i obreda preko kojih se sveto uvodilo u potku vremena tako da mu je presecalo trajanje na mnoge ciklične slike jedne većite istorije, koje su sami fenomeni prirode beležili i davali im ritam.

junak ima za vazale; u dvanaest glavnih vitezova Okruglog stola Kralja Artura i Grala i u dvanaest paladina Karla Velikog; uopšte, za ostale podudarnosti morali bismo se potruditi samo oko izbora.

Broj sedam se, tradicionalno, odnosi više na ritam razvoja, oblikovanja i ispunjenja u čoveku, u kosmosu i u duhu (za ovaj poslednji aspekt up. sedam iskušenja mnogih inicijacija, sedam Rostanovih poduhvata, sedam dana pod „drvetom prosvetljenja“ i sedam ciklusa od sedam dana potrebnih za integralno posedovanje doktrine, prema nekim tradicijama vezanim za Budu, itd.). Ako je sedam broj dana biblijskog „stvaranja“, tim danima odgovara u persijsko-haldejskim tradicijama isto toliko „milenijuma“, to jest ciklusa, smatrajući poslednji „završnim“, odnosno onim koji se ispunjava i razrešava u solarnom (veza sedmog milenijuma s Apolonom i zlatnim dobotom), ili pak destruktivnom smislu (up. F. Cumont, *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, u *Révue d'Histoire des Religions*, 1931, 1–2–3, str. 48–55, 61; R. Guénón, *Le symbolisme de la Croix*, nav. delo, str. 41). Nedeljni dani odgovara, dakle, velika sedmica godišta sveta, kao što solarna godina korespondira kosmičkoj „velikoj godini“. Ne nedostaju veze ni u pogledu onoga što se odnosi na razvoj i trajanje pojedinih civilizacija, kao, na primer, šest *saecula* koje je predskazalo rimsko doba, sa sedmim na svom kraju, zatim u broju sedam prvih kraljeva Rima, u erama prvih Manua sadašnjeg ciklusa po hinduističkom predanju i tako dalje. Za pojedine posebne podudarnosti up. W. H. Roscher, *Die Ippokratische Schrift von der Stebenzahl*, Paderbon, 1913; Censorino, XIV, 9 i dalje.

*Lat.: rođenje nepobedivog sunca. – *Prim. prev.*

Pored toga, u tradicionalnoj koncepciji vreme je poka-zivalo i magijski aspekt. Kako je svaka tačka ciklusa – putem zakona analognih podudaranja – imala svoju osobnost, trajanje je razvijalo periodičan sled tipičnih ispoljavanja određenih uticaja i određenih moći: predstavljalо je, dakle, povoljna i nepovoljna vremena, srećna i kobna. Ovaj kvalitativni element vremena bio je suštinski deo nauke obreda; delovi vremena nisu se mogli smatrati nevažnim u odnosu na nešto što treba da se ispuni, već su pokazivali aktivan karakter koji je trebalo da se uzme u obzir.⁷ Svaki je obred, prema tome, imao svoje „vreme“ – morao je biti izveden u određenom trenutku, izvan kojeg je njegova moć bila oslabljena ili paralisana, ako čak ne bi proizvela suprotan efekat. U mnogim gledištima možemo se čak složiti s onim ko je rekao da drevni kalendar nije beležio drugo do periodičan niz sistema obreda.⁸ Uopšte-no, znalo se za discipline – poput augurske nauke – okre-nute ispitivanju toga da li je određeni trenutak ili period povoljan ili nepovoljan za izvršenje određene radnje, a istakli smo koliko je velika bila briga koja se tome pridava-la u rimskoj vojnoj veštini.

Vredi naglasiti da sve to ne upućuje na „fatalizam“; tu se pre ističe stalna namera tradicionalnog čoveka da pro-duži svoju moć i upotpuni sopstvenu snagu nekom ne-ljudskom snagom, otkrivajući trenutke u kojima dva ritma – onaj ljudski i onaj prirodnih sila – po zakonu sazvučja, usaglašene akcije i podudarnosti između fizičkog i meta-fizičkog mogu postati samo jedna stvar, tako da podstak-nu nevidljive moći na delovanje.⁹ I na taj način se, prema tome, potvrđuje kvalitativna koncepcija živog vremena, u kojem svaki sat i svaki tren imaju svoje obliće i svoju „vr-linu“ i gde – na najvišoj, simbolično-sakralnoj ravni¹⁰ – važe ciklični zakoni koji istovetno razvijaju određeni „unu-trašnji lanac večnosti“.

⁷O tome up., na primer, karakteristične Makrobijeve izraze, *Saturnalia*, 1, 15.

⁸H. Hubert i M. Mauss, *Mélanges*, nav. delo, str. 195–196.

⁹Up. *Introduzione alla Magia*, nav. delo, t. II, str. 55 i dalje.

¹⁰Takva ravan ne bi trebalo da se pomeša s magijskom ravni u užem smislu, osim ukoliko ova, u krajnjem slučaju, ne prepostavi red saznanja koja manje-više neposredno potiču iz prve. Isto tako, zasebnu klasu čine oni obredi i proslave – već pomenute kada je bilo govora o vitorijama (*victoriae*) – koji, mada imaju ciklični karakter, nemaju prave pravce podudarnosti u prirodi, već potiču iz sudbonosnih događaja vezanih za određenu rasu.

Ovim se može stići do veoma važnih razmatranja. Ako je, tradicionalno, empirijsko vreme bilo ritmovano i me-reno transcendentnim vremenom koje nije sadržalo do-gađaje već značenja, i ako se u ovom suštinski nadistorijskom vremenu prepoznaje mesto gde tradicionalni mitovi, heroji i bogovi žive i „deluju“, može se zamisliti i prelaz u suprotnom smislu, odozdo nagore. Može se, naime, dogoditi da su pojedini stvarni istorijski događaji ili ličnosti ponovili i dramatizovali neki mit, da su otelotvo-rili – delimično ili potpuno, znajući to ili ne – nadistorijske strukture i simbole. Samim tim, tada ti događaji ili bi-ća prelaze iz jednog vremena u drugo, postajući novi izrazi preegzistentnih stvarnosti. Oni pripadaju i jednom i drugom vremenu, to su ličnosti i događaji istovremeno i stvarni i simbolični i na toj osnovi mogu se prenositi iz jednog perioda u drugi, pre ili posle svog stvarnog postojanja, imajući u vidu nadistorijski element koji oni predstavljaju. Stoga se izvesna istraživanja modernih naučnika o manjoj ili većoj istoričnosti pojedinih događaja ili ličnosti tradicio-nalnog sveta, njihova nastojanja da odvoje istorijski ele-ment od onog mitskog i legendarnog, njihova začuđenost nad „infantilnošću“ tradicionalnih hronika i, napokon, pojedine njihove ideje o takozvanim evemerizacijama* zas-nivaju, sve u svemu, na šupljim konstrukcijama. U pome-nutim slučajevima – to smo već rekli – upravo su mit i antiistorija put u potpunije saznavanje „istorije“.

Pored toga, u manje-više istom načinu razmišljanja treba potražiti i pravi smisao legendi o ličnostima koje je ugrabilo „nevidljivo“, stoga „nikad neumrlim“, određenim „da se probude“ ili ponovo pokažu po svršetku izvesnog vremena (ciklična podudarnost), kao što su, na primer, Aleksandar Veliki, Kralj Artur, „Fridrih“ i kralj Sebastijan; oni su različita otelotvorena jedinstvene teme pomerene iz stvarnosti u nadstvarnost. Na toj istoj osnovi treba napokon razumeti hinduističko učenje o avataru ili o perio-dičnom utelovljavanju božanskog u različitim ličnostima koje ipak izražavaju uvek iste funkcije.

Ako je, dakle, tradicionalni čovek imao suštinski različito iskustvo vremena od modernog čoveka, slična razmatra-nja mogu se razviti u pogledu *prostora*. Prostor se da-nas smatra običnom „posudom“ za tela i pokrete, po sebi

*Po učenju grčkog eruditte Evemera iz Mesine (4.3. v. pre n.e.), koji je smatrao da su bogovi, u stvari, zasluzni ljudi koji su proglašeni za božanstva. – *Prim. prev.*