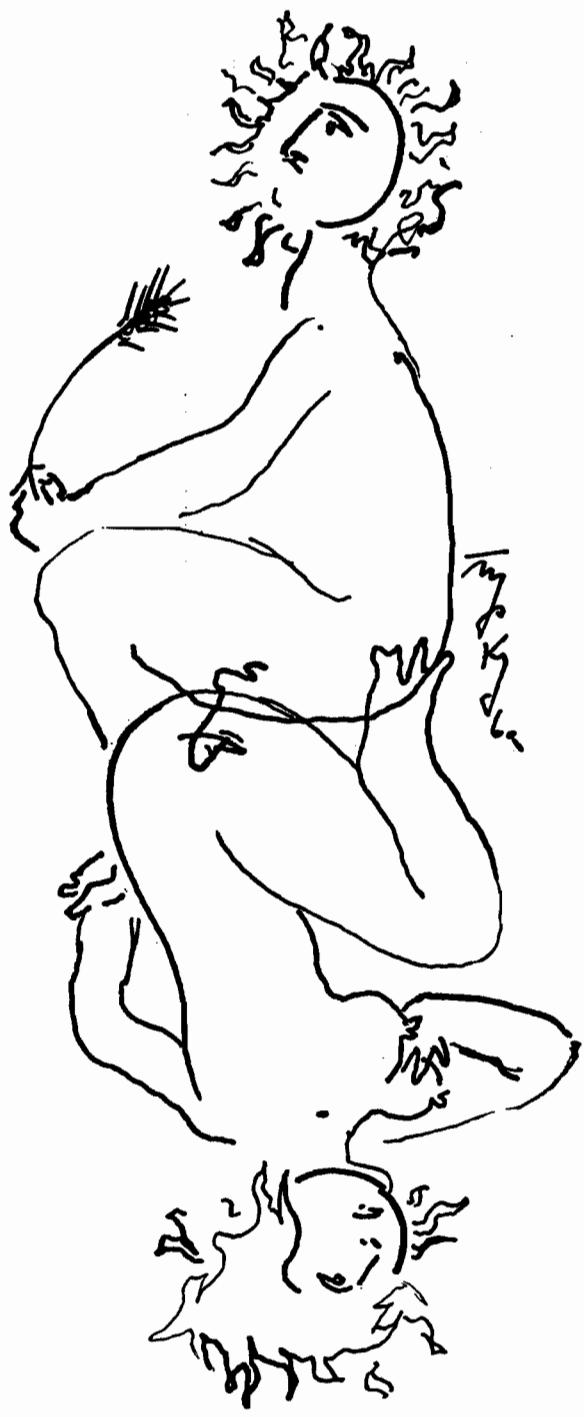


Kultura

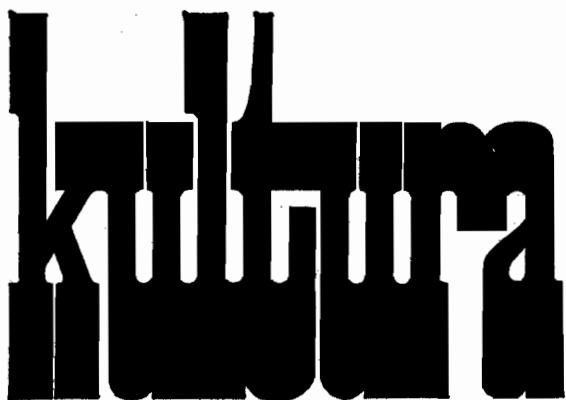




KUT



**ČASOPIS ZA TEORIJU I
SOCILOGIJU KULTURE
I KULTURNU POLITIKU**



Izдавачки савет: Simeon Babić, Ratko Božović, Ranko Bugarski (председник), Radoslav Đokić, Veselin Ilić, Ivan Ivić, Jovan Janićijević, Veroljub Pavlović, Rođoljub Stepanović.

Редакција: Ivan Čolović, Milena Dragičević-Šešić, Radoslav Đokić (одговорни уредник), Milivoj Ivanše-вић, Sonja Lih, Mirjana Nikolić, Zarana Papić, Branimir Stojković, Darko Tanasković, Nikola Višnjić, Sreten Vujović.

Oprema: Boje Miloradović

Crteži: Radisav Trkulja

Korektor: Vesna Komar

Meter: Biserka Božičković

Ovaj tematski broj časopisa uredila je Jelena Đorđević.

Izdavač: Zavod za proučavanje kulturnog razvijatka. Redakcija časopisa *Kultura*, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Časopis izlazi četiri puta godišnje. Godišnja pretplata 1.000 din; za radne organizacije 1.500 din; za inostranstvo 12 US\$. Cena ovog trobroja u prodaji 2.000 din. Pretplata se šalje na adresu Zavod za proučavanje kulturnog razvijatka, Beograd, Rige od Fere 4. Žiro račun 60806-603-8836 s naznakom „За časopis *Kultura*“.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

U izdavanju časopisa učestvuju Republička zajednica kulture Srbije i Republička zajednica nauke Srbije.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief Radoslav Đokić), Beograd, Rige of Fere 4, tel. 637-216. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvijatka. Single copy US \$ 4. — Annual subscription US \$ 12 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvijatka, Beograd, Rige od Fere 4. Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-1-320001-02090. Please send all contributions in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164

Stampa: GRO „Kultura“, OOUR „Slobodan Jović“, Beograd, Stojana Protića 52

SADRŽAJ

Uvodna beleška	
	7
Jelena Đorđević	
MNOSTVO LICA SVETKOVINE	
	9
Rože Kajoa	
TEORIJA PRAZNIKA	
	32
Rene Žirar	
DIONIS	
	61
Bojan Jovanović	
PRAZNIČNA ANTITEZA SLAVLJENJA POSTOJEĆEG	
	69
Žorž Bataj	
POJAM TROŠENJA	
	76
Žan Divinjo	
PRAZNICI I CIVILIZACIJE	
	92
S. F. Mur i B. G. Majerhof	
SVETOVNI RITUALI	
oblici i značenja	
	108
Alfred Simon	
PRAZNIK I POLITIKA	
	116
Stiven Ljuks	
POLITIČKI RITUAL I DRUŠTVENA INTEGRACIJA	
	140
Hening Ajhberg	
NACISTIČKI 'THINGSPIEL'	
Teatar mase u fašizmu i proleterskoj kulturi	
	162

Kristl Lejn
RITUAL I CEREMONIJA U SAVREMENOM
SOVJETSKOM DRUŠTVU

181

Zofr Dimazdje
SVAKOME SVOJ Mali PRAZNIK
205

P. F. de Keiros Sikeira
JA, MASKA, NEKO DRUGI

212

Radoslav Đokić
KA PRAZNIČNOJ KULTURI

221

Ebner Koen
DRAMA I POLITIKA LONDONSKOG KARNEVALA

233

Roberto da Mata
DVA BRAZILSKA NACIONALNA RITUALA
Ograničenja i sloboda

260

Seli F. Mur
POLITIČKI SASTANCI I SIMULACIJA
JEDNOGLASNOSTI
Kilimandžaro 1973.

282

Branimir Stojković
KULTURNI HEROJ I POBEDNIČKO SLAVLJE

306

Veselin Ilić
O MITOLOŠKOJ PRIRODI/KULTURI PRAZNIKA

317

PRAZNICI, RITUALI, SVETKOVINE
Selektivna bibliografija

331

In memoriam: Vujadin Jokić

In memoriam: Veroljub Pavlović

SUMMARY

Svetkovine, javni skupovi, ceremonije, rituali, praznici, važan su segment društvenog života. Od najranijih dana ljudske istorije, od doba arhajske, „primitivne“ zajednice, do modernog vremena rata zvezda i šeste tehnološke revolucije, nema društvo koje ne zna za takve posebne prilike. One su duboko ukorenjene u strukturi svakog pojedinačnog društva, njegovim verovanjima i vrednostima, ali istovremeno imaju i svoju „inherentnu“ logiku i prirodu. To nam, ovom prilikom, omogućuje da ih podvedemo pod zajednički naziv svetkovine da bismo pokušali da otkrijemo neke konstante i unutarnje zakonitosti naoko veoma različitih pojava. Od rituala žrtvovanja i svetkovine konzumizma, preko karnevala i političkih zborova, od rituala „izvrtanja“, preko revolucije, do parada totalitarnih režima, od „potlača“, preko baroknih svečanosti, do pozorišta i kontrakturnih pokreta, pokušaćemo da napravimo neku vrstu portreta svetkovine.

U najopštijim crtama, svetkovine imaju funkciju održavanja društvenog poretku i status quo. Istovremeno, one su primer simboličkog i teatralnog načina izražavanja: društveno i estetsko su zajedničko telo i duša svake svetkovine. One su uvek negde između realnog i imaginarnog, zbilje i igre, politike i umetnosti, ideologije i religije. Prostor između omogućuje da se one svrstaju čas u delatnosti sa jasnom i određenom praktičnom svrhom, čas u fiktivne radnje okrenute nedostiznim ciljevima. Stoga, svaki napor da se definisi svetkovina, uvek izmiče svom predmetu i svaki definitivan stav ili odgovor, završava se pitanjem i novim otkritcem.

Osnovno pitanje proizilazi, na prvom mestu, iz dileme koju nameće sama priroda i društvena funkcija svetkovine: da li je ona način izražavanja, vid spontanog ispoljavanja vrednosti, verovanja i tvorevine određenog društva, ili je ona obrazac, putokaz i pouka kako određeno društvo treba da se ponaša i u šta treba da veruje. Da li su svetkovine „model nečega“, imajući ekspresivnu funkciju, ili „model za“ imajući instrumentalnu vrednost. Izvesno je da je različite oblike nemoguće podvesti pod jedan od pomenutih modela, ali je zato moguće i neophodno shvatiti relativnost tih modela. Drugim rečima, na osnovu ponašanja ljudi koji nešto slave, vesele se, ili mahnitaju predajući se dozvoljenim i nedozvoljenim nagonima za vreme praznika, teško je reći šta je spontana ekspreacija, šta je konvencija, a šta je opet „čišćenje“ nastilničkih i destruktivnih poriva.

Drugo pitanje proizilazi iz jedne nepobitne činjenice o svetkovinama: ona je način osvećivanja običnog i profanog, komunikacija sa svetom stvarnošću, simbolički odnos s transcedentalnim i višim sfarama postojanja. Pitanje se odnosi na prirodu i poreklo svetog, tj. da li ono pripada religijskoj, idejnoj, ili političkoj ravni društvenog života. Da li religijske svetinje prerastaju u politički monopol i strahovladu i da li je ritualno izvrštanje statusa i uloga, karakteristično za rituale arhajskih zajednica, ekipivalent revolucionarnom razaranju, rušenju sistema i gilotini. Da li je mitotvorstvo ravno „partijnosti“ i da li su bahanalije u slavu Dionisa istovetne sa nacističkim orgijama.

Treće pitanje vezano je za tumačenje „opšte volje“ kao osnovice na kojoj se ostvaruje maksimalna komunikativnost svetkovine. Odgovor na to pitanje uvek proizlazi iz izvesnih ideoških predrasuda. Da li su opšta volja i duh zajedništva pozitivna stanja koja vode samopotvrđivanju i održanju društva, ili su, s druge strane negacija svake individualne, kritičke svesti i akcije. Da li su oni put za oslobođenje od ograničenosti i otuđenosti individualnog života u svakodnevici ili način da se taj život usmeri i podvede pod određeni diktat u ime „viših ciljeva“. Ova pitanja svetkovinu neprekidno premeštaju iz idiličnog pejzaža ljubavi, razumevanja i potrebe za druženjem do realnosti ljudskih i društvenih netrpeljivosti, i sukoba interesa i volja.

Ovih nekoliko pitanja pokazuju da je svetkovina izuzetno važna ne samo za život društvene zajednice, već i za život pojedinca. Zato smo pokušali da na osnovu mnogih primera i mogućih teorijskih objašnjenja prodremo u duh svetkovine, svesni da će svaki put, kad pomislimo da smo ga zauzuali, on uspeti da nam se izmigolji. Imajući ovo u vidu, naš temat ima dva osnovna cilja: prvi: da ponudi različite, nekad dodirne, a nekad sasvim suprotne pristupe svetkovini; drugi da u tom mnoštvu razazna zajedničke karakteristike težeći da ukaže na mogućnost zasnivanja teorije svetkovine. Nadamo se da će u završnom čitanju, paradoksalni spajevi ideja značajnih autora,^{)} koji se bave problemima svetkovine, različite pojave i primeri koji na prvi pogled ne mogu da se svedu pod isti zajednički pojam, uspeti da od na izgled nespojivih niti sačine čvrsto tkanje.*

Jelena Đorđević

^{*)} Izuzeti su mnogi važni radovi koji su već objavljeni na srpskohrvatskom jeziku, kao na primer radovi: Dirkema, Frojda, Elijadea, Mosa, Viktora Tarnera, Terensa Tarnera, Meri Daglas, Džeka Gudija itd.

JELENA ĐORĐEVIĆ

MNOŠTVO LICA SVETKOVINE

Svetkovina je komunikacija sa svetim

Razlikovanje pojmljova svetog i profanog može se smatrati najširom teorijskom osnovom za tumačenje svetkovine. Ono potiče iz dela Dirkema i Frojda, odakle vode dva osnovna puta i metodološki principi za njihovo definisanje. Mada se na nekim tačkama dodiruju, zaključci ove dvojice autora su onoliko različiti koliko i njihove osnovne ideje o društvu: Frojdova, koja suštinu čovekove egzistencije vidi u njegovoj asocijalnosti, i Dirkemova, koja kolektivitet i duh društvenosti izdiže gotovo do plana metafizike. Pojmovi svetog i profanog nametnuli su se autoritetom svojih unutarnjih datosti tako da se u njihovom određivanju i razumevanju oprečne teorije delimično približuju.

Dirkem celokupno društveno iskustvo postavlja u ova dva domena kao nespojiva i apsolutno različita. Profani život je svakodnevica, običan, utilitarni, tehnološki život zajednice. Promenljiv i prolazan, on zavisi od društvenih i ekonomskih faktora i promena. Sveti život je život svetkovine, kolektivnih zborova, sabora i rituala. Ovoj Dirkemovoj podeli pridružuju se, na različite načine, mnogi drugi teorijski pokušaji. Igra i rad, *homo religiosus* i *homo faber*, *communitas* i struktura, zvanična i nezvanična kultura, dvostruki su pojmovi koji označavaju suprotstavljene sfere čovekove egzistencije. Prvi činilac ovih dihotomija uvek se odnosi na specifičan i samosvojan svet svetkovine.

Odakle potreba za obraćanjem svetom, zagonetka je koja neprestano uznemiruje modernu nauku. Dirkem je tumači kao proizvod težnje da se društvena celina potvrdi kao deo neke više sfere postojanja. Kroz „uzavrelost“ svetkovina i spašavanje pojedinaca u zajednicu iste volje društvo postaje svesno sebe i potvrđuje svoj identitet kao neprolazan i večit.¹⁾ Elijade ovu potrebu pro-

¹⁾ E. Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd, 1982.

širuje van društvenog konteksta smatrajući da ona proizlazi iz „ontološke žedi“ koja čoveka nagoni da kroz ritual i mit utone i egzistenciju *par excellence*. Ona je izraz sveukupnog čovekovog stvaralačkog napora da pobedi kratkovečnost i besmisao. Obratiti se svetom znači po ništiti stvarnost i prolaznost, zaboraviti vlastitu smrtnost i vratiti se na izvore kosmičkog potekla.

Frojd otvara put tumačenju svetkovine koji se zasniva na otkriću dvostrukе i paradoksalne prirode svetog. Ono je opasno i zabranjeno, zaštićeno najrazličitijim tabuima i ograničenjima, ali i neodoljivo privlačno, te nagoni da se zabrana prekrši. Svetо izaziva pobožnost i obožavanje, ali i strah, strepnju i užas. U njemu su sadržane suprotne sile života i smrti. Komunicirajući s njim čovek ima ambivalentan psihički i emotivni stav: ono ga neprekidno vodi od eksiazе do užasa, od egzaltacije života do trijumfa nasilja, destrukcije i smrti.²⁾ Bataj, prateći Frojdov trag, sveto smatra izvorom „slepe sile“, a svetkovinu prostorom za njeno ispoljavanje. Slepа sila nosi želju i strah, i kada se razmahne otkriva „nepobitnu tajnu ljudske prirode“: neraskidivost radanja i umiranja, stalno prožimanje diskonituiteta i kontinuiteta, stvaranje i poništavanje.³⁾ Dvostruka priroda svetog je inherentna karakteristika svetkovine i „iznutra“ je određuje. Potvrđivanje poretku i razaranje, formalizam i spontanost, pravilnost i slobodna kreacija, kao najznačajnije karakteristike, odjek su njenog obraćanja svetom.

Ispitivanje prirode i funkcije svetog u životu društva i pojedinca uglavnom se vezuje za jednostavne arhajske, religijske zajednice. Dirkemova i Frojdova teorija su u tom pogledu istovremeno i putokaz i prepreka. Osnovni problem proizlazi iz vezivanja svetog s religijskim, što se u teorijama svetkovine pokazuje kao veliko ograničenje. U totemskim zajednicama koje Dirkem ispituje moguće je podvući znak jednakosti između ova dva pojma, dok u kasnijim složenim društvima religija ne iscrpljuje sve mogućnosti i značenja svetog. Svetkovine ovih društava izražavaju društvene i moralne imperative ne prizivajući mistične sile. Zato se suština svetog ne može svoditi na religijsku okrenutost onozemaljskom i obraćanju bogovima. Sekularna ravan društvenog života sadrži neosporna načela koja imaju, kao i u religiji, jačinu apsolutnog autoriteta. Dirkemovo objašnjenje da „stvari i pojave nisu svete same po sebi, već to postaju kad im se pripisuju takva svojstva“, daje osnovu za mi-

²⁾ S. Frojd, *Totem i tabu, Odabrana dela*, knjiga 4, Matica Srpska, Novi Sad, 1969.

³⁾ Pojam „slepe sile“ Bataj analizira i dopunjuje u velikom broju radova (Georges Bataille, *Oeuvres Complètes* I, II, Gallimard 1970).

Šljenje da se prostor ispoljavanja svetog ne mora ograničiti na religiju. Odredene pojave, dogadaji, heroji i mitovi imaju svojstvo svetosti ukoliko ih jedno društvo na taj način shvata i doživljava. Zato se o svetom može govoriti kao o okosnici različitih fenomena kao što su sekularna, civilna ili politička religija, a o njima kao ligitimnoj teritoriji svetkovine. Turner dokazuje ispravnost ovakvog uverenja, govoreći da verovanje i činovi postaju sveti „kad subjekat ima fetišistički odnos prema transcendentalnom principu koji otelovljuje”.⁴⁾ To znači da se nešto što pripada stvarnim društvenim odnosima ne prihvata kao takvo, već kao nešto izvan i iznad društvene kontrole, kao nešto nepromenljivo i nepobitno.

Osnovni princip svetkovine je obraćanje „transcendentalnoj ravnj koju fetišizuje” ili „istinama koje se ne dovode u pitanje”. Ukoliko to nije tako ona postaje običan spektakl ili prosto nasisje. Klasna društva složene strukture umnožavaju neosporne istine i stvaraju svetkovine različitog tipa. Obraćanje svetom u tim društvinama znači da referencijalna ravan svetkovine mora biti ispunjena „idejno-duhovnim sadržajem” koji može poticati iz bilo koje više sfere egzistencije: religiozne, ideološke, političke ili privatne. Čini se da nije uvek neophodno praviti oštре distinkcije između sekularnih i religijskih svetkovina, onih koje slave heroje i kraljeve i onih posvećenih mističnim silama, mada je to česta tema mnogih teorijskih i terminoloških rasprava. S obzirom da ih objedinjuje pomenuti princip, moguće je govoriti o pluralizmu svetog u složenim društvima što bi im istovremeno obezbedilo ligitimnost i ukazalo na neuništivost duha svetkovine.⁵⁾

Svetkovina je obnova primordijalnog događaja

Sveto vreme je vreme svetkovine i to je uvek neki događaj na početku stvaranja ili na početku istorije određenog društva. Od Dirkema i Frojda, pa do Bahtina, Elijadea, Kajoa, Froma reaktualizacija primordijalnog događaja smatra se jednom od distinkтивnih crta i funkcija svetkovine.

⁴⁾ V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

⁵⁾ Već u Antičkoj Grčkoj uporedno postoje svetkovine vezane za kultove bogova kao i one koje ozivljavaju ideale polisa. Srednji vek umnožava lica svetog; njemu se obraćaju obredi i rituali religiozne, hrišćanske sadržine koji prerastaju u crkvene praznike; sveto prelama u sebi ideale vere ali i nepobitne istine i vrednosti novonastale institucije crkve. Dalje, mirakuli i misterije sveto preseljavaju iz religijske u sferu umetnosti. Najzad, srednji vek se svetom obraća u narodnim praznicima paganske inspiracije kao i u mnoštvu sekularnog slavlja.

ne. Arhajska zajednica svojom mitskom, ritualnom strukturu mišljenja i u ovom slučaju služi kao obrazac. Međutim, postoji neslaganje o tome šta je sadržano u tom značajnom prvo-bitnom dogadaju koji se odvija *in illo tempore*: stvaranje ili destrukcija. Dirkemovska tradicija sklona je da u prapočetke velikog zbivanja stavi stvaranje, frojdvaska opet destrukciju. Od tumačenja smisla tog događaja zavisi i razumevanje prirode svetkovine: da li ona slavi prošlost da bi potvrdila postojeće, ili razara postojeće da bi stvorila novo.

Reaktualizacija i komemoracija za Dirkema znače obnavljanje sećanja o stvaranju društva, što ojačava osećanje pripadnosti zajednici i učvršćuje njene vrednosti. Obnavljanje vremena kroz svetkovinu Elijade stavlja u širi kosmički kompleks i osnovni uslov njenog postojanja vidi u periodičnom oživljavanju mita božanskog stvaranja. Zato je vreme svetkovine i praznika „parmenidovsko vreme”, ravno je sebi samom, neiscrpno i večito. Svako novo obnavljanje odnosi se na to rajsко vreme božanskog akta stvaranja. Učestvujući u prazniku, čovek se seća velikog događaja i tako svake godine „započinje život ispočetka s neokrnjenom zalihom životnih snaga kakvu je imao u trenutku svog radanja”.⁹⁾ Svetkovina je „uzorno veselje egzistencijalne krize”, jer obnavlja akt stvaranja sveta spasavajući čoveka ništavila i smrti.

Kao i sveto, primordijalno vreme je višezačno i paradoksalno. To je vreme blagostanja, spokaja i savršenstva, ali i svet straha, nelagodnosti i sveopštег nereda. Pozitivni i negativni pol primordijalnog vremena „spajaju san i javu, mit i istoriju i neprekidno podsećaju čoveka da je stvaranju prethodio haos, poretku nered, životu smrt i obrnuto”.¹⁰⁾ Oni sačinjavaju jednu istu mitsku realnost, čija se delotvornost i zračenje nikada ne iscrpljuju, zahvaljujući redovnom ponavljanju svetkovine.

Frojd tumači primordijalni događaj, u skladu s principima psihanalize, kao akt ubistva. To je prvo bitno „ubistvo oca koga su ubili sinovi, jer im se isprečio na putu njihove želje za vlašću i njihovih seksualnih zahteva prema istim ženama prvo bitne horde”.¹¹⁾ Taj događaj postaje tokom istorije opsesivan i na planu individualnog i na planu kolektivnog života. Na ovom drugom planu komemoracija velikog praubistva kroz svetkovinu i obred žrtvovanja postaju primer kulturne ustanove čija su svrha i cilj da čove-

⁹⁾ Eliade, *Sveto i profano*, Zamak Kulture, Vrnjačka Banja, 1980. p. 36.

¹⁰⁾ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1964. Paris, p. 136.

¹¹⁾ Frojd, *Ibid*, p. 226.

čanstvo neprekidno podsećaju na nasilje koje se dogodilo *in illo tempore*, ali i put da se tih sećanja uspešno, svake godine kroz svetkovinu, oslobada.

Obnavljanje primordijalnog događaja ne leži samo u prirodi arhajskog rituala i svetkovine. To je odrednica i mnogih, kasnije u istoriji stvorenih praznika. Nema društva koje početak svog stvaranja ili početak svoje političke biografije ne transponuje na manje-više mitski plan primordijalnog događaja. Pad Bastilje ili osvajanje Zimskog dvorca, komemoracija velikih bitaka, proslava Dana nezavisnosti, praznik zasedanja AVNOJ-a, primeri su, na dolhvat ruke, koji pokazuju da svetkovine i praznici, iako udaljeni od svog mitskog okruženja, nose u sebi njegove karakteristike. Mitotvorstvo iz domena religije prelazi u domen politike i postaje sredstvo u rukama novih sekularnih ideologija. Napuštajući društvene zajednice tribalnog osećanja jedinstva prirode, čoveka i kosmosa, svetkovine postaju sredstvo osvećivanja istorijskih događaja i obogtovorena njihovih nosilaca. S obzirom da društva imaju stalnu tendenciju da sebe sakralizuju i idealizuju, obraćanje primordijalnom događaju, kroz svetkovinu, način je da se ono što je po prirodi stvari pojedinačno i prolazno uzdigne na nivo opštег i večitog.

Svetkovina je prestup

Zabrana je okosnica oko koje se gradi dvostruka priroda svetog i zato ona uvek podrazumeva prestup. Ideja da se svetkovina može definisati na osnovu prestupa je Frojdova i mnoge kasnije teorije ovu njenu karakteristiku stavljaju u prvi plan. Prestup je u Frojdovom smislu dvostruk — on je vezan za primordijalno ubistvo, kao i za obnavljanje istog prestupa u obredu žrtvovanja. Svetkovina je vrhunac tog obreda, slavlje koje evocira dogadaj koji joj je prethodio. Ona objedinjuje radost zbog simboličkog oslobođenja od krivice koju zajednica oseća zbog počinjenog ubistva i grozu koju takvo osećanje izaziva. Ponavljajući prvobitni prestup ubistva kroz ritual žrtvovanja i svetkovinu „zajedničkog obeda” društvo se podseća na postojanje zabrane „ne ubij” i prestup koji ta zabrana izaziva. Ova organska vezanost svetkovine za obred žrtvovanja uspostavlja obrazac koji se ponavlja i varira i mnogo kasnije kada čovečanstvo napušta takve obrede.

Svetkovina se razlikuje od drugih oblika prekršaja i kriminala po tome što je tu prestup propisan: kada, gde, kako i dokle može da se ide, pitanja su na koja ona odgovara pravilima. „Slepa sila”, dionizijska silina ili nasilje, razmahuju se do maksimuma i razaraju tabuisane,

propisane oblike ponašanja. Ali, prestup je privremen, regulisan u prostoru i vremenu, i upravo u tome se sastoji njegova delotvornost i duboka društvena funkcionalnost. Svetkovina ne sme da dovede do zbrke dva nepomirljiva načela i Frojd zato svetkovinu definiše kao „propisan, naredeni prestup”. Zabrane se u svetkovini ne uklanjaju prostim nasilnim udarom, već se, naprotiv, njihov autoritet uvećava u trenutku prestupa. O pravilima se posebno vodi računa jer je „nemir teško obuzdati kad je već jednom uzeo maha” (Bataj).

Prestup se u svetkovini odnosi na veoma različite predmete, on je sveobuhvatan i sveprožimajući. Nema zabrane koja ne bi mogla biti prekršena: od rušenja tabua ubistva, preko prekoračenja seksualnih i ekonomskih ograničenja, do izokretanja društvenih konvencija, pravila i odnosa. Žrtvovanje, bahanalije, preteranost u konzumaciji jela i pića, karnevalskog razaranja društvenih statusa i hijerarhija, incest, revolucija, različita su lica prestupa dozvoljenog u svetkovini.

Kajoa i Bataj proširuju pojam prestupa sa ubistva na druge domene nazivajući ga „preterivanjem” ili „trošenjem”. Osnovni putokaz za njihova tumačenja bio je poznati „Ogled o daru” Marsela Mosa, koji govoreći o potlaču⁹), definiše svetkovinu kao vrstu beskorisnog, preteranog trošenja materijalnih dobara koja se stiču mukotrpnim radom tokom godina. Sakupljanje bogatstva usmereno je ka jednom posebnom periodu u godini ispunjenom različitim slavlјima i praznicima. Tada se sve što je steceno troši do rasipništva lišeno svake ekonomske logike i interesa. To je istovremeno stvarna i simbolična potrošnja, društveni akt koji ima magijska svojstva. Duh potlača koji objašnjava Mos možemo lako otkriti i u srpskoj slavi i u brazilskom karnevalu, ali i u državnim svečanostima gde se rasipanje privatnog bogatstva prenosi na rasipanje društvenog.

Mosov pojam preterane potrošnje dobara preuzima Kajoa proširujući ga na druge oblasti i iskustva — na preteranost u nasilju, ekstazi, seksu, fizičkom i duhovnom iscrpljivanju. On ih, međutim, izjednačava sa ekscesom, skrnavljenjem, izgredom, ispunjavajući ih vrednosno negativnim sadržajem i ocenjuje kao opasne i necivilizovane instinkte primitivnog uma.

Bataj suprotno Kajou, preteranost i trošenje stavlja u kategoriju posebnog ljudskog iskustva

⁹) Potlač etimološki znači „hraniti” ili „trošiti”. On se odnosi na severnoameričke indijance koji provode zimu u neprekidnim svetkovinama: u gozbama, vašarima, pazarima, koji su u isti mah i prilika za svečano okupljanje plemena”. M. Mos, *Sociologija i antropologija II*, Prosveta, Beograd, 1982, p. 17.

i egzistencijalnog stanja, čiji je značaj i domaćaj ogroman, kako na planu individualnog, tako i na planu društvenog stvaralaštva. To iskustvo predstavlja osnovu „svetkovina, kultova, umetnosti i perverzne seksualnosti“. Trošenje nije prekid u svakodnevničici, društveno uslovljeno i organizованo, već je duboka antropološka potreba da se „čovek istroši, poništi i obnovi u destrukciji i ekstazi“. Na taj način on se utapa u sveto i obraća neprekidno njegovim suprotnim polovima. Nalazeći se u samom srcu „heterogene stvarnosti“, neproduktivno rasipanje energija, dobara i životnih moći, nepovratno darivanje i podavanja, stvaralački zanos, žrtvovanje i saživotovanje, stvarnost su ljudske prirode bez kojih ne bi postojala svetkovina i mnoga druga kulturna i umetnička dostignuća.

Prestup i preteranost kao osobenosti svetkovine nestaju ili se izopćavaju u modernom društvu. Merila utilitarnosti i duh rada i štednje svrstava ih u red patoloških pojava. Društvo se od njih brani uvodeći organizovane ceremonije ili kolektivna slavlja „velikog opuštanja“ u godišnjim odmorima. A oni, tražeći prostor za život, postaju, realnost kriminala, terorizma ili psihološke neprilagodenosti. Svetkovine u našem vremenu prestaju da budu mesto dozvoljenog i želenog prestupa, i postaju sredstvo vladanja i ograničavanja.

Žilavost ljudske potrebe za prestupom ipak nalazi put da se van rituala ispolji kroz jednu novu formu svetkovine: revoluciju. Ona se u očima mnogih teoretičara¹⁰⁾ pojavljuje kao jedini pravoverni naslednik arhajske svečanosti. Revolucija jedina nosi naznake „totalne društvene pojave“ modernog doba, jer angažuje sve moguće energije društva, razara sve zabrane, ponistiava poredak, da bi iznova stvorila i obnovila svet. Punoćom iskustva, silovitošću prodora energije, „suludim rasipanjem života i krvi“, ona je vrhunac društvenog života koji je ranije bio otečovljen u svetkovini. Prestup i nasilje su žiga oko koje se gradi ovo poređenje.

¹⁰⁾ O revoluciji kao obliku svetkovine naročito govori Bataj. U arhajskim i aristokratskim društвима svetkovine su bile izraz „darivanja naroda“ i primer spektakularne potrošnje i poklona koje su bogati davali siromašnima. Buržoazija bogatstvo koristi u okviru sebe sama, ona ne samo da ga prisvaja već i menja odnos prema njemu. Posedovanje zamenjuje trošenje. Klase siromašnih u tom društvu mogu da izravnaju račune sa bogatim jedino putem „trošenja krvi“ i totalne destrukcije vladajuće klase. Bataj spaja Mosa, Marks-a, Dirkema i Frojda. Kroz „povrede i rane“ revolucija omogućuje učestvovanje u „zajedničkom biću“. Simon Batajevu teoriju smatra izuzetno podsticajnom i revoluciju kao svetkovinu otkriva i u parcijalnim društvenim preokretima kao što je bila studentska 1968, ili ukidanje diktature u Grčkoj i Portugalji, sedamdesetih godina.

Svetkovina je opasna

S obzirom da je zasnovana na prestupu i pretećivanju svetkovina je uvek latentna opasnost. Ona nastaje iz nasilja i ona ga proizvodi. Ona rađa opasne instinkte, razorne emocije i od utvrđenog ceremonijala ume da se pretvoriti u masakr i pomamu.

Rene Žirar teorijski pokušava da objasni izopćavanje svetkovine, polazeći od toga da je ona „ingeniozni izum” primitivnih ljudi, jer predstavlja vrstu „uspešnog zakonodavstva” u cilju obuzdavanja nasilja.¹¹⁾ Zahvaljujući ritualnim pravilima obreda i žrtvovanja nasilje svih protiv svakog ili „jednodušno nasilje” usredstuje se na simboličnu žrtvu — surogat, na kojoj se prazni nagomilana agresivnost. Zahvaljujući pravilnosti „rada” rituala i njegovoj repetitivnosti obezbeđuje se i čuva poredak. Međutim, ima trenutaka u životu pojedinačnog društva, i u njegovim užim strukturama kada delotorni mehanizam regulacije nasilja otkaže. Tada zavlada haos, ponovo na snagu stupa „jednodušno” nasilje, puko razaranje zauzima mesto ritualnih sloboda. Neograničeno podavanje instinktima gomile, može da dovede do uništenja čoveka i njegovih društvenih i kulturnih institucija. Tanka je linija koja regularnu svećanost odvaja od sveopštег krvoproliva, orgija, pljačke i razbojništva. Tradicionalni obred lako se pretvara u linč, a trijumf života u trijumf smrti. Bezbroj je primera u istoriji koji govore o ovakvom preokretu, „blagotvornog”, dozvoljenog nasilja svetkovine u svoju opasnu suprotnost¹²⁾.

Žirar ovaku pojavu naziva „praznikom koji se izvrće na zlo”, smatrajući da se on javlja pod određenim društvenim i kulturnim uslovima. Ukipanje principa „diferencijacije”, to jest akutni i totalni poremećaj vrednosti i odnosa u užem i širem društvu, dovodi do toga da se pravila ne suspenduju privremeno, kao u svetkovini, već se razore potpuno, na svim planovima. Ne-

¹¹⁾ R. Girard, *Violence and the Sacred*, John Hopkins University Press, 1977.

¹²⁾ Kaneti u knjizi *Masa i moć* daje primere uskršnjeg slavlja u jednoj grčkoj crkvi kada pod uticajem emocije i fizičke nelagodnosti u stisnutom, zaguljivom prostoru vernici padaju u histeriju koja dovodi do pokolja. Još drastičniji je primer samokažnjavanja u islamskim šiitskim svećanstvima gde ubijanje i samoubijanje ne mimolazi ni decu. Mi smo svedoci besmislenog krvoproliva na briselskom stadionu Hejsel koji na žalost nije usamljeni primer ludila koje vlada na fudbalskim utakmicama. Bujnjuelov film *Vrijedljana* kao i Viskontijev *Sumrak bogova* variraju temu preokretanja slavlja u priliku za ispoljavanje mračnih i destruktivnih poriva. Prvi to stavlja u okvire uskraćene društvene grupe koja slavlje pretvara u osvetu, drugi izopćenost svetkovine uzima kao metaforu izopćenosti cele jedne klase u doba nacizma. Drama i film *Hamlet iz Mrduše donje* bukvalan je primer onoga što govori Žirar. Žrtvovanje životinje u gozbi sela postaje lov na ljudsku žrtvu i orgija „jednodušnog” nasilja.

red zamenjuje poredak, rat nasleđuje mir. Kajoa iz ovakvih primera i iz ove opasnosti tipične za svetkovinu izvlači zaključak da je u našem vremenu jedino rat moguće shvatiti kao autentični nastavak arhajske svetkovine. Žirar, takođe naše doba označava kao vreme „permanentne žrtvene krize”, karakteristično po ukidanju svih razlika i hijerarhijskih principa, inače delotvornih u svakom društvu. Drugim rečima, moderno društvo nije pronašlo način da uspešno obuzdava stalnu proizvodnju nasilja i kao takvo ono je posebno plodno tle za izopačavanje svetkovine. Kad do toga dođe simbolički i stvarni plan se mešaju, ritualno žrtvovanje zamenjuje stvarno, a celokupni društveni mehanizam se pokazuje nesposobnim da bezbolno i bez krvi reguliše krize i sukobe.

Svetkovina je prodor ka slobodi

Prestup sadržan u svetkovini nije isključivo rušilački, već i stvaralački princip jer proširuje okvire dozvoljenog i ispituje mogućnosti slobode. Kroz svetkovinu društvo mašta o boljem i pravednjem svetu, preispituje i dopunjaje postojeće, pokreće virtuelno i otkriva nepoznato i željeno.

Bahtin se u analizi srednjovekovnih karnevala naročito bavi ovim aspektom dodirujući u mnogim tačkama Divinjoovo tumačenje svetkovine.¹³⁾ Karnevali su možda najčistiji oblik svetkovine par ekscelence. U njemu je „sam život igra, a igra postaje sam život”. U feudalnim uslovima karnevali su bili „drugi život naroda” u odnosu na ozbiljni, zvanični, religiozni život i na taj način oni su predstavljali „privremeno stupanje u utopijsko carstvo univerzalnosti, slobode, jednakosti i blagostanja”. U odnosu na oficijelne praznike koji su pojačavali stabilnost i nepromenljivost poretki i hijerarhija, karnevali su na imaginarnom, komičkom planu ukidali zabrane i hijerarhije. Kao „svet naopako” oni su parodija na stvarni svet, a njihov smisao je obnavljanje, pogled u budućnost i simbolično poigravanje sa mogućnostima slobode. Karnevalska svetkovina je igra lišena strahopoštovanja i dešava se u atmosferi jednakosti i familijarnosti. Ona je vesela i oslobođena svih negativnih i mračnih poriva koji svetkovinom inače mogu da vladaju. Igrajući se sa utopijskim svetom, stvarajući ga pomoću pozorišnih i umetničkih elemenata, karnevali su znak neuništive potrebe da se granice pomere i osvoji novi svet.

Nasuprot čestim mišljenjima o nemogućnosti svetkovanja u vremenu „permanentne žrtvene krize”, pojavljuju se i drugačija koja moderno

¹³⁾ M. Bahtin, *Stvaralaštvo Franso Rabela i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Nolit, Beograd, 1978.

društvo smatraju prostorom za novu eksploziju stvaralačkog duha svetkovine. Takvo mišljenje podstakli su „omladinski“ pokreti nastali šezdesetih godina u Zapadnoj Evropi i SAD. Hippi pokret sa definisanim idejom o neophodnosti povratka vrednostima ljubavi, mira i slobode koje prati rok muzika, dramatizujući na svoj način nove stavove i odnose, dao je polet novom duhu svetkovine. Rok koncerti, sa najslavnijim primerom Vudstoka, pokazali su da je duh svetkovine žilav i da njen subverzivni karakter kao način prevazilaženja i destruktuiranja postojećeg nalazi puteve da se u novim uslovima realizuje. Mitovi koji se ispredaju oko tragičnih ličnosti rok pevača (Dženis Džoplins, Džimi Henkris) ponavljaju arhetipski mit o žrtvovanju kralja i spletovne odnosa koji taj prialkonski mit karakterišu. Rok zvezde su istovremeno simbol pobune, heroji, ali i žrtve koje padaju u zamke nečistog i zabranjenog. Oni svojim protestnim pesmama i drogom, u atmosferi roka i slobodne ljubavi, artikulišu nezadovoljstvo društvenim poretkom. Grčevitom potrebom da se doživi autentično, punije iskustvo, ili samo mašta o boljem, oni pomeraju granice dozvoljenog. Slično se događa i oko mitskog lika Džona Lenona, čiji život i tragična smrt postaju povod svetkovina mira. One po svom obimu ne mogu da se svedu na interesu uže društvene grupe ili privatno slavlje jedne generacije. Praznik na dan Lenonove smrti u Central parku, u Njujorku, dobija smisao „totalne društvene pojave“, ne samo po ogromnom broju ljudi koji okuplja, već po intenzitetu i radijsusu ideologije koju želi da afirmiše: borba za mir, što u našem vremenu nije fraza, već „nepobitnost“ o kojoj se mora na ovaj ili onaj, realni ili simbolični način govoriti.

Rituali novih kontrakulturalnih pokreta obnavljaju duh spontanog zajedništva i prisnu komunikaciju tipične za svetkovine manje podeljenih i agresivnih društava nego što je današnje. Oni, međutim, ne bi trebalo da se shvate isključivo u terminima otpora ili pobune, jer bi se tada njihov smisao zatvorio opet u okvire zvaničnih pravila i nomenklatura. Oni su jedno samosvojno iskustvo o kojem Divinjo govori kao o igri, a Turner kao o stanju *communitas*. U oba slučaja oni su primer svetkovine koja se okreće ka mogućem i koja otkriva nove prostore slobode.

Svetkovina je pozorište

Svetkovina je stvaranje *ex nihilo* na simboličkom planu jednog dovršenog, ka sebi okrenutog koherentnog sveta. Ona je proizvod imaginacije, spoj slobodne kreativnosti i stroge estetizacije. Kao takva ona je bliska umetničkom stvaranju. Ali, ukoliko je identifikujemo s umetnošću,

upadamo u zamku: tada ona gubi smisao društvene pojave, a umetnost se u njoj poništava. Zato prostor svetkovine ostaje „uvek negde između života i umetnosti”.

Najintimnija veza svetkovine i umetnosti je njena veza sa pozorištem. Ili bolje, pozorište je prisutno u samom principu svetkovine. Njihove veze su mnogostrukе i variraju tokom istorije: maske, kostimi, metamorfoza svakodnevnog prostora i vremena, muzika, igra i trans, su sastavni elementi i formalna osnova obe forme; njihovo poreklo je zajedničko i tvrditi da je pozorište rođeno iz kulta, znači tvrditi da je nastalo iz svetkovine; najzad, i jedno i drugo su način teatralizacije društvenog iskustva i ono je objekat kome se obe forme neprekidno obraćaju. Način te teatralizacije varirao je tokom istorije tako da je veza između svetkovine i pozorišta nekad bila prisnija, a nekad manje čvrsta. Pogledajmo ukratko kako se u nekim posebnim vidovima ovaj odnos uspostavlja, održava ili ruši.

Primarna i generička veza svetkovine i pozorišta je otelovljena u grčkoj tragediji. Religija je njihova zajednička osnova: epifanija svetog putem reaktualizacija primordijalnog događaja središte je oko koga se odvija dramska, tragička radnja i obnavljanje mita u svetkovini. Samo prikazivanje tragedije u antičkoj Grčkoj bilo je sastavni deo šireg sistema dionizijskih svečanosti, to jest njihov vrhunac. Pozorište je bilo svetilište gde se odvijala religiozna drama, a posmatranje tragedije vrsta religioznog ritualnog čina. Gledaoci su bili ujedinjeni snagom zajedničke emocije, koju izaziva posmatranje događaja iz mitske, za društvo važne, prošlosti. Uzvišenost duha tragedije i značaj koji je imala za kolektiv, bio je jednak verskom zanosu učesnika svetkovine. Tragedija koja u centru zbivanja ima smrt heroja ili kralja, literarna je reminiscencija na žrtveni obred. I tragedija i svetkovina izražavaju istu intuiciju o korisnosti žrtve za zdravlje kolektiva, kao simbolički način oslobođanja latentne destruktivnosti. Od arhajskog rituала do političkih parada, preko preteranosti svih vrsta i raspusnog veselja, svetkovina vrši „transfer” negativnih energija u pozitivnom pravcu. Ovaj transfer imao je u vidu Aristotel govoreći o katarzi. Pročišćenje „osećanja straha i sažaljenja” koji izaziva posmatranje tragedije posledica je intuicije o neophodnosti i blagotvornosti „homeopatskog lečenja” društva i pojedinca putem izazivanja snažnih emocija.

Organska veza između svetkovine i tragedije ne poništava, međutim, njihovu bitnu različitost. Koliko god da mu je blisko, pozorište se upravo pojavom tragedije odvaja od sveta rituala i konstituiše u samostalnu umetnost. Kada prob-

lemačnost ljudske egzistencije i individualne svesti postanu žiga tragičkog zbivanja, pozorište napušta teren mitskog mišljenja i ritualnog teatralizovanja društvenog života. Nasuprot pozorištu i umetnosti svetkovina ne podnosi nedorečenost, dilemu, problematičnost i izdvajanje pojedinca iz celine društvenog bića, ona je uvek afirmativna prema onome što želi da pokaže i odlučno tvrdi ono što želi da kaže.

Što se više približava i vezuje za književnost pozorište se udaljava od svetkovina i njihovog kulturnog porekla. Takav proces izazvao je krajem prošlog veka vrstu pobune i pojavio se zahtev za ponovnim vraćanjem pozorišta ritualnim osnovama i duhu svetkovine. Sterilnost literarnog pozorišta kao i nepostojanje svetkovana u novom vremenu, smatralo se posledicom njihovog kobnog razdvajanja. Simon to objasnjava govoreći da „nedostatak svetkovine i pozorišta nije obična posledica, među mnogim drugim, otuđenog društva, već se samo otuđenje može definisati njihovom dvostrukom smrću”.¹⁴⁾ Novi san teorije i prakse pozorišta postaje da se ponovo mobiliš umrtvljene energije prave svetkovine, da bi ono postalo novo svetilište i mesto intenzivnog spajanja otuđenih pojedinaca u celinu. Potreba za reformom pozorišta značila je i ponovo otkrivanje važnosti i domaćaja svetkovine. Postajući svetkovinom pozorište bi bilo jedino sposobno da, u društvu koje gubi pravac i okosnicu bude privilegovani instrument međuljudske komunikacije.

Ne možemo se oteti utisku da je napor da se pozorište vrati ritualu i postane hram nove religije ostao pre dobro obrazložen teorijski projekat, nego uspešna teatarska praksa. I pored genijalnosti vizija Artoa i Ženea, kao i njihovih prethodnika Apije, Krejga, Majerholda, povratak pozorišta svetkovini se ispostavio nemogućim: nema ideje koja bi formalni ritualizam ispunila dovoljno moćnom i obuhvatnom sadržinom, sposobnom „da okupljeno mnoštvo sjedini u zajedničkoj emociji“. U društvu različitih interesa, struktura, verovanja, običaja, pozorište je ostalo parcijalno i čini nam se da se pokazalo, i dalje se dokazuje, da je neophodna veća ideološka težina ili širi društveni projekat (organizovan ili spontan), da bi se moderno „mnoštvo“ na ovaj ili onaj način predalo čarima svetkovana.¹⁵⁾ U

¹⁴⁾ A. Simon, *Les signes et les songes, essai sur le théâtre la fête*, Seuil, Paris. 1976.

¹⁵⁾ Jan Kot u eseju o Vitkjeviću u knjizi *Pozorište suštine* govori o utopijskom karakteru verovanja, tipičnom za XX vek, da umetnost treba da postane „novo mistično iskustvo onih koji ne veruju. Iz perspektive druge polovine veka, postaje jasno da su te vizije bile iluzija. Magična zamena dogme ne postoji ukoikoliko prestajemo u nju da verujemo. Ritual i liturgija u teatru su ili sprdnja ili profanizacija“. (Jan Kott, *The theatre of essence and other essays*, Northwest University press, Evanstone, 1984, p. 73.)

tom smislu nove pozorišne vizije i tendencije značajnije su kao deo jednog šireg kontrakulturalnog pokreta i projekta.

Pored religijske izvorne veze između svetkovine i pozorišta, potrebno je pomenuti još jedan njen značajan aspekt. I jedna i druga teatralizuju društveni život i stvarnost. Ili obrnuto, oni teatralno žive u samim porama društvene realnosti.

Period srednjeg veka poznat je po svojoj ljubavi prema spektaklu, to jest, teatralizaciji svih mogućih aspekata života, od privatnog do javnog. Ovu Huizinginu opštu konstataciju podržavaju svi oni koji u srednjem veku vide čudo idealnog speča živo—svetkovina—pozorište. Od misterija preko liturgijskih drama, od viteških turnira do seoskih karnevala, od svečanih ulazaka kraljeva u grad, pogreba i venčanja, pozorište postaje javno dobro, to jest svetkovina udružuje život i umetnost. Preplitanje ova tri elementa je tako gusto da se spaja u jedinstveno čvrsto tkanje. Spektakl je svugde, radnja, svakodnevni život takođe. Pozorišni čin je sastavni deo urbanog ili seoskog dekora, a svetkovina je nastavak svakodnevnog života koji slavi. Pozorište se utapa u grad, ulicu, trg ili polje, kroz prikaz ili paradu. Svetlo je integrисано u svakodnevni život i predmet je permanentnog slavljenja i prikazivanja: ono je prisutno u liturgiji, ali i u obogotvorenju kralja, viteza, heroja, u komičnoj lutki, javnim egzekucijama. Svetkovina i pozorište oživljavaju istinu vere, predstavljaju svetu istoriju da bi označili i potvrdili jedinstvo socijalnog bića. Njihova efikasnost je teatralna, a ne magijska. Divinjo, zato, pozorište ovog perioda naziva svetkovinom, a Simon „krunom svetkovine ili svetkovinom svetkovine”.

Jedinstvo pomenuta tri elementa razbija se od renesanse, preko baroka do danas. Dolazi do razdvajanja u dva pravca koji se, ipak, na nekim mestima ukrštaju: prvo, svetkovina se udaljuje od pozorišta i sve više služi politici; drugo, spektakl se osamostaljuje, izdvajajući se istovremeno i od pravog pozorišta i od duha svetkovine. Oba procesa započinju metamorfozom koju „svečani ulasci kraljeva u grad” i druge srednjevekovne svečanosti doživljavaju već u renesansi, dostižući vrhunac u periodu apsolutne monarhije, kada obogotvorenje kralja gubi smisao sveopštег slavlja i predstave, i počinje da služi potrebama političkog trenutka. Svetkovine se sa ulice, trga ili polja, zatvaraju u okvire dvora i dvorskog vrta i postaju mesto zavere, spletke, korisnih susreta i perfidnog politiziranja. Tu, takođe započinje i drugi proces, osamostaljivanje formalnih elemenata kada život postaje svetkovina, a svetkovina postaje spektakl. Ona gubi referencijski okvir u višoj sferi,

postajući zabava i radost za čula. Spektakl je vrsta mrtovorodene svetkovine po tome što se forma odvaja od sadržine, privid od suštine. Barokna svetkovina je do krajnjih granica ispitivala mogućnosti iluzije, igru maski, začaranje. Simon kaže da „nijedna kultura nije do te mere diskreditovala realnost, niti toliko uzdigla pozorište koje postaje primordialna metafora — život je san, svet je pozorište, čovek je glumac”.¹⁶⁾ Koliko god da arhajska svetkovina spaja realno i sveto, toliko barokna glorifikuje privid kao takav.

Tačka ukrštanja ove dve tendencije je istovremeno i krajnja konsekvenca obe mogućnosti. Ona se realizuje u političkim svetkovinama nastalim posle francuske revolucije, i kasnijih revolucija ili velikih društvenih i političkih preokreta, kao i u političkom pozorištu, naročito onome čije je teorijske naznake dao Piskator. Spektakularnost, veličanstvenost, usredsređeno delovanje na čula, postaju forme izražavanja i efikasnosti takvog ukrštanja. Spektakl je, po svojoj prirodi, agresivan i nije čudno što je on uvek služio ka medijum militantnog nametanja ideologija i stvaranja privida moći. To svojstvo koristi politika i u svojim ceremonijama, i u svom pozorištu. Zato se može reći da je veza između spektakla i politike organska, kao što je to veza između rituala i pozorišta.¹⁷⁾

Svetkovina je antiutilitarna delatnost

Mnoštvo lica svetkovine otkriva se i u tumančenju njene funkcije. Pored najšire prihvaćenog stava da je ona po svojoj osnovnoj svrsi, ali i po svojim skrivenim namerama, sredstvo očuvanja društvenog porekla, ima i onih mišljenja koja joj oduzimaju svaku funkcionalnost. Divinjo, na primer, otkriva jednu drugačiju vizuru, stavljući svetkovinu u okvire čistog ludizma, u domen apsolutne slobode i spontanosti. Po tom mišljenju ona na socio-psihološkom planu izražava energije koje se ne mogu institucionalizovati i zatvoriti u okvire zvaničnog porekla. Iskustvo ludizma se zato postavlja u posebno epistemološko polje i shvata kao poseban način viđenja sveta. Na tom polju vladaju zakoni strani interesu bilo koje vrste, sasvim u duhu Kantovog kategoričnog imperativa. Iz činjenice da su svetkovine i praznici van prostora svakodnevног života proizilazi zaključak da one pripadaju domenu beskorisne igre, koja ipak, ma koliko necelishodna daje utisak potpune punoće živ-

¹⁶⁾ Simon, *Ibid*, p. 208.

¹⁷⁾ Mnogo manje politizovane ideologije, kao ona srednje klase, nalaze forme ispoljavanja i uticaja u spektaklu i to u vidu granitnih pozorišnih oblika kao što su *music hall* i revija. Iako nemaju projekat i plan indoktrinacije oni sasvim čvrsto stope u funkciji otuđenja i zamagljivanja svesti.

ljenja. Ona je, dakle, mnogo bliža umetnosti nego religiji i politici. Kao tipična ludička aktivnost, svetkovina pripada takozvanim astrukturalnim fenomenima. Nasuprot njima nalazi se kultura kao strukturalni fenomen, koji se sastoji od zabrana, pravila, obaveza.¹⁸⁾

Divinjo smatra da trans kao sastavni deo svetkovine ponajviše predstavlja događaj bez svrhe u kojem se pojedinac ili grupa „oslobađaju društvenog ja”. U trenutku kada se događa on po prirodi stvari dovodi u pitanje strukturu svesti, na isti način na koji svetkovina preispituje strukturu društva. Sve postaje moguće, telo se oslobađa svih ograničenja, duh odbacuje sve zabrane i prepreke i čovek se utapa u blaženo stanje apsolutne slobode. Svetkovina je zato onirična, neracionalna, nepredvidljiva i kao takva poligon na kom se afirmišu čovekove sposobnosti i potrebe da se igra ne služeći ni jednoj van igre, postavljenoj svrsi. Praznike kojima se oživjava „uzavrelost” društva, ti, regularne organizovane zvanične svetkovine Divinjo ne uzima u obzir kao primer ludizma, niti kao primer prave svetkovine. Oni spadaju u domen zbilje i zato su uvek sredstvo, a ne sebi cilj.

Prava antiutilitarna svetkovina je subverzivna, nezvanična, ona pripada društvenim tokovima i grupama izvan strukture režima i željenog mišljenja i ponašanja. Firenca kvatroćenta, barokna Venecija, francuska monarhija, naročito pred revoluciju, „fêtes galantes”, hipi pokret umeli su da s neiscrpnom energijom preispitaju svet i boga, da stvaraju imaginarnе svetove, menjaju umetničke forme, oblike ponašanja, oblaćenja, ophodenja, da se zabavljaju, prerašavaju, vesele, rečju uživaju u punoci života, koju nudi specifično unutarnje stanje igre. U svetlosti ovakog tumačenja subverzivnosti svetkovina ne pripada političkoj akciji, zato što je igra po svojoj prirodi besciljna i nesvesna. Ludizam koji njom gospodari je lišava društvene funkcionalnosti i oslobađa svake utilitarnosti.

Svetkovina je utilitarna aktivnost

Složena pojava kakva jeste, svetkovina omogućuje sasvim suprotna tumačenja i pristupe. Koliko god da jeste izraz ludičke aktivnosti, umetničke invencije i kreativnosti, ona isto toliko jeste i svesno oblikovana i usmeravana aktivnost. Kao „model za nešto” ona može da bude oruđe kulturnog i političkog upravljanja i tako služi elitama na vlasti kao sredstvo očuvanja poretku i nametanja novog. Majerhof i Mur go-

¹⁸⁾ Divinjo varira ovu temu u svim delima koja se bave svetkovinama (*Sociologija pozorišta, Fêtes et Civilisations, Jeu de Jeu*).

vore da „svetkovina ne samo da pripada strukturisanoj stvarnosti, već može postati pokušaj da se struktura način na koji ljudi misle o društvenoj stvarnosti”.¹⁹⁾ U takvim slučajevima simbolička vrednost svetkovine nije značajna zbog sebe, već zbog onoga što predstavlja. Različiti su načini upotrebe svetkovine tokom istorije, ali se zapaža da se sa uvećanom politizacijom i ideologizacijom društva ova mogućnost sve više koristi.

Ciljevi političke upotrebljivosti svetkovine su reminiscencija na drevnu ritualnu karakteristiku. Ona potvrđuje poředak i reguliše nasilje, to jest, sukobe i rascepe u društvenoj strukturi, ali za razliku od tradicionalnih društava, ti ciljevi su spoljašni u odnosu na društvo kao celinu. Da upotrebimo Dirkemov termin, efikasnost svetkovine „mehaničke solidarnosti” proizlazio je iz njene duboke ukorenjenosti u svim sferama društva i kulture. U društвima „organiske solidarnosti”, zaoštrenih klasnih sukoba, pluralističkim i masovnim, potrebno je stvoriti strategiju svetkovanja, da bi se postigli željeni efekti neophodni za uspostavljanje i očuvanje vlasti i njene ideologije.

Imajući prevashodnu funkciju kontrole, organizovane svetkovine kanalisu osećanja društva u određenom, na ovaj ili onaj način „zacrtanom” pravcu. Afirmišуći ideologiju ili politički projekat, one normiraju ponašanja i verovanja mase. Koristeći estetske mogućnosti spektakla, one žele da utiču podjednako i na mentalno i na fizičko biće mnoštva. U tom pogledu su najdalje otiše nacističke svetkovine koje su sredstva manipulacije sveštu stavile u službu manipulacije čulima i osećanjima straha. Svetkovina postaje način „kupovanja ljudskih duša”, kako kaže jedan sovjetski intelektualac. Ona je vrsta direktnе i njena upotreba vrednost raste s povećanjem sukoba i cepanja u „društvenom tkivu”.

Svetkovine ove vrste nastaju i snažno se razvijaju u društвима gde je vlast nestabilna, te ih ona koristi kao način uticaja, jer zamračuju rascep koji postoji između ideologije i njom inspirisane definicije društva, i aktuelnog stvarnog stanja društvenih i političkih odnosa. Njihova učestalost i značaj raste u situacijama u kojima je mogućnost za izbijanje stvarnog konflikt-a mala ili nepostojеća.

Formalne karakteristike ovih novih svetkovina različite su od tradicionalnih. Zbog toga mnogi autori, na čelu sa Glukmanom²⁰⁾ za njih vezuju

¹⁹⁾ B. Mayerhoff and S. F. Foor, Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings, *Secular Ritual*, Assen, Van Gorcum and Co, 1977, p. 2.

²⁰⁾ Odnos rituala prema ceremoniji je jednak odnosu simbola prema znaku, kao značenje i asocijacija neizvesna i neshvatljiva prema racionalnom svesnom

pojam ceremonije, da bi ih razlikovali od rituala kao vrste opšteprihvaćenog oblika svetkovanja, gde su „forme i sadržina” spojene u idealnu celinu. Ceremonije, životvornu snagu svetkovine zamenjuju mrtvom paradom, jalovim defileima, i prefabrikatima. Sve ono što je svetkovini nepredvidljivo, subverzivno i opasno, zatvara se u krutu šenu i linearnu hronologiju ponavljanja. Spontanost, prodor nasilja i sveopšti prestup, preokreću se u uljudnu pompu i ukras. Maksimalna teatralizacija pretvara u čvrst scenario i dramaturgiju ono što je bila živa društvena stvarnost. Oni regulišu fizičko kretanje, kako ceremonijalnih povorki, tako i naroda koji ih posmatra. Slavlje, gde su svi učesnici svećanih zbivanja, razdvaja se u dva segmenta: na predstavu i gledaoce.

Što društvo postaje manje komunikativno, podložno dominaciji jedne ideologije, institucije i autoriteta, to je ritualni govor siromašniji i formalizovaniji. Kroz formalizam vlast daje ton onome što kaže, kao da potiče od neke više sile i da je dobro svih. Rigidnost je neophodna da bi se izbegle sve slučajnosti. S obzirom da ove ceremonije manipulišu velikim brojem ljudi (naroda) — posmatrača, različitih interesa i uverenja, treba preduprediti svaku mogućnost izbjivanja incidenta. Efekat formalizacije i odricanja prava na improvizaciju Bloh pored sa slikom tunela u koji „neko utone i pošto ne može da se okrene ni levo ni desno, ostaje mu jedino da ga sledi”.²¹⁾

Karakteristično je da upotrebljivosti svetkovine u svrhe političke borbe i indoktrinacije, postaju naročito svesna društva u periodima posle velikih revolucija. Ruso je idejni otac konцепциje po kojoj svetkovina treba da bude sredstvo ideološkog prosvetljivanja, pouka za moralno i političko vladanje i način izražavanja pripadništva jedinstvenim idealima države. Ovaj idejni projekat preuzimaju „organizatori svetkovina” posle francuske revolucije, i on postaje obrazac i za praznike kasnijih revolucija.²²⁾

mišljenju. Glukman i rituale smatra delom strategije „političkog mišljenja” ali na specifičan način. Oni su sam prikaz i čin pobune koji nije zasnovan na svesti i planu akcije, već na nesvesnim reakcijama društva, na ono što ga muči i onespokojava. Ritual je politički čin koji proizlazi iz nesvesne potrebe, nasuprot ceremoniji koja je plod svesti i kalkulacije. Zato su rituali u svojoj biti pobunjenički, a ceremonije afirmativne u odnosu na društveni sistem (M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford Blackwell 1965).

²¹⁾ M. Bloch, *Symbols, Dance and Features of Articulation, or is Religion an Extreme Form of Traditional Authority*, Archives European de Sociologie 1974. p. 55—61.

²²⁾ Jednom kada je revolucija s uspehom okončana, dozvoljeni su samo red i poredek. Prestup kad njena okosnica, pa i u simboličkom obliku je onemogućen. Mona Ozuf citira reči Grenjea, 8 termidora godine VII posle francuske revolucije: „Nama je bilo potrebno da budemo revolucionarni da bism

Oblici svetkovina u slavu revolucije ne mogu se podvesti pod isti imenitelj i pored mnoštva zajedničkih karakteristika. Kristel Lejn u tom smislu ističe da su praznici francuske revolucije, iako model za kasnije oblike revolucionarnih svetkovina, prošli kroz izvesne mene. Mada su u početku „organizatori“ pokušavali da im daju težinu sveobuhvatnog pogleda na svet, kasnije su se odrekli ideje o nametanju jedinstvene ideologije i „totalnom revolucionisanju“ međuljudskih odnosa.²³⁾ U tom smislu svetkovine francuske revolucije su bile više političke nego ideološke i menjale su se, naročito devedesetih godina XVIII veka, veoma brzo u zavisnosti od političkog trenutka. Osim toga, one su se dosta oslanjale na tradicionalne oblike svetkovina i ceremonijalne forme nasleđene iz *ancien régime-a*. Totalitarna društva staljinističkog tipa i hitlerovskog perioda, s druge strane, težila su da se nametnu svim segmentima privatnog i javnog života svetkovinama koje prerastaju u razgranat sistem rituala i praznika: od slavlja, rođenja, venčanja i pogreba, do rituala ulaska u partiju, slavlja heroja i svečanih vojnih i sličnih parada. Sistem rituala se zaodeva u potpuno novu formu, na svaki način želi da se osloboди svih tradicionalnih elemenata i značenja. On je stvoren s namerom da prestane „totalna društvena pojava“, i s čvrstom uverenošću da je njegova „doktrinalna efikasnost“ zagarantovana samim njegovim stvaranjem. Operacionalna efikasnost, to jest, stvarni efekat na verovanju i emocije učesnika, je isključena kao predmet interesovanja „organizatora svetkovine“.

Svetkovina je nesloboda

Političke ceremonije nisu jedini oblik manipulisanja sveštu, ali su sigurno najbanalniji i najočigledniji. Mnogi drugi oblici svetkovina, ako ne i svetkovina uopšte, imaju sposobnost da od slobodnog, svesnog pojedinca, stvaraju člana „opsednute mase koja se dragovoljno prepusta vrtoglavici, transu i ekstazi“. Gubitak identiteta i razuma i na pojedinačnom i na grupnom planu, kao sastavni element učestvovanja u svetkovini, postaje istovremeno i osnovni element otuđenja.

Na ovom aspektu svetkovine posebno insistira Kajoa i, u skladu sa svojom teorijom igara, vezuje je za spoj *ilyinx-mimikria*. Spoj zanosa i preušavanja u drevnim ritualima i svetkovi-

podstakli Revoluciju, ali da bismo je očuvali mi prestajemo to da budemo“. (M. Osouf, *Les revolutions n'aiment pas le désordre, Autrement, dossiers trimestrials 7/76, do 7, November 1976*.

²³⁾ C. Lane, *The Rites of Rulers, Ritual in Industrial Society — the Soviet Case*, Cambridge University Press 1981.

nama dovodi učesnike u stanje totalne opsednutosti ulogom, tako da maske i kostimi ne prikrivaju i ne menjaju, nego poništavaju ličnost onoga koji ih nosi. Predan transu i svojoj ulozi „on veruje da je neko drugi”, zamenjujući igru za stvarnost. Kada se ovaj kobni spoj u istoriji raspadne, na scenu stupaju, s jedne strane, olimpijske igre, a pozorišta s druge. Zato Kajoa kaže da „civilizacija započinje onda kada je pobedena ta veza”.²⁴⁾

Maska je najdelotvorniji simbol otuđenja čije je značenje dvostruko: ona je sredstvo prikriwanja i poništavanja identiteta i instrument vlasti. U „društвima s maskom” ili „dar-mar društвima”, kako Kajoa naziva arhajsku zajednicu, ona je prvorazredno obeležje nadmoćnosti i sredstvo ulivanja straha. Kao oruđe tajnih društava, vladara i vraćeva, ona manipuliše sveštu i obmanjuje. Ovakvo tumačenje maske može se primeniti i na pojam društvene uloge, koja nastaje kasnije u istoriji, a o kojoj Marks govori kao o „karakternoj maski”. Ona je ovde vezana za pojam postvarivanja, jer pojedinca i totalnu, slobodnu ličnost, stavljaju u ograničenja društvene uloge, tako da norma i konvencija postaju njene osnovne prerogative. Gledište komе su skloniji mnogi autori, da je estetska funkcija maske primarna i služi kao simbolično oslobođenje od pritisaka i ograničenosti ličnog i društvenog „ja”, ovde je iz osnova preokrenuto”. Posmatrana sa pozicijom kritičke svesti, maska, kao neophodan sastavni element svetkovine, postaje sredstvo otuđenja i neslobode.

Ideju o otuđujućem karakteru svetkovine moguće je proširiti i stavom Rapaporta koji rituale i ceremonije uopšte smatra vrstom neme komunikacije, lišene svake diskurzivnosti. To učesnike navodi da ih shvate kao nešto van njih i nešto nepromenljivo. Ovom se pridružuje i Bloh, govoreći da je jezik rituala suprotan razumu, jer putem formalizacije i većitog ponavljanja izuzima svaku mogućnost diskursa s realnošću. U svetlosti ovih gledišta iskrivljavanje stvarnosti u svetkovini je posledica zatvaranja u vlastiti kontekst, što onemogućuje prodor argumenata i kategorija stranih toj oblasti. Sve ono što bi stizalo iz neke druge sfere odbija se o neprobojnu materiju čvrstih sistema šifrovanog simboličkoggovora i kodova. To dovodi do apsolutnog prekida dijaloga sa stvarnošću i znači da ne postoji nikakva veza između tada domena. Ceremonija obrezivanja ne čini decu odrasлом, a svetkovine u slavu proleća ne donose bogatu žetu. One su samo fikcija, plod želje, bez faktičkih posledica.

²⁴⁾ R. Kajoa, *Igre i ljudi*, Nolit, 1979.

Slika koju svetkovina stvara je uvek ulepšana stvarnost reda, solidarnosti i sloge. Taj aspekt ili bolje ovakva vizura, delimično nam daje i odgovor na pitanje zašto se svetkovine umnožavaju i rastu u vremenima ozbiljnih društvenih previranja i sukoba. Iznikle u periodima životnih kriza koje su u arhajsko doba vezivane za rođenje, venčanje i smrt, svetkovine u složenim društvima ponavljaju isto pravilo.

From dotiče implicitno otuđujuće značenje svetkovine, govoreći o fenomenu „grupne narcisoidnosti“.²⁵⁾ On je tumači kao proizvod frustriranosti, fiktivnog stanja, neophodnog društvenoj grupi da bi potvrdila identitet, snagu i nesalomljivost. Grupna narcisoidnost je proizvod društvene nemoći i uskraćenosti, ali je karakteristična kako za uže tako i za šire društvene grupe. Svetkovina je društvena institucija koja ovakvom psihičkom mehanizmu daje pun zamah. Staviše, taj mehanizam je njen snažan pokretački impuls. To je pokušaj da se pomoću jedne simbolične „mentalne“ strukture uspostavi razorenja društvena struktura. Preterani zamah grupne narcisoidnosti u svetkovini jeste znak nedostatka slobode, kako društvene i političke, tako i lične.

Svetkovina se teorijski, dakle, može razumeti i kao primer kulturne tvorevine u funkciji iskrivljene svesti. Ukoliko se samosvest društva o unutarnjim konfliktima i problemima shvati kao jedini mogući put ka njihovom organizovanju, usmeravanju i razrešenju, onda se svetkovina pojavljuje kao „šarena laža“ i igra ulogu „sigurnosnog ventila“. Ograničavajući racionalni duh ona ga zavodi i vara, nudi privlačnu iluziju umesto istine nasilja, sukoba, gladi, krvočića, političkih borbi, zatvora i pogroma.

S ovakvih osnovnih idejnih pozicija moguće je neke, na prvi pogled, potpuno različite oblike svetkovine, kao što su srednjevjekovni praznici i vojne parade, posmatrati na način potpuno drugaćiji od onog na koji smo navikli. Svečani ulasci kraljeva u grad, viteški turniri, kao odlici neprekidnog teatralizovanja društvenog života plemstva u srednjem veku, predstavljali su po Divinjoovim rečima jedan „herojski san o čistoj slavi i ljubavi“. Učestvovanje i posmatranje spektakla iz ličnog i javnog života plemstva stvaralo je privid o njegovoj moći. Ona je bila neophodna narodu da bi stvorio idealnu sliku sveta i poretku u stvarnosti, koja je to neprekidno onemogućavala i opovrgavala. U uslovima krize, usled promene društvenih odnosa, gomilanja bogatstva i pojave novih klasa, fikcija je bila način odupiranju strahu koji

²⁵⁾ E. From, *Anatomija ljudske destruktivnosti?*
Naprijed, Zagreb, 1980.

je rastakao društvo. Narod je dragovoljno pri-stajao na obmanu, jer je ona bila neophodna kompenzacija za nezadovoljstvo.

S druge strane, praznici u slavu ove ili one pobjede grapišu se oko mita o nacionalnom jedinstvu i nepobedivosti. Heroji-pojedinci, ili narod — heroj, dobijaju oreol svetosti i povezuju prošlost i budućnost. Tragika samog istorijskog degadaja koji slavlje inspiriše, a koji je podrazumevao borbu, rat, gubitke i smrt, zaboravljena je i zamjenjena slikom o plemenitom žrtvovanju i hrabrosti. Samodopadanje zauzima mesto neprijatnih i bolnih sećanja. Mit o veličini i uzvišenosti stradanja ide na ruku čovekovoj potrebi da pobegne od istine i pod uslovima da je to znak njegove neslobode i ograničenosti.

Svetkovina je čin spajanja

Posebna društvena delotvornost i značaj koji su svetkovine imale u istoriji ljudskog roda pripisuju se jednoj njenoj osobnosti: ona briše granice između ličnog i društvenog, ovozemaljskog i kosmičkog. Ona pojedince i kolektiv spaža među sobom i sa silama izvan njih, služeći se različitim sredstvima, ali je funkcija integracije primarna u odnosu na sve druge. Zbog toga je svetkovina uvek vezana za periode kriza i životne i društvene, jer se njen delotvornost tada iskoristiće do maksimuma. Nekoliko teorijskih razmatranja, različitih i po svrsi i po metodu ističu ovu nezaobilaznu komponentu.

Kajoa, Elijade i Bataj mogu se svrstati u grupu autora koji, nesvesno prateći ničeansku tradiciju, svetkovini daju ontološki status vezujući je za pojam „zajedničkog bića”. U svetlosti tih tumačenja ona omogućuje pojedincima i društvu da steknu osećanje pripadnosti prirodi i kosmosu. Kao takve one su prodor u večnost — poricanje prolaznosti i istoričnosti, prekid u „linearnom trajanju”. Bahtin ovome dodaje mišljenje da u svetkovini nije toliko bitna subjektivna svest o postojanju veza između polova svetog, pojedinačnog i opšteg, dobrog i lošeg, života i smrti koliko je bitno objektivno sudelovanje učesnika „u narodnom osećanju sopstvene kolektivne večnosti, sopstvene, zemaljske istorijske narodne besmislenosti i neprekidnog obnavljanja”. Bahtin pojam „zajedničkog bića” spušta na zemlju, zamenujući ga pojmom „zajedničkog tela”. Život zemlje i tela, a to je život prirode i kosmosa prožima učesnike svetkovine istom emocijom koja određeni kolektiv, to jest narod stavlja u kontinuitet istorijskog trajanja. Kod Bahtina je akcenat na neuništivosti istorijskog bića naroda.

S drugačijih metodoloških polazišta o integrativnom principu svetkovine govori i Viktor Turner uvođeći pojam *communitas* kao obrazac za posebnu vrstu društvenog iskustva i odnosa. *Communitas* je stanje društva suprotstavljeno strukturi to jest sklopu „manje više specijalizovanih, međusobno zavisnih institucija, pozicija i uloga”.²⁶⁾ Prvo je vezano za svet rituala, drugo za ono što nazivamo društvenom stvarnošću. *Communitas* označava neizdiferenciranu zajednicu i zajedništvo jednakih individua, a drugi hijerarhizovan sistem političko pravnih i ekonomskih odnosa. *Communitas* je saznanje o suštinskoj i generičkoj povezanosti ljudi i osećanje zadovoljstva i punoće zbog takvog saznanja. To je egzistencijalno stanje jer spaja sve ravni postojanja: osećajnu, ideoološku ili religijsku, fizičku i estetičku. Svetkovina je situacija u kojoj se takvo stanje realizuje i na individualnom i na kolektivnom planu.

Karakteristika stanja *communitas* je njegova privremenost: ono ima smisao i značaj jedino ukoliko je alternativa strukturi. Drugim rečima, ono je samo jedna faza u životu društva, faza prodišćenja od „strukturalnog greha”, to jest način samoregulacije društvenih nepravdi i hijerarhije. Svako jačanje strukture izaziva bujanje potreba za jednakosću i bliskošću. Svetkovine su prilika za ostvarivanje te potrebe i izražavaju sličnu intuiciju o kojoj govori Žirar. Turner stanje *communitas* smatra neophodnim da bi se održala struktura, kao njen preuslov i njeno ishodište, isto kao što Žirar nasilje rituala žrtvovanja i svetkovinu smatra uslovom postojanja poretka.

Tema o neophodnosti stvaranja pokreta, situacija ili umetničkih oblika koji bi prolaznost i usamljenost individualnog života stavila u kontekst kontinuiteta jeste tema koja se uvek, na ovaj ili onaj način, vezuje za svetkovinu. Potreba da se pojedinac sjedini s grupom kojoj pripada i ujedini u „zajednicu iste volje” jeste osnova Rusove reforme pozorišta²⁷⁾ iz koje proizlazi obrazac za uspostavljanje novog tipa svetkovine. U platonovskoj tradiciji crkvenih otaca, Russo polazi od kritike pozorišta kao poligona za ispoljavanje i izražavanje negativnih strasti i afirmiše ideal pozorišta kao svetkovine. Usredsređujući svoju kritiku na pozorište „italijanske scene”, zatvoreno i predstavljачko, on s puno zanosa govori o svetkovini kao prilici za izražavanje „vere i političkog uverenja” zajednice. Ona bi trebalo da izražava „radost i slogu” među gradanima zbog sudelovanja u političkom jednodušju. Gledaoci i predstavljači

²⁶⁾ V. Turner, *Ritual Process: Structure and Antistructure*, Cornell University Press, 1977.

²⁷⁾ J. J. Rousseau, *Lettre à d'Alambert, Oeuvres complètes*, Hachette 1856—65.

bili bi ujedinjeni željom za učestvovanjem u potvrđivanju vrlina i moralnom saglasju građana koje se uzima kao apriorna pretpostavka „razumno” uređenog društva. Svetkovina ne samo da je prilika za ispoljavanje „sreće i radosti” zbog pripadnosti jedinstvenom organizmu (državi), već je i prilika da se taj organizam održi u dobrom zdravlju. Russoovski koncept svetkovine je vrsta panegirika „društvenoj narcisoidnosti”.

Dirkem, mada u osnovi pripada russoovskoj tradiciji, svetkovini daje integrativne funkcije koje premašuju značaj proste društvene pojave. One su, u kontekstu njegovog objašnjenja religije, privilegovani agens ispoljavanja svetog. Društvo, zahvaljujući regularnosti i „uzavrelosti” slavlja postaje svesno sebe i svog moralnog jedinstva. To je prilika u kojoj ono rada i potvrđuje ideju o samom sebi i postaje svojim članovima „ono što je bog svojim vernicima”. Svetkovina ne samo da obnavlja sećanje na ideje i mitove važne za društvo, kao što to misli Russo, već u osvećenju tih ideja ono postaje ideja sama. Tako samo društvo dobija vrednost „više referencijalne ravni” i značenje svetog kojima svetkovina prinosi žrtvu u veselom, razuzdanom i sveprožimajućem slavlju.

U, uslovno govoreći, russoovsko-dirkemovskoj tradiciji socijalno integrativna funkcija podrazumeva delovanje u dva pravca: s jedne strane, u činu okupljanja društvo izražava jedinstvo verovanja i ubeđenja zajednice; s druge strane, taj čin treba da bude pouka kako valja da se društvo ponaša da bi se takvo jedinstvo postiglo. Uverenost da je istinsko stanje društva zajedništvo i jednodušnost uvek sobom povlači insistiranje na neophodnosti svetkovanja. Istovremeno time se isključuje subverzivni i prestupnički smisao svetkovine, to jest sukob i kriza kao podsticaj za stvaranje „ritualne pobune”. Međutim ono što vezuje russoovsko-dirkemovsku i frejdovsko-marksističku tradiciju sadržano je u samoj paradoksalnoj prirodi svetkovine. Integrativna funkcija ne mora da se realizuje u samom činu slavlja, niti neminovno mora da podrazumeva postojanje identičnosti između društva i njegove ideologije. Ona se može pokazati delotvornom *post festum* ne predstavljajući, već provocirajući jednodušje. Iz nezadovoljstva i subverzije „ritualna pobuna” izaziva osećanje bliskosti među „strukturno” neprijateljskim segmentima društva. Posle eksplozije, za društvo, i prema društву negativnih impulsa i emocija, tokom svetkovine, nastaje period zatišja i mira. Svetkovina je izvršila „transfer” razarajućeg principa u integrativni. U oba slučaja, i kad tvrdi da je postojeće najbolje i kada ga osporava, svetkovina dokazuje da je svet koji slavi najbolji od svih mogućih.

ROŽE KAOA

TEORIJA PRAZNIKA¹

Redovnom životu koji živimo, zaposednutom svakodnevnim poslovima, mukotrpnom, uključenom u sistem zabrana, sačinjenom od predestrožnosti, u kome maksima: *quieta non move* održava red u svetu, suprotstavlja se razbuktalost praznika.²⁾ A ovaj, ako posmatramo samo njegove spoljne vidove, pokazuje identične karakteristike, na bilo kom nivou civilizacije. Podrazumeva veliki doprinos uzburkanog i bučnog naroda. Te masovne skupine podstiču iznad svega rađanje i zarazno širenje raspoloženja koje se troši u uzvicima i pokretima, koje tera u nekontrolisano prepustanje najnepromišljenijim impulsima. Čak i danas, kada se osiromašeni praznici tako malo ističu na pozadini sivila koje čini monotoniju tekućeg življenja, kada se praznici pojavljuju kao da su razbacani, usitnjeni, skoro zaglibljeni, mi još uvek u njima možemo da razaznamo nekolike bedne ostatke kolektivne razularenosti koja je bila karakteristična za nekadašnje, drevne, svetkovine. Prerušavanja i neke slobode koje su još uvek dopuštene na karnevalima, pijanke i igranke po kvartovima prilikom 14. jula, pa sve do žeračina koje su označavale kraj Nirnberških kongresa u nacional-socijalističkoj Nemačkoj, svedoče o jednoj te istoj društvenoj potrebi, prođužavaju je. Nema praznika, tužnog čak po definiciji, koji ne podrazumeva neki početak preterivanja i naduvanosti: dovoljno je pomenuti seoske daće. Bio on od pamтивекa ili od

¹⁾ Roger Caillaux, *La Fête („Praznik“)*, Collège de Sociologie (1931—39), priredio: Denis Holler (Olije), Gallimard, Pariz, 1979.

²⁾ Nije nepotrebno istaći da ova teorija praznika ni izdaleka ne iscrpljuje njegove različite vidove. Sem toga, ona bi trebalo da bude izneta uporedo s teorijom prinošenja žrtve. Cini se, u stvari, da prinošenje žrtve predstavlja neki povlašćeni sadržaj praznika. Ono predstavlja nešto poput unutarnjeg pokreta koji ga sažima ili mu daje smisao. Pojavljuju se zajedno u istom odnosu kao duša i telo. Pošto nisam mogao da se do kraja udubim u ovu veoma blisku vezu (valjalo je napraviti određeni izbor), potrudio sam se da posebno istaknem žrtveničku atmosferu, koja prati praznik, u nadi da će i čitalac na taj način osjetiti da dijalektika praznika predstavlja „dvojnika“ i reprodukciju dijalektike prinošenja žrtve.

danас, prazник se uvek određuje igrom, pesmom, uzbuđenjem, gutanjem hrane, pijankom. Uvek do kraja, do iscrpljenja, pa makar posle toga i bio bolestan. Tako nalaže zakon praznika.

PRAZNIK, PRIBEŽIŠTE SVETOM

U takozvanim primitivnim civilizacijama, suprotnost je mnogo izraženija. Praznik traje više sedmica, više meseci, a ovi su secovani odmorima od četiri ili pet dana. Često je potrebno nekoliko godina da bi se sakupila hrana i bogatstvo koje će biti progutano i potrošeno bez zazora, uništeno ili protraćeno, jer razbacivanje ili uništavanje — oblici neumerenosti — po pravu spadaju u suštinu praznika.

Praznik se redovno završava frenetički i orgijaški, u noćnoj razularenosti buke i pokreta koje i najskromniji instrumenti, ako su „u dobrom štimu”, pretvaraju u ritam i u igru. Prema opisu jednog svedoka, ljudska masa, ogromna masa, talasa udarajući nogama o tlo, trenući se kruži oko centralnog jarkola. Uzbuđenje se iskazuje kroz sve one svoje pojavnne oblike koji ga podgrevaju. Ono se povećava i pojačava svim onim što ga izražava: pomamljujući zvon kopalja koja udaraju u štitove, grlene pesme koje se skandiraju, sudari i promiskuitet igre. Nasilje izranja sasvim spontano. Tu i taino izbijaju koškanja: zaraćeni se razdvajaju tako što ih jake mišice u vazduhu bacaju, ljuljaju u ritmu, sve dok se ne umire. Kolo se time ne prekida. A i parovi iznenada napuštaju igranku, da bi se u obližnjem žbunju „poigrali” i vratili u kovitlac koji će se do jutra produžiti.

Sasvim je razumljivo da se praznik — pošto predstavlja takav paroksizam života i pošto tako silovito razrešava najsitnije brige svakodnevnog života — pokazuje pojedincu kao neki drugi svet, svet u kome se oseća podržanim i preobraženim od strane sila koje ga prevazilage. Svakodnevni posao: ubiranje plodova, lov ili uzgajanje stoke, predstavlja ono što mu ispunjava vreme i što mu obezbeđuje zadovoljenje trenutnih potreba. A svemu tome on posvećuje dužnu pažnju, strpljenje, sposobnost; međutim, tamo negde dublje, on živi u sećanju na neki praznik i u iščekivanju novog praznika, praznik je za njega, za njegovo sećanje i njegovu žudnju, vreme jakih osećanja i metamorfoze sopstvenog bića.

Radanje svetog

Dirkemu pripada čast otkrića kapitalnog prizora koji praznici nude naspram svakodnevnog radnog dana, razlike između svetog i svetov-

nog. Praznici suprotstavljaju povremenu eksploriju bezbojnoj kolotečini, slavljeničko ludio svakodnevnoj brizi za egzistenciju, moćni dah zajedničke uzavrelosti mirnim poslovima gde svako gleda svoja posla, koncentraciju društva njegovoj sopstvenoj raspršenosti, groznicu sopstvenih kulminirajućih tremutaka spokojnom argatovanju atonij faza njegovog postojanja.³⁾ Sem toga, verske svetkovine kojima su oni povod remete mir verničkih duša. Ako je praznik vreme radosti, on je isto tako i vreme zebnje. Post, čutanje, obavezno se poštuju pre konačnog opuštanja. Uobičajene zabrane bivaju pojačavane, nameću se čak i nove. Preterivanja i prekomernosti svake vrste, svečanost obreda, prethodna strogost ograničenja, doprinose, isto tako, da se oko praznika stvori svet izuzetnog.

U samoj zbilji, praznik se često održava radi same vladavine svetog. Praznični dan, obična Nedelja, jeste pre svega čas koji je posvećen božanskom, kada je rad zabranjen, kada se moramo odmarati, uživati, ali i Boga hvaliti. U društvima, kojima praznici nisu razasuti po celokupnom radnom veku, već su sabrani u jedno pravo *praznično doba*, možemo još bolje da vidimo do koje mere praznik zaista predstavlja doba nadmoći svetog. Mosova studija o eskimskim društvima nam pruža najbolje primere jednog veoma oštrog kontrasta između ovih dvaju načina života, ali koji i dalje ostaju značajni kod naroda koji su svojom klimom ili prirodom privredne organizacije osuđeni na produženu neaktivnost, tokom jednog dela godine. Zimi se eskimsko društvo zbijava „zgušnjava se”: sve se radi ili se događa u zajednici dok leti svaka porodica izdvojena pod svojim šatorom u skoro pustinjskom prostranstvu, živi sama za sebe, a pri tom ništa ne smanjuje ideo pojedinačne inicijative. Prema letnjem životu, skoro u potpunosti svetovnom, zima se pojavljuje kao doba „produženog verskog uzdizanja”, kao neki dugotrajući praznik.⁴⁾ I kod

³⁾ Up: *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd, 1932, (II, VII, III) gde Dirkem opisuje „dve faze kroz koje na smenu prolazi život australijskih društava: raspršenost i koncentracija”. „U prvoj preovlađuje privredna aktivnost i ona je obično osrednjeg intenziteta (. .) Stanje raspršenosti u kome se tada društvo nalazi čini da život postaje jednoličan, učinio i bezbojan. Ali, neka se desi kakav praznik sve se menja (. .) A sama činjenica da se ljudi nagomilavaju deluje kao izuzetno snažan podražaj” (s. 200).

⁴⁾ Marcel Mauss (Mos), *Essai sur les variations saisonnières des sociétés esquimes. Etude de morphologie sociale*, (u saradnji sa H. Beuchat), *Année sociologique 1904—1905*, Pariz, 1906, s. 39—131. Ova studija je ponovo objavljena u izdanju Mosove knjige objavljene pod naslovom: *Sociologie et anthropologie*, Pariz, 1968. Iz nje sam izvukao ovih nekoliko sudova koji slede: „Nema religije tokom leta... Život se čini svetovnim... Nasuprot tome, zimska naseobina, da tako kažemo, živi u stanju stalne verske ushićenosti... Sve u svemu, celokupni život zimi možemo

Indijanaca Severne Amerike društvena morfologija se menja s godišnjim dobima. I u ovom slučaju letnju rastočenost zamenjuje zimsko okupljanje. Klanovi nestaju i svoje mesto prepuštaju verskim bratstvima koja tada izvode svoje velike obredne igre i organizuju plemenske svetkovine. To je doba prenošenja mitova i obreda, doba kada se novacima i posvećenima prikazuju duhovi. Evo šta kažu Kuakiatli: „Leti je svetlo dole, svetovno gore; zimi je sveto iznad a svetovno ispod.”⁵⁾ Jasnije se ne bi ovo moglo objasniti.

Sveto se u običnom životu, mogli smo to da primetimo, skoro isključivo ispoljava kroz zabrane. Ono se određuje kao „rezervisano”, „odvojeno”; stavljen je izvan opšteg korišćenja, zaštićeno zabranama koje bi trebalo da spreče svaki nasrtaj na poredak sveta, svaki rizik njegovog „kvarenja” i unošenja klice pomučenja. Ono se javlja dakle bitno kao *negativno*. To je, u stvari, jedna od osnovnih najčešće prepoznatljivih značajki obredne zabrane. Ali, svesti period socijalnog života je upravo onaj u kome su pravila ukinuta, a slobodno ponašanje preporučeno. Bez sumnje, moguće je da prekomernostima praznika ne priznamo tačan odredni smisao i da ih posmatramo samo kao puka *pražnjenja aktivnosti*. „Čovek je toliko izvan uobičajenih životnih uslova, piše Dirkem. i toga je toliko svestan da oseća nešto kao potrebu da se stavi izvan i iznad svakidašnjeg morala.”⁶⁾ Svakako, pomenjaju bez ustrojstva, pomahnitalost praznika odgovara nekoj vrsti „smanjenja prethodne napetosti”. Konfučije je to sasvim dobro primetio kada je, da bi opravdao kineske seljačke svetkovine rekao kako ne valja „uvek luk držati napet, ne popuštajući ga, ili uvek opušten ne zatezajući ga”). Preko-

sebi da dočaramo kao neku vrstu dugog praznika” (s. 96–100). I dalje, povodom severozapadnih američkih Indijanaca: „Tokom zime, pleme nestaje i ustupa svoje mesto grupama sasvim drugačije vrste, tajnim društvima ili, tačnije, verskim bratstvima u kojima su svi i dostojanstvenici i slobodni ljudi raspoređeni po hijerarhijskoj lestvici” (s. 126). Podsećam da je Kajoa započeo aktivnosti Koleža, marta 1937, čitanjem manifesta pod naslovom: „Le vent d'hiver” (Zimski vjetar), čiji je jedini rezultat trebalo da bude da siđe, jer hladnoća ide ruku pod ruku sa gustinom, sjednjavanjem, praznikom, hijerarhijom... .

⁵⁾ Citirano prema Boasu (Boas — „The social organization and secret societies of the Kwakiutl Indians”, Report of the U.S. National Museum for 1895, Washington D.C., 1897) u zaključku Mosove studije (s. 126).

⁶⁾ Dirkem, Elementarni oblici..., s. 201.

⁷⁾ Ovu Konfučijevu izreku navodi Grane (Grivet) u: *La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Pariz, 1929, (s. 181). Kajoa je u svom prikazu knjige Aleksisa Karela (Alexis Carrel): *L'homme, cet inconnu*, objavljenom u N.R.F. (*La Nouvelle Revue française*), marta 1936, već tada zabeležio sledeće: „Još uvek iščekujemo tu opštu teoriju instinkata, koju su začeli tu i tamo Mol (Moll) i Vajsman (Weiss-

mernosti kolektivnog zanosa vrše takođe i ovu funkciju: dolaze kao nagla eksplozija, posle dugog i „ljutog“ sabijanja. Međutim, to je samo jedan od vidova, mnogo manje razlog njihovog postojanja, a više njihov fiziološki mehanizam. Potrebno je da ovo svojstvo iscrpi njihovu prirodu. Domoroci vide u sebi uslov magijske efikasnosti svojih praznika: oni su ti koji unapred svedoče o uspešnosti obreda i koji obećavaju, posredno, plodnost žena, bogate žetve, hrabrost ratnika, bogata lovišta, uspešno ribarjenje.

Prekomernost, lek za iscrpljivanje

Prekomernost, znači, nije samo stalni pratilac praznika. Ona nije samo puki epifenomen uburkanosti koju izaziva i razvija. Ona je neophodna za uspeh ceremonija koje se slave, učestvuju u njihovoj svetoj vrlini i doprinosi, kao i ove, obnavljanju prirode ili društva. A to zapravo i jeste cilj praznika. Vreme iscrpljujuće, zamara. Ono čini da se stari, ono usmerava ka smrti, ono troši i nigriza: to je upravo smisao korena reči koje se u grčkom i iranskom jeziku upotrebljavaju za njegovo određenje. Sve ke godine se biljni svet obnavlja i društvo, poput prirode, započinje, jedan nov ciklus. Sve što postoji mora tada da se podmladi. Valja novo započeti stvaranje sveta. A ovaj se poнаша kao *Kosmos* kojim upravlja univerzalni red i koji deluje prema redovnom ritmu. Mera, pravilnost ga održava. Njegov je zakon da se svaka stvar nalazi na *svom* mestu, svaki događaj pada u *svoje* vreme. Na taj način se može objasniti da jedina ispoljavanja svetog jesu zbrane, *zaštite* protiv svega onoga što bi moglo da ugrozi kosmički redovni sled, ili ispaštanja, *naknade* za sve ono što je moglo da ga pomuti. Teži se nepokretnosti, nepromenljivosti, budući da svaka promena, svaka novina dovodi u opasnost stabilnost univerzuma čiju nadolazeću budućnost želimo da izbrišemo i uništimo mogućnosti umiranja. A klice njegovog uništenja leže u sopstvenom funkcionisanju, koje nagomilava otpatke i izaziva raubovanje samog mehanizma. Nema ničega što ne bi bilo podvrgnuto ovom zakonu, i što nije određeno i potvrđeno celokupnim iskustvom. Samo zdravije ljudskog organizma zahteva da ovaj redovno izbacuje svo-

mann) i koja je već u stanju da izvesti o naizgled najometujućim psihološkim manama, pozivajući se pritom samo na tako jednostavna načela kao što su kontrakcija i dilatacija, erotičnog uzbudjenja i zadovoljenja, paroksizam i opuštanje, na primer.“ „Bogomoljka — ‘prožiračica’”, preuzeta u *Le Mythe et l’homme*, odslikaje ovu teoriju orgijaškog nereda i rasipanja: „Polno zadovoljenje jeste pojava izrazite grubosti, koja u jednom trzaju oslobođa značajnu količinu energije koja se postepeno taložila i bila dovedena do tačke cepanja” (s. 93). Ali, tada referenca neće biti ni Konfučije, ni Mol, već Freud i „*Au-delà du principe de plaisir*“.

ROŽE KAOA

je „nečistoće”, mokraću i izmet, a kada je žena u pitanju svoju mesečnu krv. A starost je ona koja ga na kraju oslabljuje i paralizira. Priroda sledi svake godine, na isti način, ciklus rasta i opadanja. Čini se da društvene institucije nisu poštedene ove iste smene. I njih valja periodično obnavljati i pročistiti od zatrovanih otpadaka koje predstavlja nepodoban deo zaos-tao iza svakog čina učinjenog za dobro zajednice, ali koji ipak sadrži izvesnu nečistoću za one koji su za isti i odgovorni.

I tako bogovi vedskog panteona traže biće na koje bi mogli da prenesu nečistotu kojom se zaražavaju prolivajući krv tokom obreda žrtvovanja. Ova vrsta čišćenja se obično obavlja u vidu proterivanja ili ubijanja, bilo žrtvenog jarca opterećenog svim tako počinjenim gresima, bilo oličenjem stare godine kojoj treba naći zamenu. Valja proterati zlo, slabost i istrošeno, sve pojmove koji su manje ili više saglasni. U Tonkinu, obredi se vrše sa izričitim ciljem odstranjivanja nečistog ostatka svakog dogadaja, a posebno činova autoriteta. Teži se neutralizovanju nadraženosti, zločude volje duhova onih koje je vlasta osudila na smrt zbog izdaje, pobune ili zavere. U Kini se počišćeno. to jest dnevni domaći otpaci slažu pored kućnog ulaza da bi se zatim, s pažnjom, uklonili za vreme praznika nastupanja nove godine, jer sadrže kao i svaka nečistoća jedan delotvorni princip koji može, ako se pravilno koristi, da donese napredak.

Uklanjanje otpadnih materija koje se talože funkcionisanjem svakog organizma, godišnje otpisivanje grehova, proterivanje ostarelog vremena, nisu dovoljni. Ova služe samo pokopu srozavajuće i zaprljane prošlosti, *koja je proživila svoje vreme*, i koja mora da prepusti mesecu netaknutom svetu čiji praznik ima za cilj da svim snagama obezbedi njegovo ustoličenje.

Zabrane su se pokazale nedovoljnim da održe integritet prirode i društva. I u toliko više ne bi bile u stanju da doprinesu njihovom obnavljanju u njihovoј prvobitnoj mladosti. Propis u sebi ne sadrži ni jedno načelo koje bi bilo sposobno da mu povrati snagu. Valja se pozivati na stvaralačku vrlinu bogova i vratiti se početku sveta, okrenuti se silama koje su tada *haos* preobratile u *kosmos*.

Prvobitni haos

Praznik se prikazuje kao osavremenjavanje prapočetaka univerzuma, *Urzeit-a*; prvobitnog doba, vrhunski kreativnog doba, onoga u kome su se sve stvari, sva bića, sve institucije fiksirale u svom tradicionalnom i konačnom obliku.

Ovo doba je upravo ono u kome su živeli i radili božanski preci čiji *mitovi* prenose istoriju. Ili još bolje, za Tsimšijene Severne Amerike, mitovi se upravo razlikuju od ostalih legendarnih kazivanja usled činjenice da pripadaju onom prošlom vremenu kada svet još nije poprimio svoj sadašnji izgled. Ličnosti ovog slavnog mitskog doba je izuzetno dobro proučio Levi-Bril na primeru Australijanaca i Papuana.⁸⁾ Svako pleme ima poseban izraz da bi ih označio. To je slučaj kod Aruntasa s izrazom *altdžira*, *dzugur* kod Aluridjsa, *bugari* kod Karaderija, *ungud* kod naroda severo-zapadne Australije itd. Ove reči često označavaju istovremeno i san i ono što bi na najopštiji način moglo biti neuobičajeno ili čudesno. A služe upravo da bi odredili vreme kada je „čudesno bilo pravilo“. Izrazi koje koriste posmatrači pokazuju težnju da istaknu ovaj vid prvobitnog doba. Za Forčuna (dr Fortune), to mitsko vreme je ono u kome je „postojanje stiglo do bića i u kome je započela prirodna istorija“. Ono je istovremeno smešteno na *početku* i *izvan* potonjem razvoja. Na isti način Elkin primećuje da ono nije ništa manje sadašnje ili buduće od prošlog; „To je isto toliko stanje koliko i period“.

⁸⁾ Sadržaj ovog i dela deljaka koji slede, potiče iz knjige Lisjena Levi-Brila (*Lucien Lévy-Bril*). *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Pariz, 1935, a posebno iz uvodnog poglavља: „Le monde mythique“. U njemu se nalazi na pojam *Urzeit*, pozajmljen od K. Th. Preuss-a. Kao i na navode dr Forčuna (*Fortune*) i Elkina, etnografa kojima treba da budemo zahvalni što smo dopili opis običaja kako domorodaca sa ostrva Dobu tako i prvobitnog australijskog stanovništva. U *La Nouvelle Revue française*, od avgusta 1938, Kajoa je objavio prikaz poslednje knjige Levi-Brila: *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Navodi nekoliko njegovih primedaba: „Prilikom čitanja dela Gospodina Levi-Brila, često se stiče utisak da on isključivo razmatra religiozni aspekt života primitivnih naroda i da ga suprotstavlja ne religioznom životu civilizovanih već kritičkim i naučnim oblicima njihovog intelektualnog života. Na taj način ne poredi jednu senzibilnost s drugom, već s inteligencijom“. Dijahronični sled primitivnog mentaliteta, zamjenjen je logičkim mentalitetom, treba prema tome zamjeniti sinhronisku opoziciju svetova, jednog svetog, drugog svetovnog, koji se izmenjuju ali su i solidarni.

Prvi deo knjige Levi-Brila je bio delo istoričara filozofije. I samo je studija o Ogistu Kontu najavila smer u kome će se ovo delo dalje kretati: sociološki, ili, tačnije rečeno, psihološki, budući da će se Levi-Bril potom posvetiti nabranjanju „primitivne misli“. U deljiku „La morale et la science des moeurs“ razrađuje nemogućnost preobražaja indikativa u imperativ. Otuda i skepticizam („društvo se može pružiti samo moral koji već ima“) koji je u suprotnosti s aktivizmom Koleža (Collège de France, prim. prev.). Leris (M. Leiris) evocira u „Dimanšu“ (*Dimanche, Biffures*, s. 213), uticaj Brilovih knjiga na njegovo opredeljenje za etnografiju. Levi-Bril je umro marta meseca 1939, nekoliko meseci pre nego što je *la Revue philosophique*, na čijem se čelu nalazio, objavila specijalni broj koji je on sam pripremio da bi se obeležila 150. godišnjica Francuske revolucije.

kaže on u svojim spisima.⁹⁾) Mitsko vreme je u suštini izvor onog drugog iz kojeg stalno ističe, proizvodeći sve ono što se u njemu javlja kao zbumujuće ili neobjašnjivo. Natprirodno je stalno skriveno iza osećajnog i stalno teži da se kroz ovo prikaže. Prvobitno vreme je s čudnom saglasnošću opisano u najrazličitijim krajevima. Ono je mesto svih preobraćanja, svih čuda. Ništa još nije bilo ustaljeno, nikakvo pravilo objavljeni, nikakav oblik utvrđen. Ono što je od tada postalo nemoguće, tada je bilo izvodljivo. Predmeti su se kretali sami od sebe, čamci su leteli po vazduhu, ljudi su se pretvarali u životinje, i obratno. Menjali su ruho, umesto da stare i umiru. Celokupni univerzum je bio plastičan, fluidan i neiscrpan. Letine su spontano nicale, životinje su odmah posle če-rečenja obnavljale svoje meso.

Stvaranje kosmosa

I konačno su preci nametnuli svetu izgled koji se od tada nije promenio, zakone koji su od tada uvek na snazi. Sačinili su ljudе učinivši da ovi izrastu iz zemlje ili preobraćajući mešovita bića, poluživotinje, koja su već ranije postojala. Stvorili su ili oblikovali u isto vreme različite životinjske i biljne vrste. Oblikujući jednog jedinog pojedinca, menjali su po njemu njegove buduće potonike, i svi su, bez daljeg uplitanja, nešto iskoristili od mutacije arhetipa. Utvrđili su takođe more, kopno, ostrva, planine. Razdvojili su plemena i vaspostavili za svako ponaosob, njihove civilizacije, njihove svetkovine, pojedinosti njihovih svetkovina, obreda, njihove navike, njihove zakone. Međutim, pošto su svaku stvar, svako biće držali u datim granicama, u njegovim nadalje *prirodnim* granicama, lišili su ih svih magijskih moći koje su im omogućavale da u trenu ostvare svoje želje i da, ne poznajući nikakvu prepreku, postanu na licu mesta ono što im se dopalo. Red ne može da opstoji istovremeno s postojanjem brojnih mogućnosti, s odsustvom svih pravila: svet je tada spoznao nepremostiva ograničenja koja ograničavaju svaku vrstu na sebe samu i sprečavaju je da iz njega izade. Sve postade nepokretno, i zabrane uspostavljene, kako nova organizacija, nova zakonomernost, ne bi bila poremećena. I konačno je i smrt uvedena u svet, neposlušnošću prvog čoveka, a najčešće prve žene, greškom jednog od božanskih glasnika, gluipošću Pretka „nespretnjakovića”, koji se, svuda, vrlo nespretno trudi da podražava dela Tvorca i čija imbecilna tvrdoglavost rada posledice koje su istovremeno i smešne i katastrofalne. U svakom slučaju, smrću poput crva

⁹⁾ Bibliografija u delu: *L'homme et le sacré*, upućuje na A. P. Elkina: „The secret Life of the Australian Aborigines”, *Oceania*, III, (1932).

u voćki *kosmos* je izao iz *haosa*. Doba daramara je završeno, počinje prirodna istorija, uspostavlja se poredak normalne kauzačnosti. Bujicu stvaralačke aktivnosti zamenjuje neophodna budnost, zarad održavanja stvorenog sveta u dobrom stanju.

Haos i zlatno doba

Pojmljivo je da se mitsko vreme pojavljuje zaodenuto nekom temeljnou dvomislenošću: u stvari, prikazuje s u suprotstavljenim vidovima Haosa i Zlatnog doba. Odsustvo barijera privlači toliko koliko odbija pomanjkanje reda i stabilnosti. Čovek sa žalom gleda prema svetu u kome je bilo dovoljno pružiti ruku i uzabratи sočnu i uvek zrelu voćku, gde su se slatke žetve slagale u ambare bez teškog rada, bez setve i žetve, u svetu koji nije poznavao tegobnu muku rada, u kome su se želje ostvarivale odmah pošto su bile zamišljene, a da pri tom nisu bile osakačene, umanjene, uništene bilo kojom materijalnom nemogućnošću ili bilo kakvom društvenom zabranom. Zlatno doba, dečinstvo sveta poput čovekovog dečinstva, odgovara zamisli raja na zemlji u kome je prvo bitno sve dato ali se, potom shvati da je sopstveni hleb trebalo zaraditi u znoju lica svog. Bila je to vladavina Saturna ili Krons, bez rata i trgovine, bez ropstva i privatne svojine. Međutim, taj svet svetlosti, nepomučene radosti, lakog i srećnog života je istovremeno svet tmina i užasa. Vreme Saturna je doba kada su ljudi bili žrtvovani i kada je Kron prožirao sopstvenu decu. Ali i sama spontana plodnost tla nije bez svog naličja. Prvobitno se doba javlja, isto tako, kao stoleće preobilnog i razuzdanog stvaranja čudovišnih i prekomernih plodova. Čas se obe suprotstavljajuće predstave neraskidivo mešaju, čas ih objedinjavajući napor duha razdvaja, i tada nam mitologija prikazuje Haos i (jedno) Zlatno doba kao nešto što valja razlikovati i suprotstaviti, što sledi jedno drugo. A oni su dva lica iste imaginarne stvarnosti, one sveta bez pravila iz kojega bi trebalo da je proizašao uređeni, regulisani svet u kome ljudi danas žive. Prvi se suprotstavlja drugom kao što se svet *mita* suprotstavlja svetu *istorije*, koji nastaje onda kada se prvi završio. Kao što se svet sna, čije ime rado pozajmљuje, suprotstavlja svetu jave. Kao što se vreme bezbrižnosti, obilja, rasipništva suprotstavlja vremenu *rada*, *oskudice*, *štednje*. Istovremeno, ono oličava dečinstvo s manje ili više jasnoće. Da bi se to utvrdilo, nije potrebno pozivati se na žal i prisjećanja odraslog koji do krajinosti ulepšava uspomenu na mladost, koja mu izgleda posvećena igri, oslobođena briga, koju protivno svim činjenicama vidi kao doba večitog praznika u rajskom vrtu. Međutim, nema sumnje da su obe

koncepcije: prvobitnog sveta i *zelenog raja de-tinjskih ljubavi* jedna drugu obojile.

Uostalom, dobro je poznata činjenica da presvetkovina inicijacije koje ga uvode u društvene okvire aktivnost mladog bića nije podvrgnuta zabranama koje ograničavaju aktivnost zrelog čoveka; na isti način je, pre braka, seksualnost adolescenta, uopšteno govoreći, najslobodnija koja se može zamisliti. Čini se da tada pojedinač je još nije obuhvaćen ustrojstvom sveta i da, prema tome, neće snositi posledice što krši zakone koji ga se ne tiču. On, da tako kažemo, živi na margini uređenog sveta, kao organizovanog društva. On tek napola pripada kosmosu, još nije raskinuo svaku vezu sa svetom čudesnog, onostranog, iz koga su preci izvukli njegovu dušu da bi je smestili u utrobi žene, njegove majke, da bi se ona ponovo rodila.

Suprotno redu, „prirodnoj istoriji”, prvo doba sveta predstavlja doba sveopšte pometnje koju ne možemo zamisliti bez zebnje. Kod Eskima, oprečni vidovi prvobitnog doba su čini se gusto isprepletani. Ono ima karakteristike neizdiferenciranog haosa: sve je bilo u mračnim dubinama, na zemlji ne beše svetlosti. Nisu se mogli primetiti ni kontinenti ni mora. Ljudi i životinje se nisu razlikovali jedni od drugih. Govorili su istim jezikom, stanovali u sličnim kućama, lovili na isti način.¹⁰⁾ U opisu ovoga doba prepoznaju se i crte koje se uobičajeno koriste da bi se opisalo Zlatno doba: talismani su tada imali znatnu moć, moglo se preobratiti u životinju, u biljku, u kamičak. Meso karibua (kanadskog losa) je ponovo izrastalo na kosturu životinje, a pošto je bilo pojedeno. Lopate za sneg su se same prebacivale s jednog na drugo mesto, bez potrebe da se prenose.¹¹⁾ Ali ova poslednja mogućnost već kazuje, na značajan način, izvesnu mešavinu žaljenja i strahovanja, ona odslikava želju za svetom u kome bi se sve izvršavalo bez napora, i izražava strah od toga da lopate ponovo ožive i iznenada pobegnu od svojih vlasnika. Zato se nikada ne ostavljaju zabodene u sneg, a da se pri tom na njih budno ne motri.

PONOVOVNO STVARANJE SVETA

Istovremeno i iz istih razloga košmara i raja, prvo doba se zaista pokazuje kao period i *stane* stvaralačke snage iz koje je proizašao sadašnji svet, kome prete opasnosti raspadanja i smrti. Prema tome, ponovnim radanjem, uro-

¹⁰⁾ Ovaj mit o Netsilik Eskimima je zabeležio Knud Rasmussen. Levi-Bril ga citira u: *La mythologie primitive*, s. 210.

¹¹⁾ Mit o Karibu Eskimima zabeležio je K. Rasmussen a Levi-Bril ga navodi u delu: *La mythologie primitive*.

njavanjem u onu uvek aktuelnu večnost kao u izvoru Mladosti uvek živih voda, on ima šansu da se podmladi i da nanovo nade punoču života i snagu koja će mu omogućiti da se suoči s vremenom jednog novog ciklusa. To je funkcija koju praznik ispunjava. A ovaj smo praznik, već odredili kao izvesno osavremenjavanje stvaralačkog doba. Prema tačnoj formulaciji Dimezila,¹²⁾ praznik predstavlja *otvaranje prema Velikom vremenu (le Grand Temps)*, trenutak u kome ljudi napuštaju postojeće da bi se napajali na izvoru svemoćnih i uvek novih sila, koje predstavlja prvobitno doba. Praznik se događa u hramovima, u crkvama, u svetim mestima, koji su svi na isti način oličenje *otvaranja prema Velikom prostoru*, onom u kome su obitavali božanski preci i čija su staništa svete stene, oni vidljivi međaši koji ostaju i dalje povezani s odlučujućim činom Stvaralača. Svetkovina započinje u kritičnoj fazi merna godišnjih doba. Onda kada se čini da se priroda obnavlja, kada se u njoj događa neka vidljiva promena: na početku ili na kraju zime, u arktičkim ili umerenim klimama, na početku ili na kraju kišnog doba u tropskim zonama. Ispunjeni jakim osećanjima straha i nade, krećemo u hodočašće po mestima koja su nekada pohodili mitski preci. Australijanac će sa pjetetom ići njihovim stopama, zaustaviće se na svakom mestu na kome su i oni predahnuli i pažljivo će ponoviti njihove kretnje. Elkin je istakao ovu životnu, versku vezu — koja po mnogo černu prevazilazi puki zemljopis — koja postoji između starosedeoca i njegove zemlje: ova veza, piše on, prikazuje mu se kao pristupni put nevidljivom svetu, kao put koji mu omogućava opštenje sa „silmama koje obezbeđuju život a koje čovek i priroda koriste“.¹³⁾ Ako je prinudjen da napusti svoj rodni kraj ili ga kolonizacija izmeni, oseća se izgubljenim i doživljava svoju propast; nije više u mogućnosti da obnovi dodir sa izvorima koji periodično oživljavaju njegovo biće.

Inkarnacija stvaralačkih predaka

I tako se praznik slavi u prostoru-vremenu mita i preuzima funkciju obnavljanja stvarnog sveta. U tom cilju rado se bira trenutak obnavljanja biljnog sveta i, po prilici, trenutak u kome se obilato obnavlja životinja-totem. Odlazi se na mesto gde je mitski predak stvorio vrstu kojoj pripada grupa sa obredom koji je nasledila i koji je jedina sposobna da do kraja izvede. Protagonisti podražavaju činjenice i gestove heroja. Nose maske kojima se identifikuju

¹²⁾ G. Dumézil, *Temps et mythe, Recherches philosophiques*, V, 1935—1936.

¹³⁾ A. P. Elkin, *The secret life...*, navodi ga Levi-Bri, op. cit., s. 17.

s tim pretkom polu-čovekom, polu-životinjom. Ovi rekviziti često imaju zastore koje u datom trenutku naglo otkrivaju jedno drugo lice i tako nosiocu omogućavaju da verno prikaže trenutne preobražaje koji su se dešavali u prvobitnom dobu. A reč je, upravo, o tome da se prikaže prisustvo i dejstvo bića iz perioda stvaranja, koja jedina imaju magijsku moć da obredu obezbede željenu delotvornost. A uz to se i ne pravi neka jasna razlika između „mitske zasnovanosti i tekuće svetkovine”. Daril Ford je to jasno utvrdio za Jume iz Kolorada; njegovi informatori su neprekidno mešali uobičajeni obred koji su slavili i čin putem kojega su ga preci zasnovali na samom početku.

Danas se istovremeno upotrebljavaju različiti postupci da bi se vaskrsio plodno vreme uticajnih predaka. Ponekad je dovoljno kazivanje mitova. Ova kazivanja su po definiciji tajna i moćna, pričaju o stvaranju jedne vrste, zasnivanju jedne institucije. Deluju kao magične reči. Dovoljno je ponavljati ih pa da izazovu ponavljanje čina koji obeležavaju. Drugi način prizivanja mitskog perioda se sastoji u tome da se obnove slike na kamenu koje na stenama, u udaljenim pećinama, predstavljaju pretke.¹⁴⁾ Vraćajući im njihove boje, njihovim povremenim obnavljanjem (ne treba ih u jednom dahu potpuno obnoviti: kontinuitet bi bio prekinut), vraćamo u život bića koja oličuju, *osavremenjujemo* ih, kako bi obezbedili povratak kiša, razmnožavanje jestivih biljaka i životinja, umnožavanje duhova-dece zahvaljujući kojima žene ostaju u drugom stanju i garantuju napredak i dobrobit plemena. Često se pribegava pravoj dramskoj predstavi. U Australiji, Varamunge podražavaju život mitskog pretka svakog klana ponaosob; na primer, za pleme Crne zmije to je život heroja Taalauala, od trenutka kada je iznikao iz zemlje do onoga kada se u nju vratio. Protagonistima je koža pokrivena paperjem koje se raspršuje kada se uzbude. Oni oličavaju raspršivanje životnih klica koje beže iz tela pretka. A to radeći, obezbeđuju razmnožavanje Crnih zmija. I zatim muškarci obnavljaju svoju snagu, podmlađuju se, potvrđuju se u svojoj najintimnijoj suštini tako što će pojesti svetu životinju.¹⁵⁾ A ovaj čin je, kao što smo već primetili, skrnavljenje, zabranjeno, kada se radi o *poštovanju* a ne o *obnavljanju* ustrojstva sveta.

¹⁴⁾ C. Darryl Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, Berkeley, 1931, s. 214 (Kajoa navodi ovo delo u bibliografiji za *L'homme et le sacré*). Sto se tiče ovih slika na kamenu, vidi: A. F. Elkin, *Rock-Paintings of North-West Australia, Oceania*, I (1930). Levil-Bril pominje ovu studiju u: *La mythologie primitive*, s. 134 i dalje.

¹⁵⁾ Ovu svečanost opisuje Dirkem (prema Spenseru i Gilenu) u *Elementarni običaji...*, s. 340.

Ali, u datom trenutku, članovi plemena su izjednačeni s bićima mitskog doba koja nisu poznavala zabrane ali su ih uspostavila, kao što će to biti i novo učinjeno. Tokom prethodnog perioda, činodejstvujući su se, u stvari, posvetili poštovanjem obaveznog i strogog posta kao i mnogobrojnih zabrana što ih je postupno prevelo iz profanog sveta u oblast svetog. Oni su postali preci: maske, ukrasi koje nose, znak su njihovog preobraćanja. Tada mogu da ubiju i pojedu životinju, da ubiju i pojedu biljku, čiji su mistični deo. Tako ostvaruju zajedništvo (communion) s principom iz koga crpu svoju snagu i život. Sa njim upijaju dodatnu količinu snage. A zatim prepuštaju pripadnicima drugih plemena onu vrstu čije su vaskrsenje upravo postigli i koju su desakralizirali posluživši se prvi ovom svetom hranom, identičnom njima samima, i koju moraju povremeno da kušaju oživljenim kanibalističkim gestom, učvršćujući teofagiju: od tog trenutka neće moći više da je jedu slobodno. Praznik je završen, red je ponovo uspostavljen.

Obredi plodnosti i inicijacije

Svetkovine plodnosti nisu jedine. Neke druge svečanosti imaju za cilj da mlade ljude uvedu u društvo muškaraca i da ih na taj način prime u zajednicu. To su obredi inicijacije. Oni se izravno mogu poređiti sa prethodnima i kao i ovi zasnivaju se na mitovima o poreklu stvari i institucija. Paralelizam je apsolutan. Svetkovine plodnosti obezbeduju obnavljanje prirode, a svetkovine inicijacije obnavljanje društva. Bilo da se slave istovremeno ili odvojeno, one podjednako imaju za cilj da se osavremeni i oseti prisutnost mitske prošlosti kako bi iz ove proizašao podmladeni svet. Po kultu *majo* stanovnika Nove Gvineje, „iskušenici“ koji ulaze u sveto mesto se *ponašaju* kao novorodenčadi¹⁰: pretvaraju se da ništa ne znaju, da im je nepoznato korišćenje bilo kojeg predmeta, da se nalaze po prvi put pred hranom koja im se nudi. I tada da bi ih podučili, glumci koji oličavaju božanske pretke počinju da im prikazuju svaku stvar posebno, po *redosledu* po kome mitovi kazuju o njihovom stvaranju. Bolje se ne bi moglo naznačiti do koje mere svetkovina zaista označava povratak prvobitnom haosu i vaspostavljanje kroz pojedinosti svekolike kosmičke zakonomernosti: rađanje reda nije trenutno, ono se samo dešava po *određenom redu*.

Prema kazivanju Virca, (Wirz), svetkovine *majo* su identične, bilo da je u pitanju plodnost ili inicijacija. Razlika je jedino u njihovom kraju.

¹⁰) P. Wirz, *Die Marind-anim von hölländisch Süd-Neu-Guinea* (navodi ga Levi-Bril u: *La mythologie primitive*, s. 121).

Naime društvo uvek ide uporedo s prirodom. „Novajlja” je sličan u zemlji zakopanom semenu, zemlji koja nije još obrađena. Na samom početku su preci u ljude pretvorili monstruozna stvorenja Velikog vremena, upotpunili ih do davši im polne organe, sopstvene izvore života i plodnosti. Na isti način, inicijacijom, neofiti postaju pravi ljudi. Obrezivanje *uobličava* njihov falus. Celokupna svetkovina im dodeljuje različite vrline muškosti, a posebno hrabrost, ne-pobedivost, i, s druge strane, pravo i moć produžavanja vrste. Ona do zrelosti dovodi novu generaciju muškaraca, kao što obavljeni obredi za obnavljanje totemičke vrste obezbeđuju rast nove žetve ili nove životinjske generacije.

U mitskim vremenima, obe vrste svetkovina (inicijacije i plodnosti) su bile spojene u jednu. Strellov (Strelbow) to izričito tvrdi za Australiju¹⁷⁾ u kojoj se, međutim, one obredno jasno razlikuju: preci su sa svojim „novajlijama” krstarili Velikim prostorom i podučavali ih, *izvršavajući ih*, obredima kojima su stvarali bića ili su ih fiksirali u jednu stabilnu morfologiju. I tako su ih posvećivali ne nekom „netaknutom” svetkovinom, već prvobitnim i stvarnim uhodavanjem, primopredajom stvaralačke aktivnosti.

Suspenzija obeleženog vremena

U svakom slučaju, najpre valja osavremeniti prvobitno doba: *praznik je ponovo pronađen*. *Haos i nanovo uobličen*. U Kini se smatra da je jareća mešina, koja oličava haos, preobraćena onda kada su je Munje sedam puta probušile. Na isti način, čovek ima sedam otvora na licu i pravilno rođen čovek ih ima isto tako sedam u srcu. Mešinu-Haos oličava glup čovek „bez otvora”, bez lica i očiju. Na kraju proslave, Munje ga prostreljuju sedam puta: ne da bi ga ubile, podvlači Grane (Granel), već da bi ga ponovo rodile za viši život, da bi ga *uobličile*. Odapinjanje strele u mešinu izgleda povezano (u obredu) s nekim zimskim praznikom, s *pi-jankom duge noći*, koji se događa tokom poslednjih dvanaest dana godine i kada se sve prekomernosti čine po želji.¹⁸⁾ Reč je o veoma proširenom običaju; praznik vraća doba stvaračke slobode, ono koje prethodi i koje rada

¹⁷⁾ C. Strehlow, *Die Aranda — und Loritja — Stämme in Zentral-Australien* (Levi-Bril, op. cit. s. 123).

¹⁸⁾ O ovim kineskim činjenicama, vidi: Marcel Granet, *La Civilisation chinoise*, Pariz, 1929, a posebno poglavje pod naslovom: „Rivalités de confréries” (s. 229—241). Ovu zimsku „veliku pijanku” je Grane trebalo da razradi i prouči u delu koje se još uvek nalazi u stanju projekta, pod naslovom: *Le roi boit* („Kralj piće”). O strelnama koje se odapinju prema nebu, vidi: predavanje Levickog (Lewitzky) o šamanizmu, posebno belešku sa s. 432.

red, oblik i *zabranu* (sva tri pojma su povezana i *zajedno* se suprotstavljaju pojmu Haosa). Ovaj period ima svoje pravo mesto u kalendaru, na primer: kada se meseci broje po mesečevim menama, a godina prema obrtanju Zemlje oko Sunca, on pada u onih dvanaest dana koji ostaju „da vise” na kraju sunčevog kruga i omogućavaju da se usaglase oba načina merenja vremena. Ti umetnuti dani ne pripadaju ni jednom mesecu, ni jednoj godini. Oni se nalaze izvan obeleženog vremena i izgledaju istovremeno kao da su upravo određeni za periodično i vaspostavljajuće vraćanje Velikog vremena.¹⁹⁾ Ovi suvišni dani su ekvivalent cele godine, njena „replika” po Rgvedi povodom svetih dana koji su padali sredinom zime u antičkoj Indiji. Svaki od ovih dana odgovara svakom mesecu i ono što se događa u prvima unapred oblikuje ono što će se dogoditi u drugima; i njihova su imena ista i nižu se istim redom. Ako brojimo prema ciklusu od dve i po godine, kao u keltskom kalendaru Kolinjija, umetnuti period podrazumeva trideset dana koji reprodukuju seriju od dvanaest meseci, ali ponovljenu dva i po puta.²⁰⁾

Prisustvo povratnika

Ma koliko trajalo, to jeste vreme u kome se stapaju onaj i ovaj svet; preci ili bogovi, oličeni maskiranim igračima, stižu da bi se pomешali s ljudima i silovito prekidaju tok prirodne povesti. Oni su prisutni u totemičkim praznicima Australije, *piluu* Nove Kaledonije, u papuanskim i severnoameričkim svetkovinama inicijacije. Na isti način mrtvi izlaze iz svojih prebivališta i zaposedaju svet živih. Jer, prilikom tog zaustavljanja univerzalnog reda, koju čini smena godina, sve su prepreke porušene i ništa ne sprečava davno preminuvše da posete svoje potomke. U Sijamu, u to vreme, ličnost iz pakla otvara vratnice ambisa i mrtvi se tokom tri dana iz njega penju da bi uživali u svetlosti sunca. Privremeni kralj upravlja zemljom, uz prerogative, istinskog vladara, dok se narod predaje kocki (sto bi bila vrsta aktivnosti prepuna rizika i uništavanja, prekomernog trošenja, u izravnoj suprotnosti s laganim i sigurnim gomilanjem bogatstva putem rada). Kod Eskima, prilikom zimskih praznika duše dolaze da bi se ovaplatile u članovima datog staništa i tako potvrdile solidarnost, kontinuitet generacija grupe. A zatim ih svečano ispraćaju da bi se normalni uslovi života ponovo uspostavili. Kada se doba praznika usitnilo i kada su ovi

¹⁹⁾ Vidi: M. Granet, *La Pensée chinoise* (Pariz, 1934), s. 106—109.

²⁰⁾ Uporedi: Z. Dumézil, *Le Problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Pariz, 1929.

počeli da se raspoređuju tokom cele godine, ipak i dalje — kao što možemo da utvrdimo postoji jedan period kada je mrtvima dopušteno da „prošaraju“ po društvu živih. A zatim, kada istekne vreme koje im je dodeljeno za njihove godišnje invazije, vraćamo ih u njihovo „carstvo“ jasnom i glasnom kletvom i prokletstvom. U Rimu, u određene datume, podizan je kamen koji prekriva *mundus*, rupu na Palatinu koja se smatra pristupnim putem podzemnom svetu, njegovim sažetkom i, kao što mu i samo ime kaže, za pandan ovom svetu živih u odnosu na koji je simetrično postavljen s onu stranu, bivajući istovremeno sažetak Velikog prostora naspram svetovnog prostora i otvor koji omogućava njihovo opštenje. I tako duše slobodno lutaju gradom, kao što je to slučaj tokom ona tri dana u maju, po čijem isteku ih svaki domaćin proteruje iz kuće, pljujući za njima bob, koji njega i njegove, iskupljuje, i brani od njihovog upada sve do sledeće godine. Povratak mrtvih je često povezan s promenom vremena: u celoj Evropi to se uglavnom događa u noći dočeka nove godine, drugim rečima tokom poslednje noći godine koja odlazi „povratnici“, sablazni, utvare, uživaju potpunu slobodu da „harače“ među živima.

FUNKCIJA RAZVRATA

Ovaj međučin opšte pomenjne, koji predstavlja praznik, prikazuje se zaista kao trajanje suspenzije reda sveta. Zato su i prekomernosti tada dopuštene. Važno je raditi protiv svih pravila. Sve mora biti izvedeno naopake. U mitsko doba je tok vremena bio izvrnut: rađali smo se kao starci, umirali kao deca. U tim okolnostima dva razloga preporučuju razvrat i ludilo. Da bismo bili sigurniji da ćemo pronaći životne uslove mitske prošlosti, trudimo se da činimo suprotno od onoga što obično radimo. S druge strane, svaka prekomernost ispoljava višak krepkosti koji samo može da doprine izobilju i napretku očekivanog obnavljanja. I jedan i drugi uzrok dovode do gaženja zabrana i do prevazilaženja određene mere, do iskorisćavanja trenutnog prekida kosmičkog reda, a da bi se preokrenulo pravilo kada zabranjuje i da bi se zloupotrebilo kada nešto dopušta. Tada se sistematski gaze svi propisi koji štite ubičajeni prirodni i društveni red. Ali ova oglušenja ne prestaju ipak da budu i da predstavljaju skrnavljenja. Ona su nasrtaj na pravila koja su važila uoči i koja će sutradan biti još svetija i nepovredljiva. Ona su u istinu najveća svetogrđa.

Uopšteno govoreći, svaka okolnost u kojoj egzistencija društva i sveta izgleda nesigurna i zahteva da bude obnovljena dotokom mlađe i izo-

bilne preterane snage biva *izjednačena* s patećim trenutkom promene vremena. Ne treba se čuditi što se u tim uslovima, pribegava sličnim ili istim slobodama, onima iz „umetnuth“ dana, kako bi se izravnalo dejstvo neke nevolje, poput onoga što za neko australijsko pleme znači epidemijama, ili za neko drugo, južna svetlost, koju domoroci smatraju nebeskim požarom koji preti da ih uništi: i tada starci na-ređuju razmenu žena. Da domoroci zaista imaju osećanje obnavljanja sveta, napadnutog u samom njegovom biću, u to se ne može sumnjati kada se vide stanovnici Fidija koji u slučaju loše žetve, u strahu od gladi, organizuju svetkovinu koju nazivaju „stvaranje zemlje“. Zemlja se pokazala iscrpljenom. Neophodno je podmladiti je, ponovo je stvariti, kako bi se osujetilo uništenje koje preti svetu i ljudima.

Društvena skrnavljenja prilikom smrti kralja²¹⁾

Kada se život društva i prirode sadrži u svetoj ličnosti nekog kralja, onda čas njegove smrti određuje kritički momenat i pokreće obredne slobode i razuzdanost. A ove, tada, poprimaju vid koji odgovara, u striktnom smislu, katastrofalmog događaju. Skrnavljenje jeste društvenog reda. Ono se vrši na štetu veličanstva, hijerarhije i vlasti. Ne postoji slučaj koji bi mogao da potvrdi da je razuzdavanje dugo prikrivanih strasti iskoristilo iznudeno ukidanje vladanja ili privremeno odsustvo autoriteta. Jer se nikada ni najmanji otpor ne suprotstavlja pomaci naroda; ona se smatra isto toliko neophodnom koliko je to bila i velika poslušnost pokojnom monarhu. Na Sendvičkim ostrvima, kada gomila čuje da je kralj umro, čini sve ono što se u običnim vremenima smatra kriminalnom radnjom: pali, pljačka i ubija, dok žene moraju da se javno prostituišu. U Gvineji, izveštava Bosman, čim narod sazna da je kralj umro „svaki potkrada svojega bližnjeg što bolje ume“, i ove krađe traju sve do naimenovanja njegovog naslednika.

Na ostrvima Fidi, činjenice su još jasnije: smrt vođe je signal za pljačku, i plemena zaposeđaju glavni grad, plemensko sedište, odaju se pravom hajdukovanju i razularenosti. Da bi se ova nedela izbegla, često je bivalo odlučeno da se u tajnosti drži trenutak smrti kralja i kada su plemena dolazila da pripitaju da li je poglavac umro, a u nadi da će moći da uništavaju i sve odnesu, odgovaralo bi im se da se njegovo telo već raspalo.²²⁾ I tada bi se povlačili razo-

²¹⁾ Robert Hertz, *La représentation collective de la mort*, u: *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Pariz, 1928.

²²⁾ Vidi: *La mort de Cheu Hoang-Ti*, u: „L'ordre et l'empire“, (*Le Mythe de l'homme*, s. 154).

čarani, ali krotki, pošto je prilika propuštena. Ovaj nam primer jasno pokazuje da je vreme razuzdanosti vreme *raspadanja* kraljevog tela, drugim rečima period akutne infekcije i zagađenosti koji predstavlja smrt, vreme njene pune i očigledne virulencije, osobito aktivne i zarazne od koje društvo mora da se štiti pokazujući svoju životnost, sve do potpunog uklanjanja svih trulećih delova kraljevskog leša, dok ne ostane samo čist i čvrst nepromenljiv skelet. I tada se procenjuje da je opasna faza završena: ubičajeni tok može ponovo da bude uspostavljen. Nova vladavina počinje posle vremena neizvesnosti i pometnje, tokom kojega se meso Čuvara (Conservateur) istopilo.

A kralj je, u stvari, u suštini *Cuvar*; njegova je uloga da održava red, meru, propis. Sva načela koja se troše, umiru s njim s opadanjem njegovog telesnog integriteta, gube i ona svoju snagu i svoju *delotvornu vrlinu*. Stoga i njegova smrt otvara neku vrstu interregnuma obrnute *delotvorne vrline*, drugim rečima principa nereda i preterivanja, izvorista uzavrelosti iz koga će se ponovo roditi novi i osnaženi poredak.

Prehrambena i polna skrnavljenja

Na isti način, prehrambena i polna skrnavljenja imaju za cilj, u totemičkim društvima, da obezbede grupi mogućnost preživljavanja i plodnosti tokom jednog *novog* perioda. Slobodna ponašanja su povezana sa svetkovinom obnavljanja svete životinje ili sa svetkovinom uključenja mladih ljudi u društvo odraslih. U stvari, ovi obredi pokreću novi životni krug i odigravaju, prema tome, tačnu ulogu promene doba u diferenciranim civilizacijama. A i ove predstavljaju jedan povratak haosu, jednu fazu u kojoj se postojanje sveta i zakonomernosti iznenada dovodi u pitanje. Tada se krše zabrane koje, u obično vreme, osiguravaju dobro funkcionisanje institucija, pravilni hod sveta, i koje razdvajaju dozvoljeno od nedozvoljenog. Ubija se i troši vrsta koju grupa poštaje i obožava, i istovremeno sa velikim zgrešenjem u hrani sprovodi i veliko zlodelo u oblasti seksa: krši se zakon o eggogamiji. U okrilju igre i noći, bez obzira na srodstvo, muškarci se sjedinjuju sa suprugama komplementarnog klana, koje samim tim potiču iz njihovog sopstvenog i koje su im, kao takve, zabranjene. Kod Varamunga kada pripadnici bratstva Uluuru slave svoj praznik inicijacije, oni kada padne noć, svoje žene odvode muškarcima iz bratstva Kingili, koji su, kao što se sećamo, izvršili sve pripreme za svečanost, i ovi stupaju u odnose sa Uluuru ženama koje u stvari potiču iz njihovog bratstva²⁹⁾

²⁹⁾ Ovaj opis je pozajmljen od Dirkema (*Elementarna oblici...*, s. 202) koji ga i sam pozajmljuje od Spenser-a i Gilena.

Ove rodoskrnavljujuće veze obično izazivaju gađenje i užas, krivci bivaju kažnjeni najtežim kaznama. Za vreme praznika, one su dozvoljene i obavezne. Valja naglasiti da se ova skrnavljenja smatraju isto toliko obrednim i svetim koliko i same zabrane koje se njima krše. Obe spadaju u oblast *svetog*. Tokom velikog novo-kaledonskog praznika *pilu*, po kazivanju Lenara (Leenhardt), pojavljuje se maskirana ličnost koja se ponaša suprotno svim pravilima.²⁴⁾ Ona radi sve ono što je drugima zabranjeno. Oličavajući pretka s kojim ga maska identificuje, ona oponaša i obnavlja aktivnosti svog mitskog zaštitnika koji „progoni žene u drugom stanju i ruši socijalna i čuvstvena značenja“.

Mit i incest²⁵⁾

Ponovo je reč o prihvatanju ponašanja saglasnog legendarnom primeru koji nude božanski preci: a ovi su upražnjavali rodoskrnavljenje.

Iskonski par čine u većini vremena brat i sestra. To je slučaj mnogobrojnih plemena Okeanije, Afrike, Amerike. U Egiptu je Nut, boginja Neba, svake noći odlazila u ljubavni zagrljaj svoga brata Kebe, boga Zemlje. U Grčkoj, Kron i Rea su isto tako brat i sestra, a ako Deukalijon i Pira — koji obnavljaju stanovništvo sveta posle poplave — to nisu, ipak spadaju među

²⁴⁾ Morice Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, Pariz, 1937 (prva sveska iz zbirke: „L'espèce humaine“). VIII poglavje je naslovljeno: „Le pilou. Moment culminant de la société“. Iz Lerisovog prikaza ovog dela (*Nouvelle Revue Française*, novembar 1938, broj u kome se pojavio prilog: *Miroir de la tauromachie*, kao i članci posvećeni Minhenu, uporedi: s. 99), izdvajam ove primedbe: „U slici koju nam daje o životu i misli Kanaka kao i na stranicama na kojima opisuje kako se ova misao promenila u dodiru s evropskom civilizacijom, autor se izgleda nikada ne odvaja od onog načela koje bi trebalo da predstavlja zlatno pravilo za sve etnografe: pravo saznanje se postiže samo identifikacijom.“ I zatim: „Gospodin Lenar zadržava o stvarima jednu totalitarnu viziju (u smislu da je sve u svemu kada se radi o mračnjacima) a ne razdvojenu, linearnu, kao ona koju dugujemo našim sopstvenim aktivnostima, koje su i same usitnjene i mehanizovane i to u mnogo višem stupnju nego što je to slučaj s takozvanim 'divljačkim' društvima“.

²⁵⁾ Bibliografija uz *L'homme sacré* upućuje na Lordia Raglana, *Le Tabou de l'inceste*, francuski prevod, Pariz, 1935. Knjiga se najpre pojavila u Njujorku pod naslovom: *Jocasta's crime* (1932). Kajoa objavljuje prikaz u *Cahiers du Sud*, novembar 1935. Upozorava da je autor uz rodoskrnavljenja još više zainteresovan „za mitove i obrede stvaranja koji su, u stvari, u stalnoj povezanosti s etiologijom rodoskrnavljenja. Lord Raglan sa hrabrošću nepomućene sreće i radoći obnavlja idealni scenario obreda ponovnog stvaranja sveta“. Ovaj prikaz, ma koliko njegove namere bile skromne, završavao se pozivom na boj: „Sva ova pitanja treba u potpunosti osvetiliti, punim svetлом, ne da bi se sve ovo umanjilo, već da bi se mogle praviti razlike, da bi se, ako se potreba ukaze, uzdigli. Da bi se neka akcija razlikovala od agitacije, potrebno je da ume da udara samo u osjetljive tačke.“

one bliske rođake koje razdvaja zakon egzogamije. I još više, rodoskrnavljenje je karakteristično za Haos, međusobno se uslovjavaju; Haos je vreme mitskih rodoskrnavljenja i kao što smo videli incest je često uzrok početka kosmičkih katastrofa. Kod afričkih Ašantija ako onaj koji stupa u polni odnos sa zabranjenom ženom, i tako doveđe u pitanje univerzalni potredak, nije odgovarajuće kažnjen, lovci više ništa ne mogu da u šumama odstrele, prestaje rast biljaka, žene se više ne porađaju, klanovi se mešaju i prestaju da postoje: „Tada u svetu nastaje isključivo Haos”, jasno zaključuje posmatrač.

Kod Eskima je seksualna razuzdanost jasan znak povratka u mitski period. Orgije se dešavaju tokom praznika gašenja svetiljki koji se slavi na zimsku kratkodnevnicu. Gase se i istovremeno nanovo pale sve svetiljke u naselju. Time se na vidljiv način prikazuje promena godine, lokalizuje i tumači. Za vreme tame, koja olicava Haos, parovi se sjedinjuju ispod duboke klupe koja ide duž svih zidova zimske kuće. Izvršena je razmena svih žena.²⁶⁾ Ponekad nam je poznato načelo koje određuje ove privremene „slatke veze”: na Aljasci i u Kamberlend Saundu, glumac s maskom, koji olicava boginju Sednu, spaja muškarce i žene po njihovim imenima, drugim rečima onako kako su bili spojeni legendarni preci čije ime nose.²⁷⁾ Stoga nestajanje uobičajenih pravila iz polnog kodeksa označava prolazno *izbijanje na površinu* davno prohujalog vremena stvaranja sveta.

Mitovi o rodoskrnavljenju su mitovi stvaranja. Oni obično objašnjavaju poreklo ljudske rase. Vrlina zabranjenog spajanja i karakteristika Velikog vremena, pridodaje se uobičajenoj plodnosti polnog sjedinjavanja. Erotski običaji su posebno značajni kod papuanskih Kivajia i Marind-Anima: oni samo reprodukuju one koje su preci koristili prilikom stvaranja korisnih biljaka. U okviru praznika, kako primećuje Levi-Bril,²⁸⁾ razvrat je isto tako delotvoran kroz simpatičku magiju kao i kroz učestvovanje u stvaralačkoj snazi bića prvobitnog doba.

Vrednost polne razuzdanosti

Polni čin već u sebi sadrži određenu oplodavajuću moć. On je vruć, kako kažu Tonge, drugim

²⁶⁾ M. Mos, *Variations saisonnières*, s. 100. Autorov komentar ovih praznika kratkodnevice: „Polni komunizam je jedan od oblika zajedništva, i možda najbliskiji koji postoji. Kada vlada, dolazi do izvesnog stapanja pojedinačnih ličnosti, jedne se uranjuju u druge. Eto nas veoma daleko od stanja upojednjavanja (individuation) i izdvojenosti u kome tokom leta žive male rasturene porodične grupe...“

²⁷⁾ M. Mos, *tibid.*, s. 114.

²⁸⁾ Levi-Bril, op. cit. s. 137 i 139.

rečima razvija energiju sposobnu da umnoži, da podstakne sve one koje se javljaju u prirodi: orgije muževnosti, za koje je praznik prilika, pomaže njegovom odvijanju samom činjenicom da podstiču i nanovo bude kosmičke sile. Ali ovakav rezultat bi mogao da bude isto tako posledica svake druge prekomernosti, svakog drugog raspusnog ponašanja. A nema toga koja ne igra određenu ulogu o prazniku. Kao što je red koji čuva, ali se i troši, zasnovan na meri i na razlikovanju, nered koji obnavlja, podrazumeva preterivanje i pometnju. U Kini, stalna zabrana razdvaja polove u svim pojavnim oblicima javnog ili privatnog života. Muškarac i žena rade odvojeno, različite poslove. I još više, ništa od onoga što pripada jednom ne treba da dođe u dodir s onim što je svojina drugog. Međutim, o praznicima, prilikom obreda primušenja žrtve, u obrednim poslovima, topljenje metala u svakoj prilici kada treba stvarati, zahteva se zajednička akcija muškarca i žene. „Saradnja polova, piše Grane, bila je utoliko deotvornija jer je, predstavljajući skrnavljenje u normalnim uslovima, bila rezervisana za slete trenutke.“²⁹⁾ Tako su se zimski praznici završavali orgijama tokom kojih su se muškarci i žene tukli i cepali odeću. Van svake je sumnje da su to manje radili zbog golotinje, a više da bi se obukli u osvojena odela. U stvari, razmena odeće se javlja kao oznaka stanja Haosa, kao simbol preobrata vrednosti. Ista razmena se događala i kod Saceja u Vavilonu, i kod Jevreja prilikom orgijaškog praznika Purim, i to u izravnom kršenju Mojsijevih zakona. Verovatno da na obrede ove vrste moramo direktno da nadovežemo dvostruko prerušavanje Herkula i Omfale.³⁰⁾ U Grčkoj, argijska svečanost razmenu odela između dečaka i devojaka nosi značajan naziv *hibristika*. A *hibris* predstavlja napad na kosmički i socijalni red, ispad koji prevaziča meru. Prema spisima, to je ono što odlikuje Kentaure, monstrume u poluljudskom poluvitonjiskom obliku iz mitologije, otmičare žena i žderaći sirovog mesa, koje oličavaju kao što je primetio Dimezil, članovi bratstava, koji su posvećeni ili nose maske, i koji silovito stupaju na scenu prilikom promene godine i, putem svojih legendarnih prethodnika, predstavljaju tipične prekršioce svih mogućih zabrama.³¹⁾

Plodonosna preterivanja

Plodnost se rada iz preterivanja. Polnom pirovanju, praznik dodaje prežderavanje i prekomerno pijenje. „Primitivni“ praznici, koji se

²⁹⁾ M. Granet, *La Civilisation chinoise*, s. 182.

³⁰⁾ Ovi podaci su iz *Zrtvenog jarca* Dž. Dž. Frejzera, vidi dalja objašnjenja.

³¹⁾ Uporedi: Z. Dumézil, *Le Problème des Centaures*, s. 169, 187.

dugo spremaju, pokazuju to značajno svojstvo koje se održalo čak do doba mnogo istančanijih civilizacija. Prilikom atinskih Antesterija — svetkovina u čast bogu Dionisu koja je trajala tri dana (prim. prev.), svako je dobijao po mешинu vina. A tada je počinjao „turnir”: ko će svoju isprazniti prvi.³²⁾ Za vreme Purima, kaže Talmud, valjalo je piti sve do trenutka nemogućnosti da se prepozna oba specifična uzvika koji prate ovaj praznik: „Proklet bio Haman” i „Blažen bio Mordekai”.³³⁾ U Kini, ako je verovati rukopisima, životne namirnice se slažu „u gomile više od brda” kopaju se jezerca koja se pune vinom i po kojima bi barke mogle da plove, kao što bi i trka kočija mogla da se organizuje po „stazi” koju sačinjavaju namirnice. Svako bi prema očekivanjima trebalo da se naboba do granica mogućeg, da se napuni kao da je rastegljiva mešina. Preterivanje u tradicionalnim opisima pokazuje jedan drugi vid obrednih neumerenosti: bitku hvalisanja i razmetanja koja prati tračenje nagomilanog bogatstva, žrtvovanog bogatstva. Dobro nam je poznata uloga megdanskih nadmetanja o proslavama i pijankama Germana, Kelta i mnogih drugih naroda. Treba uterivati bogatstvo budućih žetvi neumerenim trošenjem sadržaja ambara, a sve to obogatiti rečima i kretnjama. Organizuju se uništavajuća takmičenja za one koji treba da daju što veći zalog u nekoj vrsti opklade sa sudbinom, kako bi bili naterani, da uz zelenaku kamatu, i do stotog dela, vrate ono što su dobili. Svako je mislio, zaključuje Grane u svom komentaru podataka o Kini, da dobije „bolju naknadu, bolji prinos od radova koje tek valja obaviti”.³⁴⁾ Eskimi slede istu računicu. Ove razmene i podele prisutnih, i poklona koji prate praznike Sedne ili odašiljanje duša s onu stranu, imaju svoju mističku delotvornost. S njima lov postaje plodan. „Uskogrudost ne prolazi, nema šansi”, podvlači Mos³⁵⁾ oslanjajući se na primedbu koja bliže određuje da „razmena poklona treba da proizvede obilje bogatstava”. Razmena koju i danas vršimo u Evropi prilikom *Nove godine* se pokazuje kao siromašni ostatak nekada veoma jakog prometa blaga, prometa koji je trebalo, prilikom prelaska iz jedne u drugu godinu, da obnovi snagu kosmičkog bitisanja i da ojača koheziju društvenog bitisanja. *Ekonomija, akumulacija, mera*, određuju ritam svetovnog života, a obilje i prekomernost ritam

³²⁾ Uporedi: L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1921.

³³⁾ Uporedi: Dž. Dž. Frejzer, *Zrtveni jarac*, III, 5.

³⁴⁾ M. Granet, *La Civilisation...*, s. 201.

³⁵⁾ M. Mos, *Variations saisonnières*, s. 121 („Sef ostaje šef, ili ako hoćete, bogataš ostaje bogat i uticajan, pod uslovom da s vremenom na vreme raspodeljuje svoje bogatstvo... Naizmence, može da uživa u svom bogatstvu i da zbog njega ispašta; ispaštanje je uslov uživanja.”).

praznika, periodične i zanosne međupauze svestog života koji ga preseca i vraća mu mladost i zdravje.

Na isti način, propisanim gestovima rada, koji omogućuju da se sakupe sredstva za život, suprotstavlja se pomarna uzbudenost svetkovine, koja ih guta. Praznik, u stvari, ne podrazumeva samo potrošački razvrat, nepca i polnog čula, već i razvrat izražavanja u reči i pokretu. Uzvici, dreka, psovke, razmena sočnih skarednih ili svetogrdnih viceva, između posmatrača i povorke koja se kroz njih probija (kao drugog dana Antesterija, Lenejskim svetkovinama, Velikim misterijama, karnevalu, srednjovekovnom prazniku luda), verbalni dvoboji između grupa žena i grupa muškaraca (kao u svetilištu Mizijske Demetre, blizu Ahajskog Pelana), predstavljaju glavna verbalna preterivanja. Ni pokreti se ne štede: erotička mimika, silovite gestikulacije, lažne ili stvarne borbe. Baubina raskalašna uvijanja koja izazivaju Demetrin smeh bude prirodu iz njene obamnosti i vraćaju joj plodnost. Igra se do potpune iscrpljenosti, vrti se do vrtoglavice. Brzo se stiže do trenutaka surovosti: prilikom svetkovine vatre kod Varamburga, dvanaest učesnika skupa grabi zapaljene buktinje. Jedan napada one koji ga okružuju, koristeći baklju kao oružje; i uskoro se stvara opšta gužva u kojoj buktinje sevaju po glavama i žarećim iskrama obasipaju tela boraca.³⁶⁾

Ismevanje moći i svetosti³⁷⁾

Čini se da zabranjena dela i činovi preterivanja nisu dovoljni da obeleže razliku između vremena raskalašnosti i vremena vladavine pravila. Pridodaje im se i *Delovanje naopačke*. Svi se zdrušno trude da se ponašaju upravo suprotno onome što je uobičajeno prihvatljivo. Inverzija svih odnosa se javlja kao očigledni dokaz povratka Haosa, doba neodređenosti i pomnjenje. Zato i praznici, prilikom kojih se trudimo da oži-

³⁶⁾ Uporedi: E. Dirkem, *Elementarni oblici...*, s. 202.

³⁷⁾ Sadržaj ovog poglavlja je pozajmljen iz Frejzerovog *Zrtvenog jarca* („The Scapegoat”, London 1913), čiji je prevod na francuski objavljen 1925. Kajoa ga navodi u svojoj bibliografiji, a prikaz je objavio u *Cahiers du Sud*, novembra 1936. Tom prilikom je podsetio na tumačenje britanskog antropologa o „stradanju Hrista kao lažnog kralja Jevreja koji je trsku nosio kao šežlo, trnje kao krunu i ‘smešni’ purpur, o ulazu u Jerusalim na magarcu i pod palmašima“. „Zrtvovani Bog nije više magijski vladar koji živi, umire i ponovo se rada s bljnjim svetom, već lažni kralj, kralj Saturnalija, kralj Karnevala.“ Osmo poglavlje *Zrtvenog jarca* (šesti deo *Zlatne grane*) je posvećeno Saturnalijama. Poglavlje se završava dugom napomenom koja razrađuje karnevalsko tumačenje Raspeća na koje se Kajoa ovde poziva. *Bog koji umire*, treći deo *Zlatne grane* usredstven je na ličnost Dionisa, Nemijevog sveštenika. *Zrtveni jarac* nam daje, u neku ruku, onu smešnu verziju.

vimo prvo bitno doba sveta — Kronove svetkovine (*Kronia*) u Grčkoj ili rimske Saturnalije, koje nose označavajuća imena — podrazumevaju rušenje društvenog reda i poretna. Robovi obeduju za istim stolom sa svojim gospodarima, izdaju im naredbe, ismevaju ih, dok ih ovi služe, pokoravaju im se, podnose napade i grdnje. U svakoj kući se uspostavlja država u malom: visoke funkcije, uloge pretora i konzula se povjeravaju robovima, a ovi postaju izvršioci prolazne i parodirane vlasti. U Vavilonu, prilikom svetkovine Saceja, u svakoj je porodici **rob** u odori kralja vladao datom kućom tokom jednog ograničenog vremena. Slično se događalo i na nivou države. U Rimu se birao vladar koji je svojim jednodnevnim podanicima izdavao smešne naredbe, poput one kojom im je nalagao da obigraju kuću noseći sviračicu na ledima. Prema nekim podacima može se zaključiti da je u starija vremena lažni kralj doživljavao tragičnu sudbinu: sve mu je bilo dozvoljeno: raskalašnost, preterivanja, ali mu je život oduziman na žrtveniku boga-vladara, Saturna, kojega je tokom trideset dana oličavao. Pošto je kralj Hosa umro, sve se nanovo vraćalo u red, redovna vlast je ponovo upravljala organizovanim svetom, kosmosom. Na Rodosu je, na kraju Kronovih svetkovina, kao žrtva bio prinošen pret-hodno opijen zatvorenik. O vavilonskim Sacejama je bešen ili na krst bivao razapinjan rob koji je tokom dana praznika u gradu igrao ulogu kralja, iskorisćavao čari njegovih naložnica i namesto njega izdavao naredbe, dajući narodu primer raskalašnosti i bogatstva. Verovatno da ove lažne kraljeve, predodredene da umru pošto su se tokom godišnjeg *povlačenja* redovne vlasti prikazali kao prekomerni, surovi i razvratni tirani, treba povezati s onim Nahušom, isto tako sklonim preterivanjima, surovostima i razvratu, koji vlada nebesima i ovozemaljskim svetom tokom Indrinog *povlačenja*, „s onu stranu devedeset i devet rečnih tokova“ posle Vritinog ubistva, ili pak s onim Mitotinom, vratom prevratnikom koji upravlja svetom za vreme *povlačenja* Ozguda, koji sam sebe osuđuje na progonstvo da bi se očistio od ljage koju je zadobio zbog svoje žene Frige, drugim rečima, i uopštenije govoreći, treba ih povezati sa pri-vremenim vladarima koji posebno u indeoevropskim mitovima zauzimaju mesto istinitog gospodara bogova, kada ovaj odlazi na pokajanje zbog grehova koje mu je nametnulo samo vršenje vlasti.

Sve ovo nas navodi da savremeni karneval posmatramo kao neku vrstu dalekog odjeka antičkih svečanosti tipa Saturnalija. Naime, lutka od kartona koja predstavlja ogromnog kralja, višebojnog, smešnog, biva prostreljena, spaljena ili udavljenja u vodi na kraju veselja. Obred nema više versku vrednost, mada se razlog jas-

no pokazuje: čim slika zameni ljudsku žrtvu obred polako gubi svoju vrednost iskupljivanja i oplođavanja, svoj dvostruki vid uništavanja proteklih skrnavljenja i stvaranja novoga sveta, i poprima karakter izrugivanja koji se već može osetiti u rimskom prazniku, a koji ima suštinsku ulogu u srednjovekovnim praznicima luda ili Nevinih. Oko Božića nastaje period radoći za srednje sveštenstvo. Pristupa se biranju pape, episkopa ili opata za maskaradu koji će sedeti na prestolu sve do noći Sveta tri kralja. Ovi sveštenici *nose žensku odeću*, pevaju obscene ili groteskne refrene na muziku liturgijskih pesama, pretvaraju oltar u kafanski sto za kojim se goste, spaljuju u kadijoniči ostatke starih cipela, prepustaši se rečju svim mogućim *nepristojnostima*. I na kraju se u veoma ukrašenu crkvu uvodi magarac prekriven bogatom odeždom, u čiju se čast služi služba božija. U ovim se šaljivim i svetogrdnim ismevanjima lako prepoznaće davnašnja želja da se jednom svake godine preobradi red stvari. Ona je možda još vidljivija u zameni uloga između časnih sestara i učenica u velikom manastiru Gospinog reda, u Parizu, na praznik Nevinih: učenice su se oblaćile u odore kaluderica i držale časove učiteljicama koje su sedele u klupama i pravile se da slušaju. Isti praznik je podrazumevac u franciskanskom manastiru u Antibu *inverziju* funkcija između sveštenika i sveotvornika. Sveštenici su zamjenjivali svetovnu braću u kuhinji i u baštama, a ovi su držali misu. Za tu priliku su nosili obeležja svetosti u prnjama i *naopačke*, i čitali svete knjige koje su isto tako držali *naopako*.

Red i kršenje

Verovatno je da u ovim kasnijim pojavama ne treba tražiti ništa više do automatsku primenu u novoj sredini izvesnog mehanizma preokretanja, nasleđenog iz vremena kada se osećala snažna potreba da se sve radi naopačke ili sa prekomernošću u trenutku smene godina. Izgleda da je zadržano samo načelo obreda i ideja privremene zamene redovne vlasti vlašću komedije. Praznik je, a to je poznato, jedan savim drugačije složen skup. On obuhvata otpošljjanje istrošenog vremena u toku proteklih godina, i istovremeno uklanjanje otpadaka proteklih iz svakojakih privrednih aktivnosti, kao i prljavštine proisteklih iz vršenja bilo koje vlasti. Sem toga, on je i vraćanje stvaralačkom Haosu, načinu *rudis indigestaque moles*, iz kojega je potekao, iz kojega će se ponovo roditi organizovani svet. Nastupa doba nesputanih sloboda tokom kojeg se redovne vlasti povlače. U Tonkinu je tada Veliki pečat pravde ostajao pod ključem u svom sandučiću, *položen kako bi se označio počinak zakona*. Sudovi nisu ra-

dili; od svih prestupa, vodilo se računa samo o ubistvima, a za suđenje krivcima — očekivao se povratak vladavine propisa. U međuvremenu, vlast je bila poveravana vladaru zaduženom da prekrši sve zabrane, da se oda svim prekomernostima. On je bio slika i prilika mitskog vladara Zlatnog doba-Haosa. Opšta razuzdanost podmlađuje svet, podstiče oživljavajuće snage prirode kojima preti smrt. A kada treba ponovo uspostaviti red, uobičiti novi svet, privremenim kralj biva svrgnut s prestola, proteran, žrtvovan, što možda olakšava njegovo izjednačavanje s predstavnikom prohujalog vremena, s onim kada je ovaj bio oličen u žrtvenom jarcu, progonjenom ili zaklanom. Mrtvi povratnici su ponovo odaslani. Bogovi, preci se povlače iz sveta ljudi. Igrači koji su ih predstavljali zakopavaju svoje obrazine, brišu svoje crteže. Prepreke se ponovo uzdižu između muškaraca i žena, polne i prehrambene zabrane ponovo stupaju na snagu. Pošto je obnova završena, sile prekomernosti koje su neophodne za obnovu životnih snaga i sokova moraju da ustupe mesto duhu mere i poslušnosti, onom strahu i sumnji koja predstavlja početak mudrosti, svemu onome što održava i čuva. Pomamu zamjenjuje rad, prekomernost poštovanje. *Svetinja reda*, zabrana, organizuje i obezbeđuje trajanje stvaranja osvojeno *svetinjom kršenja*. Jedna upravlja redovitim tokom društvenog života, druga vodi njegovom paroksizmu.

Trošenje i paroksizam

Praznik u svom punom obliku treba, u stvari, da bude određen kao *vrhunski trenutak* društva, koji pročišćava i obnavlja. On ne predstavlja tu najvišu tačku samo s verskog već i s privrednog stanovišta. To je trenutak prometa bogatstava, najznačajnijih sklopljenih poslova, uticajne raspodele nagomilanih bogatstava. Praznik se pojavljuje kao *totalna* pojava koja izražava slavu zajednice i ojačava je u sopstvenom biću: grupa se tada veseli onima koji su u međuvremenu rođeni i koji dokazuju njenog bogatstvo i sreću i obezbeđuju njenu budućnost. U svoje okrilje prima svoje nove članove inicijacijom koja krepi njenu životnost. Oprašta se od svojih mrtvih i svečano im se zaklinje na vernošć. To je istovremeno prilika kada se u hijerarhizovanim društвima približavaju i bratime različite društvene klase i kada se u društвima bratstava mešaju saglasne ili suprotstavljene grupe, potvrđuju svoju solidarnost i stvaralačkim delom obezbeđuju saglasno sproveđenje mističkih načela koja oličavaju a za koje se obično dobro pazi da se ne pomešaju. „Naši praznici,“ objašnjava jedan Kanak, označavaju

pokret šila čiji je cilj da poveže sve delove slamanog krova, da bi se napravio jedan jedinstveni krov, jedna jedinstvena reč.” Lenar ne okleva u komentarisanju ove izjave: „Stoga vrh društva Kanaka nije neka hijerarhijska glava, voda, to je sam *pilu*: trenutak stapanja savezničkih klanova koji skupa, u žaru govora i igara, uzdižu bogove, toteme, nevidljive koji su izvor života, oslonac moći, preduslov samoga društva.”³⁸⁾ U stvari, kada su ovi iscrpljujući i uništavajući praznici prestali pod uticajem kolonizacije, društvo je izgubilo svoju vezu i rasločilo se.³⁹⁾

Ma koliko ih mi zamišljali i oni se prikazivali različitima, zbijeni u jednu jedinu sezonu ili raspoređeni tokom cele godine, praznici izgleda da svugde ispunjavaju sličnu funkciju. Oni predstavljaju prekid u radnoj obavezi, oslobođanje od ograničenja i služanjstva koji obeležavaju čovekovu sudbinu: to je trenutak kada se proživljava mit, san. Postoji se u jednom vremenu, u jednom stanju, u kome jedino moramo da trošimo i da se trošimo. Motivi sticanja tada nemaju prođu, treba razbacivati, i svako troši kako bolje ume i zna svoje zlato, hranu, polnu ili snagu mišica. Međutim, čini se da društva tokom svoga razvoja pokazuju težnju ka nerazlikovanju, jednoobraznosti, izjednačavanju nivoa, popuštanju zategnutosti. Složenost društvene organizacije u meri u kojoj se pojačava, sve manje pati zbog prekida običnog, svakodnevnog toka života. Sve treba da se nastavi danas kao juče i sutra kao danas.⁴⁰⁾ Stoga se i period opuštanja individualizira, dok je suprotnost između odmora i raspusta, s jedne, i radnog vremena, s druge strane, izgleda postala pravi nastavak antičkog smenjivanja svetkovine i rada, zanosa i ovladavanja sobom koji su svake godine obezbeđivali ponovno rađanje poretku Haosa, bogatstvo izobilja, postojanost razuzdanosti.⁴¹⁾

³⁸⁾ M. Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, s. 170 (Lanerov tekst kaže: „uzdižu pretke”).

³⁹⁾ Tri različite verzije: 1. iz *L'Homme et le sacré* (1939), koju prvo dajem; 2. ona iz *La Nouvelle Revue française*, 1940, koja je mnogo duža i predstavlja nezavisan odeljak („Fête et vacances”); 3. jeste verzija iz *L'homme et le sacré* (1950), koja je dopunjena razmatranjima o ratu.

⁴⁰⁾ Ovde upravo počinje varijanta ovih poslednjih redaka, data u *La Nouvelle Revue française*.

⁴¹⁾ M. Mos je svoje *Variations saisonnières* završavao sličnim (mada manje ražalujućim) primedbama o odmorima. Po njegovom kazivanju, u našim zapadnim društvima, „od otprilike meseca jula, a zbog opštег rasturanja tokom leta, gradski život upada u period trajuće odmorske i raspusne slabosti, čija se krajnja i završna tačka može nazreti tek pri kraju jeseni” (s. 127).

ROZE KAOA

(N. R. F., januar 1940.)⁴²⁾

Opšta uzavrelost nije više moguća. Doba kovitlaca se individualiziralo. *Odmori* zamenjuju praznik. I dalje je reč o vremenu trošenja, slobodnim aktivnostima, prekida svakodnevnog rada, ali to je period *opuštanja* a ne *paroksizma*. Vrednosti su potpuno preokrenute samim tim što svako kreće na svoju stranu ili što se svi okupljaju u istoj tačci. Odmori, kao što i sami izrazi kažu, predstavljaju izvesnu prazninu, izvesno usporavanje društvene aktivnosti. A samim tim nisu sposobni da *ispune* pojedinca. Lišeni su svake pozitivne oznake. Sreća koju donose se, u prvom redu, sastoji od udaljavanja od briga, od obaveza od kojih oslobađaju. Otići na odmor, znači, pre svega, pobeći od svojih briga, uživati u „i te kako zasluženoj” dokolici. A to znači više podvajanje od grupe nego druženje s njom, u trenutku njenog bujanja, u času njenog veselja. Stoga raspusti i odmori ne predstavljaju kao praznik narastanje zajedničkog života već „najniži vodostaj” istog.⁴³⁾ S te tačke gledišta, oni su obeležje krajnje izmravljenog društva u kome ne postoji nikakvo posredništvo između strasti pojedinca i državnog aparata. U ovom slučaju, to može biti ozbiljan znak, znak za uzbunu, znak da se jedno društvo pokazuje nesposobnim da izazove praznik koji će ga izražavati, koji će ga odslikati, koji će ga obnoviti. Nema sumnje da bi bilo nemoguće vratiti počasno mesto starovremenskom smenjivanju fešte i teškog rada, zanosa i ovladavanja sobom, koji su svake godine obezbeđivali ponovno rāđanje poretku Haosa, bogatstvo izobilja, postojanost razuzdanosti. Ali se valja pitati, bez snisihodljivosti, da li je društvo bez praznika društvo koje je osuđeno na smrt, da li, u gluvom pritisku koji u svakome pomučeno izaziva njihovo odsustvo, prolazno zadovoljstvo odmora i raspusta ne predstavlja jednu od onih lažnih lagodnosti koje umirućima prikrivaju sopstvenu agoniju.

HS (1950.)⁴⁴⁾

Valja se, prema tome, upitati koji to kovitlac može da oslobodi nagone pojedinca, potisnute potrebama i zahtevima organizovanog života, i da istovremeno dovede do zajedničkog vrenja širokog obuhvata. Čini se stoga da je pojavom čvrsto uspostavljenih država, a još jasnije u meri

⁴²⁾ La Nouvelle Revue française: književni časopis osnovan 1909, a, pod istim imenom osnovana, 1911, izdavačka kuća (*la N.R.F.*), poznata potom i danas kao *Gallimard*.

⁴³⁾ Na mesto onoga što sledi, *L'homme et le sacré*, (1950) pruža redove o ratu, koji su malo dalje dati.

⁴⁴⁾ NS („L'homme et le sacré“).

ROZE KAOA

u kojoj se njihova struktura afirmiše, starovremensko smenjivanje — svetkovine i rada, zanosa i ovladavanja sobom koji su povremeno obezbedivali ponovno rađanje poretku iz Haosa, bogatstvo iz izobilja, postojanost iz razuzdanosti — zamjenjeno je smenjivanjem potpuno druge vrste, koje u savremenom svetu odgovaraju osobenostima onog prvog: a to je smenjivanje mira i rata, blagostanja i uništavanja njegovih rezultata, uređenog spokojsstva i obaveznog nasilja.

(Prevela s francuskog JASENKA TOMAŠEVIĆ)



RENE ŽIRAR

DIONIS*

Skoro svako društvo ima svoje svetkovine koje su tokom vekova zadržale ritualni karakter. Savremenog istraživača naročito interesuju proslave koje obuhvataju svesno kršenje postojećih zakona; na primer, svečanosti u okviru kojih se ne samo trpi slobodno menjanje seksualnih partnera već se i propisuje, ili na kojima incest postaje tražena praksa.

Takva kršenja zakonitosti moraju se posmatrati u svom najširem kontekstu — što znači opštem uklanjanju razlika; porodična i društvena hijerarhija se privremeno zaboravljuju ili menjaju; deca više ne poštuju roditelje, posluga gospodare, podređeni nadređene. Taj motiv se najbolje odražava u estetici praznika — šarenilo drećećih boja, parada transvestitnih likova, pljeskanje po leđima „luda” obućenih u crno-bele karirane kostime. Neprirodni postupci i nerazumno ponašanje se za vreme festivala ne samo dozvoljavaju, već i podstiču.

Sasvim razumljivo, ovakvo brisanje razlika često dovodi i do nasilja i do sukoba. Potčinjeni bacaju uvrede u lice svojih nadređenih a različite društvene frakcije se međusobno napadaju i pljuju. Sukobi se šire usred haosa. U mnogim slučajevima se motiv rivalstva krije pod maskom takmičenja, igre, ili sportskog događaja koji podrazumeva kvazi—ritualnu podelu uloga. Prestaje svaki rad i učesnici se prepustaju pijanom i razularenom svetkovaju i prožiranju ogromnih količina hrane prikupljajuće mesecima.

Ne sumnjam uopšte da se ovakvim svečanostima proslavlja kriza žrtvovanja. Može izgledati čudno da se neki bolni događaj „proslavlja” na takav način, ali objašnjenje je sasvim jasno: specifično „slavljenički” vidovi događaja, ono što najefektnije privlači pažnju, što preovladuje u predstavi, i što jedino preostaje posle evolucionih preobražaja svetkovine — svi ti vidovi i oblici nemaju ničeg zajedničkog sa osnovnim povodom svetkovine. Osnovna svrha svetkovine jeste pripremanje scene za čin žrtvovanja koji

* Rene Girard, *Dionysus, Violence and the Sacred*, John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1977, str. 119—128.

istovremeno označava i vrhunac i kraj svečanosti. Rože Kajoa (Roger Caillois) je ukazao na žrtveno poreklo svetkovina u svom delu *Čovek i sveto* (Glencoe 111, 1959, glava 4, str. 97—127). Ako se kriza izazvana gubitkom međusobnih razlika i porastom nasilja usled toga može proslavljati na tako svečan način, to je zato što se ovakva istrebljenja (*holocausts*) u retrospektivi posmatraju kao početne faze procesa pročišćenja. Blagotvorni karakter generativne jednodušnosti hoće da se projektuje na prošlost što utiče na prvo bitni utisak o krizi i čini je naizgled drukčijom nego što stvarno jeste. Nasilno ukidanje razlika dobija sada povoljno značenje, koje će se konačno manifestovati kao praznična predstava.

Već sam ukazao na niz tumačenja koja bi mogla biti od značaja za temu svetkovine. Na primer, ritualni incest u krajnjoj liniji dobija pozitivni vid tako da izgleda potpuno nezavisan od njegovog žrtvenog porekla. Aristokrate, pa čak i zanatlije, u nekim društвima pribegavaju ritualnom incestu, manje ili više tajno, u nadi da će im to doneti sreću pred neki težak ili rizičan poduhvat.

Obredi koji se vrše prilikom krunisanja nekih afričkih vladara ili u toku ceremonija obnove, često liče na svetkovine. S druge strane, na svetkovinama gde vladar nema nikakvu neposrednu ulogu, nailazimo na zamenu za kralja — ponekad na „kralja Ludu” — koji nije ništa drugo nego žrtveni objekat sa sakralnim privilegijama; na kraju svečanosti, biće žrtvovan ili on ili njegov predstavnik. Suverenitet kralja — stvaran ili zamišljen, stalan ili privremen — izgleda da potiče od prvo bitnog, generativnog čina nasilja prema žrtvi — surrogatu.

Funkcija svetkovine ne razlikuje se od funkcija drugih žrtvenih obreda. Svetkovina cživljava, kako primećuje Emil Dirkem, kulturni potredak, obnavljujući čin stvaranja reprodukujući ono iskustvo koje se smatra izvorom zdravlja i obilja; ona obnavlja, u stvari, trenutak u kome je strah od zapadanja u beskonačno nasilje najjači, pa stoga zajednica mora da zbijja svoje redove.

Primitivni narodi smatraju svoju kulturnu tradiciju lomnim i dragocenim nasleđem koje treba brižljivo čuvati i braniti od svake promene, jer promena može samo da ga povredi, možda smrtonosno. Skepticizam i indignacija koju mi savremeni ljudi, osećamo prema bilo kakvim tabuima, a što smatramo da su osećanja primitivnih naroda, nemaju nikakvu ulogu u njihovim svečanostima. Često navođeni sindrom „popuštanja napetosti”, ili toliko ponavljana otrcana fraza psihosociologa o „neophodnom

"ventilu", važi samo za jedan jedini vid ritualnog procesa, a isključivo naglašavanje ovih sindroma iskrivljava prvo bitni duh rituala.

Svetkovine se zasnivaju na pretpostavci da postoji neposredna veza između krize žrtvovanja i njenog razrešenja. Kriza ne može da se odvoji od svog srećnog završetka i postaje sama po sebi povod za radovanje. Ali to tumačenje nije jedino moguće. Kao što smo već zapazili u slučaju kraljevskog incesta religijska razmišljanja o odnosu između krize i njenog okončanja mogu dovesti do dva suprotna gledišta: maštu podstiče ili kontinuitet između krize i njenog razrešenja, ili njegov prekid; u oba slučaja, tumačenje mora da bude delimično tačno i delimično pogrešno. Međutim, religijskim razmišljanjem se dolazi do usvajanja jednog ili drugog od ova dva rešenja koja se onda slepo poštaju — i pored toga što je na početku izbor mogao lako da bude i obrnut.

Može se skoro *a priori* pretpostaviti da će se neka društva izjasniti za drugo rešenje, ono kojim se naglašava prekid između krize i nasilja koje leži u osnovi. U takvim slučajevima pojaviće se jedna nova vrsta svetkovine koja bi se, u poređenju sa svetkovinom koju smo opisali, možda mogla nazvati *antisvetkovinom*. Obredima žrtvenog isključenja ne prethodi period divlje anarhije, već period izuzetne strasti i povećane pažnje u poštovanju svih zabrana. Preduzimaju se striktne mere kako bi se spričilo da zajednica zapadne još jednom u vrtlog uzajamnog nasilja.

U stvari, susreću se oba rešenja. U nekim društvima nailazimo na ritualne slučajeve koji liče na svetkovinu, ista je periodičnost, isti prekid normalnih delatnosti, isti obredi žrtvenog isključenja — pa ipak se toliko razlikuju od svetkovina da predstavljaju skoro nerešiv problem za etnologe, slično enigmi kraljevskog incesta, koji je u nekim društвima prihvaćen, a u drugima zabranjen. Umesto da budu privremeno obustavljene, sve kulturne zabrane su u velikoj meri pojačane u antisvetkovini.

Obredi plemena Inkvala u Svazilendu odgovaraju u velikoj meri definiciji antisvetkovine. U toku čitavog perioda obreda, zabranjeni su svi seksualni činovi, čak i potpuno zakoniti. Duže spavanje ujutro smatra se zločinom, a fizički dodir među pojedincima treba izbegavati, uključujući i fizički dodir sopstvenog tela (slavljenici ne treba ni da se Peru, niti da se česu). Pretnja neposrednog zagađenja — što znači nasilja — nadvija se nad čitavom zajednicom. Zabranjeno je svako pevanje i svaki glasan zvuk. Deca bivaju kažnjena ukoliko su bučna pri igranju.

U *Zlatnoj grani* Frejzer daje lep primer anti-svetkovine: nekoliko sedmica godišnje u plenumu Kejp na Zlatnoj Obali ne dozvoljava se lupanje tam-tamova ili pucnjava; svi javni razgovori su zabranjeni; ukoliko dođe do nekog spora i povišenja tona, poglavica poziva zavadenе stranke i izriče svima stroge kazne; da bi se izbegle svađe oko žalutale stoke, sve izgubljene životinje postaju vlasništvo svojih nalažača, a prvobitni vlasnici moraju da se odreknu polaganja bilo kakvih prava na njih.

Sasvim je jasno da takve mere imaju za cilj da spreče izbjjanje nasilja koje bi moglo da se proširi. Frejzer ne daje nikakvo objašnjenje, ali njegova antropološka intuicija (mnogo superiornija od njegove teorije) navela ga je da ove običaje razvrsta u svetkovine. Logika antisvetkovine isto je toliko stroga kao i logika svetkovine. Cilj je da se reprodukuju pozitivni efekti nasilne jednodušnosti uz što je moguće veće skraćivanje stravičnih uvoda, koji se — kod antisvetkovine — odražavaju u negativnoj svetlosti. Sto je duži period između dva rituала pročišćavanja, to je veća opasnost od eksplozije nasilja. Nečistoće se nagomilavaju i u periodu koji neposredno prethodi obrednoj proslavi, u trenutku zasićenom sećanjem na krizu žrtvovanja, svako pokazuje izuzetnu opreznost. Čini se kao da cela zajednica sedi na buretu baruta. Saturalija se pretvorila u svoju suprotnost, gozba je postala post; ali svrha rituala ostaje ista.

Pored svetkovina i antisvetkovina postoje, kao što se moglo i očekivati, i „mešovite” svečanosti koje proističu iz složenijeg, nijansiranijeg shvatanja odnosa između krize i uspostavljanja reda, shvatanja koje vodi računa i o njihovom kontinuitetu i o diskontinuitetu. Bar u nekim slučajevima ove varijacije mogu da se shvate kao pozni razvoj koji proizlazi iz puke udaljenosti od prvobitnog nasilja, odnosno, posledica kumulativnog efekta mitološke razrade.

Medutim, često zastranjujemo pri proučavanju prirode svetkovine i dozvoljavamo da nam pažnja odluta na drugorazredna pitanja. U takvim okolnostima događaji koje prikriva obred postaju sve nepristupačniji i jedinstvo svrhe obreda raspada se na mnoge međusobno inkompatibilne segmente. U trenutku kada religijski aspekti obreda počinju da održavaju neznanje koje je jednako našem, iznenada se stiče utisak da obred ima vremensku i originalnu funkciju, mada je ona u stvari vremenski poznata i derivat originala. Asketizam i umrtvljavanja u antisvetkovinama izgledaju veoma daleko od onih delatnosti s kojima obično povezujemo svetkovine. Ne shvatamo da im je poreklo zajedničko i da često postižu „dijalektičku” ravnotežu u

omim zajednicama u kojima je ritual sačuvao svoju životnost u najvećoj meri. Što više obredi odstupaju od svoje prave funkcije, to izgledaju različiti i postaju interesantniji naučnici ma; koji ih razvrstavaju u različite kategorije.

Savremena nauka, naročito od Frejzera naovamo, svesna je da su neke svetkovine uključivale ljudske žrtve. I, pored toga, mi ne sumnjamo da karakteristike ove prakse i njenih bezbrojnih varijacija potiču, neposredno ili posredno, od prvobitnog čina kolektivnog nasilja, kao gesta oslobođanja besa mase. Poreklo svetkovina se može otkriti, čak i u onim slučajevima u kojima je žrtvovanje izbačeno iz procedure. Nestajanje žrtvenog dogadaja može dovesti do novih obreda čiji se žrtveni karakter opet može lako prepoznati — obredi isterivanja đavola, na primer. Ovi obredi imaju istu ulogu kao i ranija žrtvovanja, a čak i kad nisu u neposrednoj vezi sa žrtvovanjem, imaju istu funkciju u svečanostima. Ukratko, može da se kaže da predstavljaju zamenu za žrtvovanje.

Kakav je pravilan postupak za isterivanje đavola i zlih duhova iz nekoga ili nečega? Najčešće se to radi vikanjem i teranjem, lupanjem nekim oružjem ili kuhinjskim sudovima, i manjanjem štapom po vazduhu. Ništa nije prirodni nego zapretiti đavolu metlom — ako je neko već toliko glup da veruje u njegovo postojanje. Savremeni intelektualac, „oslobodeni“ frejzrovac, zaključuje stoga da primitivci stvaraju sliku duha zla kao velike zveri koja beži kada biva zaplašena. Racionalističkim um ne ulazi u običaje koji mu se čine ne samo detinjastim po koncepciji, već i potpuno besmislenim.

U ovom slučaju, kao i u mnogim drugima, samozadovoljni intelekt i prividna „prirodnost“ okolnosti služe da prikriju njihove najinteresantnije vidove. U načelu, čin isterivanja đavola je čin nasilja koje se vrši protiv đavola ili njegovih saradnika. U okviru nekih svetkovina, ovom završnom nasilju prethodi privid bitke između samih isterivača đavola. Ovde prepoznamo obrazac koji se ponavlja u mnogim žrtvenim obredima: stvarnom ubijanju prethode ritualni sukobi između prinosa i žrtve, u kojima se nasilje donekle simulira. Ova pojava prividnog sukoba u svim slučajevima mora da potiče iz istog opštег izvora.

U jednom primeru koji navodi Frejzer, seoski mladići idu od kuće do kuće, zastajući kod svake da bi izveli obred isterivanja đavola. Obilazak počinje svađom oko toga pred čijom kućom treba prvo zastati. (Kao dobar pozitivista, Frejzer vodi računa da uključi čak i one detalje koji se ne uklapaju potpuno u njegovu shemu; upravo zbog toga zasluzuje svu našu zahvalnost i poš-

tovanje.) Prethodna svađa podseća na žrtvenu krizu; žrtva ili isterivanje đavola koje sledi iz jednačava se sa jednodušnim nasiljem koje se, u stvari, odmah kalemi na uzajamno nasilje i razlikuje se od njega jedino po svojim čudotvornim rezultatima.

Po završetku svađe postiže se jednodušnost i dolazi trenutak za surogat žrtve, za sam čin žrtvovanja. Predmet svađe je prividno sama žrtva, odnosno izbor žrtve. U toku svađe svaki učesnik želi da ima poslednju reč, da učutka svog protivnika; svako hoće da zada odlučujući udarac, onaj koji nema odgovora i koji stoga predstavlja model za sam obred.

U starim grčkim legendama često se nejasno pominje žrtva — ljudska žrtva — koju prinosi zajednica, grad, ili vojska nekom bogu. Svi koji u tom učestvuju saglasni su da žrtvu treba prijeti, ali nisu saglasni u izboru žrtve. Da bi shvatio situaciju, istraživač mora da izmeni sled dogadaja. Prvo se dešava nasilje, spontano i besmisleno; zatim sledi žrtveno objašnjenje, zaista žrtveno po tome što prikriva besmisleni i u osnovi neprihvatljivi vid nasilja. Žrtveno objašnjenje leži u samom činu konačnog nasilja, nasilja koje se samo u retrospektivi može nazvati žrtvenim, s obzirom da se njime okončavaju sva neprijateljstva. Te priče mogu da imaju minimum mitološke sadržine. Kolektivno ubistvo koje dovodi do uspostavljanja reda nameće neku vrstu ritualnog ograničenja divljem besu grupe, čiji su svi članovi u nepomirljivoj međusobnoj zavadi. Ubistvo postaje žrtva; bezumni opšti sukob koji mu prethodi pretvara se u ritualnu svađu oko izbora najpodesnije žrtve, one koja će zadovoljiti fanatizam vernika ili koju je izabrao bog. U stvari, osnovno pitanje Koje leži u pozadini svega toga je: Ko će ubiti koga?

Spor u vezi sa tim ko će biti prvi iz koga treba isterati đavola, odražava istu konfliktну situaciju, koja vodi u nasilnom razrešenju krize. Isterivanje đavola predstavlja poslednju kariku u lancu odmazde.

Podajući se uzajamnom nasilju, slavljenici kao grupa iskaljuju svoj bes *na prazno*. Ovde viđimo ispoljavanje suštine zajedničke svim obredima ali najjasnije predstavljena u ovoj vrsti isterivanja đavola. Ritalno nasilje ne izaziva neprijateljstvo, konfrontacija ne stvara antagonizam; dogod oni deluju *kao grupa* protiv jednog slabog bića koje iz dobranih razloga ne pokazuje nameru da uzvratia na isti način, isterivači đavola sigurno neće iznova započinjati svoju svađu. I tu obred otkriva svoje poreklo i funkciju. Ne sme da se izgubi jednodušnost postignuta zahvaljujući intervenciji žrtve — sur-

gata. Zajednica ostaje jedinstvena pre likvidiranja „zlih duhova” i ostaje verna svom stavu da uzajamno neprijateljstvo treba odbaciti. Obred potvrđuje i učvršćuje ovu odlučnost. A religijska misao se stalno vraća tom najvišem čudu, toj poslednjoj reči nasilja, koja je utoliko dragocenija što je izgovorena tako kasno. Žrtvovanje je dragocenost koja najviše zaslužuje da bude sačuvana, slavljena i pamćena, ponavljana i naglašavana na hiljadu različitih načina, jer samo ona može da spreči da se transcedentalno nasilje preobrati ponovo u uzajamno nasilje, nasilje koje stvarno nanosi povrede, podstiče čoveka protiv čoveka i preti zajednicama totalnim uništenjem.

Ova opšta teorija žrtvane krize i nasilne jednodušnosti izgleda da razjašnjava one vidove svetkovine koji su do sada bili nejasni. Što se više gube ritualne karakteristike svetkovine to se ona više degeneriše u „praznjenje” — omiljena ideja moderne nauke. Postepeno gubljenje ritualne strukture i sve veće i stalno nerazumevanje svetkovina izgleda da idu zajedno. DezinTEGRACIJA mitova i rituala, pa čak i religijske misli uopšte, ne vodi stvarnoj demitologizaciji, već pre izbijanju nove žrtvane krize.

Radosna, miroljubiva fasada deritualizovane svetkovine lišene svake veze sa žrtvom-surogatom i njenom moći ujedinjavanja, ostaje u okvirima žrtvane krize koju je zahvatilo uzajamno nasilje. Zbog toga pravi umetnici mogu uvek da osete, i osećaju, da se tragedija nadvija nad pitomim svetkovinama, gizdavoj utopiji „društva dokolice”. Sto su praznici trivijalniji, vulgarniji i banalniji, to se akutnije oseća opasnost nečeg neočekivanog i zastrašujućeg. Tema svetkovine koja se izvrće na zlo a preovladuje u Felinijevim filmovima i u poslednje vreme izbjija u najraznovrsnijim vidovima u delima mnogih drugih umetnika.

Svetkovina koja se izvrće na zlo, lepo služi kao simbol dekadencije. Kao umetnički motiv bogata je paradoksima. Staviš, ona je sasvim stvarni deo scene u svakom dekadentnom društvu. Da bismo se u to uverili, dovoljno je da pogledamo svečarske prakse društava koja očevidno propadaju, kao što je Janomamo, rasstrzano stalnim građanskim ratom, ili, što je još očevidnije, društava koja su već u poslednjoj fazi raspadanja, kao što je Kaingang. Svetkovine, onako kako se slave u tim društвima, izgubile su sve svoje ritualne karakteristike; sve je pošlo „naopako” u tom smislu što se svetkovina vratila svom nasilničkom poreklu. Umesto da suzbijaju nasilje, svečanosti podstiču novi ciklus osvete.

U procesu inverzije koji može da zahvati sve rituale a koji smo već imali prilike da zapazimo kod žrtvenih obreda, svetkovina prestaje da dejstvuje kao preventivna mera i počinje da podstiče snage uništenja: „Ubijanje je trebalo obaviti u tradicionalnom Kaingang stilu; njih (buduće žrtve) je trebalo pozvati na proslavu, naterati ih da piju, i onda pobiti. Mada pripadnici plemena Kaingang povezuju proslave sa svađama i ubistvom, nikad ne odbijaju poziv na svečanost iako znaju da su im životi ugroženi. Moglo bi se prepostaviti da o praznicima kada se veliki deo plemena okuplja da bi se radovao, rođački odnosi treba da se obnavljaju i učvršćuju, dok stare veze privrženosti čoveka čoveku dobijaju novu toplinu i snagu iz opšte klimne dobrog raspoloženja.

Mada je to važilo za neke svetkovine Kainganga, one su ipak isto toliko često bile poprište nasilnih svađa i sukoba, koliko i prijateljstva i solidarnosti. Muškarci i žene bi se opijali, i očevi bi se hvalili svojoj deci, govoreći o svojoj neranjivosti i krvavim delima. Muškarci bi „pričali svoje *waikayu*“ (hvalospeve) hodajući okolo, mašući štapovima ili kopljima, mlatarajući po vazduhu i glasno izvikivali kakva su sve dela počinili i koga će sve još ubiti. Kako bi im se pivo koje piju i uzbudjenje izazvano pričanjem penjalo u glavu, tako bi se sve više okretali svojim susedima i svađali s njima, sumnjičеći ih za preljubu sa njihovim ženama ili ih napadajući zato što bi sami održavali veze sa susedovim ženama pa se stoga osećali ugroženi i omrznuti. (Henry, *Ljudi iz džungle*, str. 56—57).

Folklor Kainganga prepun je priča o svečanostima koje se pretvaraju u krvoproljeća i njihova izreka „Spremićemo im pivo“ absolutno ima mračnu konotaciju...

(Preveo s engleskog BOŠKO ČOLAK-ANTIĆ)



PRAZNIČNA ANTI- TEZA SLAVLJENJA POSTOJEĆEG

Svečano obeležavanje određenih datuma i proslavljanje postignutog uspeha odvija se uvek prema poznatom ritualnom scenariju čiji se tradicijski i arhajski elementi ne dovode u pitanje. Naime, praznično i slavljeničko ponašanje iako oslobođeno ubičajenih profanih kriterijuma podrazumeva izvesne pravilnosti prema kojima se i razuzdanost kao ekstremni vid praznične slobode iskazuje kao jedna od već zadatah ritualnih determinanti. Budući da sloboda ljudske mašte nije neograničena, jer i svako ludilo, kako veli Sekspir, poseduje neki sistem. Izvesna logika i red, drugačiji od ubičajenih pravila svetovnog života koji se naziru u hao-tičnom ritualnom ponašanju, upućuju na mogućnost njihovog sagledavanja i vrednovanja upravo iz perspektive postojećih profanih društvenih pravila i kriterijuma.

Ukidanje i odbacivanje ubičajenih pravila tokom trajanja proslava je, zapravo, jedno od osnovnih ritualnih pravila prazničnog ponašanja. Kako se, dakle, odvija prema unapred utvrđenim konvencijama, ovakav vid ponašanja, različit od svakodnevnog po stepenu slobode je prvenstveno u funkciji poretku koji dopušta ispoljavanje ovakvih sadržaja. Mada čin proslavljanja prekretnih momenata vezanih za život pojedinca ili čitave zajednice, podrazumeva i mogućnost afirmativne evokacije osnovnih društvenih i kulturnih vrednosti, ritualna forma ukidanja postojećih pravila otvara, zapravo, pitanja o konačnoj ulozi i smislu ovakvog načina praznovanja. Reaktualizacija haosa, glorifikovanje do tada marginalnih i subordiniranih pojedinaca, degradacija nosioca vlasti i suspenzija vladajućih društvenih načela do simboličkog ili stvarnog ubijanja kraljeva predstavljaju sva-kako logički paradoksalne i teško dokučive pos-

tupke u okviru ritualnog proslavljanja i praznovanja. Za razliku, dakle, od praznične evo-kacije važećih društvenih principa, kao načina njihovog potvrđivanja, proslavljanje izraženo najsazetije u kršenju ovih načela implicira sa-držajnu specifičnost ovih situacija. Nasuprot uobičajenoj profanoj situaciji, realnost koja joj se dijametralno suprotstavlja određuje se poj-mom svetog čije je formiranje duboko zavisno i uslovljeno osnovnim karakteristikama kulturnog iskustva svake pojedinačne tradicije. Raz-ličitost od profanog i nemogućnost osporavanja određuje pojmovni horizont svetog do čije ak-tuelizacije dolazi naročito prilikom praznovanja i proslavljanja.

Praznično vreme nastaje prekidanjem uobičajeno-g, profanog vremena i dotadašnjih važećih društvenih pravila. U ovom periodu prekida dolazi, zapravo, do aktuelizacije specifične realnosti situirane između dva prekida, pa se zato i može govoriti o izvesnim analogijama sa seg-mentom vremena između dveju mernih jedini-ca. Naime, ukoliko je segmentiranje vremena bitno za njegovo merenje, onda je period iz-među strogih podeoka praktično lišen mogućnosti preciznog određenja: to je period bez vremena, odnosno realnost praznične antistrukture i *com-munitasa*. Naravno, suština vremena je u njegovoj nedeljivosti, pa se ovom pretpostavkom lako ruše sve aporije koje nastoje da dokažu nemogućnost prevladavanja pretpostavljenih ograni-čenja. Vremenske granice koje smo utvrdili predstavljaju prvenstveno rezultat određenih konvencija karakterističnih u ovom slučaju i za praznične rituale kojima prekidamo uobičajenu, profanu i uspostavljamo jednu drugu, svetu real-nost. Prekidanje uobičajenog, profanog vremen-skog toka i uspostavljanje svetog vremena je, u stvari, vitalan udisaj olakšanja, odušak onim potisnutim silama čije bi drugačije oslobođanje moglo ugroziti postojeći, važeći poredak. Po-navljanje, odnosno vraćanje svetog, prazničnog, društveno vanvremenskog segmenta jedna je od osnovnih karakteristika vitalne pulsacije svih socio-kulturnih zajednica. Reaktualizacija društ-venog bezvremena, odnosno ukidanje tokom tra-janja praznika uobičajenih kategorija vremena, jeste način uspostavljanja haotičnog, nestruktui-ranog i iracionalnog stanja koje, u stvari, zao-kružuje jedinstvo profanog vremena. Njihovo ritmičko smenjivanje podrazumeva, dakle, i re-alnost bezvremena u prazničnom ritualu. Zato je i period između dva praznika, odnosno dve promene, vremensko razdoblje koje postoji u tom smislu samo kao rezultat izvršenih ritual-nih prekida. Bez rituala ovakva razdoblja, veli Edmund Lič, ne bi ni postojala, pa bi celokupni poredak bio nezamisliv. Stvaranjem ovih vre-menskih raspona, prema ovom autoru, mi za-pravo stvaramo i samo vreme. Neophodnost

promene i potreba za ponavljanjem i održavanjem onih konstanti koje utemeljuju društveni i kulturni identitet jedne zajednice ocrtavaju i onaj najširi plan na kome se odvija i celokupni društveni život između ekstrema haosa i anarhije s jedne, i apsolutnog reda, s druge strane. Između ovih stanja, kako ističu Seli Mur i Barbara Majerhof, postoji stalna napetost i usaglašenost, pa stoga i ne dolazi do mogućnosti jednostranog prevladavanja. Dimenziji društvene dinamike inherenton je, dakle, smenjivanje dijametralno suprotnih stanja svetog i profanog, prazničnog i uobičajenog, strukture i antistrukture. Iстicanje prazničnog rituala kao načina segmentiranja vremena bitno je i za razumevanje dinamičkog procesa društvenog života i smisla njegovog prolaska kroz fazu preokretanja uobičajenih konvencija, hijerarhije i važećih društvenih pravila. Segmentiranje kontinuma radi njegovog premeravanja, pri čemu u intervalu između uspostavljenih podeoka ostaje njegova nedeljiva suština, nije samo praznični mehanizam obeležavanja, odnosno stvaranja vremena, već i komponenta univerzalnog postupka stvaranja čija je jedna od osnovnih prepostavki aktuelizacija stanja haosa. Uspostavljanje haosa, odnosno stanja antistrukture i *communitas* tokom trajanja praznika, samo je jedan od načina društvenog ispoljavanja univerzalnosti kreativnog procesa, jer je svaki istinski stvaralački čin praznik čije je evociranje u vidu ritualnih proslava otkrivanje samih temelja kulturnog identiteta. Praznični haos kao negacija dotadašnjeg reda, hijerarhije i socijalne diferencijacije izražava, zapravo, delotvornost tih primarnih impulsa vezanih za potrebu preimenovanja postojećeg. Prazničnom sjaju inherentna je, zato, *mana*, mistična magijska sila koja označava onu dublju ravan misli koja vrši poistovećenje različitih značenjskih elemenata, i omogućuje funkcijisanje protivrečnosti karakterističnih za neodređeno društveno stanje u vreme trajanja svečanosti. Mana je praznična svemogućnost, nastala kao neutralisani potencijal dovođenjem u vezu postojećih društvenih protivrečnosti. Karakteristična za stanje potiranja statusnih socijalnih razlika koje implicira svojevrsnu neodređenost imenentnu, na primer, svakom ritualnom subjektu tokom prelaženja iz jednog statusa u drugi, mana predstavlja i onaj višak značenja koji i omogućuje dovođenje u vezu vrlo različitih elemenata društvene i kulturne realnosti. Njena delotvornost se ogleda kako u vreme praznika, tako i u poezisu kao paradigmi svekolikog stvaranja. Zato, ukoliko prihvativimo Levi-Strosovo određenje mane kao „simbola u čistom stanju”, onda tajena objava daje prazniku auru čistog kreativnog potencijala, umetnički i socijalno, dakako, vrlo različito primenjivog.

Oslobađanje potisnutog

Praznično raspoloženje se manifestuje, između ostalog, i u povišenoj društvenoj temperaturi: prazničnoj groznici koja zahvata sve članove zajednice. Praznična grozica je unutrašnja vatra kojom se društvo nastoji očistiti od određenih protivrečnosti. Ovaj način samolečenja društvenog organizma daje vatri praznične groznice — na kojoj sagoreli dotadašnji važeći društveni principi omogućuju ispoljavanje rapsusnog, nesputanog ponašanja i preokretanje uobičajenih pravila — i dimenziju utopijskog, jer se do tada potisnuti sadržaji mogu ispoljiti, kroz način preispitivanja društveno i kulturno mogućeg. Međutim, ovo eksponiranje će biti samo praznična sekvenca društvenog života jer će iz svog pepela ponovo vaskrsnuti važeći principi socijalne hijerarhije, statusnih razlika i nejednakosti.

Budući da se promena i uspostavljanje drugačije socijalne stvarnosti pokazuju samo kao prolazno poricanje postojećeg radi njegovog potvrđivanja, njihovu društvenu i kulturnu funkcionalnost i celishodnost i nije potrebno posebno isticati u kontekstu jedne ideološke komponente imanentne svakom prazničnom ritualu. Sagorevajući postojeće u cilju njegovog temporalnog ukidanja, praznična vatra osvetljava onaj prikriveniji, tamniji i potisnutiji deo društvenog bića čiji predstavnici postaju glavni akteri praznične svečanosti. Suočavanje društva s tim drugim delom sebe u kratkoj, prolaznoj prazničnoj sekvenci ima zato kako utopijsku, tako i ideo-lošku važnost.

Oslabuđanje potisnutog kroz privremenu negaciju važećih pravila jeste, u stvari, način prilagođavanja dominantnoj društvenoj strukturi, postojećim odnosima i vrednosnoj hijerarhiji. Promene tokom trajanja praznika se vrše da bi nakon njega sve ostalo isto, ali i ojačano i osveženo snagom ikonskog početka vezanog za stanje nereda i haosa. Ritual praznovanja i proslavljanja je, dakle, način oslobođenja i „čišćenja“ od onog „drugog“, latentno subverzivnog stvorenog u postojećem. Praznično sterilisanje te subverzivnosti jeste izraz najranijih težnji za uspostavljanjem kontrole nad nepoznatim, potisnutim i marginalnim, koje bi moglo ugroziti postojeći poredak ukoliko bi došlo do njihovog drugaćijeg i nekontrolisanog ispoljavanja. Praznik, dakle, znači proslavljanje pobeđe nad tim iskušenjem, odnosno način obnavljanja društvenog imuniteta od sila koje bi ga mogle osporiti i dovesti u pitanje. Praznična obnova se vrši izvan vremena, odnosno u pro-

storno-vremenskom segmentu suspendovanih uobičajenih, profanih pravila čije prekidanje omogućuje stvaranje jedne nove, neuobičajene, svete realnosti.

Kulturni i društveni identitet svetog daje ispoljenim sadržajima i svojstvo neupitnosti vezano i za mogućnost dozvoljenog prekršaja, važećih profanih principa. Za razliku, dakle, od afirmativnog načina proslavljanja postojećih društvenih pravila i hijerarhije, praznik otvara i mogućnost suspendovanja važećih pravila i oslobođanje potisnutog i marginalizovanog. Uslovljeno prvenstveno ritualnim pravilima, ovaj vid oslobođanja od nužnosti i zakona profanog implicira i svojevrsnu intuitivnu spoznaju važnosti eksponiranja sadržaja iza granice društvenog ega. Principi pravde i socijalne egalitarnosti iz jednog budućeg, željenog i sanjanog društva postaju u vreme trajanja praznika realnost, jer se ukidaju razlike između povlašćenih i ugnjetenih, bogatih i siromašnih, vlastodržaca i podčinjenih. Paradigmu ovakvog načina proslavljanja čine obredi prelaza koje u brojnim varijantnim formama srećemo kako u tradicijskim, tako i u savremenim kulturama.

Za razumevanje ove paradigme od posebne je važnosti ukazati na karakteristike središnje, marginalne (liminalne) faze obreda prelaza, jer upravo u vreme njegovog trajanja dolazi do ispoljavanja antistrukturnih, neizdiferenciranih, egalitarnih, neposrednih i neracionalnih sadržaja praznične stvarnosti. Navedene karakteristike liminalne obredne faze impliciraju ritualno aktualizovanje potpuno drugačijih principa od onih svojstvenih strukturi i uobičajenim profanim društvenim odnosima, što znači i suspendovanje dotadašnjih, važećih društvenih načela, odnosno njihovu simboličku ili stvarnu negaciju.

Motiv društvenog greha

Ukidanje kraljevskih prerogativa u vreme novogodišnjih svetkovina, zamenjivanje vladara njegovim mlađim naslednikom bilo je rasprostranjeno u antičkim državama od Vavilona do Rima. Od rimskih saturnalija do srednjevekovnih karnevala dolazilo je do privremenog sankcionisanja važnosti marginalnih vrednosti i uzdizanja potčinjenih i ugnjetenih do kraljevskog trona sa svim atributima vrhovne vlasti. Burleske svetkovine su ostale bit narodnog viđenja sveta, ali i način kritike božanskog prava vladara i njegove nepogrešivosti kroz narodnu svečanost slavljenja budala. Oficijelna vlast je tolerisala ovakav način proslave, jer je time eliminisala opasnost od subverzije. Tako je iza svečanih trijumfalnih povorki rimskih impera-

tora išla i povorka čiji su struktura i ponašanje bili dijametralno suprotni onoj koju je predvodio vladar. Na čelu ove druge povorke bio je klovni koji je parodirao i ismejavao vladara. Moguća samo u vreme proslavljanja praznika, i pobede, parodija parade i vlasti se iskazuje kao slavljenje onog potisnutog i marginalizovanog radi njihovog potpunog integrisanja u postojeći socijalni i vrednosni poredak.

U svetu ovog prazničnog modela karikiranja, detronizacije i simboličkog ubistva nosioca vlasti, može se sagledati i suspendovanje patrijarhalnih načela čiji je nosilac mladoženja tokom trajanja svadbenog obreda. Naime, ritualno marginalizovanje mladoženje, kao izraz privremenog suspendovanja važećih patrijarhalnih društvenih principa, neodvojivo je od ritualnog glorificovanja i slavljenja mlađe, čiji je realan društveni status marginalan. U tom smislu se i obredni sadržaj svadbe iskazuje kao projekcija patrijarhalno društveno nesvesnog nastalog kao rezultat potisnute svesti o društvenim protivrečnostima i nejednakostima realnih društvenih statusa ritualnih subjekata. Latentni nivo njihovog stvarnog značenja vezan je za oslobođanje potisnutog „strukturalnog greha“ društva i fiktivno zadovoljavanje egalitarnih želja socijalno marginalizovanih lica.

Ritualna dimenzija narodnih svetkovina pružala je mogućnost kritike društva i uspostavljanja unutrašnje ravnoteže između različitih socijalnih segmenata. U okviru ovog modela možemo prepoznati i izvesne elemente savremenih državnih i verskih praznika. Snižavanje cena proizvodima, uvođenje vanrednih prevoznih sredstava, uz odgovarajuće popuste, i amnestiranje osuđenika samo su neki od momenata ideo-loškog aspekta praznika vezanog za privremeno ublažavanje ili ukidanje postojećih društvenih i klasnih razlika i protivrečnosti. Praznik i danas koristi mogućnost privremenog anesteziranja društvenog ega kao načina ukidanja ili spuštanja praga uobičajene cenzorske tolerancije.

U ovim uslovima se otvara i mogućnost oslobođanja zabranjenog i slobodno, nekažnjeno kršenje uobičajenih pravila. Dozvoljeni greh u ekstremnoj razvratnosti i razuzdanosti jeste, zapravo, odgovor na postojećim poretkom stvorenih greh. U tom smislu i uživanje, u kršenju pravila govori o statusu onih koji zadovoljno učestvuju u svetkovaju, jer su, po pravilu, izvan uobičajenih, stvarnih i životnih igara. Ritualno ispunjenje do tada odlaganih i potiskivanih želja jeste kolektivni san koji traje do po-

novnog buđenja društvenog ega. Ovakav praznični model pokazuje maksimalnu društvenu efektivnost ostvarenu minimalnom racionalnošću, jer je afirmacija postojećeg izvršena kroz nje-govu prolaznu i prividnu negaciju. Praznična antiteza uobičajenoj profanoj društvenoj realnosti jeste najadekvatniji način slavljenja i obnavljanja postojećeg poretku čija je vitalnost upravo i zavisna od blagovremenog oslobođanja suprotnosti koje bi ga mogle dovesti u pitanje.



ŽORŽ BATAJ

POJAM TROŠENJA*

Nedovoljnost načela klasične korisnosti

Svaki put kad smisao neke rasprave zavisi od osnovne vrednosti reči *koristan*, to jest svaki put kad se načne neko suštinsko pitanje koje se tiče života ljudskih društava, uvek se, bez obzira na osobe koje učestvuju i na izneta mišljenja, može reći da diskusija dobija pogrešan tok, a sam problem biva zaobiđen. U stvari, ako imamo u vidu manje ili više divergentan skup današnjih koncepcija, onda ne postoji nijedan konkretni način da se definiše šta je za ljudi korisno. O tome svedoči neophodnost da se bez imalo opravdanja pribegava načelima koja se postavljaju s onu stranu koristi i užitka: *čast* i *dužnost* se licemerno upotrebljavaju u kombinacijama vezanim za novčani interes, dok Duh — da i ne govorimo o Bogu — služi za zabašurivanje intelektualne pometnje onih osoba koje ne pristaju da prihvate neki zatvoreni sistem.

Ipak, tekuća praksa ne dozvoljava da je zbune ove elementarne teškoće, i na prvi pogled se čini da opšta svest jedino može da suprotstavi načelu klasične korisnosti, odnosno tobožnje materijalne korisnosti samo verbalne ografe. Cilj korisnosti je, teorijski gledano, zadovoljstvo — ali samo u umerenom obliku, budući da se žestok užitak smatra *patološkim* — te se korisnost ograničava na sticanje (praktično — na proizvodnju) i na očuvanje dobara s jedne strane — na reprodukciju i očuvanje ljudskih života s druge strane (na to se, doduše, nadovezuje borba protiv bola čiji je značaj sam po себи dovoljan da ukaže na negativni karakter načela zadovoljstva kao teorijske osnove). U nizu kvantitativnih predstava vezanih za ovakvu plitku i neodrživu koncepciju egzistencije, jedino je problem reprodukcije doista sporan, zato što

* Georges Bataille, *La nation de dépense*, u *Oeuvres Complètes I*, Premier éerits 1922—1940. La critique sociale, Gallimard, 1970.

Tekst je pročitan na Trećem programu Radio Beograda.

preterano povećanje broja ljudi preti da umanji ulogu pojedinca. Ali gledano u celini, svaki uopšteni sud o društvenoj delatnosti podrazumeva načelo po kojem svaki pojedinačni napor mora da bude svodiv, da bi važio, na fundamentalne potrebe proizvodnje i očuvanja. Bilo da je reč o umetnosti, dopuštenom razvratu ili igri, užitak se na kraju krajeva svodi, u *postojećim* intelektualnim predstavama, na svojevrstan ustupak, što će reći na razbibrigu čija bi uloga bila sporedna. Najvrednija strana života data je kao uslov — ponekad čak vredan žaljenja — društvene proizvodne delatnosti.

Istina je da lično iskustvo, ako je reč o mlađem čoveku, sposobnom da nerazumno čerda i uništava, uvek opovrgava tu kukavnu koncepciju. Ali čak i onda kad sebe pročerdava i uništava ne vodeći o tome ni najmanje računa, ni najlucidniji čovek ne zna zbog čega to čini ili uobražava da je bolestan; on je nesposoban da *utilitarno* opravda svoje ponašanje, i ne pada mu na pamet da jedno ljudsko društvo može imati, kao i on sam, neku *korist* od zamašnih gubitaka, od katastrofa koje, u skladu s *definisanim potrebama*, izazivaju burne depresije, krize teskobe i, u krajnjoj liniji, izvesno orgiastičko stanje.

Tako protivrečnost između postojećih društvenih koncepcija i stvarnih potreba na najmučniji način podseća na uskogrudost shvatanja koja dovode do toga da se otac suprotstavlja zadovoljenju potreba sina koga izdržava. Ta uskogrudost je tolika da je sinu nemoguće da izrazi svoju volju. Očevo poluzlonamerno staranje obuhvata stan, odeću, hranu, eventualno neke bezazlene razonode. Ali sin čak nema pravo ni da govori o onome što kod njega izaziva grozničavost: on je primoran da pusti da se veruje da nikakav užas ne dolazi za njega u obzir. Tužno je reći da je u tom pogledu *svesno čovečanstvo ostalo maloletno*: ono sebi priznaje pravo da stiče, da čuva ili da troši racionalno, ali načelno isključuje *neproizvodno trošenje*.

Istina je da je to isključivanje površno i da ono ne menja praktičnu delatnost kao što ni zabrane ne ograničavaju sina, koji se, kad mu otac nije prisutan, odaje neispovedivim zabavama. Čovečanstvo može da prepusti zadovoljstvu da za njegov račun izrazi ukorenjena shvatanja plitke samodovoljnosti i očinskog slepila. Ono u praksi ipak nalazi načina da zadovoljava potrebe čija divljačnost razoružava i čak izgleda da je ono u stanju da ostane jedino na granici užasa. Isto tako je teško poverovati da će za nekog ko je iole nesposoban da se potpuno prilagodi zvaničnim gledištima ili onima koja mogu da postanu takva, da je za nekog ko je iole sklon da podlegne privlačnosti onoga što

osuđuje njegov život na razaranje ustanovljenog autoriteta, predstava o spokojnom svetu, saobraznom njegovim proračunima, može biti išta drugo do lagodna iluzija.

Prema tome, teškoće koje se mogu susresti pri razradi neke koncepcije koja se ne podudara sa modusom ropskog odnosa oca i sina, nisu neprebrodive. Moguće je da se prihvati istorijska nužnost maglovitih i varljivih predstava namenjenih većini koja ne dela bez minimuma zablude (služeći se njom kao drogom) i koja, uostalom, u svim okolnostima, odbija da se prepozna u labyrintru koji je rezultat ljudskih nedoslednosti. Kad je reč o neobrazovanim ili nedovoljno obrazovanim delovima stanovništva, krajnje pojednostavljenje predstavlja jedinu mogućnost da se izbegne smanjenje agresivne snage. Ali bilo bi kukavički da se kao granica spoznaje prihvate uslovi bede, uslovi oskudice u kojima su stvorene takve pojednostavljene predstave. I, ako je neka manje proizvoljna koncepcija osuđena da, u stvari, ostane ezoterična, ako, kao takva, nailazi na nezdravo gnušanje u neposrednim okolnostima, treba reći da je to gnušanje zapravo stid jedne generacije u kojoj se pobunjeni boje bučnosti sopstvenih reči. Nemoguće je, dakle, da se o tome vodi računa.

Načelo gubitka

Nije moguće da se ljudska delatnost u potpunosti svede na procese proizvodnje i očuvanja, a potrošnja se mora podeliti na dva odvojena dela. Prvi, ograničen, može da se predstavi slikom nužnog minimuma, za pojedince nekog datog društva, koji je neophodan za očuvanje života i nastavljanje proizvodne delatnosti: to je jednostavno fundamentalni uslov proizvodne delatnosti. Drugi deo se može predstaviti takozvanim neproizvodnim troškovima: raskoš, pogrebne svečanosti, ratovi, obredi, izgradnja skupocenih spomenika, igre, spektakli, umetnost, perverzna seksualna aktivnost (to jest lišena genitalne svrhe), sve su to delatnosti koje, barem u prvobitnim uslovima, imaju svrhu u sebi samima. A neophodno je da se naziv *trošenje* zadrži za te neproizvode oblike, uz izuzimanje svih modusa potrošnje koji služe kao posrednici proizvodnje. Mada je uvek mogućno suprotstavljanje raznih nabrojanih oblika, oni konstituišu jednu celinu koja se odlikuje time što je u svim slučajevima naglasak stavljen na *gubitak* koji mora biti najveći mogući da bi takva delatnost imala svoj istinski smisao.

Ma koliko to načelo gubitka, odnosno neuslov-ljenog trošenja bilo u suprotnosti s ekonomskim načelom ravnoteže računa (trošenje se redovno nadoknađuje sticanjem), jednim *racionalnim* u

strogom smislu reči, ono se može izneti na videlo pomoću malog broja primera iz svakodnevnog iskustva.

1. Nije dovoljno da nakit bude lep i bleštav, što bi omogućilo da bude zamjenjen lažnim: žrtvovanje određenog bogatstva kojem smo pretpostavili nisku dijamantnu nužno je za ostvarenje opsenjujućeg karađtera te niske. Ova činjenica se mora dovesti u vezu sa simboličkom vrednošću dragog kamenja, opštepoznatom u psihanalizi. Kada dijamant ima u snu značenje izmeta, tu nije reč samo o asocijaciji na osnovu kontrasta: u nesvesnom su i dijamanti i izmet proklete materije koje teku iz jedne rane, delovi sopstvenog bića namenjeni očiglednom žrtvovanju (oni, u stvari, služe kao raskošni pokloni nabijeni seksualnom ljubavlju). Funkcionalni karakter dragog kamenja zahteva da ono ima ogromnu materijalnu vrednost, što samo po sebi objašnjava slabo uvažavanje najlepših imitacija, koje su manje-više bezvredne.

2. Obredi iziskuju krvavo čerdanje žrtvenih ljudi i životinja. U etimološkom smislu, žrtvovanje (*le sacrifice*) zapravo znači proizvođenje sakralnih stvari. Od samog početka se vidi da su sakralne stvari stvorene jednom operacijom vezanom za gubitak: posebno se uspeh hrišćanstva mora objasniti vrednošću teme sramnog raspinjanja na krst božjeg sina, koja upućuje ljudsku strepnju ka predstavi bezgraničnog gubitka i pada.

3. U raznim takmičarskim igrama, do gubitka uglavnom dolazi u složenim okolnostima. Troše se znatne sume novca za održavanje lokacija, životinja, sprava, ili ljudi. Energija se rasipa u najvećoj mogućoj meri tako da to zapanjuje, u svakom slučaju neuporedivo intenzivnije nego u proizvodnim poduhvatima. Smrtna opasnost se ne izbegava, već je, naprotiv, predmet snažne nesvesne privlačnosti. S druge strane, takmičenja su ponekad povod za javno dodeljivanje nagrada. Svemu tome prisustvuju ogromne mase ljudi: njihove strasti su tu najčešće veoma raspaljene, a na opkladama se gube ludo velike svote novca. Istina je da taj opticaj novca donosi korist malom broju profesionalnih kladičaca, ali je ipak činjenica da se on može smatrati stvarnim *nabojem* strasti raspojasanih u okviru takmičenja i da kod velikog broja kladilaca dovodi do gubitka nesrazmernih njihovim mogućnostima; ti gubici ponekad dostižu toliki stepen bezumnosti da kockarima jedino preostaje zatvor ili smrt. Pored toga, razni oblici neproizvodnog trošenja mogu biti vezani, zavisno od okolnosti, za velike takmičarske spektakle: kao što neki elementi koji se kreću bivaju privučeni većim vrtlogom. Tako su za konjske trike vezani

procesi društvene kvalifikacije na osnovu ras-koši (dovoljno je pomenuti postojanje Džokej klubova) i razmetljiva proizvodnja luksuznih modnih noviteta. Treba, uostalom, skrenuti paž-ju na to da je trošenje na današnjim trkama beznačajno u poređenju s ekstravagancijama Vizantinaca koji su s konjskim takmičenji-ma povezivali celokupnu javnu delatnost.

4. Sa stanovišta trošenja, proizvodnja umetnič-kih dela mora se podeliti na dve velike kate-gorije. Prvu sačinjavaju arhitektura, muzika i ples. Ta kategorija obuhvata *stvarne* troškove. Međutim, vajarstvo i slikarstvo, čak i ako za-nemarimo samo korišćenje mestâ za ceremonije ili spektakle, uvode u samu arhitekturu načelo druge kategorije, načelo *simboličnog* trošenja, a i muzika i ples lako mogu dobiti spoljašnja značenja.

Književnost i pozorište, koji spadaju u treću kategoriju, u svom najvišem obliku izazivaju strah i užasnutost simboličnim predstavljanjem tragičnog gubitka (propasti ili smrti); u svom manje značajnom obliku, oni izazivaju smeh predstavama analogne strukture, ali lišenim iz-vesnih elemenata zavodenja. Naziv „poezija”, koji se primenjuje na najmanje degradirane, najmanje intelektualne oblike izražavanja nekog stanja gubitka, može se smatrati sinonimom trošenja: on, u stvari, na najprecizniji način ukazuje na stvaranje pomoću gubitka. Smisao poezije je, dakle, srođan smislu *prinošenja žrtve*. Istina je da se naziv „poezija” može s pravom primeniti samo na jedan izuzetno redak sediment onoga što on obično označava i da se, u nedo-statku prethodne redukcije, tu mogu uvući naj-gore zabune; međutim, nemoguće je da se u kratkom uvodnom izlaganju govori o beskrajno promenljivim granicama koje dele te sporedne formacije od nesvodivog elementa poezije. Lakše je da se ukaže na to da, za retka ljudska bića koja raspolažu tim elementom, poetsko trošenje prestaje da bude simbolično po svojim posledi-cama: tako da funkcija predstavljanja stavљa na kocku, u izvesnoj meri, i sam život onog ko je preuzima na sebe. Ona ga osuđuje na najvar-ljivije oblike delanja, na bedu, beznađe, tra-ganje za nepostojanim senkama koje jedino mogu da ponude vrtoglavicu ili pomamu. Često se dešava da neko raspolaže rečima samo radi sopstvene propasti (gubitka), tako da je pri-moran da bira između sudbine koja ga čini izopštenikom, toliko suštinski odvojenim od društva kao što je izmet odvojen od vidljivog života, i odustajanja čija je cena osrednja de-latnost, podređena vulgarnim i površnim pot-rebama.

Proizvodnja, razmena i neproizvodno trošenje

Pošto smo ustanovili postojanje trošenja kao društvene funkcije, treba da razmotrimo kakvi su odnosi te funkcije sa suprotnim funkcijama proizvodnje i sticanja. Ti odnosi se smesta pokazuju kao odnosi *nekog cilja i korisnosti*. Čak i ako je istina da proizvodnja i sticanje, menjajući oblik tokom svog razvoja, uvode jednu promenljivu koju moramo poznavati ako želimo da shvatimo istorijske procese, oni su ipak samo sredstva podređena trošenju. Ma koliko bila zastrašujuća, ljudska beda nikad nije u tolikoj meri uticala na društva da bi briga o očuvanju, koja proizvodnju prividno čini ciljem, prevagnula nad neproizvodnim trošenjem. Da bi se održala ta nadmoć, s obzirom na to da se vlast nalazi u rukama klase koje troše, beda je isključena iz celokupne društvene delatnosti: jedini način da se širomasni vrate u kolo moći jeste revolucionarno uništenje klasa koje je drže, to jest krvavo i ničim ograničeno društveno trošenje.

Sekundarni karakter proizvodnje i sticanja u odnosu na trošenje najjasnije se vidi u primitivnim ekonomskim institucijama, samim tim što se razmena tu još uvek smatra rasipničkim gubitkom predmeta koji se ustupaju: ona se na taj način, u osnovi, pokazuju kao proces trošenja na kojem se, kao na podlozi, razvio proces sticanja. Klasična ekonomija je mislila da se prvo bitna razmena obavljala u vidu tramppe: međutim, nije postojao nikakav razlog za pretpostavku po kojoj je jedno sredstvo sticanja kakvo je razmena moglo imati za svoj izvorne potrebu za sticanjem, koju danas zadovoljava, već suprotnu potrebu za razaranjem i gubitkom. Tradicionalna konцепција porekla ekonomije osporena je tek nedavno, tako da veliki broj ekonomista i dalje proizvoljno predstavlja trampu kao preteću trgovine.

Mos je arhaičnu formu razmene, suprotnu veštacki stvorenom pojmu tramppe, identifikovao pod imenom *potlača*¹⁾, pozajmljenom od Indijanaca sa severozapada Amerike, predstavnika najizrazitijeg tipa potlača. Institucije analogne indijanskom potlaču ili tragovi takvih institucija, pronađene su širom sveta.

Potlač Indijanaca iz plemenâ Tlingit, Haida, Cimšijan, Kvakjutl sa severozapadne obale precizno je proučen počev od kraja XIX veka (ali tada još nije bio uporeden sa arhaičnim oblicima razmene drugih zemalja). Manje napredna među američkim plemenima upražnjavaju pot-

¹⁾ O potlaču, videti Mosov (Marcel Mauss) *Ogled o daru, oblik i smisao razmene u arhaičnim društvima, Sociologija i antropologija* (2), Prosveta, Beograd, 1982.

lač prilikom promena u statusu ličnosti — kao što su inicijacije, venčanja, pogrebi — ali se potlač, čak i u svom razvijenjem obliku, nikad ne može odvojiti od neke svetkovine, bilo da je prouzrokuje ili da je prati. Potlač isključuje svako cenzanje i uglavnom se sastoji u javnom darivanju velikog bogatstva, s ciljem da se neki suparnik ponizi, izazove i obaveže. Vrednost razmene samog dara je, dakle, rezultat toga što primalac dara, da bi neutralisao poniženje i odgovorio na izazov, mora da ispunji obavezu koju je uzeo na sebe čim je prihvatio dar i da kasnije uzvrati većim darom, to jest da ga vrati sa kamatom.

Medutim, darivanje nije jedini oblik potlača; takođe je moguće da se suparnici izazovu spektakularnim uništavanjem bogatstva. Ovaj poslednji oblik dovodi potlač u vezu sa religijskim prinošenjem žrtve, budući da su ta uništavanja teorijski namenjena mitskim precima darodavaca. Ne tako davno, dogodilo se da se jedan poglavica Tlingit Indijanaca pojavio pred svojim suparnikom i pred njim zadavio nekoliko svojih robova. To razaranje je u datoru priliči uvraćeno davljenjem još većeg broja robova. I pripadnici plemena Čukči sa krajnjeg severoistoka Sibira, gde postoje institucije analogne potlaču, iz istih razloga dave veoma vredne zaprege pasa, da bi zapanjili i ponizili neku drugu grupe. Na severozapadu Amerike, pri takvim uništavanjima čak dolazi do paljenja čitavih sela, čitavih flota čamaca. Bakarne ploče ukrašene grbovima²⁾, svojevrsno platežno sredstvo, kojima se ponekad pridaje tolika fiktivna vrednost da predstavljaju ogromno bogatstvo, lome se ili razbijaju, ili bacaju u more. Mahnitost koja je inače odlika svetkovana povезuje se i sa žrtvovanjem imetka i darovima, sakupljenim u nameri da zapanje suparnika i da ga sravne sa zemljom.

Postojanje kamate, koja igra redovnu ulogu u ovim operacijama u vidu obavezogni viška prilikom uzvratnog potlača, moglo je da navede na pomisao da je zajmljenje sa kamatom moralno smeniti trampu u istoriji porekla razmene. U stvari, treba priznati da se u civilizacijama s potlačem bogatstvo umnožava na način koji podseća na inflaciju kredita u bankarskoj civilizaciji: što znači da bi bilo nemoguće da se u isti mah realizuje celokupno bogatstvo koje poseđuju svi darodavci i to zbog obaveza koje su preuzeli svi primaoci darova. No ova sličnost se odnosi samo na jednu sekundarnu odliku potlača.

Upravo ustanovljenje pozitivnog karaktera grubitka — koji donosi otmenost, čast, rang u hierarhiji — daje ovoj instituciji njenu vrednost.

²⁾ Sto znači da podrazumevaju suparništvo i borbu.

punu značenja. Dar se mora smatrati gubitkom, a samim tim i delimičnim uništavanjem; a želja za uništavanjem se delimično prenosi na primaoca dara. U nesvesnim oblicima, kakve opisuje psihanaliza, dar simbolizuje izbacivanje izmeta, i samo povezano sa smrću u skladu sa fundamentalnom vezom analnog erotizma i sadizma. Izmetni simbolizam bakarnih ploča s grbovima, koje na severozapadnoj obali predstavljaju najpogodnije predmete za darivanje, zasniva se na veoma bogatoj mitologiji. U Melaneziji, darodavac o veličanstvenim darovima koje stavlja pred noge suparničkog poglavice govori kao o svom izmetu.

Posledice u poretku sticanja samo su nena-merni rezultat — barem u onoj meri u kojoj su pobude koje upravljaju operacijom ostale primitivne — jednog procesa upravljenog u suprotnom smeru. Moš kaže da bi bilo idealno da se dâ potlač koji ne bi bio uzvraćen. Taj ideal ostvaruju izvesna razaranja za koje u običajnom pravu ne postoji moguća protivteža. S druge strane, kako su plodovi potlača u neku ruku unapred založeni u nekom novom potlaču, arhaično načelo imetka je obelodanljeno bez ijednog od ublaženja koja su rezultat škrtenja do koga je došlo na kasnijim stupnjevima: bogatstvo se pojavljuje kao tekovina utoliko što bogat čovek stiče neku moć ali je ono u potpunosti usmereno ka gubitku u tom smislu što je to moć gubljenja. Slava i moć su s njom povezane jedino preko gubitka.

Kao svojevrsna igra, potlač je sušta suprotnost načelu očuvanja: on ukida stabilnost bogatstva kakva je postojala u okviru totemske ekonomije, gde je posedovanje bilo nasledno. Jedna prekomerna razmenjivačka delatnost je na mesto prava nasleđivanja stavila neku vrstu vrtoglavog obrednog poker-a, kao izvor bogatstva. Ali kockari nikad ne mogu da se povuku kad jednom zgrnu bogatstvo: oni i dalje ostaju predani na milost i nemilost izazova. Dakle, funkcija bogatstva nije ni u kom slučaju u tome da onog ko ga poseduje zaštiti od potrebe. Na-protiv, imetak, u funkcionalnom smislu, a sa njim i sam posednik, ostaju izloženi milosti i nemilosti potrebe za neumerenim gubitkom koja postoji u endemskom obliku u nekoj društvenoj grupi.

Tako se korisnost proizvodnje i nerasipničke potrošnje, koje su preduslov bogatstva, pokazuje kao relativna.

Funkcionalna potrošnja bogatih klasa

Pojam potlača strogo uzev isključivo odgovara agonističkom trošenju vrste do kojeg je došlo iz izazova, koje dovodi do uzvraćanja odgo-

rajućih protivvrednosti, što će reći, oblicima koji se za arhaična društva ne razlikuju od razmene.

Važno je imati na umu da je razmena u svom začetku bila *neposredno* podređena jednom ljudskom cilju; ipak je očigledno da je njen razvoj, vezan za napredak načina proizvodnje, počeo tek na stupnju na kojem je prevaziđena ta neposredna podredenost. Samo načelo na kojem se zasniva funkcija proizvodnje zahteva da proizvodi budu pošteđeni od gubitka, makar privremeno.

U trgovačkoj ekonomiji, procesi razmene imaju smisao sticanja. Bogatstvo više nije izloženo na kockarskom stolu i postalo je relativno stabilno. Tek kad je stabilnost obezbeđena i više ne može biti dovedena u pitanje čak ni znatnim gubicima, ta dobra potpadaju pod režim neproizvodnog trošenja. Elementarne komponente potlača se sreću u tim novim uslovima u oblicima koji više nisu tako nedvosmisleno antagonistički: trošenje je uvek namenjeno sticanju ili održavanju položaja, ali, načelno uzev, njegov cilj više nije da tim putem neko drugi izgubi svoj položaj.

Ma kakav oblik uzela ova ublaženja, razmetljivi gubitak ostaje univerzalno vezan za bogatstvo, kao njegova krajnja funkcija.

Društveni položaj je u manjoj ili većoj meri vezan za posedovanje imetka, ali i to pod uslovom da se imetak delimično žrtvuje neproizvodnim društvenim trošenjima kao što su svetkovine, spektakli i igre. Može se zapaziti da u „dvljim“ društвима, u kojima je eksplatacija čoveka po čoveku još neznatna, proizvodi ljudske delatnosti ne pritiču bogatim ljudima samo zbog društvenih usluga zaštite ili upravljanja koje oni, kako se smatra, pružaju, već i zbog troškova namenjenih spektaklima koji su njihova obaveza. U takozvanim civilizovanim društвимa tek je nedavno ischezla funkcionalna obaveza vezana za bogatstvo. Propast paganismu dovela je do ischezavanja igara i kultova čije su troškove obavezno morali da snose bogati Rimljani: zato je i moglo da se kaže da je hrišćanstvo individualizovalo svojinu time što je vlasniku dalo pravo potpunog raspolažanja sopstvenim proizvodima i ukinulo društvenu funkciju svojine. Bar je tu funkciju ukinulo kao obaveznu, jer je pagansko trošenje, propisano običajnim pravom, u hrišćanstvu zamjenjeno slobodno davnom milostinjom, bilo tako što su bogati raspodeljivali svoj imetak siromašnima, bilo, pre svega, u vidu izuzetno značajnih donacija crkvama, a kasnije manastirima; crkve i manastiri u Srednjem veku zapravo su preuzeли najveći deo funkcija vezanih za velike spektakle.

Danas su obimni i slobodni oblici neproizvodnog trošenja nestali, no ipak ne treba zaključiti da samo načelo trošenja više nije cilj ekonomskne delatnosti.

Izvesna evolucija bogatstva, čiji simptomi imaju smisao bolesti i iscrpljenosti, na kraju se pretvara u svojevrstan stid od sebe, a istovremeno u sitničavo licemerstvo. Iščezlo je sve što je bilo velikodusno, orgijskično, neumereno: teme rivalstva koje i dalje uslovjavaju industrijsku delatnost razvijaju se u potaji i nalikuju sramnom podrigivanju. Predstavnici buržoazije su prihvatali prituljeno ponašanje: bogatstvo se danas izlaže iza zidova, u skladu sa ponizavajućim konvencijama koje izazivaju potištenost. Povrh toga, buržuji iz srednje klase, činovnici i sitni trgovci, uspevši da se dokopaju nekog osrednjeg ili malog imetka, do kraja su srozali razmetljivo trošenje, koje je doživelo neku vrstu parcelisanja i od koga još jedino ostaje mnoštvo taštih napora vezanih za gadne odmazde.

Ipak, uz nekoliko izuzetaka, takva prenemaganja su postala osnovni razlog života, rada i patnje za svakoga kome nedostaje hrabrost da osudi svoje trulo društvo na revolucionarno razaranje. Oko modernih banaka, kao i oko totemskih „stubova“ Kvakjutl Indijanaca, ista želja da zasele i rasrde pokreće pojedince i uvlači ih u jedan sistem sitnih razmetanja kojima se uzajamno zaslepljuju kao prejakom svetlošću. Na nekoliko koraka od banke, dragulji, hajjine, koja čekaju u izlozima dan kad će poslužiti kao dokaz povećanog bogatstva i sjaja nekog groznog industrijalca i njegove još groznej matore supruge. Na nižem stupnju, zlatni zidni satovi, trpezarijski ormani, veštačko cveće čine podjednako sramne usluge bračnim parovima bakala. Ljudska surevnjivost se rasplamsava kao kod divljaka, podjednako snažno: jedino su iščezle darežljivost i otmenost, a sa njima i užvraćanje u obliku spektakala koje su bogataši priredivali siromasima.

Kao klasa koja poseduje bogatstvo, koja je uz bogatstvo dobila i obavezu funkcionalnog trošenja, moderna buržoazija se odlikuje načelnim odbijanjem te obaveze. Ona je, za razliku od aristokratije, pristala da troši samo *za sebe*, u svom uskom okviru, to jest prikrivajući svoje trošenje, koliko god je to moguće, pred očima drugih klasa. Taj posebni oblik je, izvorno, rezultat stvaranja i uvećavanja bogatstva u senči pleničke klase moćnije od same buržoazije. Tim ponizavajućim koncepcijama o ograničenoj potrošnji odazvale su se racionalističke koncepcije koje je buržoaska klasa razvila od XVII veka i čiji je jedini smisao jedno strogo ekonomsko predstavljanje sveta, u vulgarnom, građanskom

smislu reči. Mržnja prema trošenju je razlog postojanja i opravdanje buržoazije: ona je u isti mah načelo njenog užasnog licemerstva. Fundamentalna pritužba buržuza odnosila se na rasipnost feudalnog društva, a kad su se sami domogli vlasti, poverovali su da su zbog svojih navika skrivanja u stanju da vladaju na način koji je prihvativljiv za siromašne klase. Treba priznati da narod nije u stanju da ih mrzi onoliko koliko je mrzeo svoje stare gospodare, kao što nije u stanju ni da ih voli, ako ništa drugo zbog toga što oni bar ne mogu da sakriju svoje ogavno lice, neoplemenjeno i grabežljivo i tako užasno sitno da od pogleda na njega čitav ljudski život izgleda srozan.

Svest naroda jedino može da im se suprotstavi time što će suštinski sačuvati načelo trošenja u čijem se svetu buržoaska egzistencija pojavljuje kao ljudska sramota i užasno poništenje.

Klasna borba

Prisilivši sebe na jalovost u pogledu trošenja, saobrazno razumu koji o svemu vodi *računa*, buržoasko društvo je jedino uspelo da razvije sveopštu sitničavost. Ljudski život dobija pun zamah, u skladu s nesvodivim potrebama, još samo u naporima onih koji dovode do krajnosti posledice postojećih racionalističkih konцепција. Ostaci tradicionalnih oblika trošenja odlikuju se atrofijom, a burni rasipnički vrtlog se izgubio u nečuvenom rasplamsavanju *klasnih borbi*.

Komponente klasne borbe se u procesu trošenja pojavljuju još u arhaičnom periodu. Prilikom potlača, bogat čovek raspodeljuje svoje proizvode kojima su ga snabdeli siromasi. On nastoji da se uzdigne iznad podjednako bogatog suparnika, ali najviši predočeni stepen uzdizanja zapravo ima za cilj da ga što više udalji od prirode siromaha. Tako se trošenje iako ima društvenu funkciju, smesta svodi na jedan agonički cilj razdvajanja, na izgled antidruštven. Bogat čovek dovodi do krajnosti gubitak siromašnog čoveka stvarajući za njega jednu kategoriju srozavanja i poniženosti koja otvara put ropstvu. A očigledno je da je iz baštine starog rasipničkog sveta moderni svet nasledio tu kategoriju, danas rezervisanu za proletere. Buržoasko društvo, koje želi da sobom upravlja u skladu sa racionalnim načelima, koje uostalom teži da svojim razvojem ostvari izvesnu ljudsku homogenost, zacelo ne prihvata bez protestovanja jednu podelu koja izgleda razorna za samog čoveka, ali je ono nesposobno da u tom otporu ode dalje od teorijske negacije. Ono daje radnicima prava jednakaka sa pravima gospodara i obznanjuje tu jednakost ispisujući tu reč javno po zidovima: međutim, gospodari, koji se pona-

šaju kao da su oni izraz samog društva, zaokupljeni su — ozbiljnije nego bilo kojom drugom brigom — potreboti da pokažu da oni ni po čemu ne sudeluju u niskom položaju ljudi koje zapošljavaju. *Cilj delatnosti radnika je da proizvode da bi mogli da žive, a cilj kapitalističke proizvodnje je proizvodnja koja osuđuje radničke proizvođače na užasno srozavanje:* jer uopšte nije moguće razdvojiti kvalifikaciju kojoj se teži kroz oblike trošenja svojstvene kapitalisti, koji treba da ga veoma izdignu iznad ljudske niskosti, i same niskosti čija je funkcija upravo da priušti takvu kvalifikaciju.

Onaj ko toj koncepciji agonističkog društvenog trošenja suprotstavlja brojne buržoaske napore koji treba da služe poboljšanju sudsbine radnika, samo izražava podličuk modernih viših klasa koje više nemaju snage da priznaju svoja razaranja. Ono što kapitalisti troše da bi pomogli proleterima i pružili im priliku da se uzdignu na ljudskoj lestvici jedino svedoči o nemoći — i to usled iscrpljenosti — da se ide do kraja u jednom procesu trošenja. Ostvarivši propast (gubitak) siromašnog čoveka, zadovoljstvo bogataša ostalo je bez svog sadržaja, neutralizovano je: ono ustupa mesto nekoj vrsti apatične ravnodušnosti. U tim uslovima, da bi se, uprkos elementima koji teže da ga naruše (u sadizam, samilost), ipak održalo jedno neutralno stanje koje je usled apatije čak prilično prijatno, izgleda korisno da se nadoknađuje deo trošenja koji dovodi do niskog položaja i bede i to novim trošenjem, koje treba da ublaži rezultate prvog. Politička sposobnost vlasnika kapitalističkog preduzeća, udružena sa izvesnim prosperitetom, omogućava da taj proces kompenzacije ponekad bude prilično obiman. Tako se u anglosaksonskim zemljama, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama, primarni proces odvija na račun jednog relativno malog dela stanovništva, radnička klasa je navedena da u izvesnoj meri i samo u tome učestvuje (naročito otkad je to olakšano postojanjem jedne klase koja se po sveopštoj saglasnosti smatra niskom, kao što je klasa crnaca). Ali ta izvrđavanja, čiji je značaj, uostalom, strogo ograničen, ne menjaju ni u čemu fundamentalnu podelu klasa ljudi na dostoje i nedostojne. Svirepa igra društvenog života ne varira u raznim civilizovanim zemljama u kojima uvredljivi blesak bogataša uništava i srožava samu ljudsku prirodu nižih klasa.

Treba dodati da ublaženje brutalnosti gospodara — koje nije toliko usmereno na samo razaranje koliko na psihološke težnje prema razaranju — odgovara opštoj atrofiji starih procesa izdašnog trošenja koja odlikuje moderno doba.

Međutim, klasna borba postaje najgrandiozniјi oblik društvenog trošenja kad se nje poduhvate i razviju je sami radnici u obimu koji ugrožava samu egzistenciju gospodara.

Hrišćanstvo i revolucija

Nezavisno od pobune, izazvani siromasi su mogli da odbiju svako moralno sudelovanje u jednom sistemu ugnjetavanja u kome jedni ljudi ugnjetavaju druge: u izvesnim istorijskim okolnostima, oni su uspeli, pogotovo posredstvom simbola, čak snažnijih od stvarnosti, da srozaju celokupnu „ljudsku prirodu“ do tako užasne sramote da je zadovoljstvo bogatih da odmeravaju bedu ostalih odjednom postalo suviše žestoko da bi se moglo podnosi bez vrtoglavice. Tako je, nezavisno od svih obrednih formi, došlo do jedne razmene pomamnih izazova, naročito na strani siromašnih, do neke vrste potlača u kojem su se stvarna prljavština i razotkrivena moralna gnusoba takmičile po užasnoj veličini sa svim što je u svetu raskošno, čisto i blistavo: a za taj oblik grčevitih previjanja otvoren je jedan izuzetan izlaz u vidu religioznog beznada koje je bilo njegova bezrezervna eksploracija.

Sa hrišćanstvom je naizmenično smenjivanje zanosa i straha, mučenja i orgija, koje je predstavljalo religijski život, primorano da se udruži oko jedne tragičnije teme, da se sjedini s jednom bolesnom društvenom strukturu koja je samu sebe raskidala sa najgnusnijom svirepošću. Trijumfalno pojanje hrišćana veliča Boga zato što je on ušao u krvavu igru društvenog rata, zato što je „unizio moćnike i uzvisio bednjike“. Hrišćanski mitovi povezuju društvenu sramotu, raspadanje raspetog i božanski blesak i veličinu. Tako verski kult preuzima totalnu funkciju protiv stavljanja suprotno usmerenih sila, funkciju koja je dotad bila podeljena između bogatih i siromašnih, s tim što su jedni osuđivali druge na propast. On se tesno povezuje sa zemaljskim beznađem, pošto je i sam samo jedan epifenomen bezmerne mržnje koja razdvaja ljudе, ali epifenomen koji teži da stane na mesto ukupnosti divergentnih procesa koje sažima. Saobrazno rečima pripisanim Hristu, koji je rekao da je došao da podeli, a ne da vlada, religija, dakle, uopšte ne teži ukidanju onoga što drugi smatraju ljudskom ranom: u svom neposrednom obliku, u onoj meri u kojoj je njeno kretanje ostalo slobodno, ona se, međutim, štučuruje u jednoj gnusobi neophodnoj njenim ekstatičnim mukama.

Šmisao hrišćanstva se pokazuje u daljem razvoju sumanutih posledica klasne potrošnje, u

jednoj agonističkoj orgiji mentalne prirode koja se sprovodi na uštrb stvarne borbe.

Ipak, ma koliki da je značaj koji je ona zadobila u ljudskoj aktivnosti, hrišćanska *skrušenost* je samo jedna epizoda u istorijskoj borbi nedostojnih protiv dostoјnih, nečistih protiv čistih. Kao da je društvo, svesno svoje nepodnošljive razdiranosti, za neko vreme postalo mrtvo pijano, da bi u tome sadistički uživalo: najteže pijanstvo nije umanjilo posledice ljudske bede, a kako se eksplorativne klase suprotstavljaju višim klasama sve svesnije, nije moguće da se mržnji postavi bilo kakva zamisliva granica. U istorijskom vrenju se jedino reč Revolucija uzdiže nad ubičajenom zbrkem i donosi obećanja koja odgovaraju neograničenim zahtevima masa: jednostavan zakon reciprociteta traži da se nadamo da su gospodari, eksploratori, čija je funkcija da stvaraju ponižavajuće forme koje isključuju ljudsku prirodu — tako da ta priroda postoji na rubu zemlje, to jest na rubu kala — osuden na strah, *one velike večeri* kad njihove lepe fraze budu prigušene smrtnim kricima potune. To je krvava nada koja se svakog dana upliće u egzistenciju naroda i koja sažeto izražava nepotčinjen sadržaj klasne borbe.

Klasna borba ima jedan jedini mogući ishod: propast onih koji su radili na propasti „ljudske prirode”.

Ali ma kakva bila prepostavljena forma razvjeta, bila ona revolucionarna ili ropska, sveopšte konvulzije stvorene, pre osamnaest vekova, religioznom ekstazom hrišćana, a danas radničkim pokretom, moraju se takođe predstaviti kao odlučan podsticaj koji *prinuduje* društvo da se služi isključivanjem jednih klasa pomoći drugih radi ostvarivanja jednog oblika trošenja što je moguće tragičnijeg i slobodnijeg, a istovremeno radi uvođenja toliko ljudskih sakralnih oblika da tradicionalni oblici postanu, u poređenju s njima, dostojni prezrena. Upravo tropički karakter takvih kretanja govori o totalnoj ljudskoj vrednosti radničke Revolucije, kadre da privlači snagom koja je po neodoljivosti ravna snazi koja proste organizme okreće prema suncu.

Nepotčinjenost materijalnih činjenica

Ljudski život, nezavisno od pravne egzistencije i onakav kakav se zapravo odvija na zemaljskoj kugli usamljenoj u nebeskom prostoru, od dana do noći, od jedne zemlje do druge, ljudski život se ni u kom slučaju ne može ograničiti na zatvorene sisteme koji mu se dodeljuju u razumskim koncepcijama. Neizmeran rad prepuštanja, oticanja i oluje koji ga sačinjava mo-

gao bi se izraziti ako bismo rekli da on počinje tek sa manjkavošću tih sistema; barem onaj deo reda i uzdržanosti koji on dopušta ima smisla tek od trenutka kad se srednje i uzdržane snage oslobođe i stradaju za ciljeve koji ne mogu biti potčinjeni ničemu o čemu je moguće položiti računa. Samo jednom takvom nepotčinjenosću, makar i bednom, ljudski prostor prestaje da bude usamljen u neuslovijenom blesku materijalnih stvari.

U stvari, najuopštenije uzev, ljudi su, izdvojeno ili u grupi, stalno angažovani u procesima trošenja. Varijacija oblika ne dovodi ni do kakvog menjanja fundamentalnih odlika tih procesa čije je načelo — gubitak. Izvesna nadraženost, koja se u celini održava u raznim alternativama na upadljivo konstantnom niskom nivou, pokreće zajednice i pojedince. U svom naglašenom obliku, *stanja nadraženosti*, koja se daju poistovetiti sa toksičkim stanjima, mogu biti definisana kao nelogični i neodoljivi podsticajki koji vode odbacivanju materijalnih ili moralnih dobara koja bi se mogla racionalno iskoristiti (u skladu s načelom ravnoteže prihoda i izdataka).

Ispostavlja se da je za tako ostvarene gubitke — u slučaju „izgubljene (*propale*) devojke” kao i u slučaju vojnih izdataka — vezano stvaranje neproizvodnih vrednosti, među kojima je najapsurdnija, a istovremeno ona koja izaziva najveću lakomost — *slava*. Slava, upotpunjena *padom*, nije prestala da vlada društvenom egzistencijom tako da je i dalje nemoguće da se išta preduzme bez nje dok je ona usiovljena slepom praksom ličnog ili društvenog gubitka (propasti).

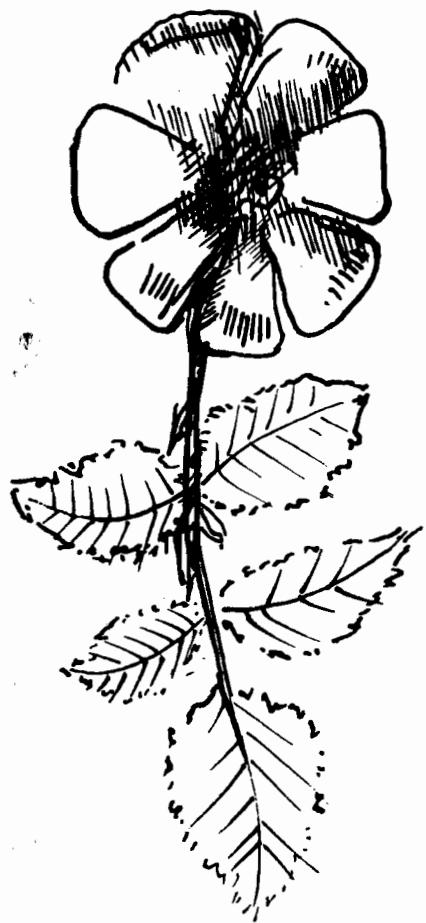
Na taj način ogroman otpadak (ostatak) aktivnosti uvlači ljudske namere — podrazumevajući i one koje su povezane sa ekonomskim operacijama — u kvalifikativnu igru univerzalne materije: materija se, u stvari, jedino može definisati *ne-logičnom različitošću* koja u odnosu na *ekonomiju* sveta predstavlja ono što *zločin* predstavlja u odnosu na zakon. Slava koja sažeto izražava ili simbolizuje (ne iscrpivši ga) predmet slobodnog trošenja, mada nije u stanju da isključi zločin, ne može biti razlučena od kvalifikacije — barem ako se vodi računa o jedinoj kvalifikaciji koja ima vrednost uporedivu sa vrednošću materije koja je *po svojoj kvalifikaciji nepotčinjena*, koja nije uslov bilo čega drugog.

Ako, s druge strane, predočimo značaj, podudaran sa značajem slave (kao i sa značajem pada), koji ljudska zajednica nužno povezuje sa kvalifikativnom promenom koja se konstantno ostvaruje samim kretanjem istorije, ako sebi naj-

ZORŽ BATAJ

zad predočimo da je nemoguće da se to kretanje zadrži ili usmeri prema nekom ograničenom cilju, postaje moguće, kad se dignu ruke od svih ograda, da se korisnosti prida *relativna* vrednost. Ljudi obezbeđuju svoj opstanak ili izbegavaju patnju, ne zato što te funkcije same po sebi obećavaju neki zadovoljavajući rezultat, već da bi dospeli do nepotčinjene funkcije slobodnog trošenja.

(Prevela s francuskog ANA MORALIĆ)



PRAZNICI I CIVILIZACIJE*

Kako *govoriti* o prazniku? Skup pojava koje podrazumeva izbrisani je uobičajenim tumačenjem ljudskih činjenica. Izvesne oblasti iskustva su na taj način maskirane epistemologijom i načinom saznavanja koje se prihvata u odnosu na njih: mentalne i psihičke poremećaje je medicina pritajila; psihijatrija pre Šarkoa i kartezijanska fizika su zakrilile očiglednost odnosa koji sačinjavaju relativnost...

Pošto antropologijom ili sociologijom vladaju tumačenja koja utapaju stvarnost o kojima govorimo u mekanu „istoriju“ ili u ne-pokretnost struktura, one same sebi zabranjuju razumevanje ili otkrivanje, „čitanje“, kako se to kaže, praznika u potki ljudskih događanja. A ipak, povesti praznika nema ukoliko se praznik ne svede na jednu kulturu. Koristi li se simbolična neke tradicije, odmah ćemo u tom pokretu razaznati pokušaj razlaganja. Ako se ponavlja, praznik menja smisao, postaje svetkovina, ideologija. Prevarili su nas kada su nam govorili da razvoj ili postanje razrađuju nauk ili iskustvo: događaji koji sačinjavaju veliki razarajući čin o kome je reč dati su za uvek u svim kulturama i u svim civilizacijama, i zaludno je govoriti o preobražaju ili napretku.

„Dato“ obitava u onoj sposobnosti svih ljudskih grupa da izadu iz sebe samih i da se suoče s jednom radikalnom razlikom — u ovom slučaju to je onaj univerzum bez pravila i oblika koji jeste priroda u svojoj nevinoj jednostavnosti. A tumačenja koja mi poznajemo uklapaju praznik u kolektivni život da bi od njega napravili društveni čin, čin razuzdanosti ili prestupništva, van svake sumnje, ali i čin koji ne prelazi okvire zajedničkog iskustva. Ono ga obnavlja ili preobražava. Ono ga pokreće i vraća mu se a da ga pri tom ne menja, sem možda u njegovim površinskim vidovima.

* Jean Duvignaud, *Fêtes et Civilisations*, Weber, 1974.

Svakako da postoji ukrasima ovenčan praznik koji se koristi simbolima kolektivnog života, koji se njima kinduri i na taj način teatralizira likove koji označavaju institucije koje i sami pokreću: začarani krug svake alegorije koja je zarobljenica neke kulture. Sam ovaj praznik nije jednostavan: on se ne zadovoljava ilustracijom ili predstavljanjem, on osporava samu kulturu i često pokušava da pocepa veo koji obavlja zajedničke navike. On se prevaziđa u dobi ma lomova ili kriza. A tada, znaci i simboli sačinjavaju masku ljudi koji su suočeni s promenom. Ovi praznici izranjavaju prilikom prelaska iz jednog sistema u drugi, iz jedne celine u drugu, a kada pad vrednosti jednog sveta još uvek ne omogućava da se predoseće norme sveta koji se priprema. Moguće je da smo već prohodili kroz jednu kriju ove vrste i da industrijska društva oklevaju pred novim oblicima, da pojedinac lišen liberalnih ili „humanističkih“ vrednosti koje su učvrstile „buržoasku“ ili „socijalističku“ civilizaciju ne razaznaje više sopstveni život u ponuđenom polju i pokušava da emigrira prema nekim drugim i još uvek neovladanim oblastima.

Isto tako je moguće da praznik čiji je princip otklonila privredna proizvodnja i industrijski rast otkriva u krajnjem razvoju i paroksizmu ovih prethodnih jednu novu šansu, da zaoštravanje savremenog tehničkog sistema pronalazi najjednostavnije elemente života koji je prethodio njegovom pojавljivanju, da je veliko razaranje tu među nama, bilo ono neurotičko ili anksiozno.

Mi govorimo o jednom drugom obliku iskustva čije vidove pozajmljujemo od mističke misli, od one logike čije tragove nalazimo u izvesnoj filozofiji (Spinoza, Fihte), a koje je teologija nekad koristila za svoje dobro. Ali, ako nam mistika pruža ovu šemu diskursa i analize to znači da je i sana mistika sledila put kojim se mi krećemo. Tačnije rečeno, zapadna mistika iz doba „velikog reza“ u XV ili XVI veku. „Pojanja duše obuzete radošću što je doprla do uzvišenog stanja savršenstva, u kome se spaja s Bogom, prešavši put duhovnog ništenja“ Žana dela Kroa (Jean de la Croix), naznaka su ovih teških dedalskih puteva. „Doktor mistik“ je i sam tražio u „Usponu na goru Karmel“ ili u „Tamnoj noći“ didaktičko objašnjenje značenja ovoga putešestvija koje je, zahvaljujući poeziji, postalo očigledno. Svakako da je moguće, kao što to Roland Bart naznačuje u svom komentaru Lojole, da diskurs molitve u sopstvenoj potki nosi odgovor koji je sadržan u propovedi, da je dvosmernost (l'aller et retour) mistike unutarnja dvosmernost jezika. Članšo ne kaže ništa drugo u *Udelu vatre (la Part du Feu)* kada razmatra odnose između diskursa i „negativnog“ elementa koji ga razara, a ni Bataj kada u svom predgo-

voru *Sadovoju Justini* opisuje nasilje transponovano u pismo; nasilje koje prestaje da to bude pošto ga reč zbunjuje, ali ipak obnavlja bezgraničnu uzbuđenost, kao njen princip, stvaraјуći nova nasilja. Poznato nam je da je i Malarme dotakao rub ovog problema u *Igituru*: „Izgovaram reč da bih je ponovo sunovratio u njenu ništavnost”...

Kod mistika smo, međutim, suočeni sa još jednim drugim iskustvom u kome jezik nije ni nosilac ni gospodar. Zaboravljamo li da je Tereza od Avile, pre nego što bi započela pisanje svojih pesama, uvlačila svoje družbenice u čudne igre praćene zvucima doboša u čemu prepoznajeno igre zanosa koje u stvari, i uprkos Inkviziciji, još uvek nisu bile napustile Evropu. A i različiti primeri poput onih o kojima govori Di Martino, a koji se odnose na zanos izazvan ujedom tarantule u Kalabriji ili onih koji se odnose na „kolو“ u Bosni, kao i na različite baskijske ili mađarske igre, pokazuju da se uopštenost ove pojave verovatno nameće u tom dobu. Ali, Tereza od Avile (kao i gnostičari) traži od *Pesme nad pesmama* ili od drugih tekstova Novog zaveta da joj otkriju tajnu božje ljubavi. A ta reč ljubavi božje ne može da se svede na svoj puki izraz. Ona nije samo očaravanje duše koja ide svome stvaraocu. U svojoj bukvalnosti, ova reč podseća na snažno nadolaženje neke snage koju religiozni mit maskira i transponira, na snagu čiju prirodu teologija pokušava da preobradi u božanstvo, čija se uzvišenost sublimira u izvesnoj previše počovećenoj slici. I Terezu od Avile su njeni nadređeni molili, upravo nju koja je i sama imala visoke funkcije, da se odrekne ovih „igara“, da se okani zanosa. Da li je to i zaista uradila? Da li se zaista odrekla neposrednog traganja za svetom s onu stranu sveta, a koji je jednostavno svet očaravajuće nevinosti? U svakom slučaju, ona u diskursu i poeziji produžava iskušeno traganje u oblasti tela i pokušava da diskursu vrati telo...

Nije to prvi put da Evropa pokušava da potisne manifestacije koje u drugim civilizacijama cve-taju bez teškoća. Rado se pominje značaj koji je pismo steklo na našem Zapadu, a neki nisu daleko od toga da u njemu vide dokaz superiornosti nad ostalim civilizacijama. Ali pre svoga trijumfa, ili za vreme njega samoga ovo pismo je moralo bolno i surovo da pokosi sve ono što mu se suprotstavljalilo. Represija koju je Inkvizicija organizovala je bila pobeda pisma nad orfičkim manifestacijama bitisanja — opsednutost, erotizam. Telo veštice nije uzalud izloženo mučenju: njen glas, njena izgovorena reč mora da prizna i prihvati vrlinu jezika, budući da njena „priznanja“ popunjavaju praznine slagalice koju su mučitelji izmislili. Mi ništa ne zna-

mo, a ni same sudije, o stvarnosti počinjenih grešaka (pošto već govorimo o grešci) ali mučenje omogućava da se doživljeno mučenje preobradi u jezik i da se ovaj integriše u diskurs Inkvizitora. Na taj način, Inkvizicija ne poznae stvarnost onoga što progoni, ona samo kroz unapred pripremljeni diskurs iznalazi verovanja i kategorije koje projektuje na „satanizam”. U svakom slučaju, pismo trijumfuje, najpre zato što prepostavlja izvesnu tehniku koja uz to prodaje svoje proizvode na nekom tržištu, i zato što štamparska aktivnost doprinosi stvaranju onog „jezičkog prostora” koji savremene lingvistike zaboravljuju da povežu sa sistemom koji ga sačinjava; a zatim, jer omogućava metaforičku transpoziciju iskustava i njihovo akumuliranje, nezavisno od ličnog ili kolektivnog pamćenja. Pa ipak, ova pobeda nije jednostavna: merimo ono što smo u tome izgubili posmatranjem i praćenjem afričkih civilizacija, na primer; izračunavamo stečeno, razmišljajući o našoj naući i našoj književnosti. „Knjiga zamenjuje sve od svega”, kaže Malarme. Nije izvesno da li je ovo „sve” ekvivalent ostalog!

U najmanju ruku, transkripcija fizičkih događaja, kao što su to iskustva zanosa ili opsednotosti, u pisani diskurs izvršena je u trenutku kada su mističi osvojili jezik da bi od pisma zahtevali ono što su tražili od psihičkog života. Verovatno se jezik odanosti Bogu isprećuje između diskursa i stvarnosti koju ovaj diskurs označava. Okleva se između svetog nadahnuća i svetovnog nadahnuća Žana de la Krosa, Ruisbroka. Problem je lažan: postupak je izvoran, koji teži da od jezika traži ono što jezik ne može da pruži, kroz Bibliju, preko tadašnjih pesnika, kroz narodna pojanja. Sve je dobro da bi se odobrilo potonje lutajuće kretanje.

Da je mistički postupak primeren uzoru askeze činova zanosa i opsednutosti, da čin „skretanja” odgovara „savladavanju Karmelske gore” i „lutanje izabranog” kroz „orikse” ili duhove Bogom odnetoj duši, to predosećamo, ali stidljivo ili sramežljivo. Trebalо bi naprotiv čvrsto precizirati da su mistična iskustva pojavnii oblici zanosa koji su silom transponovani u oblast jezika, i da, zbog toga, jezik zabranjuje sebi da od diskursa dobije ono što čovek postiže telom u opsednutosti.

Međutim, evropska mistika je preobratila u metaforu ono što je u zanosu krik i doživljaj; ona je izmisnila metaforu da bi izložila ono što se fizički stiče ritualom opsednutosti: između etapa askeze devojaka u „kandombleu” ili pristalica „vodua” i stepena mističkog uzdizanja, nema razlike. Reč je o dosezanju praktično „neizrecive” stvarnosti, koju igrač vođen svojim „loanom” prikazuje. Ovde prikazivanje proširenjem

postaje označavanje. Implicitni cilj igrača i igračice koji padaju u zanos sadržan je u činu udvostručenja. Mistik koji koristi jezik revolucije ili teologije zabranjuje sebi da dostigne ono čemu teži. Odgovor je dat u diskursu (Bart), ali na isti način na koji je dat u Sadovom diskursu koji utopijski obnavlja surovost, a da pri tom nasilju ne dodeljuje fizički izraz. Postoji beskonačna razdaljina od naznačenog do onoga što bi moglo da se dostigne: jezik koči susret označujućeg i označenog, pojavljuje se metafora kao i simbol, a svi pretpostavljaju samu otpornost diskursa, a i ne mogućnost da se materijalizuje ono što čula osećaju.

Ti, plamenu, žive ljubavi,
ti koji nežno ranjavaš
dubinu moje duše
dokrajči, konačno, ako želiš,
pocepaj potku ovog slatkog suočenja,

kaže Žan de la Kroa; ali i dalje ostajemo „do grla” u jeziku: bol proizilazi iz nemogućnosti diskursa da postigne efikasnost ritma igre i egzaltacije tela. Bataj, približno, kaže da je zatvor postavio Sada u situaciju u kojoj on mora isključivo u pismu da pronađe analogijski ekvivalent nasilja koje njegov duh začinje. Ali duh ništa ne začinje, ako hoćemo da govorimo istinu, on samo izaziva apokalipsu surovosti čiju najsitniju pojedinost čovek nije u mogućnosti da ostvari: tamnica rada jezik jer je jezik tamnica. Svi smo utamničeni u pismu i pismo nas vraća nama samima: čini se da ono ubija subjektivnost, a u stvari ono živi samo od subjektivnosti; izum je, kaže Čomski, teže objasniti od već uspostavljenog jezika. Ova sposobnost invencije se dramatizuje kroz pismo koje nas vraća „književnom prostoru” koji smo mi stvorili:

Neka me Bog oslobodi ovoga tereta
težeg nego li da je od olova,
jer umirem od neumiranja...

U ovome je sve: čovek od jezika umire od neumiranja i sve pojave življenja koje odgovaraju prazniku i same umiru od neumiranja: zanos nas usmerava prema iskušavanju absolutne razlike i suprotne svakoj kulturi, ali nasilje možemo čuti samo kroz diskurs koji prenosi to nasilje, ublažava ga, uništava u izgrađenoj reči. Mistik može tvrditi da živi ne živeći zapravo u sebi samom („Živim ne živeći u sebi/a nadam se tako uzvišenom životu/da umirem od neumiranja”, kaže Tereza od Avile), ali to odsustvo sadržaja odgovara prevodenju zanosa u pisano mistiku i izgradnji diskursa koji integriše praznik u pismo, koje se s mukom održava unutar sistema jedne kulture.

Ono što jezik zabranjuje — pravi zanos kao i otkrivanje drugog sveta — to ipak postaje moguće ostvarujući se u dometu diskursa: metafora očigledno zamenjuje gest. Gest i pokret pomažu da se iz jednoga pređe u neko drugo stanje. Metafora označava zauvek nedostupno stanje. Saobraćanje putem diskursa čini tu komunikaciju nemogućom; izaziva pojačanu frustraciju kojom se književnost obogaćuje. Da su misticici, poput Tereze od Avile, zaista upražnjavali ekvivalent „kandomblea“ ili „vodua“ sa svojim družbenicima(cama), upriličenih za pojedine ličnosti — sveci ili sveci zaštitnici, to jest za Hrista, to se méri otkucajima koji oživljavaju poeziju u kojoj metafora nije puka alegorija. Jezik pobožnosti je nastao kasnije i prepostavlja jednu dosta usahlu intelektualizaciju pesništva i „mističke“. Prenošenje opsednutosti u jezik i u poeziju, vladavinu pisanih nad fizičkim ili čulnim iskustvom (koje Inkvizicija goni i u tome uspeva) verovatno je potreslo Evropu isto toliko duboko koliko i pojava tržišne privrede ili tehnički razvoj.

Ovo je u svakom slučaju preobratilo red stvari: ono što jeste slobodan zanos i traganje za otcepljenjem od kulture putem tela pretvara se od tog trenutka u zabrinutost, delirijum, postaje — u našoj civilizaciji — šizofrenija ili paranoja. Ideja o preobraćanju podataka se pojavljuje od onog trenutka kada se pojave tretiraju bez predrasuda, a posebno ako izbegavamo da u njih projektujemo naše kategorije. Lekari su ponekad činjenice zanosa uporedivali sa histerijom, mada je za njih i histerija ostala tajna, koja pokazuje težnju da dostigne cilj koji proces terapije zabranjuje fiksirajući bolesniku nepromostiv građančnik i granicu. Zatvarajući ga (kao što je Fuko rekao) i zazidajući ga u prostor zajedničkog jezika. Ovo drugo zatarabljenje je možda i najpotpunije. Ono se u svakom slučaju najteže premošćava.

Međutim, možemo se pitati da li se, od jedne do druge civilizacije, zanos i duševna bolest ne preobraćaju iz prvog u drugu: putevi su homologni i divergentni, pošto prvi može da dosegne transkulturna stanja ili situacije dok druga omogućava samo neartikulisano izražavanje pojedinaca koji beznadežno traže mogućnost saobraćanja kroz poremećenost „normalnih funkcija. „Anomičke“ komponente koje se dopunjavaju, ali samo za posmatrača, pošto i prvi i druga predstavljaju neuspele manifestacije „nadilaženja samog sebe“: „opsednuti“, „konj s neba“, izranja iz svoje ekstaze kada bolesnik ne uspeva da dosegne stanje ravnoteže. Sigurno je da svakو nije sposoban da iskusi apsolutnu opsednutost, a ni genijalnu poremećenost: Hölderlin ili Nič su ludaci po svojoj genijalnosti; u Dahomeju ili u Bahiji postoje „izabra-

nici ekstaze". Naime, slučajevi krajnosti nam pokazuju pravac kome teži sama pojava: uništenje organizovanog sistema, otkrivanje prirodnog nasilja, to jest prirode.

U tom približnom smislu, psihijatar Dejvid Kuper predlaže šemu čiji značaj još uvek prevazilazi sopstveni kontekst i verovatno odgovara onoj situaciji koja prazniku daje njegov smisao — ali i objašnjava njegovo skoro potpuno nestajanje u našoj civilizaciji...

Od samog svog pojavljivanja na ovome svetu, ljudska bića idu putem koji ih vodi ka dobu koje odgovara „ulasku u život” ili, jednostavno, „kulturni” kojih neraskidivo moraju da pripadaju: porodica, škola, privatno ili javno obrazovanje im nameće one „modele” ili „ideale” bez kojih njihovi oci ili preci ne bi mogli ni da žive ni da održe zajednicu kojoj pripadaju. Najveći broj ljudi zaustavlja svoj razvoj na stepenu zajedničkog života, na normalnosti učenja neke uloge ili prihvatanjem nekog statusa.

Svakako, neki će se srušiti duž ovoga puta i otići u suprotnom pravcu, sve do onoga što nazivamo „ludilo”. Drugi, ne skliznuli u ludilo, nazaduju izvan kulturne normalnosti prema nekom udaljenom ili ipak dopunjajućem stanju ludosti, što u stvari jeste stanje psihotičke depresije. Kvalitet onoga što postižu nije po prirodi istovetan onome što doživljava duševni bolesnik, ali je njihova situacija slična njegovoj. Ovde je reč samo o nečemu što je veoma zajedničko, drugim rečima trivijalno...

Drugi, međutim, koji mogu biti malobrojni ili pak sačinjavati čitava društva, nastavljaju da napreduju na putu zdravlja: mada im polazi za rukom da očuvaju znanje i privid „normalnog” i „poštovanog” društvenog statusa shodno vrednostima koje je usvojila njihova grupa ili njihova civilizacija („to je pitanje sposobnosti”, kaže D. Kuper), oni se stapaju i stiču elemente (emocije, verovanja, žudnje) koji su prividno „anormalni” ili devijantni, a da ih pri tom нико i nikada ne smatra bolesnicima: pronašli su znači put koji im omogućava da preuzmu ili da svare sva ona krajnja i, uopšteno govoreći, skandalozna iskustva, a da uz to ne prestanu da postoje kao „priznate” i „prihvачene” ličnosti. Prepoznajemo ovde primer velikog umetnika koji u sebi prikuplja i obnavlja u ponuđenom svetu stvaralaštva (slikarstvo, književnost, muzika itd.) elemente koji bi, u slučaju nekog drugog, imali surovo dejstvo (kao što bi to bio slučaj s naznakama rastrojstva). Geteov „tremendum”, šekspirovski ili dostojevskijanski delirijum, stalno Picassoovo dovođenje u pitanje, postavlja u ovo posebno stanje sve one pojedince koji tako nešto običavaju. Zapadna umetnost

predstavlja sažetak svih ovih „anomalija” preobraženih u komunikabilne slike: ona ima tu posebnu privilegiju i uzdiže se iznad svih umetnosti koje predstavlja, sem, naravno, onih u stilu „znanja-umenja”, „zanatstva”, književničkog ili umetničkog „štapa i kanapa”! Postoje i neke druge mogućnosti: politika, nauka, filozofija nude značajne primerene prostore. Čak i svakodnevica, koja zaista može da iznedri ličnosti koje sasvim neprimereno nazivamo herojima ili svećima. U svoje vreme, Bergson je pokušao da ih izvede iz susreta kosmosa: „životnog poleta”, i psihičkog života: „unutarnjeg života”, a ovi izrazi su poslužili kao metafore; međutim, Bergson je bio na rubu otkrića kapitalne vrednosti, ali mu to zabranjivahu i vokabular i način razmišljanja njegovog doba: reč je o susretu subjektivne stvarnosti (u najširem smislu ove reči koja pokriva iskustveno polje kristalizovano u individualitetu) i prirode. Ovi „heroji” ili ovi „sveći” predstavljali su krajnju tačku do koje može da dosegne ljudska vrsta — bilo kroz zajedničko iskustvo ili kroz transove — ali ne i pojedinačne ličnosti.

Utvrđujemo, kao što je to primetio D. Kuper, da se zdravo pridružuje ludilu. Koja ih razdajlina razdvaja? Umetnik, političar, društvo koje je posebno sposobno da prevaziđe sopstvenu normalnost (a to sasvim izvesno nije hrišćanska civilizacija!) mogu da pomute to stanje: „zdravo se približava ludilu; međutim, ostaje uvek jedna odlučujuća praznina, razlika. A ta je tačka omega” (*Psihijatrija i antipsihijatrija — Psychiatry et anti-psychiatry*). Mi apsolutno nismo u stanju da razlučimo osobu koja se osamila u ovom otkriću od ličnosti koja se sunovratila u ponor ludila. Ponovo smo u društvu Helderlina, Ničea ili Artoa; i sigurno nije reč o nekoj „jezičkoj aferi”, kao što veruje lingvistika, već o transfuziji samog bitisanja.

Reći ćemo da praznik, kao i zanos, omogućava čoveku i kolektivitetima da prevaziđu „normalnost” i da dostignu ono stanje u kome sve postaje moguće, budući da čovek nije više u čoveku već u prirodi koju „zatvara” svojim iskazanim ili neiskazanim iskustvom. I previše je lako da se praznik pretvorи u obično veličanje „mane” ili „društvene suštine”: ovaj „monizam” svojstveno pripada misli poslednjeg veka: sistem praznika je drugojačijeg dometa pošto podrazumeva, kao i zanos kroz koji se najčešće izražava, naboј čija se priroda otkriva kroz ekstremne manifestacije. Ko nije osetio, kao što je već Niča govorio, da se uzvišena umetnost i ludilo sučeljavaju? Ne zato što ludilo vodi genijalnosti ili *vice versa*, već zato što je reč o međuzavisnim razlikama: sličnost (homologija) sistema je zamjenila ideju evolucije.

Zanos ili pojave opsednutosti predstavljaju prema tome jedan put prilaženja prazniku: otkriće drugog menja subjekt koji se angažuje u ovom sučeljavanju u istoj meri u kojoj je time prvi preobražen: kolektivno ili pojedinačno, saznanje koje povlači dovodi do otkrivanja sile razaranja, u kome lično iskustvo nema više udela. Postati neko drugi, saobraziti se s imaginarnom ličnošću nije psihološki čin, kao što se uobičajeno kaže, već otkrovanje ili susretanje s očiglednošću koja dovodi u pitanje čitav jedan sistem kulture i vaspovrstavlja, za izvesno vreme, onaj susret „u četiri oka” između čoveka i prirode, koji mi svim svojim snagama odbacujemo.

Ovo iskustvo jeste otkrivanje nasilja i čežnje, bolesnici i zanesenjaci to dokazuju. Međutim, nasilje nije „opipavanje”, a ni surovost! Ono pretpostavlja dvostruku tvrdnju: društvena svest nam nameće ideju „povesti”, zbir znanja ili ponavljanje nekog povlašćenog dogadaja, a tu ideju mogu da poremete spontani prepadi. Struktura ili kultura sačinjavaju celinu čija se snaga zasniva samo na međusobnoj saglasnosti, onoj koja će u svakom trenutku biti odbacivana. Kada se kaže da je praznik oblik „kršenja” uspostavljenih pravila, onda se misli na igru koja i stvarno pomućuje norme i često ih ukida. Ovo „kršenje” nije samo neka „crna misa” koja postoji samo ako verujemo u pravu misu. Praznik podrazumeva skok izvan uspostavljenog sistema, otkrivanje instanci koje deluju na čoveka izvan načina institucija koje ga drže u jednoj strukturisanoj celini. Prekršaj je jači kada je reč o onome koji se postavlja izvan svakog pravila ili svake norme, a koji pri tom nema nikakvu namenu da ih povredi: moć „id-a” se otkriva s njegovom ravnodušnošću.

Nekoliko tekstova govore o ovom otkriću ili očiglednosti; međutim, radi se književnim spisima koji prevode u metaforu ono što je samo izbilo na razini prirode. Ovde se, bez sumnje, pozivamo na primer Sada: to što je mogao da se suoči s neljudskom snagom koja kroz naše biće traži neki složen put, to što je sagradio uz pomoć i oko tog „libida” ili te permanentne frustracije jedan fantastični svet prema slici stvarnog društva, ali transponovanog samim nasiljem želje koja kao u snu komponuje svet po svojoj meri, svet u kome će joj sve biti podvrgnuto — to znači da napetost koju Sad trenutno u sebi nosi pronalazi kroz kulturu ovog čoveka XVIII veka jedan prihvatljiv izraz. Gorostasna Sadovska građevina jeste diskurs u čijem je središtu nasilje i, kao što primećuje Bataj, jedno stalno obnavljanje tog istog nasilja kroz govor koji ga skreće sa sopstvenog smisla. Sad i Revolucija su savremenici: delo prvog i dogadaji ove druge, narastaju uz pomoć nasilja. A napetosti koje se javljaju u oba slučaja slede razila-

zeće ali odgovarajuće puteve: Sad uništava i obnavlja predmet nasilja budući da njegovi heroji ili heroine, koji su stalno obogaljeni ili obogaljuju, preživljavaju i obnavljaju svoje biće kako bi mogli da podnesu ili nanesu nova nasilja. Revolucija, sa svoje strane, priziva nasilje kojim nikako ne ovladavaju ljudi od vlasti, koje ni sama vlast ne može da kontroliše, mada u njemu vidi čin „javnog spasenja”. Teror politike se opravdava, Sadovo nasilje se objašnjava. Diskurs može sopstvenog autora da suoči sa smrću, u Skupštini i u klubovima. Sadovi dželati se ne pravduju, ali ostaju zatočenici jezika koji očigledno kontroliše samo pesnik koji ga izmišlja. Sama po sebi Sadova tvorevina nije ništa više praznik nego što su to Revolucija ili Teror. U pitanju je samo jedan princip: otkriće prirodnih instanci s kojima ne možemo da se suočimo a da pri tom ne prestanemo da postojimo.

Tako su neke civilizacije „ilegalno” doživele uticaj praznika koje nisu prihvatale u javnom životu i kojima nisu davale nikakvo mesto. Grčka nam za to pruža primer „kulta” Eleuzinije, kulta koji je pokazao da većina oblika koje nadevoštava i praznici koje organizuje odgovara postupcima filozofije ili zajedničkog morala: uzdizanje praznika i žestina sugerisanog iskustva talože se zatim u središte navika kao jedan među mnogobrojnim elementima kulture. Ideje preseljenja duše ili duhovnog očišćenja — koje nalazimo kod Platona — predstavljaju elemente koji su svojstveni praktičnim iskustvima eleuzinskog kulta. Dugačka lista dela: od Loazija, Boble d’Arveja pa sve do Manjiena, koja opisuje eleuzinske svetkovine. Skoro da sve ove analize uklapaju „misteriju” u sliku određenog kulta.

Zar ima nekoga ko ne vidi da je sam ceremonijal u ovom slučaju manje važan od kolektivne razdraganosti i vrenja koje izaziva? Lica u obredu ili kultu izgledaju srodnija nekom mističnom scenariju u kome ličnosti predstavljaju etape uspona, transa i velikog raskola, nego li svetim pokretima bogoslužitelja. Otkloniti lažna mišljenja „očišćenjem”, otkriti potonja iskušenja (susreti s detetom, „posvećenim još od doba Hestije”, što verovatno znači da je održavano u „prirodnom” stanju, u stanju ‘pirofora’), otkrivenje Boga na odru, kupke, kazne, to su etape, ali, iznad svega, kristalizovana stanja: močna urbana intelektualizacija je preobratila ove uvišene činove u rituale; ona je smetnula s umu da diskurs unutar koga se objašnjava „misterija” skreće „panični bes” s njegovog sopstvenog smisla. Praznik biva degradiran na ustrojenu svetkovinu. Većina komentatora je u tome videla samo religiju na margini religije, a Niče tim povodom predlaže onu dihotomiju dionizijskog i apolonijskog, koja je samo jedan drugi način da se izbegne sama pojava, time što će biti za-

točena u onom filozofskom „ili... ili...“. Ipak, ideja seobe duše po zemlji, posvećenja uporedivih sa smrću („teletēs“), „mističnog snevanja“ („Snevanje, kaže Plutarh, to su male misterije smrti“ — *Consol. ad Apoll.*), različita iskušenja ne proizlaze iz verovanja koja bi odgovarala nekoj uspostavljenoj mitskoj strukturi već su po iskonu činovi koji se kristaliziraju u predstavu. Ovi određeni činovi su uporedljivi s onima koje antropolozi opisuju u slučaju „kandomblea“ (sinkretička religija afro-američkih zajednica Severnog Brazila, ili naziv za ove zajednice — prim. prev.), „vodua“ ili „šamanizma“. „Umeća zanosa“ o kojima Elijade govori, kodirana su samo za nas ili za onu grupu u kojoj su se mogućnosti dekompozicije uspavale. Ova umeća rađaju ponovljive slike u meri u kojoj ponavljanje ovih činova postaje postupak i doprinosi sastavljanju potke u koju će se posvećeni unapred uklopiti. A do samog čina će doći tek kasnije, tokom intelektualizacije i pošto se predu dugi zaobilazni putevi.

Tumačenja izvode činjenice opsednutosti ili praznik uspostavljenog i izgrađenog oblika, kulturnu konfiguraciju ili socijalnu organizaciju; ali, izvoditi ove skupove činjenica iz „mane“ ili ih obuhvatiti u jednoj „strukturi“ svodi se na isto u meri u kojoj se sam čin, njegova namernost i, posebno njegova nepredvidiva invencija, briše u korist analaze „totaliteta“ ili „koda“. Cini se da je potrebno srušiti ono što je u ovim objašnjenjima mehaničko i nedovoljno.

Nekada su mitovi izvođeni iz pralogičkih verovanja, bili vezivani za konstante kolektivno nesvesnog; u njema je sagledavan diskurs koji otkriva osnovne teme i dihotomne suprotnosti koje daju ključ za odgonetanje govora. U njima je viđen i odraz edipovskih simbola. Zajedničko analizama Kajoa, Levi Strosa, Rohajma, Jungra, jeste da uzimaju mit i simbol kao stvarnost jezika koja je odvojena od onoga čega jezik ne može da se liši: različitih stanja ili različitih oblika iskustva. Ne bilo kog iskustva, onog koje proistiće iz banalnog susreta uzora i psihičkog života pojedinca, onog psihosocijalnog „sitnog baratanja“ ili još bolje, one egzistencijalne kazuistike. Ovde se misli na iskustvo onoga što nije dato u diskursu, onoga što obilno anticipira količinu i kvalitet već poznatih i integrisanih osećanja, u jedno zajedničko saznanje. Ove anticipacije o još *neprozvoljenom* ustrojavaju, bez sumnje, te inovacije ili ona sučeljavanja koja malazimo isključivo u onom temeljnog činu praznika čiji su parcijalni aspekti igra opsednutosti, maska, trans, erotizam, kolektivna eksplozija.

Nema toga što bi bilo teže opisati od onoga što je novo. Ne raspolažemo nikakvim upriličenim reč-

nikom da bismo mogli da iskažemo ono što je kod tog novog slučajno, a još manje da izrazimo nagrizajuću razdraženost. Naši koncepti ne znaju za ovo još uvek nedozivljeno bez kojega bi ipak društva ili grupe nestajali u okamenjenoj i smrtnoj kodifikaciji. Opredeljenje koje iskazuјemo i koje se tiče jedinstva mogućnosti govora i oblika koji regulišu ljudska ponašanja jeste izvesno verovanje — i u krajnjem slučaju jeste ideologija. Ideologija koja dosta tačno odgovara stanju sveta koji se sabira nad samim sobom posto je pokušao da obuhvati kosmos: činjenica koju su zapadne zemlje, tokom kolonijalnog doba, pružile celom univerzumu, da pod svojim oružjem drže govor „progres“ „civilizacije“ ili „čovečnosti“, da je raspad ovih verovanja u trenutku pojavljivanja „mladih nacija“, oko 1960, otkrio njihovu doktrinalnu i parcijalnu prirodu, sve to je dovelo evropsku inteligenciju do toga da u traganju za „univerzalnom karakteristikom“, koja bi vredela za celo čovečanstvo, pronađe nostalgično orude kojim bi u drugačijem obliku spasila i povratila taj razrušeni imperializam.

Kurt Goldstajn iznosi mišljenje da se ponavljanje stanja i emocija što je „temeljna tendencija načetog organizma“ koji „isključivo teži sopstvenom očuvanju“, sastoji u ograničavanju onog što otkriva na ono što mu je već znano. Bolest bi se prema tome sastojala u zakržljavanju bića nesposobnog da se suoči s onim što mu je neznano, dok bi savršeno odgovaralo ponuđenim slikama „mane“ ili „struktura“. Međutim, „čovek je sposoban da podnosi nesavršenstvo, tj. patnju“, da predupređuje nepoznate udare i osećaje, da se uputi u neznano traganje izvan utvrđenih i uspostavljenih činjenica. „Ova sposobnost je svojstvena biću čoveka i ispoljava najviši oblik biološkog bića uopšte, slobodu“ (*strukturu organizma*). I čak zaključuje da u tome, u toj sposobnosti da se suoči s nepoznatim, leži ljudska hrabrost.

Kažemo to isto: društva i pojedinci su sposobni da se suoče sa oblicima iskustva koji se ne svede na datos kulture ili civilizacije u kojima žive, i bez ovog stalnog prelivanja onoga što jeste onim često bolnim ili absurdnim anticipacijama, ljudski život ne bi postojao. Naša sposobnost da kršimo, da se oglušujemo o opšti okvir našeg života jeste verovatno najplodniji deo našeg bića. Mislimo da praznik odgovara tim trenucima anticipacije i da uspostavljeni civilizacijski oblici (gradski, pre svega) teže da ova iskustva svedu, da ih pretoče u pisane diskurse, u religiju, tj. u etiku. Eleuzinski „kandomble“ je prevazilazio temeljno organizovano svojstvo grada u kome se rađa filozofija, ali se isti čin ponovo javlja neočekivano i na neređovan način, kao pojarni izraz zdravlja. Kada

Filon Jevrejin napada još uvek živahne pristalice „Eleuzinskih kultova”, kada se Grigorije Nazijanjanin u svom *Napadu protiv imperatora Julija* ili Proklus u svojim *Sentencama* obrušavaju na taj zanos njihov se govor, ne razlikuje od onoga kojim Inkvizitori ili sveštenici žigošu „vodu”, niti od onoga kojim policija zabranjuje neki festival mlađih ili neki festival muzike.

U stvari, učesnici u ovim praznicima nisu pristalice nekog „mračnog obreda” niti obrednici „crnih bogosluženja”; oni kroz zanos ili općinjenost otkrivaju transsubjektivnu i transobjektivnu stvarnost, budući da se tako izlazi iz sistema koji je nametnut jednom, datom, civilizacijom, i da se tako suočavamo sa snagama prirodnog obnavljanja i prirodnog uništenja. Neko će reći da je reč o nekakvom nepokretnom posmatranju stalnih sila, o „večitom povratku” koji bi, u stvari, bio isto toliko jalov koliko i svako isključivo otkrovenje. Ali, težište zanimanja ovde nije u iskazivanju sila „id”-a koje su shvaćene ili jednostavno napadnute. Ono se nalazi u „tremendumu” koji prepostavlja i u razlaganju koje ovaj „tremendum” može da izazove u uspostavljenim strukturama, u novinama koje izaživa. Otkriće ovih instanci ne čini više cilj života, ni njegov najapsolutniji sastavni deo, više od onoga što bi samo po sebi bilo kontemplacija samoga „id”-a. Ono što je značajno jeste dialektika koja se uspostavlja između ovog trajućeg osporavanja i potke kolektivnog života, stanje u koje dospevaju neka grupa ili pojedinci posle dotičnog prekida. Snažno osećanje se preobraćuje, razmahuje u pesničkom diskursu Tereze od Avile, pomaže Crncima da očuvaju svoje ljudsko odličje uprkos ropstvu, prisiljava najčvršće zasnovana društva da se preobrate u stanje beskonačnog preispitivanja.

M. Elijade prepostavlja da je funkcija praznika da „preporodi vreme”; u ovom kolektivnom činu on vidi jedan od vidova „večnog povratka” iskona i prošlosti, čvrsto jemstvo stalnosti sadašnjeg nasuprot povesti. To znači preceniti vreme i konstrukcije koje ono implicira da bi se maskirala neravnoteža zajedničkog života (postoje bolesna društva kada isključivo spašava nepokretna slika istorije, kao što je to bio slučaj s Rimom u doba carstva, s Vizantijom ili starom Kinom), skrivene nejednakosti i sučeljavanja. Tako je francusko „buržoasko” društvo iskoristilo mit „velike nacije” i povesnu sudbinu revolucije, bar isto toliko koliko su Nemci iskoristili „sudbinu” i „Rajh” da bi prikrili rascepe izazvane uspostavljanjem krupne industrije. Ne može se prihvati da društvo raspolaže integracionom snagom koja prevazilazi raznolikosti koje to isto društvo obuhvata kao i sve one delove koji ga sačinjavaju. A ne možemo ni da

prihvatimo da se razlog postojanja svake pojave nalazi u unutarnjem sistemu koji obavlja njen pojavni oblik.

Praznik ne bi mogao da bude stvarnost uporedljiva s venčanjem, verskim obredom, radom; ako pomislimo na njegove raznorodne oblike, praznik podrazumeva jednu mnogostruku sliku kolektivnog i pojedinačnog života čije se samo bitisanje ne svodi na samo sebe i na potpuno ulaganje u sebe. Bilo da je reč o pozorišnoj ilustraciji ličnosti koje su kodificirane tradicijom, ili o prikazivanju ritualizovanog scenarija, praznik ipak pretpostavlja izvesno preispitivanje koje prevazilazi okvir društva. Prviđenje koje izaziva rezultat je utvrđivanja činjenice ili očiglednosti gde skup pokreta ili radnji predstavlja pripremu. Za izvesno vreme, on postavlja čoveka ili ljude oči u oči s jednom transobjektivnom i transsubjektivnom stvarnošću, istrže društveno iz društvenog i crpi u otkriću tako viđenih zahteva neograničenu sposobnost stvaranja i novatorstva. A ova, delujući sa svoje strane na potku kolektivnog bitisanja istu preobražava i remeti, daje nove oblike koji će opet budući da su se iskristalisali, opteretiti članove zajednice ili civilizacije.

Sigurno nije reč o dostizanju nekakvog platonizma koji bi otkrio apsolutnu „suštinu“ u „prirodi“ ili u „id-u“, već o određivanju stalne borbe između izvirućeg stvaralaštva i formalne ili institucionalne konstrukcije svojstvene svakoj kulturi, svakom društvu. Evolucija ili povest je mesto gde se talože posledice ove bitke.

Nićeov „večiti povratak“, s onu stranu često nejasnih metafora u *Zaratustri*, određuje susret „pomne želje“, neograničenog „libida“ i onoga što mi jesmo bez svesti o onome što želimo da budemo u našim pripadnostima („postojanje“). Ono što Niće naznačava svakako nije obično ponavljanje onoga što jeste, već stalno preispitivanje oblika koje pobuduje želja ili bezgranična osjećenost, a koje kolektiviteti kristališu. Niće je poznavao Darvinovo *Poreklo vrsta* i možda je u ovom delu pronašao onu najraniju ideju za sopstvenu temu: postojanje temeljne nejednakosti između stvaralačke snage prirode i ograničenog broja oblika ove produkcije u evoluciji. Sablažnjava nejednakost za duh, koja odgovara koliko nejednakosti između moći „libida“ i male raznolikosti oblika razvijanja, toliko i retkosti predmeta kojima bi se postiglo zadovoljenje. Ličnosti kolektivnog života, odnosi koji postoje između bića, brojno su ograničeni prema bezgraničnim, otkrivenim ali nikada formulisanim mogućnostima. Praznik odgovara ovom trenutku prekida i prevrata. Zbog toga i ne traje.

Čim utvrdimo uzaludnost našeg pokušaja da promenimo jednostavne temelje života — umiranje, rađanje, produžavanje vrste — da retkost proizvoda neopozivo povlače skretanje „libida” prema proizvodnom radu i takmičenju između grupa, mi više ne pripadamo sebi samima, čak ni kulturi čija se uspešnost sastoji u tome da nas ubedi da kroz nju postoji neka regulacija, to jest neka vrsta večnosti. Priroda nije pribrežite „osetljivih duša”, ni uteha za putnika namernika”, ona se podudara sa utvrđivanjem instanci koje su u sukobu, a ovaj sukob prevazilazi vrstu i društvo nema moći da ga reši.

A da ovo otkriće može da se iskaže u punom sjaju, da se transponuje teatralizacijom, jeste ono što obeležava značaj sukobljavajućeg i polemičkog odnosa koji uspostavljamo između tri sistema: opsednutost, simbolična halucinacija i socio-filozojska stvarnost po kojoj je svaki kolektivni čin, ma kakva bila njegova priroda, nužno društven. Nevažno je da li ovo utvrđivanje prati radost ili tuga: preobratljivosti i medusobnom sukobu sistema nije potrebna naša psihološka procena. Potpuno uništenje lične svesti između kulturnog nad-ja i instanci prirode, otkrovenje bezgraničnosti želje i kulturnog ograničenja oblika zadovoljenja izaziva snažno uključenje formalnog izražavanja i predstavljanja. Helderlin u ovome vidi jedan od načina pojavljivanja tragičnog.

Mogli bismo prema tome da kažemo da se skriven u svakoj kulturi, praznik neočekivano razbuktava, bilo da se koristi već gotovim oblicima neke mitologije, bilo da se sam po sebi ostvaruje izvan svake poznate predstave. Pošto je transsocijalan, praznik je nesumnjivo jedini izazov društвima da nešto menjaju ili preispituju.

I tako, oni koji utopiju pretvaraju u jednostavnu želju obnove društva svode utopiju na samo društvo. Ernst Bloh je oprezniji i promišljeniji, budući da utopiju povezuje s neutoljivom glađu, s bezgraničnom željom, i daje je kao transkripciju onog nezadovoljenog nasilja u oblasti pisane konstrukcije (*Princip nada*). Da se ovo nasilje taloži u diskursu, da ga pobuđuje, pogaća, da se u njemu iscrpljuje i ostavlja za sobom neku neodredenu frustraciju u ovoj transpoziciji, to su Bataj i Blanšo osetili. Kada Bataj u svom predgovoru za Sadovu *Justinu* misli da je „negacija” sadržana u surovosti „suprotne činjenici jezika”, da „diskurzivni jezik ublažava nasilje u istom trenutku kada ga veliča”, on pronalazi elemente ove dijalektike. Pošto je „nasilje nemo”, zatočenik Sad — a svi smo mi „sužnji” jedne kulture, jednog društva — ob-

ZAN DIVINJO

navlja ovo nasilje opisujući ga. Njegov način pisanja nalaže veličanje surovosti, u samom rukopisu.

Da, ali to pismo je prisutno, „osnova jezika“ od kojega ne možemo pobeći kao što to ne možemo ni od naše civilizacije, jer ona predstavlja za nas samu dimenziju bića i naše jedino sredstvo da povratimo nasilje čineći ga simboličnim, tako što ćemo ga lišiti njegovih efekata, potapanjući ga u potku diskursa. Možemo da sanjamo, ali isključivo da sanjamo, o tome gde su društva koja nisu ili ne poznaju pismo i prenošenje iskustva u „književni prostor“. Izvesno je da se pojavljuje jedan novi svet u kome slika dobija do sada nepoznatu moć općinjavanja, i da nove tehnike širenja misli potresaju temelje našeg bitisanja. Već smo uronili u vode pisanog diskursa. Još uvek od njega ne bežimo, a mogli bismo, prividno uostalom, samo kroz one još nepoznate, nedoživljene anticipacije iskustva koje ponekad nazivamo utopijom, ako ovom rečju obuhvatimo moć same mašte. Ma koji oblik da izabere, politička ili društvena utopija kao kod Furijea ili Ovena, surova utopija Sada, književna utopija koja obuhvata pozorište, roman, poeziju, ona predstavlja anticipaciju onoga što jeste prema onome što nije i napor da se *novo* ponovo uloži u pismo kroz metaforički jezik.

Tu je odnos koji postoji između utopije i praznika: praznik crpi u otkriću uništavajućeg opredeljenja prirode snagu koja ga prinuđuje da zahvata nove oblasti iskustva ograničenog kulturnom. Utopija je diskurzivni verni prepis ovog sukoba. Pisanje je izdaja nasilja i prirode, ali i povraćaj ovog nasilja kroz čin rušenja koji je njime obuhvaćen. Nema živeće kulture bez takvog rušenja, nema rušenja koje se ne određuje nekim odnosom prema nekoj kulturi. Praznik nas podseća na ono što valja uništiti da bismo i dalje opstali. I kao što to kaže jedan od tekstova u *Koranu*: „Gospodar će spasiti ljudе kada kao ugljen budu sagoreli...“

(Prevela s francuskog JASENKA TOMAŠEVIĆ)

SVETOVNI RITUALI

OBЛИЦИ И ЗНАЧЕЊА*

Doktrinarna i operacionalna efikasnost rituala

Religija pruža objašnjenja kosmosa, „gde je sve počelo”, „kuda sve ide” i „šta znači”. Takva objašnjenja predstavljaju deo prepostavljene pozadine religijskog rituala. Ona su deo logičkog sistema u kome ritual ima smisla. Pošto sekularne ceremonije predstavljaju, takođe, dođade iz šireg kulturnog spleta ideja i prakse, umesno je pitati postoji li bilo kakva uporedivost između kulturno-ideoloških referenci sekularne ceremonije i određene vrste verovanja koja leži u pozadini religijskog rituala. Ukoliko je religijski ritual istovremeno *izjava* o religiji, ali i *prikazivanje* njene delatnosti, šta sekularna ceremonija izjavljuje i prikazuje?

Odgovor je da sekularna ceremonija može, ali ne mora biti „povezana” s razrađenom, razvijenom ideologijom. Parada Crvene armije je povezana na ovaj način, ali postoje mnoge sekularne ceremonije koje to nisu. Uistinu, možda pre ima više nego manje razrade rituala u sekularnim okolnostima, naročito zato što je više predstavljanja i ubeđivanja, više komunikacije informacija potrebno kada je ideologija štura ili fragmentarna a kontekst nepouzdani, nego kada su pozadina i prepostavke zajedničkog verovanja i shvatanja ograničene.

Pitanje prepostavljenog „značenja u pozadini” vuče na klizav teren zato što postavlja pitanje o povezanosti delova kulture. Veze između religijskog rituala i religije su eksplisitne, rešene, određene i svesne. Spone između mnogih sekularnih ceremonija i šireg sklopa običaja i stavova, koje predstavljaju kontekst u kome one imaju smisla, ne moraju nužno da budu eksplisitne. One su ponekad pitanje zajedničkih shvatanja, o kojima se ne mora posebno izjašnjavati, kao na primer, konvencionalno davanje poklonata i torta sa svećicama pri proslavama ro-

*) Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings, in *Secular Ritual* Eds. S. F. Moore and B. G. Myerhoff, Assum, Van Gorcum and Co, 1977. Ovde objavljujemo deo (10—17 str.) iz uvodnog poglavlja.

đendana dece američke srednje klase. Teško da bi se mogla utvrditi bilo kakva ideološka ili verska referenca za takvu ceremoniju. U drugim prilikama, kao što su proslave nacionalnih praznika na primer, javne ličnosti će možda iskoristiti priliku da sasvim eksplicitno izraze službeno „simboličko” značenje događaja, uključujući na politička uverenja, nacionalnu istoriju, slavne dane političke prošlosti, kao i buduće ciljeve države. Sekularne ceremonije su, izgleda, povezane s posebnim delovima društveno-kulturene sredine, a ne sa sveobuhvatnim, koначnim univerzalijama, uz koje su vezani religiozni rituali. Ali kako odrediti granice?

Na najopštijem nivou, svi delovi kulture su nedovoljno jasno ali ipak povezani u samoj savremenosti, tako da se za bilo koji deo može, lančanim nizom, pokazati da je u dodiru sa mnogim drugima, mada su za to ponekad potrebna značajna pomeranja. Za rečenicu je neophodan jezik, za jednostavnu ekonomsku transakciju (pisani ugovor ili odloženo gotovinsko plaćanje sa kamatom) postoji složena pravna i ekonomска pozadina. Kada se takav referentni okvir može izvesti iz sekundarne ceremonije? Koje tehnike se mogu koristiti da bi se dokučile granice semantičkog sadržaja? Ovaj nivo, specifičnih ali sadržanih značenja, predstavlja teške probleme za analizu i tumačenje. Ovaj problem je prikazan u Maningovom opisu (u ovom zborniku) složenih predstava koje su se odvijale u dva karipska društva; njihova drama, razrada i sadržana značenja su mnogo važnija za njihovu uspešnost nego otvorena ideologija.

Uprkos teškoćama, međutim, moguće je izneti neka ogledna uopštavanja. Referentni okviri sekularnih ceremonija i religijskih rituala se, posebno, mogu porebiti s obzirom na njihov objašnjavajući sadržaj. Skoro da je pitanje definicije da kad god sekularna ceremonija nije vezana za jednu razvijenu ideologiju suštinski domeni njenih objašnjenja će biti ograničeniji nego kod religijskog rituala. Religije govore o životu i smrti, početku i kraju vremena, kao i izvoru svih stvari. Ceremonije, religiozne i sekularne, mogu se baviti relativno kratkim vremenskim razdobljima, kao i posebnim ili pojedinačnim segmentima populacije i njihovim neposrednim interesovanjima. Njihov eksplicitni naglasak može biti na potpuno specifičnim situacijama. Kada su religijski rituali situaciono specifični (sahranu određene ličnosti ili venčanje dvoje pojedinaca) podrazumeva se povezanost ovih specifičnih događaja sa svim smrćima i svim venčanjima, s prirodom života, pa čak i sa samom religijskom doktrinom. Kada su sekularni rituali situaciono specifični oni, takođe, mogu da povežu neposredno sa širim

stvarnošću, ali oni nikada ne povezuju — čak ni na krajnje neodređen način — nepromenljivo s objašnjnjem celine.

Religijski rituali su, takođe, tako postavljeni da njihove posledice nadilaze njihove društvene efekte. Izgrađeni oko objašnjenja vaspone, ovi rituali su, često, u izvesnoj meri natprirodno opasni, dok društvene ceremonije to nisu. Midlton (Middleton) skreće pažnju na tabue koji okružuju religijske rituale i koji služe da bi se ovi izdvojili kao posebna društvena kategorija. On nas podseća da mešanje s natprirodnim silama, silama koje su van ljudske kontrole i razumevanja, često zahteva zaštitu od mogućih kršenja rituala koja bi mogla, makar i omaškom, da proizvedu kosmička razaranja koja prevažilaze društvene odnose i određenja koja prate njihovo izvođenje.

Ono što Mureova naziva *doktrinarnom efikasnošću* religijskog rituala proizilazi iz objašnjenja koja sama religija daje o tome kako i zašto rituali deluju. Objašnjenje je unutar religijskog sistema i predstavlja deo njegove unutrašnje logike. Religija postulira kojim će uzročnim sredstvima ritual, ukoliko se pravilno izvede, dovesti do željenih ciljeva. Religijski ritual se odnosi na nevidljivi kosmički poredak, deluje kroz njega i na njega neposredno svojim izvođenjem. Time se pokreću bogovi, preci ili duhovi. Religijski ritual istovremeno *utiče* na svet duhova, ali i *prikazuje* postuliranu valjanost objašnjenja koja religija nudi o uzročnim procesima. Religija može, takođe, da se odnosi na društveni poredak i da na njega deluje, bilo eksplisitno ili implicitno. U svakom slučaju, uzročno objašnjenje, sadržano u religijskoj doktrini, postulira da će ritual biti efikasan. Imaju li sekularni rituali, takođe, takva doktrinarna objašnjenja njihove efikasnosti?

Doktrinarna efikasnost se mora razlikovati od društveno-psihološke uspešnosti koja se ovde naziva *operacionalnom efikasnošću*. Doktrinarna efikasnost je pitanje postuliranja. Kao unutarnje objašnjenje, nužno je samo da bude potvrđeno. Njemu nedostaje dimenzija rezultata ili posledice, koji se pripisuju operacionalnoj efikasnosti. Rezultati, uspesi kao i neuspesi — svi su deo operacionalnih efekata rituala. Ovo su empirijska pitanja u analizi. Ceremonije lečenja, na primer, mogu ili ne mogu omogućiti pacijentu da se bolje oseća. Političke ceremonije mogu ali ne moraju da uspeju u preuređenju predstava koje postoje o njima, mogu da uspeju, ili da dožive neuspeh, u povezivanju pozitivnih ili negativnih stavova o izvesnim idejama ili osobama. Obredi mogu veoma da se razlikuju prema tome koliko su uspeli u ubedivanju svojih učesnika i u prenošenju njihovih poruka.

Takva pitanja o komunikativnosti ili o društveno-psihološkim efektima, nazivamo operacionalmim.

Mada je pitanje rezultata rituala empirijsko po karakteru, na njega je, često, teško odgovoriti. Istraživač na terenu je suočen sa složenim tehničkim problemima ukoliko on ili ona žele da utvrde posebne posledice koje kolektivna ceremonija ima na sve prisutne pojedince. Brojnost je prva prepreka. Dalje, mnoge informacije su nedostupne iz najrazličitijih razloga: psiholoških, kulturnih i tehničkih. U nedostatku idealno univerzalne, potpune i precizne informacije istraživač na terenu mora da se osloni na ono što ljudi govore, prikupljajući podatke deo po deo, oslanjajući se na empatiju i intuiciju — što baš nisu neke naučne metode, ali su najbolje moguće u tom trenutku. Analize rituala nikada neće moći da budu potpune i konačne, ma kako razvijene naše tehnike istraživanja na terenu postale, zato što sami učesnici rituala ne mogu da objasne neka njegova dejstva na njih. Analize koje samo tumače ne pomažu u određivanju nesvesnih posledica rituala, posledica koje mogu ali ne moraju uopšte da se dese, koje mogu biti najrazličitijeg intenziteta, od slike u svesti preko titraja srca do najdublje ekstaze. Mogu se osetiti kod jednog ili nekolicine učesnika, mogu biti simulirane iz hiljadu razloga, naročito od strane onih specijalista koji su zaduženi za postavljanje i sprovođenje rituala.

Jedno od najtananjih i analitički najneuhvatljivijih psihičkih posledica rituala, svakako je to posebno stanje svesti koje Langerova (1942) naziva „transformacijom“. Transformacija se dešava kada izgleda kao da se simbol i objekat spajaju i doživljavaju kao savršeno jedinstvena celina. Takvo prividno spajanje može biti krajnji cilj pojedinih religijskih rituala, ali nikada ne predstavlja isključivi kriterijum njegove uspešnosti, pošto je izuzetno nepredvidljivo. Emocija i imaginacija deluju više kao vrela, a ne kao mašine (James/1937/) i kao kod takvih, ritualna izvođenja mogu težiti transformaciji ali je ne mogu narediti. Boas (1911), Frojd (1918) i Langerova (1942) su se bavili problemom prisilnog svojstva rituala koje ima moć da transformiše iskustvo, dok to neke druge obavezujuće misli (zakletve ili obećanja) obično ne mogu. „Transformacije“ ove vrste dešavaju se kada ritualni simboli raspale maštu i saznanja, verovanja i emocije koje su u igri, „promene silovito naša shvatanja“ (Langer, 1942:20). Učesnici su, tada, sposobni da uoče nevidljive uticaje simbola korišćenih u ritualima. Ponekad, naročito u religijskim obredima, oni imaju osećaj da su spoznali suštinski oblik ljudskog života, njegov odnos prema prirodnom i kosmičkom poretku i da su otuda postigli neposred-

no, pobedonosno osećanje saznaanja i vere. Kada njegovi simboli, retko ili nikada, ne razbuktaju strasti, rituali mogu postati hladne i prazne forme. Oni mogu još uvek biti dovoljno sposobni da pruže osećanje trajnosti i predvidljivosti, iako ne poseduju veliku vitalnost, kao što je to na primer slučaj s etikecijom gde se zahteva jedino prilagođeno ponašanje. Tako, čak i kada ritualna predstava nema snagu da proizvede emocionalno-perceptualne transformacije, ona može imati značajne efekte i može uspeti na operacionalnom nivou.

Neki neposredni delovi, onoga što je sačuvano u svesti ili podstaknuto kolektivnim ritualom, mogu se otkriti analizom ponašanja i stavova. Mnogo je teže proceniti dugoročne posledice, efekat rituala na dugoročni tok događanja, kao i kumulativno mesto ritualne komunikacije u kontekstu drugih komunikacija. Cinjenica je, možda, da je nemoguće empirijski oceniti *sveukupne* posledice ritualne predstave, kako za pojedinca tako i za grupe. To znači da nije samo doktrinarna etikasnost pitanje vere, već da su često, društveni i psihološki „efekti“ rituala, koji se u antropologiji ili politici uzimaju za date, nužno, mnogo više izvedeni nego dokazani. U Vcgrovom i Abelovom poglavlju (u ovom zborniku) vidimo analizu situacije koja pruža funkcionalni osnov za ne-izbor, „biranje“ jednog kandidata u Meksiku. Nameštena suđenja i planirane „demonstracije“ poznati su događaji u novijoj istoriji mnogih zemalja. Postoje, tako, tradicije i ideologije, baš kao i konvencije sociološke interpretacije, koje tvrde da će se proglašeni politički ciljevi lakše postići pomoću određenih ceremonija ili ritualnih predstava.

Svi ovi rituali su ideološki, mada možda ne i sociološki, drugačiji od religijskih rituala. Oni nude unutarnja objašnjenja njihove sopstvene efikasnosti koja se, očigledno, razlikuju od onih religijskih rituala. Religijski su u svojoj biti onozemaljski, dok su svetovni isključivo ovozemaljski. Religijski ritual pokreće „onaj“ svet, da bi uticao na „ovaj“. Sekularna ceremonija pokreće ovaj, i samo ovaj svet. Otuda dva sasvim različita objašnjenja uzročnosti koja leže u osnovi dve predstave. Ova istinska razlika ukazuje, takođe, na jednu važnu sličnost između religijskih i sekularnih rituala: I jedan i drugi „prikazuju“ neviđeno. Religijski ritual „prikazuje“ postojanje drugog sveta kroz izvođenje pokušaja da se on pokrene. Analogno, sekularna ceremonija „prikazuje“ na sličan način, postojanje društvenih odnosa (vlada, partija itd.) ideja vrednosti, koje su u biti uglavnom nevidljive. Ona ih opredmećuje i postvaruje (Berger i Luckmann /1966/). Ona prikazuje simbole njihove egzistencije, a implicitnim ukazivanjem postulira i ozakonjuje njihovu „stvarnost“. Poglavlje Murove

(u ovom izboru) pokazuje kako Tanzanija, koja je nedavno stekla nezavisnost, pokušava da pruži svojoj nacionalnoj vladu i socijalističkoj ideologiji opipljivu neposrednost kroz regularne lokalno-političke sastanke. U takvoj situaciji pitanja doktričarne i operacionale efikasnosti postaju urgentna politička problematika.

Svakako da je zajednički cilj religijskog i sekularnog rituala uticanje na ovaj svet. Pretpostavlja se da ova deluju posledicama, stvarnim društvenim ili komunikativno-psihološkim uticajima na žive. Kod oba se mogu, među ovim posledicama, implicirati postulati o kauzalnosti i „stvarnosti“. Religijski ritual uvek ima jednu eksplisitnu doktričarnu dimenziju koja objašnjava, ma kako misteriozno ili nejasno, osnovu njegove efikasnosti. Sekularna ceremonija mnogo ređe ima tako dobro razvijeno objašnjenje osnova svoga rada. Doktričarna dimenzija povećava efikasnost ceremonije uspostavljajući podesne radne veze između određenog izvođenja i šireg sistema postuliranih ideja i verovanja. Kao što je Rapaport primetio, ovim se podrazumeva da svaki nedostatak vere u neposredno ceremonijalno izvođenje ukazuje na sumnju o mnogo širim i teže osporivim dometima asocijacija (Rappaport, 1971).

Procenjivanje rezultata rituala, delatnosti koja se obavlja, podrazumeva kako pitanja značenja tako i efikasnosti. Prihvatanje poruke se, svakako, ne može razmatrati dok se poruka ne identificuje. Izvesno je da je poruka primljena tek kada se određene aktivnosti — za koje se smatra da treba da slede — i dogode. Ukoliko je, međutim, priroda ceremonije takva da se ne mogu očekivati nišakve akcije, kako će se vrednovati njen uticaj? Ukoliko pogledamo pojedine slučajevе, opisane u ovoj knjizi, očigledno je da su poruke izuzetno složene, sa implicitnim i podsvesnim elementima koji se ne mogu lako tumačiti i posledicama koje se teško mogu meriti.

Usled prenaglašavanja emocionalne strane rituala se, možda često smatraju ekspresivnim radnjama *par excellence*. Često se prave radikalna podvajanja između ovih i instrumentalnih poнаšanja (Beattie, 1966). Ritual, međutim, često prati i pospešuje instrumentalne akcije da bi opravdao traženje izlaza u ovoj dihotomiji. Instrumentalne radnje se mogu izvoditi na ritualizovan način. Vojska može da se kreće marširajući. Sastanak može biti strogo formalizovan. Ritualizacija može imati neka namenska, ali i komunikativna svojstva, mada se ona ne iscrpljuje u ovim opisima. Ovim se samo pokazuje da problem procenjivanja efekata određenih kollektivnih rituala postaje sve složeniji.

Dimenziije rezultata rituala

Na simpozijumu je izdvojeno pet načina posmatranja sekularnog rituala. Tematika se može, svakako i drugačije klasifikovati, ali ove kategorije su pojašnjavale našu diskusiju, pa ih zato ovde navodimo:

1. *eksplicitna svrha*: svrha rituala je često poznata i eksplisitna. To je manifestno značenje, ono se najlakše može razumeti i često je najpovršnije. Sastanak se saziva zbog određenog posla, parodom se proslavlja praznik, diplomiranje obeležava kraj studiranja. Objašnjenje o tome zašto je ceremonija tako sačinjena da odgovara svojoj nameni, implicitno je njenom izvođenju, ukoliko već nije izraženo u nekoj formalnoj doktrini ili ideologiji.

2. *eksplicitni simboli i poruke*: drugi zadatak rituala je da predstavi simbole, poruke i aluzije. Ceremonija aktivira ili predstavlja odabране ideje koje su nužno povezane s idejama i objašnjenima iz širih kulturnih okvira. Otuda je jedna od obaveza rituala da učini neposredno vidljivom ideologiju, ili bar jedan njen deo, osnovni model ili „temeljnu metaforu“ (Turner, 1974). On, takođe, može da prikaže mnoge simbolične elemente koji su fragmentarni, izdvojeni ili, očito, nesistematismovani.

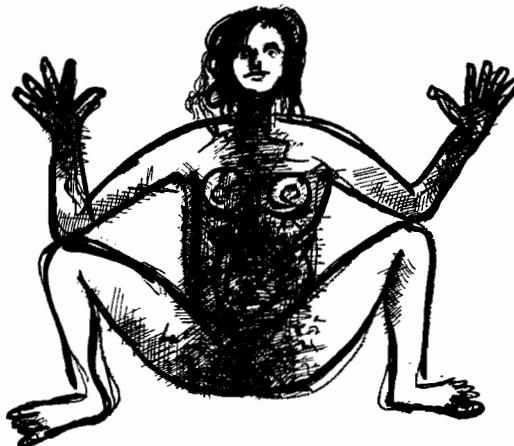
3. *implicitni stavovi*: na tananjem nivou ceremonija može da ponavlja na najrazličitije načine manje svesnu društvenu i psihološku materiju. Ona može da izražava duboke suprotnosti u društvenom i kulturnom sistemu — sve vrste teškoća, neizvesnosti, sukoba i paradoksa. Ili, nasuprot ovome, ona može biti stvorena da zamaskira ove, da ih porekne i prikrije i ulepša teškoće koje oni predstavljaju. Ona može biti čin potvrđivanja, proglašavanje strukturalne snage, predstavljanje ociglednih izvesnosti, kontinuiteta i slično. Ceremonija može da izrazi, oblikuje ili izmeni takvu vrstu materijala; ona može da ponavlja stare ili prikaže nove ideje o društvenim odnosima, kulturnim ili posebnim modelima, povezujući ih s univerzalnim ličnim iskustvima, spajajući ili razdvajajući, uvećavajući ili umanjujući, zamagljujući ili rasvetljavajući.

4. *uticanje na društvene odnose*: na bilo kom ili na svakom od ovih nivoa komunikacije može se uticati na učešnike, odnosno neposredno na njihove društvene uloge, identitete, osećanje kolektivne veze, stavove prema drugim ličnostima i slično. Analitički bi moglo biti korisno razdvojiti društvene posledice od poruka koje se sprovode i od skupa paradigmi i simbola koji se prikazuju, pošto se oni ne podudaraju uvek. Uistinu,

može se zadati jedna društvena poruka a održati neka sasvim druga.

5. *kultura nasuprot haosu*: na poslednjem, najopštijem nivou, sve kolektivne ceremonije se mogu interpretirati kao kulturni stav o kulturnom poretku, nasuprot kulturnoj praznini. Kao što je Kenneth Burke primetio, kulture se stvaraju na ivici provalije. Ceremonija je oglašavanje protiv neodređenosti (videti Moore 1975b). Kroz formu i formalnost ona veliča čovekovo osmišljavanje, kulturno određivanje, regulisanje, imenovanje i objašnjavanje. Ona odbacuje razmatranje osnovnih pitanja o oblikovanju kulture, njenoj prilagodljivosti i mogućnosti alternativnih izbora. Svaka ceremonija predstavlja *par excellence* dramatičan stav protiv neodređenosti u nekoj oblasti ljudske delatnosti. Putem poretka, formalnosti i ponavljanja ona teži da naglasi kako su kosmos i društveni svet, ili neki određeni njihov manji deo, uređeni, objašnjivi i za trenutak postojani. Ceremonija može istovremeno da nagovesti takve stavove ali i da ih demonstrira. Drugim rečima, postoji dijalektička veza između oblikovanog i neodređenog. Pošto je ritual pokazivao forme *nasuprot* neodređenosti, može se reći da je neodređenost uvek prisutna u pozadini svake analize rituala. Nema nikakve sumnje, zaista, da svaka analiza društvenog života mora da uzme u obzir dinamički odnos koji postoji između uobličenog i neodređenog (ibid).

(Prevela s engleskog SVETLANA NIKOLIĆ)



ALFRED SIMON

PRAZNIK I POLITIKA*

Na nebu oluja i zastavama zanosa
Rembo

Ljudi 89. su ponovo izmislili praznik i bili su svesni toga. Dali su mu, ako ništa drugo, semantički naboј koji do tada nije imao na Zapadu. Pa ipak, dve naznake koje obeležavaju revolucionarni praznik, spontano ushićenje i građanski program, teško da se dugoročno gledano mogu pomiriti. Projekcija želje i ostvarivanje programa nisu mogli da se isuviše dugo uporedo odvijaju. Ima se osećaj da revolucionarni praznik nije dostigao sopstvenu granicu. Više nego bilo koji drugi on se prikazuje kao praznik koji ima smisao, koji ovaj smisao proklamuje i koji se, u krajnjoj liniji apsorbuje kroz značenje koje je sebi dao, kroz sliku koju je sam o sebi stvorio.

Praznikom se revolucija istovremeno projektuje kako u svoju prvobitnu prošlost tako i u svoju apsolutnu budućnost. Bivajući istovremeno repriza prošlosti i anticipacija budućnosti, on iscrpljuje sve pravce pozorišnog ponavljanja. Svojstvenim ushićenjem stvara večni tren koji sjedinjuje prošlost, sadašnjost i budućnost. Ostvaruje prelaz u nedostižno gde se politika i poetika, utopija i istorija, opsena i istina iskazuju i prenose putem medija. Revolucija uživa u samoj sebi u preobraženom prostoru grada sloge, uzajamnosti svesti, zemaljkog raja bratstva. Vrhunac praznika omogućava čoveku da svoju žudnju shvati kao stvarnost, da rastereti istoriju ne poričući je da oseti nestvarno preobražaja stvari koje predstavlja promena života.

Praznik federacije¹⁾

Revolucionarni praznik se pojavljuje s Pariskom federacijom od 14. jula 1790, povodom prve go-

¹⁾ Alfred Simon, *Les signes et les songes. Essai sur le théâtre et la fête*, Editions du Seuil, Pariz 1976.

²⁾ Federacije su za vreme Revolucije predstavljale oblike udruživanja za borbu protiv neprijatelja slobode (prim. prev.).

dišnjice zauzimanja Bastilje. Čini se da je po-
nikao iz dubina kolektivne žudnje spontanog
karaktera koji ostali praznici neće uspeti da dos-
tignu. On ponavlja prvi revolucionarni čin, onaj
koji je otvorio polje mogućeg, a ostali praznici
će se s više ili manje sreće truditi da obnove
ovaj istinski arhetip. Mišle je sasvim dobro ra-
zumeo da su veliki praznik, njegov dan slave,
i njegovi posetioci, pristigli iz cele Francuske,
bili zaista strasno „žuđeni”.

Sam praznik je iznedren iz pokreta federacija
kojim su gradovi iz unutrašnjosti oglašavali
pristupanje nacije stvari slobode. Bratimeći se
najpre u mesnim federacijama, u okviru kojih
su jedni drugima obećavali međusobnu pomoć,
stanovnici gradova i sela priređuju bez priprema
seoske praznike čija ljupkost i naivnost navode
Monu Ozuf²⁾ da napiše kako se čini da su potekli
iz neke idealne Helvecije. Pod pritiskom
javnosti, skupština izglasava dekret kojim Pa-
riska federacija postaje krajnje ishodište ovog
poleta jednoglasja.

Ovaj prvobitni praznik predstavlja čudnu meša-
vinu improvizacije i veličanstvene propisanosti.
Džinovski zemljani radovi na Marsovom polju
su obavljeni tokom jedne sedmice neprekidnog
veselja. Pošto se pokazalo da dvanaest hiljada
profesionalnih radnika nije bilo dovoljno, sta-
novništvo se spontano mobilisalo. Radnici koji
su se, uz zvuke doboša, okupljali po kvarto-
vima odlazili su na radilište predvođeni zasta-
vama. Radilo se danju i noću uz zvuke orkestara.
Ogromno izduženo borilište, predak naših sta-
diona, bila je najveća novina u odnosu na praz-
nike i praznovanja pod Starim režimom. Što se
ostalog tiče, ukrasi su ostali tradicionalni, dosta
siromašni, puno su pozajmili od svetkovina pod
Starim režimom: kraljevska tribina, Selerijeova
triumfalna kapija. Oltar Otadžbine, središte
svetkovine koja je još uvek bila zaslepljena
kraljevskim sjajem i verskim obredom, bio je
obična pozorišna rekvizita od lažnog mermara,
oskudno prekrivena draperijom.

Beše predviđen divan program zabave: trijum-
falna kapija na Etoalu, ukrasna svetla na Je-
lisejskim poljima, poletanje mongolfjera, pučke
igranke, vašarišta itd. Međutim, sve se svelo na
ukrasno osvetljavanje Gradske većnice i trga
Grev i na originalni dekor pučke fešte na raz-

²⁾ Mona Ozouf, „La fête sous la Révolution française”,
Faire l'Historie, grupa autora, t. III, biblioteka „Nou-
veaux Objets”, Gallimard, 1974.

valinama Bastilje, koje su postale „presveto mesto Revolucije” (Mišle) i stvarno središte svetkovine odmah posle proslave na Marsovom polju. Ova poslednja je predstavljala ipak onaj trenutak intenzivnog svetkovanja u kome svaki praznik stiče svoj smao: trenutak u kome se prolazni čin praznika odvija kao zasnivanje epohe, dok aristokratski praznik, kratkotrajna zaslepljenost zadovoljstvom, nestaje bez ikakvog traga. Prije (Prieur) na jednoj gravuri prikazuje sunce slave koje probija kupolu oblaka u trenutku kraljeve zakletve. A u stvari je padaća kiša. „Samo nebo je aristokratsko”, govoraju prisutni. Žan Starobinski je opisao razvoj sunčevog mita Revolucije kod savremenika, od Alfijske do Blejka³⁾: svetlost novih vremena pravljuge olujnu tminu starog poretka.

Ostaje mi da posle tolikih drugih pomenem dolazak stotine hiljada pripadnika federacije u prestonicu, noć koju su proveli na kiši u isčekivanju svetkovine, džinovsku povorku koja je krenula od Bastilje i sa tri sata zakašnjenja stigla na Marsovo polje, simbolični prelaz s jedne na drugu stranu, preko privremenog mosta, 400 000 posmatrača velike ceremonije, misu koju je Taljeran služio u prisustvu tri stotine sveštenika, zakletvu kralja i delegata. Svetli trenutak je izgleda predstavljala ogromna farandola (narodna igra iz Provance — prim. prev.) u koju su se uhvatile prve pridošlice, zasićene čekanjem, i bez pripreme je razvijali po blatu, širili je idući od jednog do drugog i tako krunisali nacionalno jedinstvo započeto u skromnim seoskim kolima prvih federacija.

Osnivački čin revolucionarnog praznika jeste zakletva. Žan Starobinski je vidi kao čin naglašavanja, obeležen znakom koji je suprotan znaku zadovoljstva, kao čin koji obeležava susret jednodnevne gomile i večitih principa, koji stvara suverenitet kojim je nebo nekada dario valo kralja. U tom smislu, spontana farandola s Marsovog polja je obeležena znakom čistog zadovoljstva nasuprot znaku svećane zakletve već izopačene političkim primislima koje su ispunile ovaj dan. Jer, ako je narodna jednoglasnost bila stvarna, narod je u samom ceremonijalu bio manje učesnik, a više gledalac komada u kome velike glavne uloge nisu bile iskrene. Jednodušnost ceremonijala je pretila da obrazinom prekrije duboku društvenu stvarnost i Mara je stalno opominjao narod da se čuva sopstvene naivnosti i hipokrizije privilegovanih. Već uoči samog praznika, kada je do stojanstveno trebalo dočekati delegate, kada su pozorišta povećavala broj prigodnih komada, kada se u Bogorodičnoj crkvi prikazivala „verska drama potekla iz svetih spisa” a pod naslo-

³⁾ Jean Starobinski, *Les Emblèmes de la Liberté*, Skira, 1974.

vom: „Zauzimanje Bastilje”, uz učešće horova, orkestara, topova i Tebe Bože slavim..., kada je Ruđeri (Ruggieri) na istu temu priredio izvođenje pantomime s vatrometom i učešćem bivših bastiljskih boraca, Francuska komedija je odbila da igra Šenijeovog *Karla IX*, koji je bio ocijenjen kao komad previše naklonjen revolucionarnim principima.

Projekt revolucionarnog praznika

Mišle je dobro shvatio suštinu Federacije, napisavši sledeće: „Ujedinjenost se previše često umanjuje s jedinstvom. Volja da se pristupi ujedinjenju već je predstavljala jedinstvo u srcima, možda najbolje jedinstvo”. Praznik Federacije je zauvek obeležio revolucionarnu svest. Dve godine kasnije, u časovima kada je otadžbina bila u opasnosti, Vernjo se glasno oglašava sa govornice skupštine sledecim rečima: „Gde su ašovi, pijuci i ostala oruđa kojima je podignut oltar Federacije i izravnjano Marsovo polje? Pokazali ste veliki žar kada se radilo o praznicima, verujemo da neće biti ništa manji ni onda kada se bude radilo o borbama. Opevali ste, slavili ste slobodu; valja je braniti.” Tako je govornik iz Žironde podvukao dvosmislenost praznika: revolucija njime slavi svoje susretanje s istorijom, uz blagoslov obreda „ovekovečujućeg zapisa” (Mona Ozuf). A sutrašnji dan posle praznika može biti samo dan borbe koja se napaja energijom koju je praznik oslobodio, dok je kretanje svojstveno prazniku ono koje ga nagoni da se zadovoljava iluzijom okončanja istorije.

U svakom slučaju, od 1790. praznik postaje osnovni projekat revolucije. Od 1781. do 1793. Mirabro, Taljeran, Ture i Robespjjer, među ostalima, iznose sve veći broj predloga. Tako je po Dirkemu „revolucija uspostavila čitav sistem praznika da bi održavala stalnu mladost principa kojima se inspiriše“.⁴⁾ Prema pisanju Mone Ozuf, uvek je dolazilo do napetog raskoraka između ostvarenih programa i prazničnih želja ispisanih u brošurama i pamfletima. Ponekad je neuspeh izvođenja (ceremonijal koji se izvitoperuje u bahanaliji) taj koji izgleda da izražava stvarni uspeh praznika i praznovanja. Nasuprot ovome, njegov neuspeh možemo izvesti iz preterano savršenog izvođenja programa. Praznici koje istoričari opisuju odišu monotonom jednoobraznošću, siromaštvom simbola, odustvom suprotnosti. Već 1882. Žil Vales, komunar koji se protivi „velikim precima” i zvaničnim ceremonijama, pošto se upravo vratio iz progonstva, piše sledeće u jednom izvanrednom

⁴⁾ Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd, 1982.

članku u *Žil Blasu* (*Gil Blas*)⁵⁾: „Prva republika nije mogla da izbegne tradiciju koja je pritisnila čovečanstvo; i uporedo s uništavanjem oltara i proganjanjem sveštenika beše podignut oltar otadžbini, oltar pred kojim se zakletva polagaše kao pred hrišćanskim tabernaklom... Ne želeći ili ne znajući, Revolucija se odevala u svoju gordost i promalazila svoju pobedu u tome što će ramena pokriti crveno postavljenim plaštom svetovnih ili svetih religija. Vraćala se tunici kao Robespier vrhovnom Biću; budući da joj je po svaku cenu bila potrebna neka sveta knjiga, u tu svrhu je u njeno ime na jastuku od somota nošena knjiga Žan-Žaka... To vreme je ostalo za nama. Drveni bogovi i gipsane boginje počivaju razbijenih noseva u skladištu rekvizita stare političke komedije.“

Istoričari prvih godina XIX veka (*Belle Epoque*) su posmatrali revolucionarni praznik očima revolucionarnih vođa, ostavljajući po strani ono što Žil Vales naziva „kricima nagona i zajedničkom eksplozijom javnog osećanja“. Revolucionarni praznik kombinuje slike rusovskog praznika, praznika prinčeva i službe božje. On je istovremeno gradanski katehizam, republikanska svečanost i osnivački čin. Njegova simbolika je siromašna, ali živi amblemi ostavljaju dovoljno snažan trag u sećanjima tako da i prognani Luj David ne može a da ne iskaže svoju nostalгију pred jednim posetiocem: „Gospodine, Mudrost i Sloboda, veličanstvene žene, vladahu na tronu antičkih kola. Grčka linija u svoj svojoj čistoti, lepe devojke zaognute hladom bacaju cveće, a sve to uz himne Lebrena, Meila, Ruže de Lila.“⁶⁾

Kada je čuo za pad Bastilje, Planše de Valkur, direktor za Veselje razonode (*Délassements comiques*), pocepa zastor od tila koji je policijskim propisima bio nametnut pozorištima na Bulevaru, i uzviknu: „Živela sloboda!“ Januara 13. 1791. Skupština dekretom proglašava slobodu pozorišta, a ova potom postaju sve mnogobrojnija. Međutim, Revolucija nije revolucionisala pozorište, ni scenografiju kojom i dalje vlada italijanski uzor, ni dramaturgiju koja ostaje izrazito siromašna i konvencionalna. Posvetivši mu sjajne stranice svoga dela, Žan Divinjo je naznačio apsolutno značenje ovog neuspeha koji postaje sudbinski: „Kada društvo doživljava razmah svih ponašanja i svih emocija za koje je uopšte sposobno, koje mesto preostaje imaginarnom? Nijedan oblik pozorišta nije mogao da potekne iz Revolucije, ne samo zato što se umetnici nisu oslobođili imperijalizma četvrtaste scene i akademske zatvorenosti, već posebno

⁵⁾ Jules Vallès, *Oeuvres complètes*, t. III, Le tableau de Paris, Club Diderot.

⁶⁾ Navod J. Starobinski, op. cit.

zbog toga što je Revolucija sama po sebi bila čin teatralizacije.”⁷⁾ To otvoreno pozorište koje Revolucija nije znala da izmisli jeste praznik koji se ostvaruje zahvaljujući „začudujućoj poetici koju su mase ljudi doživele”. (Anri Fosijon).

U svom izveštaju od 18. floreala Robespjер kaže: „Postoji jedna vrsta institucije koja se mora shvatiti kao suštinski deo javnog vapidanja; želim da govorim o nacionalnim praznicima. Imajte opšte i svečanije praznike, imajte posebne praznike... Neka svi teže da probude oduševljenje za slobodu, ljubav prema otadžbini, poštovanje zakona.” To je, takođe, lajmotiv dopunskog člana ustavnog akta jednoglasno izglašanog 2. septembra 1791.

Potpredavanje republikanskih načela, način duhovnog istomišljenja naroda, veličanje revolucionarne vere — ovu sliku praznika kao predstave nacionalne jednoglasnosti i emotivnog učestvovanja u vrhunskoj stvarnosti otadžbine Robespjер je pozajmio od Rusoa. Ona predstavlja krunu pokreta društvene teatralizacije čiji su ostali elementi sednice Klubova, debate u Skupštini, ustanički dani. Sve ovo preobražava svakodnevnicu običnog čoveka u borbenu akciju, u permanentno pozorište protagonista istorije: „Borbeni aktivista sankilot živi u grupi i dejstvuje u masi”. (Albert Sobul)⁸⁾. Na skupštine i manifestacije dolazi u svojoj aktivističkoj odoi. Njegovo prisustvo teatralizira gradski prostor. Crvena kapa konkuriše trobojnoj kokardi kao nacionalnom simbolu, a kopije simbolizuje narod pod oružjem. Ustanak je poslednje sredstvo suverenog naroda. Češće je po sredi masovno demonstriranje nego li oružana akcija, ali kada miroljubiva sredstva postanu nedovoljna, izbjiga oružana pobuna, najpre uz poziv dobošara, a potom i zvona. Uspomena na velike dane: 14. juli 1789, 10. avgust 1792, 21. maj 1793, ostaće urezana u sećanju sankilota. A. Sobul navodi reči koje je jedan veteran nacionalne garde uputio svom mlađem saborcu u noći između 9. i 10. termidora: „Ti si novajlija u revoluciji. Nemaš pojma o tome šta se može zbiti u jednoj komuni kada se uzbuna oglasi dobošima i zvonima!” Mišle oživljava Dantonovo prisustvo na Marsovom polju onoga jutra kada su izvršeni Septembarski pokolji: „Na toj ogromnoj ravnici, pod vedrim nebom obraćajući se čitavoj armiji... Iz daljine dopire grmljavina topova, zvona zvone na uzbunu, a Dantonov snažan glas, koji sve nadjačava, zvučao je kao zov uzdrhtalog grada, kao glas same Francuske.”

⁷⁾ Jean Duvignaud, *Les Ombres collectives*, PUF.
⁸⁾ Albert Sobul, *Les Sans-Culottes*, biblioteka „Politique“, Ed. du Seuil.

Jer, uvek iznova se tumači društveni dogovor, ovapločuje opšta volja. Svaki čovek obdarjen rečitošću može na to da polaze pravo, pod uslovom da je u dodiru s masama. Političar je glumac čiju ulogu diktira opšta volja koju on interiorizira. Tako su kretanje gomile, praznici, amblemi, elementi ovog simboličnog diskursa koji teži da „ljude okupi u jednom i nedeljivom prostoru građanske srčanosti i čistote srca“ (Žan Starobinski). Revolucionarni govor postaje „navesnički, sentenciozan i proročanski“ kako bi na magičan način osvojio svesti. Otuda i preobilje govora, propovedi, natpisa. Revolucionarni praznici su više govorni nego prikazni iliigrani praznici. Ne radi se toliko o tome da se obnovi neka emocija koliko o fiksiranju određenog iskaza, bar što se tiče organizatora kod kojih željeni smisao pobeđuje u odnosu na doživljeni smisao. Na taj način se postiže političko tumačenje praznika, zamišljenog kao prigodno sredstvo patriotizma.

I tako je revolucionarni kult počeo da se začinje još od 1790, a Federacija je bila njegov prvi i veličanstveni pojavnji oblik. Revolucionarni praznik izmišlja sopstvene obrede. Njihovo upražnjavanje postaje sve određenije: komemoracije (zauzimanje Bastilje, smrt kralja), svečane sahrane (Miraboova), prenošenje posmrtnih ostataka (Ruso, Volter). Od 1793, sveštenstvo u njima više ne učestvuje. Prvi čisto svetovni praznik bio je „Praznik jedinstva i nedeljivosti“, proslavljen 10. avgusta 1793. uz „pričest, svetom vodom“ (Mišle) na trgu Bastilje. A čudnim nekim prevratom uporedo s pokretom dekristijanizacije dolazi do razvoja kulta revolucionarnih mučenika. Sveti trojstvo: Mara, Lepeltje, Sarlige, se konstituiše krajem 1793. Tokom dekristijanizacije, revolucionarni praznik se pretvorio u dvojnika ukinutog kulta.

Praznik je svečani čin kojim Revolucija ukazuje poštovanje „božanskom delu prisutnom u svakom čoveku“ (Žan Starobinski). On prema tome najavljuje ono suštinsko pozorište samoga sebe koje Malarme određuje kao slavljenje u čoveku „onog boga koji on zna biti“. Slikar David je bio glavni „majstor“ ove svetkovine. On koji je učinio svetom revolucionarnu smrt jednom „jakobinskom pietà“ (Mara na umoru) i teatralizovao svečani čin polaganja zakletve (zakletva Horacijevih) bio je reditelj — dekor, kostimi i raspored — velikih liturgija Revolucije.

Sovjetski model

David je, uz sve razlike o kojima treba voditi računa igrao ulogu koja se može uporediti s onom koja je pripala G. Anenkovu, scenografu

većine praznika Ruskog oktobra. Postoji saglasnost o tome da su ova dva povesna perioda — 1789. i 1917. — više nego i jedan drugi uzdizali i veličali ideju radikalne politizacije čoveka time što su obezbedili podudarnost privatne i političke vrline, praveći od politike vaspitni spektakl, a od pozorišta politički čin. Članak koji je Beatrisa Pikon-Valen nedavno objavila u časopisu *Travail théâtral*¹⁾ ukazuje na potrebu da se poređenjem ovih dveju revolucija produbi razmišljanje o odnosima između praznika i ideologije. Kao i ličnosti 89, boljševici se pozivaju na *Pismo D'Alamberu (la Lettre à d'Alembert)*, kao i na knjigu Romena Rolana: *Pozorište naroda (le Théâtre du peuple)*. Na početku (1917—1919), sovjetski praznik se izražava ogromnim povorkama praćenim pozorišnim scenama na pokretnim platformama. Grad je okičen zastavama, zelenilom, privremeno izgrađenim objektima, plakatima i parolama džinovskih razmara. Uveče će bljesnuti svetla i vatromet.

Između 1919. i 1922. rada se i ostvaruje projekt širenja revolucionarnih ideja putem narodnog masovnog pozorišta inspirisanog biblijskim praznicima, evropskim karnevalima, ruskim igrama i praznicima Francuske revolucije. Od tada će pozorišni smisao boljševičkog praznika biti sve izraženiji. Revolucionarno pozorište se rađa na otvorenim gradskim prostorima, a čine ga dva tipa manifestacija: masovni spektakli (*inscenirovka*) čiji je cilj obeležavanje velikih godišnjica revolucionarne povesti, i pozorište svakodnevne agitacije (*terevsat*), delimično improvizovano, čiji je prvi scenograf bio Mark Šagal. Ovo pozorište daje predstave u fabrikama, na železničkim stanicama, u zatvorima, selima. Oba oblika se upotpunjaju kada *terevsat* daje svoje predstave u kvartovima i priprema publiku za veliki večernji praznik.

Ovo pozorište-praznik ima, prema tome, narodne i skoro verske korene. Kao što je to bio slučaj s praznikom 1790. ovo pozorište preuzima održavanje revolucionarnog žara, ali priprema i rađanje jednog novog pozorišta. Petrograd je bio centar velikih i čuvenih *inscenirovki*: „Tajna oslobođenog rada” za 1. maj 1920; „Prema svetskoj komuni” za 1. jun 1920; i najveća od svih „Zauzimanje Zimskog dvorca”, prikazana 1. novembra 1920, povodom treće godišnjice Oktobarske revolucije. Ovi pozorišni praznici na otvorenom prostoru okupljaju između 40 i 100 hiljada gledalaca. U njima učestvuju hiljade (između 4 i 6 hiljada) učesnika. Postavljane za nekoliko dana, posle dugih priprema, ove predstave su veću pažnju posvećivale šok efektu nego ističanoj analizi. Skoro uvek je reč o alegorijama površnog maniheizma. Prisustvuje se borbi Dob-

¹⁾ *Travail théâtral*, No. 1.

ra i Zla, pobedi novog sveta nad starim poretkom. Prezreni ove planete nastupaju uz Šopenov posmrtni marš. Topovi sa *Aurore* bljuju vatu, a njeni reflektori su upereni na gomilu. Sirene urlaju. Požari i oblaci dima. Zid se ruši. Zlatna vrata se otvaraju. Ogromno sunce se rada, velika crvena zastava se pojavljuje na Zimskom dvorcu uz zvuke *Internationale*. Crvene zvezde blješte na nebu. Sintezom prošlosti i sadašnjosti, scenskom transsubstancijacijom obezbeđuju se podudarnost povesnog i pozorišnog vremena na samim mestima radnje. Ova se završava stapanjem gledaoca i glumca. Vrhunac je obeležen horskim pevanjem, krunisan ponekad provalom gledalaca u scenski prostor. Oni postaju protagonisti povesti na sceni. Oni teatralno okončavaju povest.

Pedagogija straha

Ovaj maniheizam, pozajmljen od prostodušnog sveta srednjovekovne misterije, nosi međutim klicu smrti Revolucije i samog praznika. On vodi revolucionarni svet u prevrat protiv samoga sebe. Čas apokalipse je kucnuo. Suočena s unutarnjom i spoljnom opasnošću, s hitnošću sveobuhvatne mobilizacije, Revolucija deli ritualizirane pohvale i pokude, svečano obeležava smrt heroja i žigoše život tirana, svečanim upisivanjem utvrđuje podelu između dobrih i zlih. Od tog trenutka, praznik postaje čisto oruđe moralne propovedi i ideologije, „krotka mašinerija koja se može montirati i demontirati dok trepiće, a za potrebe stvari”, kao što veoma dobro kaže Mona Ozuf.

Marksistička kritika je istakla činjenične podatke koji spadaju u političku analizu, a kojima je Francuska revolucija bila podvrgnuta. Međutim, i sami ovi zakoni zavise od jedne nepredvidive mentalne klime, one koju su istoričari i previše dugo zapostavljali. Mišle je sasvim dobro shvatio da dubinski treptaji stvaraju u društvenom organizmu opsesije koje mogu da poremete njegov kolektivni psihički život. „Nisu ni samima sebi priznavali različita osećanja koja su ih mučila”, piše Mišle u povodu Septembarskih pokolja. Revolucionari već dejaju spremini da pribegnu, u cilju spasavanja Revolucije, sredstvima kojima je Mara već pune tri godine bio opsednut: pokolju i diktaturi. Obredno ustrojstvo praznika, ili igra jednoglasnosti čiji je kontrapunkt uništenje obmana, nije više dovoljno. „Propisivanje nije više bilo neophodno; dovoljno je bilo prepustiti Pariz glurom besu koji je tinjao u dubinama masa. U Tiljerijama je prikazivana „kopija” pogrebne svečanosti poznih 10. avgusta, a koji su još uvek tražili da ih neko osveti... (ruke) su u jednom trenutku sve preuzele da bi razbile statue kraljeva. Zašto

uništavati slike? A ne stvarnost”, i na kraju Mišle oseća rađanje „varvarske ideje, detinjaste ideje, na koju toliko puta mailazimo u najranijim dobima naroda u najstarijim vremenima; ideje *velikog i radikalnog moralnog očišćenja*, nadi da će se ozdravljenje sveta postići *apsolutnim satiranjem zla*”. Njihovo čistunstvo osuđuje revolucije na smrt. „Vrlina ili strahovlada, cenzori ili diktatori”. Revolucija se ne zaustavlja na pola puta.” „Između njih i nas nema ničeg zajedničkog.” „Sen-Zist je jednom, za sva vremena, iskazao revolucionarni apsolut koji će predstavljati preovlađujuću figuru savremenog tragizma” — piše Žan Mari Domenak¹⁰), dodajući da ono istinito tragično revolucije nije u prolivenoj krvi već u „onom uvek iznova neuspelom naporu prelaza sa strahovlade na zakon”. Revolucionarni napor se na svom putu stalno susreće sa prirodnom stvari, prirodnom čoveka, socijalnom inercijom, „nepremostivim zidom u koji revolucija udara” (Mišle). U tom trenutku narod prestaje da svesno prihvata svoju ulogu kolektivnog protagoniste. Revolucionarni heroj ne crpi više svoju snagu u izvesnosti apsolutnog jedinstva s narodnim poletom. Dobrovoljci se tuku na granicama, u sekcijske se više ne dolazi, „javna kevtala” se razgoropaju. Revolucija se razbija u frakcije. Zlo, to je onaj drugi. Heroj se osuđuje na to da sam za sebe ovapločuje opštu volju. Uspostavljajući vladavinu vrline, Revolucija ulazi u stanje paranoje, u vladavinu sumnje. Sen-Zistova alternativa: vrlina ili strahovlada, je zamka. Strahovlada je neophodna posledica vrline. „Jezik načela se troši, moć alegorija se iscrpljuje” (Žan Starobinski). Ova zastarelost znakova menja prirodu praznika. Prvi praznici su produžavali veličanje slobode, izražavali nadu svojstvenu otvorenoj revoluciji. Dolazi čas zamrzavanja i zatvaranja. Praznik se zatvara nad delimičnom, poborničkom, ideologijom. Već u jesen 93., kult mučenika postaje sumnjiv izvesnim frakcijama buržoaskih montanjara, budući da veličanjem Mara-a radikalizira revolucionarno osećanje. Hebertističkom bahanalu Razuma, Robespjer suprotstavlja izričitu strogost vrhovnog Bića. To je istovremeno i politički manevar i lična utvara. U njegovoj glavi je praznik vrhovnog Bića možda bio prethodnica uspostavljanja neke državne religije, savršenog totaliteta Hegelovog tipa. Ali, kontrarevolucionari vide u ovom pokušaju pomirenja hrišćana i nehrisćana najavu mogućnosti da Robespjer „zatvori bezdan revolucije”. Jedni su za, a drugi protiv Robespjera. Praznik zatvara i razdvaja. Sen-Zist će uspeti da bude van Pariza. Njegovi protivnici će Robespjera okružiti i izolovati u povorci, noseći u rukama bukete cveća i klasja. Groteskno progoni sublimirano. Kada Nepotkuljivi bude zapalio veo koji

¹⁰ Jean-Marie Domenach, *Le Retour du tragique*, Ed. du Seuil, 1967.

pokriva Mudrost, statua će se pokazati prekrivena čađu na radost svih njegovih rivala koji u tome vide znak skorog pada heroja. Dva dana kasnije, Robespjer će pokrenuti mašinu Velikog terora i biće njena poslednja žrtva. Revolucija proždire samu sebe. Poraz u prerijalskim danim obeležava kraj narodnog pokreta i čari revolucije. Poslednji praznici Revolucije predstavljaju režije završnica koje se odigravaju između dva procesa, između dva dana. Samlevena mehanizmom samouništenja, koji je sama pokrenula, Revolucija slavi pomen izvornog oslobođilačkog događaja da bi osuđila povratak starog poretka koji već počinje da preobražava novoustavljeni poređak pošto je ovaj postao totalitaran i zastrašujući! Od pluvioza Godine II praznik smrti tiranina se pojavljuje kao „praznik naopačke, kao izvrnut i sumoran odraz najlepšeg među revolucionarnim praznicima, kada se kralju zakljinao na vernošć”. Mona Ozuf čak govori o „pedagogiji straha”.

Staljinistički proces

Ova pedagogija straha doživljava svoje krajnje ostvarenje u političkom procesu, u staljinističkoj čistki. Proces učestvuje u prazniku teatralnosti koja se suprotstavlja onoj prazničnoj. Proses je izvrnuti dvojnik praznika.

Tok ove inverzije počinje u SSSR-u već 1922. godinu dana pošto je Lenjin, na X kongresu, obezbedio prihvatanje NEP-a. Tada je već nastupio kraj doba trijumfalnih *inscenirovki*. Lenjinova smrt 1924, uspostavljanje samovoljne Staljinove vlade, završeno 1934, ubrzavaju to kretanje. U doba moskovskih procesa, sovjetski praznik se svodi na ceremonije-govore, na povorke, muziku; ovi se umnažaju koristeći i beznačajne povode koji dozvoljavaju da se veličaju produktivni rad i udarničke pobeđe. Ovaj ceremonijal se iz predratne staljinističke Rusije neposredno prenosi u posleratne narodne demokratije. A simbol je 1. maj u Pragu, 1948, koji je opisao Žan Divinjo. „Društvo sebi prikazuje sopstveni spektakl svoje aktivnosti i svog funkcionalisanja.” Svečani trenutak je onaj bogojavljanski tren kada se, po rečima jednog učesnika, „mogu u 'prirodnom izdanju' videti rukovodioци koji su inače nevidljivi zbog zauzetosti svojim obavezama”.

Posle Hegela univerzalni principi, na koje su se pozivali ljudi 89, ustupaju mesto istorijskoj nužnosti. Postoje samo vrednosti koje su povezane s jednom klasom, jednom nacijom, jednom ratom. Marksizam-lenjinizam, a još više staljinizam su „voluntaristički i vrednujući”. Žan-Mari Domenak podseća da Staljinova izreka: „dovoljno je želeti pa će se postići” dovodi do odbaci-

vanja stvarnog u stvarima i u čoveku, do onoga „preobratite ribe”, čime se taj isti Staljin su-protstavlja kolhoznicima koji se žale zbog lošeg učinka u uzgajanju riba. Na toj razini, neuspeh može samo da bude rezultat zle volje i izdaje. „Staljinistička oopsesija je označavala paroksizam opšte sumnje, koja se fiksirala na svakom od vlasti isporučenom plenu i koji je svaki novi razobličeni ‘izdajica’ samo još više pojavačavao” (Žan-Mari Domenak).

Sumnjičenje prema tome dovodi do poništavanja samog pojma stvarnosti. Potrebni su zločinci, „bilo ljudi koji su subjektivno nevini ali bi ipak mogli biti smatrani objektivno krivima u odnosu na povest; bilo ljudi koji su — objektivno i subjektivno nevini — istupili kao dobrovoljni nosioci pedagoške krivice“.¹¹⁾ Oni su dobrovoljni ili prinudni protagonisti uloge koja ništi njihovo biće.

Za Ani Krigel ruski proces predstavlja, prema tome, ogroman i zapanjujući mehanizam društvene profilakse, čiji je ključ teatralnost. On je svojim smisлом za paklenu pedagogiju u stvari blizak srednjovekovnoj misteriji jer pruža prizor poniženih velikana socijalističkog sveta u situacijama koje zabranjuju da se na njih gleda kao na heroje ili mučenike. A završava se osjetljivom predstavom kažnjavanja koje je isključivo predviđeno za one koji sami sebe isključuju iz raja.¹²⁾ Ovo pozorišno svojstvo se posebno ističe u sveopštoj prisutnosti publike: u sudnici, na radnim mestima, u predlošcima koji se sa svih strana šalju sudu. Proces je onaj trenutak kada se društvo razdirano strahom ponovo spaja u jednodušno društvo. Ani Krigel to dovodi u blisku vezu s praznikom Vrhovnog bića. U oba slučaja, kao u Dirkemovom društvu bez sukoba, uvek je reč o konsenzusu koji je plod kulturnog obučavanja. Zato se Ani Krigel pita nije li staljinistički proces onaj kusi oblik obrazovnog poduhvata čiji je puni procvat predstavljala maoistička Kulturna revolucija. Novi čovek mora da interiorizira vrednosti naspram dvostruškog, usko povezanog i isprepletanog kola terora i ubedenja. Između 1966. i 1968. Mao Cé-dong je celu Kinu pretvorio „u džinovsku sudnicu podsmeha u kojoj su se optuženi pojavljivali kao ‘magareće glave’ a da bi se suočili s dečurlijom preobličenom u sudije“. Vašarski prizor dostačan starovremenskog praznika budala. Ali i psihodrama kroz koju silni kolektivni pritisak teži da promeni celokupnost psihičke ličnosti. Uspeh koji je postigla komunistička Kina jeste podvrgavanje pojedinačne i kolektivne spontanosti i kreativnosti ovom radikalnom

¹¹⁾ Annie Kriegel, *Les Grands Procès dans les systèmes communistes*, biblioteka „Idées“, Gallimard.

¹²⁾ Cf. Artur London, *Priznanje*, Prosveta, Beograd, 1969.

uslovljavanju. Otuda i očaranost tolikih umova ovim uspehom. O tome svedoči i knjiga Alena Perfita.¹³⁾ U samoj Rusiji Ani Krigel utvrđuje da izgleda da Maova lekcija nadvladava Staljinovu, u današnje vreme, pošto se „uzjogunjeni“ ne šalju u zatvor već u psihijatrijske azile.¹⁴⁾

Misli se pri tom na poslednja poglavila *Prvog kruga* koja izgleda da dolaze kao odgovor na sam početak romana kada Solženjicin prikazuje Staljina, šekspirovskog tiranina koji sanja o obnavljanju starog kao krajnjeg dostignuća novog režima! Rubin, staljinista kojega je logika sistema odvela u Gulag, razrađuje projekat stvaranja gradanskih hramova posvećenih „daljem uzdizanju visoke moralnosti stanovništva“. Zek predviđa najsitnije detalje dogme, obreda i, posebno, novoga kora: „...ne, ne, sveštenici nikako, već služitelji hrama kako ih je nazvao... Površni ljudi bi, oslanjajući se na bilo koju omašku jeziku, mogli da zaključe da ono što autor predlaže jeste jednostavno oživljavanje hrišćanskih hramova bez Hrista... To je bilo duboko netačno! Onaj koji bi bio naklonjen istorijskim analogijama bi isto tako mogao da optuži autora da je kopirao Robespjera i njegov kult Vrhovnog bića... A ni to svakako nije bio slučaj!“.

Nirnberški ceremonijal

Nacistički praznik je postojao. Želeli bismo da možemo da ga opovrgnemo, da s uverenjem kažemo da je reč o skretanju, izopačenosti, porazu praznika. Previše je svedočenja saglasno u priznavanju „teškoće da se ne popusti pred pobedućom svetkovinom“ (Žan Divinjo), koju ilustruje priznanje Melite Mašman: „Izgarala sam od želje da se bacim u to more, da se u nju izgubim, da me ono nosi“. Mladi koji pripadaju iz evropskih demokratija napajaju se ovim spektakлом, u iskušenju su da ga suprotstave osrednjosti sopstvene svekodnevice: „Nemačka živi u znaku praznika, neprestano se prikazuje, izaziva rađanje zavisti i čežnje one evropske mladeži kojoj je muka od sivila“ (Rober Bražjak).¹⁵⁾

I hitlerovski praznik je svakako, poput ostalih, morao da spozna čas svog iscrpljivanja. Budući da je dan posle praznika morao da bude praznični dan, utopija praznika bez kraja morala je da dovede do zadihanosti poleta, do skleroze diskursa, do raubovanja znakova.

¹³⁾ Alain Peyrefitte, *Quand la Chine s'éveillera*, Fayard, 1973.

¹⁴⁾ Potresno svedočanstvo je objavljeno u časopisu *Esprit*, septembra 1972: G. M. Shimanoff, „Souvenirs de la maison rouge“.

¹⁵⁾ U: *les Sept Couleurs*.

Suština nije u tome. To što ideološki praznik teži da izoštri suprotnost između praznika i povesti, da sklizne u bekstvo od povesti, priprema je buđenja i osvećivanja, trenutak kada će se sklerotizirani praznik direktno sudsariti s terorom povesti u sumraku bogova. Dobro je poznato, uprkos svim marksističkim analizama, da se nacizam ne može svoditi na nekakav usplahireni trzaj umirućeg kapitalizma. On je olikećeje totalnog reza dijalektike, radikalnog rušenja čovečanstva i čovečnosti. Izvorno praznični karakter nacizma možda potiče i iz samog njegovog rušilačkog karaktera. Ako bismo ipak morali da nacistički praznik odredimo kroz izopaćenje, trebalo bi tada da kažemo da je to praznik koji sam sebe izopačuje, koji otkriva sопstveno naličje, samoizopačenje, koje deluje od samog njegovog začeća, a čija su protivurečna i uzajamna načela sveopšta prisutnost i odsustvo ideologije, nadproizvodnja i pomanjkanje ideološkog diskursa u samoj potki praznika.

Time nas hitlerovski praznik, više nego li ikoji drugi, suočava s dvostrinskošću praznika, projekta društva. Praznik koji ukazuje na pravi život u središtu ljudske sudsbine ne može da to učini bez pokušaja da prikrije smrtonosnu klicu samoizopačenja koju nosi u sebi. Efektni povratak teme praznika i dvostrinskošću koju mu pripisuju Žorž Bataj i Rože Kajoa jesu u izvesnoj vezi sa uspehom filmova u kojima treperi čežnja za crnim Hitlerovim praznikom. A nisu ni strani lakim, zavodljivim čarima izvesnih neznatnih stvari koje se prenose sredstvima informisanja, gde se nasilje praznika ili praznik nasilja usložavaju u šemama i šablonima pankseksualizma, sadomazohizma, ljudske žrtve, kanibalske gozbe i obrednog ubijanja.

Par „radost i nasilje” zauzima mesto para „vrline i teror” ljudi iz '93. Radost se rada iz nasilja, a nasilje proizlazi iz radosti. To je smisao koji su nacisti dali dionizijskoj igri. Od samog početka hitlerovskog poduhvata (paljenje Rajhstaga) pojavljuje se, kako u lovu na Jevreje tako i u praznicima „Hitler Jugenda”, karakteristični vrtlog, zaošljani krug praćen zahuktalim izvikivanjem: „Hajl!, pogodan da stvori panični odnos i da dosegne Frojdovo „okeansko osećanje”. On obezbeduje svekoliki smisao klišeu „ljudske plime”: majušni Hitler prolazi kroz gomilu od milion seljaka, okupljenih u Bikenburgu za praznik žetve.

Žan-Mari Domenak ne govori o hitlerovskom prazniku ali sve o njemu kaže u sledećih nekoliko redaka, rakači da u hitlerovom poduhvatu nasilje napreduje pod obrazinom reda. „On ukršta pobunu s estetičkom strogošću vojničke organizovanosti predstavljajući na taj način dve vrste u najvećoj meri uznemirujućih zavođenja

duha: poziv životnim silama koji remeti opori poredak razuma i organsko iskazivanje energija koje obnavlja savršeni i umirujući red. Dvostruka pomama, osvajanje ulice, lov na Jevreje, lomljenje izloga, bahanalije u šumama — i tellesna vežba geometrijski raspoređenih uniformisanih masa iza zastava... između tog nereda i tog reda, vezu uspostavlja rasizam...” Bolje ne bismo mogli da iskažemo način na koji hitlerizam uklapa dve suštinske funkcije arhaičnog praznika: obezbedili integritet grupe askezom i skladnim redom (apolonijска funkcija) i njen preporod kroz prekomernost i paroksizam (dionizijska funkcija).

Red i nered, kontinuitet i promena. Nedavno je pokazano da se masovno pristupanje srednjih klasa i studenata ne objašnjava samo voljom za konzervacijom već i željom za dubokim preobražajem društvenih odnosa koju je nacizam brutalno zadovoljio. Umesto da održava rusovsku čežnju povratka prirodi, Hitleru je pošlo za rukom da reakciju Nemaca preusmeri, u trenucima posleratne obeshrabrenosti i poraza, prema mitovima ushićenja. Zadivljen cvetanjem zastava u baroknom dekoru gradova, Brazijak uzvikuje: „Sve to nije bezdan već ima svoje značenje. Sve se to zasniva na doktrini, inteligenciji, osećajnosti, a ovi veličanstveni prizori su povezani jednom predstavom sveta.” Pristupajući hitlerovskom režimu, Hajdeger ga i sam poistovećuje s „voljom da se državi pruži sve-ukupna egzistencija”. Obnavljanje nemačkog dostojanstva ide preko odbrane muževne snage i dovodi do totalitarnog etatizma. Tajnovitost sile okupljanja se ostvaruje kroz zaposedanje životnog prostora i traganje za bratskom zajednicom. Vitalizam dovodi do ponovnog izbijanja na površinu onog prvobitnog svetog, do neopaganizma zasnovanog na kultu krvi, drveta, vatre, i novoj potrazi za Svetim Gralom.

U dubini svake radikalne revolucije leži poduhvat preporoda koji teži da čoveka poveže sa silama sveta. Za ljude iz 1789. i 1917, mit o suncu je ostao metafora i održavao je i dalje čvrstu vladavinu klasične kulture nad revolucionarnim diskursom. U slučaju nacizma, stvari su se drugačije razvijale. Dvomislena i nejasna knjiga: *Le Matin des magiciens* (*Jutro vraća*), Luja Povela (Louis Pauwels) i Žaka Beržjea (Jacques Bergier), pokazuju uticaj sinkretizma i mračnjačkih tradicija na hitlerovsku mitologiju. U pitanju je dubinska promena kolektivnog psihičkog života. Nacisti su opasnički preduhitrili savremenu kontraktulturu: spajali su knjige i pričesno opštili s kosmičkim silama, veličajući jezik snažnih i čistih tela.

Već sam navio reči jednog anonimusa iz 1790. i Trockog iz 1917, ali se, prema rečima D. Sek-

sis (Dominique Sexus), tek s nacizmom „sunčeva dugodnevnička politizuje”. Evo kako Žan Dvinjo, koji je bio svedok događaja, opisuje nacistički praznik Svetoga Jovana: „Kasnije, kada padne noć, kada se razbukte opijajuće baklje i poneka lomača, prvi mladić koji povuče sa sobom devojku, obnaženu kao i on sam, u preskok preko vatre, izazvaće novu bujiću 'Hajlova' dok će masa koja prekriva dati prostor početi da se trese, da se grli i prepliće, uz prolazni ili nestajući prizor butine ili poprsja glatkog i sjajnog od znoja... Pred mikrofonom, razni glasovi komentarišu i s ushićenjem govore o onome što gomila mladića i devojaka upravo čini, o brzim igrama parenja, o sve laganim i stalmom ponavljanju 'Hajlova' od kojih se stomak grči u obamrlosti dimom i sparivanjima na prljavoj travi”.

Paroksizam je dostignut u mahnitom Nirnberškom ceremonijalu čije bezbrojne opise D. Seksis rezimira, u knjizi koja će se uskoro pojaviti, na sledeći način. „Te neverovatne manifestacije, Nirnberška arena, te ogromne paganske mise; milion i pet stotina hiljada ljudi u stavu mirno ispunjava kvadratni kilometar Cepelin-skog polja okruženog reflektorima, ukrašenog gigantskim barjacima s kukustum krstom; 130 svetlosnih snopova uperenih prema zenitu čine bedem boga Sunca; stotine zastava „na pozdrav”; hiljade truba „Hitler jugenda” zvuče kao vagnerovske fanfare; gomila prisutnih ljudi stoji okamenjena u nekoj vrsti kolektivne čulne začaranosti.”

Često se govorilo o vagnerovskoj režiji. U stvari, prekomernost se pretvara u parodiju. A ovaj parodični smisao je dostupan samo onome koji pokušava da se otrgne vanljivoj regresiji čitavog jednog naroda prema najvhajčnjim oblicima svete jednoglasnosti. Pozorišni, magijski i politički smisao su potpuno pobrknani. Bilo bi mnogo tačnije napisati da se političko uništava u magijskom koje se zatim raspada u teatralnom. Sasvim se može razumeti da je Breht u „teatralnosti nacista” video ostvarenje one čuvene pozorišne magije koja preobražava gledaoce u skup mesačara i da je celokupnim svojim dramskim delom težio da uništi upravo mehanizam takve hipnoze.

Hitlerovski spektakl se ostvaruje u neobičnom istovremenom prisustvu dvaju velikih entiteta: Firera i njegovog naroda, kao i u pomami omamljujućeg govora. Nikada pribegavanje harizmatičkoj moći nije tako daleko otišlo. Celokupni ceremonijal teži upravo tom trenu paroksizma, bogojavljenja.

Tek smo u vremenu sadašnjem počeli da odmeravamo ulogu Vajmarske republike u rađanju modernog pozorišta. Veliki deo savremene re-

žije samo iskorišćava otkrića postekspresionističkih scenografa. Svi behu napustili Nemačku posle Hitlerovog dolaska na vlast. Nacisti su odbacivali moderno pozorište, uz muziku, slikarstvo i film, kao pojedine oblike degenerisane umetnosti. A ipak su i u ovoj oblasti odigrali ulogu izopačene avangarde. Njihov *Thingspiel*, narodno pozorište na otvorenom prostoru, ostavio je manje tragova od sovjetskih *inscenirovki*. Predložak ovih komada, koji su opisivali velike trenutke hitlerovske avanture i njihovu vezu s nemačkom istorijom, predstavlja je samo oslonac za horske recitacije i pesme u ritmu marša čiji je krešćendo izazvao kolektivni trans. Sami uslovi njihovog razradivanja podsećaju na psihodramu i hepening. Mislimo, na žalost i na Antonena Artoa koji, u to isto vreme, bliže određuje ideju pozorišta kao mesta gde ozivljava čovekov demonski svet i predstavlja „prirodnji i magijski ekvivalent dogmi u koje više ne veruje“.

Ruso je već davno primetio da je opresivnim vladama svojstven gest, da razbiju zajedništvo gradana, jednoglasnost „okupljenog naroda“ a to su relacije kojima Levi-Stros, njegov sledbenik, određuje izvorni društveni život (komšijski odnos... svi znamo sve o svima). Ali, kao što to primećuje Žak Derida¹⁹⁾ — kritikujući autora *Mitologika* — ta struktura je dvosmislena i ta duhovna uzajamnost je svojstvena masi podvrgnutoj demagoškoj pridici. Međutim, velika je razdaljina između duhovnog zajedništva, iljičevskog tipa, i spojenog bića kome nacistički praznili teži. To spajanje se događa pod erotičko-magijskom moći Firera. Osvojena, rulja se prepusta vodi, jedinom posredniku između nje i sila života. Orgazam je trenutak čarobnjačke reči. Onaj koji je video Žana Vilara kako u ulozi Artura Ija prinosi golom licu Hitlerovu samrtnu masku, iskopanu iz dubina ljudskog prokletstva, milošću glumca, onaj koji je zatim u filmu *Mein Kampf* video kako Hitler iznenada počinje da liči na Žana Vilara dok on upravo glumi Hitlera, taj će shvatiti da praznina, ništavilo, to ne-postojanje kroz koje svi opisujući pokušavaju da odrede Hitlera (maska, tj. niko) ostvaruje svoju punoču bezdana samo u kriku i urlanju. „Kada istisnem krik, ja se ispraznim“ (ponovo Antonen Arto!). Nürnberška arena, poput amfiteatra grčke tragedije, jeste kosmička vrtača sa čijeg dna htonične sile, sile mraka i zla, gutaju bića otkinuta od samih sebe. Nacistički praznik predstavlja onaj kolosalni proces „usisavanja“ za koji Žan Mari Domenač slikovito i upečatljivo kaže sledeće: „Prozirni vođa je gutao iskorenjene gomile.“

¹⁹⁾ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1987.

Ideološka izopačenost praznika

Ideologija zaposeda, ruši i izopačuje praznik. Ona se nastanjuje u prazniku, i praznik u njoj. Nacistički praznik je u potpunosti uzaptila ideologiju, do te mere da se politički diskurs samog vode poništava kao takav i postaje krik, vikanje, magično začaravanje i igra omamlijenosti.

Ideja koju bismo želeli da iznesemo, ma koliko ona paradoksalno izgledala, jeste ta da je nacistički praznik stvarni ishod procesa u kome ideologija preuzima na sebe teret praznika. U takozvanim primitivnim društvima praznik predstavlja najvišu tačku društvenog obreda koji teži da pojedinca uklopi u grupu. On ispunjava funkciju zajedništva u kojoj par mit-obred, s kojim se poklapa, isključuje sam pojam ideologije.

U tradicionalnim društvima, nekapitalističkog tipa, praznik predstavlja gozbeno uživanje u vrednostima i idealima koji su zajednički svim sugrađanima. Atinska demokratija, feudalno društvo, svakako nisu bili zlatna doba koja mi u njima vidimo. Ali su bar stvorili uzor društva u kome je odnos čoveka sa samim sobom, s drugima, s kosmosom, bio istomišljenički, iskazivao se u prazniku na istaknut i spontan način.

U praskozorje modernih vremena, praznik: narodni, zavetni, slavski, poljski i seoski, zadržava duh srednjovekovne gozbenosti i gostoprимstva, nastavlja da bude u službi sistema tradicionalnih vrednosti koje su sve više i više u opasnosti. Prinčevski praznik počinje polako da ga potiskuje. Nikad oslobođen propagandističke svrhe, ovaj praznik uzima kao povod određeni događaj — posvećenje ili rođenje kralja — koji ga „bacu” u javnost. U sebe upija izvesne činjenice narodne kulture. Većina dvorskih igara potiče iz seoskih a, suprotno tome, praznično odelo, koje se s velikim zakašnjenjem pojavljuje u narodnim klasama, inspiriše se aristokratskim modama. Sve u svemu, prinčevski praznik stvara onu „površnu zanesenost koja se gubi bez potonjih tragova” (Žan Starobinski), suprotno ideologiji.

Svaki praznik ima značenje. Ali je ideološki praznik onaj koji obezbeđuje apsolutno prvenstvo označenog nad označujućim ukoliko je tačno da je označujuće — prema obrascu Rolana Barta — „ono što prevazilazi i izaziva prelivanje smisla, a da pri tom ne ide dalje, prema želji. Ideološki praznik frustrira želju. On se pojavljuje posle Rusoa i Federacije. Širenje revolucionarne ideje i učvršćivanje ljubavi prema slobodi, propaganda i uslovljavanje, to su upravo njegova dva postupka koja su se jasno istakla u politizaciji mase.

Savremenici obično prihvataju da je „buržoaska revolucija”, pripremljena vekom prosvjetiteljstva, zasnovana na slobodi subjekta i na sticanju svesti o samome sebi, oslobođila čoveka time što ga je desocijalizirala, time što ga je deteriorijalizirala, a da bi ga podvrgla zakonu. Biti slobodan, znači poštovati zakon. Ruso se ne razlikuje od Monteskjea samo time što čineći zakonodavca od svakog građanina projektuje društvo u kome se čovek podvrgavanjem zakonu podvrgava samome sebi. Monteskje stavlja zakon iznad slobode upravo da bi je bolje očuvao. Ruso stavlja slobodu iznad zakona da bi obezbedio legitimnost istog. Monteskje je teoretičar reformizma, Ruso prorok revolucije. Čovek društvenog dogovora je radikalno politizovan. U stanju političke napetosti u kome živimo, njemu su potrebne mogućnosti oduška. Monteskje ne zna za praznik, Ruso ga uspostavlja kao ključno poglavlje republikanske veronauke. Ali odušak koji pruža praznik pod znakom ideologije, ne može sebi da dozvoli rizik depolitizovanja čoveka. Psihološki ga oslobođa samo da bi ga još radikalnije politizovao. Dogodi li se da revolucija izgubi nešto od svoje spontanosti i svoje prvobitne jednoglasnosti, obezbedi diktaturu jedne frakcije koja se jedina izjednačava s opštrom voljom, duhom naroda ili smislom povedi, onda ubistvena zatvorenost i tajnovitost političkog života povećavaju napon nasilja praznika. Gospodari vlasti prigrabljaju ovo nasilje sebe radi, dekretom objavljaju ispunjenje revolucije, ostvarivanje raja na zemlji, kraj povedi. Površnim maniheizmom, neintegrisani bivaju poslati u pakao večitog prokletstva. A praznik je taj obred isključenja, oruđe istinite imanentne pravde. Praznik prethodi teroru, staljinističkoj čistki, konačnom rešenju.

Jedina istinita vladajuća ideologija jeste ideologija homogene grupe koja sprovodi totalitarnu vlast. Reč je znači o zatvorenoj ideologiji. Praznik se događa u svojoj suprotnosti dok se vladajuća grupa osamljuje u svojoj paranoji u okviru koje ludilo veličina prati vladavinu sumnjičenja. Ideologija nacizma je od samog početka nosila paranoju u sebi. To je ono što je razlikuje od revolucionarnih ideologija koje, poput utopije, pre podsećaju na svet shizofreničara. U krajnjem slučaju, mogli bismo da kažemo da revolucije sprovode shizoidi koje one iscepljuju pre nego što padnu u ruke paranoika koji ih uništavaju. Smestivši se na vlasti, nacisti su „pri-tezali“ svoju diktaturu u meri u kojoj su osećali da slabi kako prvobitni polet srednjih klasa tako i otpor opozicionih grupa, eliminisanih zaredom. Ona velika zajednica, sa samog početka, svedena je na obim jednog fanatičnog plemena. Pošto je istrošena moć znakova, članovi sekete pristupaju praznovanju i njegovom paranoičnom deliriju. Iza zatvorenih vrata logora pripremaju

konačno rešenje: očistiti svet praznikom smrti u kome se obred prinošenja žrtve izvršava po prvi put u razmeri genocida. A zatim, apoteozu valja preobratiti u apokalipsu, uništiti svet ili, zbog pomanjakanja vremena, uništiti Nemačku, ili bar magički podržavati njenu smrt samoubistvom Firera.

U savremenom prazniku, koji je sve svetovniji, ideologija zauzima ono mesto koje je mit imao u primitivnom, prvobitnom, prazniku. A ovaj poslednji potiče iz susretanja mita i obreda. Ideološki praznik teži da pronade i izmisli sopstvene obrede a uspeva tek samo da oponaša one koji su svojstveni religioznom kultu. A ipak se ljudima dogada da naknadno izmisle neki praznik, onda kada preživljavaju svoj susret s povešću. Jedini pravi „povesni trenutak“ jeste onaj kada teret sopstvene istorije preuzimaju okupljeni ljudi. A skoro uvek reč je o nekom oslobođenju: Pariz 1944, Alžir 1962, Praško proleće, Pariski maj, Lisabon i Atina 1974. Sutrašnjice nisu nikada i do kraja ispunile ono što je praznik obećavao. „Koja će biti igra budućnosti?“ Praznik je milost, povest teret. Ima trenutaka kada se čini da je i sama milost praznika spremna da se prenese na povest. Ali se nikada ne stiže do tačke bez povratka. A i ti su praznici poput dečje umetnosti, spontani i improvizovani. Improvizacija nije kreacija. Njeni proizvodi se radaju, „vise“ trenutno u praznom, padaju i nestaju. Uvek na rubu nezamislivog i neizrecivog, na rubu zanosa. A čovek može da živi i da stvara samo ako oponaša. Istina praznika leži verovatno više u repetitivnosti nego li u invenciji. Neobjašnivo, ali ljudi u dubini svoje duše žele da praznik bude delo koje je istovremeno i željeno i dato, improvizovano i organizovano. To je delo koje revolucionarni praznik pokušava da ostvari, a ideologija ga izopačava. Ono je svetkovina doživljenog povesnog trenutka. Igrom, rečju i upotrebom znakova čovek u njemu isprobava slobodu čija će sva politička oslobođanja zauvek biti samo približnost. Ono znači da ljudi neprestano moraju da šire sadašnjost prema veličinama budućnosti, stvarnost prema merama mogućeg. Ono zabranjuje povesti da se smatra završenom. Ono žigoše laž onih koji zatvaraju istoriju unutar nje same onda kada im je vlast osigurana. Ono ne kaže: „Sve je dato“, već „Sve je moguće“. Ono dato u prazniku jeste vera u moguće, i upravo je ta datost ono što je dovoljno da ga opravda. Ono omogućava da se u većitom trenu doživi oslobođanje želje, da se čulno oseti beskonačnost mogućeg kao kada potom ne bismo imali da biramo između njih samih. Opasnost leži u iluziji, u navečerju praznika, da je svet promjenjen. A sutrašnjica vraća u silovitost onoga što jeste, u tminu stvarnog. Međutim, praznik će i dalje optuživati one koji će, oslanjajući se na ideologiju, prihvatići da se njegova obećanja zature.

Izvesni osporavaoci jednostavno odbacuju izbor. Praznik pretvaraju u doba apokalipse: „Oni koji nisu idioti ne žele da starom suprotstave novi tip vlasti. Oni žele da starom suprotstave novi način života. A taj način života nije trajan, prolazan je. Oni se u suštini vraćaju velikim teorijama praznika...” (Andre Malro)¹⁷⁾. Ti isti spajaju oba smisla reči apokalipsa, prvi koji se odnosi na kraj vremena i drugi na bogojavljenje. Praznik se sam otkriva na razvalini povesti.

Svakako da postoji mogućnost da se izbegne onaj trenutak u kome revolucija izdaje praznik, ono što upravo jeste i za samu sebe. Uostalom, čini se da je povest savremenog Zapada uhvaćena u tragičnu dilemu koju Malro snažnije nego iko drugi izražava sledećim rečima: „Zar nikada nećemo imati drugog izbora do onog između horova revolucije koja umire i srama revolucije koja se uspostavlja?”

Tako je to bilo sa Komunom iz 71, umrlom pre nego što je i imala vremena da izda sopstveni praznik. Ni sama komunarska frazeologija nije uspela da dosegne užvišeno revolucionarno govorništvo niti da se uzdigne na stepen ideologije. A da je i potrajala, da li bismo mogli da poverujemo da bi i ona pribegla podražavanju ukinutih kultova? Reklo bi se da Žan Divinjo¹⁸⁾ veruje da je komunarski praznik pronašao svoje pravo lice u onih nekoliko sedmica svojeg postojanja. Kretanjem u krugu, u malecnim grupama, koncentričan, on ne teče ni kroz povorke ni kroz parade, već se svodi na igranke po kvartovima i narodne zborove. To je Rusoov san koji je nanovo promislio Prudon.

Tako opisan, komunarski praznik ipak podseća na izvesne mnogo intimnije i spontanije vidove praznika sankilita: gozbe gradana u sekcijama. To su uostalom sugerisale i dve divne i uporedne scene iz 1793. u Teatr di Solej (Théâtre du Soleil) i Iz dana Komune (*Des jours de la Commune*) u Berliner Ensemble-u.

Ali Žak Berk smatra da Komuna nije sasvim upela da izbegne onu opasnost koja preti prazniku da se i sam sebi prikazuje kao sopstvena predstava. Pošto je citirao Marks: „Postoje trenuci kada i sama stvarnost podražava sebe”, kaže sledeće: „I sama velika Komuna u tim trenucima priuštava sebi komediju. Njen veliki krik postaje orfeum, kao odjek strelnjanja.” Upravo se Komune priseća Žil Vales u već pomenutom tekstu, kada piše o prvim praznicima 14. jula: „Pariz se šeta kroz praznike i pobune kao po nekoj bašti, kao da bere kiće cveća... Raz-

¹⁷⁾ Intervju u listu *Monde*, 15. mart 1974.

¹⁸⁾ Jean Duvignaud, *Fêtes et Civilisations*.

mena ideja i čulnosti, veliki vašari ideja, upravo praznik koji krv nacije tera pravo u srce.. U gradu prepуštenom stanovnicima, u vihoru zastava, ta zaslepljenost svetlom, ta kakofonija stotine orkestara koji će zajedno brundati.”

14. juli

Upravo 14. juli osvetljava odnose između praznika i ideologije. Prvi je proslavljen u veselju 1880. godinu dana posle pobede republikanaca nad Makmaonom, uz zvuke *Marseljeze* koja je postala nacionalna himna, a pošto ju je pobednička reakcija dosta dugo smatrala subverzivnom. 14. juli je savremenik dvaju uzornih događaja, povratka proteranih komunara i početka ideoološke borbe za svetovnu školu. On obeležava sećanje na jedan arhetipski događaj koji je polako počeo da bledi u sećanjima i da isključivo zadržava smisao suštinske veze između nacije, republike i slobode. Desnica se oduvek trudila da mu da nacionalistički i militaristički smisao, da ga svede na vojnu paradu. Ali od 1880. do pedesetih godina, uz prekid za vreme okupacije, narodni praznik je šireći se po četvrtima, gradovima i selima, periodično obnavljao bratska okupljanja, svojstvena danima revolucionarnih osvajanja i pobjeda. Svečane povorke uz baklje i fanfare, vatrometi i male igranke po četvrtima, pretvarali su grad u stecište slavlja.

Prolazeći Parizom u noći 14. jula, čovek ima utisak da se kreće nekom unutarnjom putanjom samog duha naroda ukorenjenog u sopstvene vrednosti ali nepodvrgnutog nekoj ideologiji. Broj i vihor zastava nema amblematički i prenaglašen smisao koji se primećuje u slučaju nacističkog praznika. Od Monea do Difija i Markea, slikari su se trudili da ovekoveče buket boja koji je narodno slavlje preko fasada unosio u bledoliku svetlost Pariza. Celo jedno poglavlje savremenog slikarstva govori o suštini praznika koja proizlazi iz pucketavog viorenja zastava 14. jula. Jednoglasnost ovog praznika sledi put rasprskavanja ideologije kroz igru boja čiju prilaznost impresionistička umetnost bolje ovekovećuje od fotografije ili filma: „Biti, znači blesnuti pred očima sveta” (Sartr). Igra uzbudjenja i atmosfere, laka i velika, nasuprot neopaganskom suncu i noći nacizma. Lampioni, vatromet i ukraši pobijaju zadimljeni oganj iz koga se radeaju fantazmi i transovi.

Početkom veka, po povratku iz Francuske, Meijerhold savetuje glumcima da urone u metež ulice i tako obogate svoju pozorišnu kulturu, i navodi kao primer proslavu 14. jula u Parizu: „U Parizu, na svakom koraku, osećate da umetnost

prodire u svakodnevnicu s takvom snagom da i bez trunke sopstvenog učešća ukus jednog malog francuskog buržuja nadvisuje ukuse njemu sličnih u drugim zemljama. 14. jula, na Italijanskom trgu ili trgu Kliši, narodne svetkovine se raplamsavaju od svega srca, a čovek sa ulice, radnik, u njima učestvuje intenzivno, i kao posmatrač i kao glumac. Ulica je moćan takmac pozorištu."

Kolonijalni ratovi, civilizacija dokolice i vek automobila su sasekli polet poslednjeg velikog narodnog praznika. Bar u Parizu, 14. juli je samo dodatni dan plaćenog odmora i dan zvaničnih komemoracija. Izgubio je onaj smisao koji mu je u velikoj meri dolazio iz njegove ideoološke tačke oslonca, otvorene prema igramu želja i radosti, čije nam je slike i poznatu priču sačuvao jedan lepi film Rene Klera.

Anjes Viladari (Agnes Villadary) iznosi nešto što je nepobitno, kada kaže: „Samo postojanje praznika u revolucionarnim periodima izražava delimičan ili nedovršen karakter revolucije.“¹⁹⁾ Ali, precizirajući da „se praznici orodavaju s revolucijama samo zato što su ove do sada bile delimične ili promašene revolucije“, ona ne primiče jednu kapitalnu činjenicu: praznik na taj način izražava tragicnost revolucije. Izvesna dubina racionalističkog optimizma bi je skoro devela do toga da zaključi da bi totalna revolucija ukinula praznik. A zašto ne bi radije uspostavila permanentan praznik? Tvrđiti zajedno s njom da je praznik negacija permanentne revolucije, znači isto tako zaboraviti da za Trockog permanentna revolucija označava revoluciju bez kraja. Čini se, suprotno tome, da praznik ide ruku pod ruku s permanentnom revolucijom. Njegovo nestajanje ne označava okončanje revolucije već pretenziju njenih vođa da zatvore polje mogućeg i mogućnosti. Preobraziti praznik u ideoološko oruđe, uzaptiti ga u korist neke jednodimenzionalne politike, znači pogubiti ga pri pogubljenju same revolucije. Hipotečni povratak praznika je povezan s dovođenjem političkog u krizu. Ne preti političkom zastarelost, prevaziđenost, kako to najavljuje neki trenutno moderni diskurs o depolitizaciji savremenog čoveka. Sasvim jednostavno, u pitanju je politika u onoj istoj meri u kojoj će nadalje svako pitanje postati političko. Praznik prema tome može biti samo politički čin *par excellence*. Ali će postati taj politički čin samo ako prestane da bude transmisija nekog koncept-

¹⁹⁾ U: *Fête et Vie quotidienne*, Ed. Ouvrières, 1968.

ta, oruđe jedne političko-moralne ideologije. Podvrgavajući se ovoj poslednjoj, praznik će doživeti da će ova jednodimenzionalna politika pomračiti njegov svojstveni politički smisao, smisao revolucionarnog čina kroz koji ljudi otvaraju polje mogućnosti, proživljavaju kratko ali nezaboravno iskustvo novih načina života i novih društvenih odnosa.

(Prevela s francuskog JASENKA TOMAŠEVIĆ)



POLITIČKI RITUAL I DRUŠTVENA INTEGRACIJA*

„... Pitanja konvencionalnog i ceremonijalnog ponašanja još uvek ne privlače pažnju sociologa, bar u Britaniji.” Glukman (Gluckman 1962:48)

„... Socijalni antropolozi i sociolozi se još uvek nisu dovoljno ozbiljno pozabavili proučavanjem savremenih političkih rituala. Jesu li to, uopšte užev, rituali sukoba? U celini, to izgleda nije slučaj u Britaniji, zemlji u kojoj je ritual važan na raznim razinama državnog uređenja. Moguće je da izbor američkog predsednika jasno pokazuje uravnoteženost kohezije i sukoba interesa, partija i uprave. Ali, Amerikanci su verovatno skloni potcenjivanju rituala formalne uprave; da li se ritual reaffirmiše drugde u složenoj strukturi američkog života, kroz crkvu i druge oblike društvenog poretku? Da li savremeno društvo u celini postaje „deritualizovano”, kako su sledbenici Maksa Vebera skloni da pretpostavje? Ili se ritual nekako reaffirmiše u svim državnim uređenjima, kao što je bio slučaj u Hitlerovoj Nemačkoj ili Staljinovoj Rusiji? Pravi odgovor nam još nije poznat.” Mekenzie (MacKenzie 1967:212)

*) Steven Lukes, Political Ritual and Social Integration, *Sociology*, No. 2, 175, str. 289—308.

Stiven Ljukš rođen je 1941. Diplomirao na Balliol koledžu 1962. Student-istraživač na Nuffield koledžu, Oksford, 1962—64; istraživač 1964—66. Asistent za Sociologiju i politiku na Balliol koledžu, Oksford, 1966. Doktorirao 1968. Autor knjiga: *Emile Durkheim: his Life and Work. A Historical and Critical Study* (1973), *Individualism* (1973), *Power: A Radical View* (1974). Koautor (sa Antonijem Arblasterom) knjige *The Good Society* (1971).

Ovo izlaganje¹⁾ usredsređeno je na ulogu rituala u politici razvijenih društava. Ono je delom problemika sa jednom vrstom teorija političkih rituala, kojima je u poslednje vreme više sociologa dalo svoj doprinos, premda na kraju sadrži i neke pozitivne predloge. Reč je, kako nавeštava zapažanje profesora Mekenzija, o nedovoljno opisanom i nedovoljno istraženom području nabijenom teorijskim teškoćama i ideo-loški kontroverznim pitanjima, te ovo izlaganje predstavlja samo jedan izviđački pokušaj. Pošto budem dao radnu definiciju rituala zasnovanu na raspravama socijalnih antropologa, ja ћu razmotriti neke pokušaje sociologa da primene jednu svojevrsnu teoriju rituala — Dirkemovu teoriju — na politiku savremenih društava. Kritikovaću te pokušaje, i konačno, predložiću drugi pristup koji podstiče brojnija pitanja i obećava većma zadovoljavajuću analizu uloge rituala u političkom životu.

Definicija rituala

Socijalna antropologija je nekako prisvojila ovu temu: prema zapažanju Meri Daglas, „došli smo dotle da se u antropološkim tekstovima umesto o religiji govorи о ritualima“ (Mary Douglas 1966:65). Međutim, antropolozi se uveliko razilaže oko toga kako ritual treba identifikovati i protumačiti. Kao što piše Edmund Lič: „čak i među specijalistima za ovu oblast postoji najveće moguće neslaganje oko toga kako koristiti reč ritual i kako razumeti samo izvođenje rituala“ (Leach 1968:526).

Mnogi pisci se slažu da se ritual odvija po pravilima — u tom smislu da je i uobičen u skladu s pravilima, i da se podrazumeva normativni pritisak na učesnike u ritualu. Oni se ne slažu oko toga da li ritual treba po definiciji povezati s religijom (ili s religijom i magijom), a posebno sa mističnim, neempirijskim ili natprirodnim bićima ili moćima (Wilson 1957:9; Gluckman 1965:251; Firth 1951:222; Notes and Queries 1951:175); ili pak ritual ne mora da bude nužno religiozan, iz čega sledi da postoje i odgovarajuće sličnosti između religijskih i nereligijskih rituala (Nadel 1954:99). Dva jaka argumenta idu u prilog ove druge mogućnosti. Prvo, sve kulture ne prave jasnу razliku između prirodnog ili empirijskog i natprirodnog ili neempirijskog, niti sve kulture to čine na isti način (može li

¹⁾ Ovo se izlaganje prilično naputovalo. Nastalo je kao seminarски rad u Oksfordu, a proputovalo je kroz Harvard, Nanter i Slobodni univerzitet u Berlinu. Mislim da je dobito na vrednosti od zanimljivo različitih reakcija što ih je izazvalo, a i od korisnih kritičkih primedbi Dejvida Aptera, Hansa-Petera Drajcela (Dreitzel), Greema Dankana (Duncan), Antonija Hita (Heath), R. W. Džonsona (Johnson), Frenka Parkina i Dana Sperbera.

se ta razlika uopšte jasno povući?). Prema tome, analiza ritualne prakse pomoću kategorije koja pretpostavlja takvu razliku može biti neprikladna, pa čak i irelevantna. Drugo, postoje prakse koje su u svakom ili u skoro svakom pogledu slične religijskim ritualima — kakve su gradičanski obredi kod Grka i Rimljana, ili konfučijanske ceremonije — u kojima pozivanje na natprirodno ili mistično ili nije u središtu ili uopšte i ne postoji: izgleda da nema dovoljno razloga da se u tim slučajevima izostavi naziv ritual. A doista, nas upravo i interesuju savremeni politički rituali u kojima mistično ili natprirodno često ima neznatnu ili nikakvu ulogu.

Neki antropolozi tradicionalno su naglašavali iracionalni ili neinstrumentalni karakter rituala, a drugi njegovu ekspresivnu ili simboličku prirodu. Savremeni oblik tog prvog gledišta zastupa Džek Gudijeva definicija rituala kao „standardizovanog ponašanja (običaja) gde veza između sredstava i cilja nije 'suštinska' već je ili iracionalna ili neracionalna“ (Goody 1961:159). Ostavimo li po strani pitanje navođenja neospovrivihih merila racionalnosti, ova definicija nudi jedan koristan pristup koji antropolog može da sledi: jer baš ga ta očigledna iracionalnost izvesnih aktivnosti i verovanja i navodi da ih sagledava kao simboličke. Smatra se da je izvesna aktivnost simbolička onda kada sredstva „deluju očigledno neprimereno cilju, eksplisitno ili implicitno, i to bez obzira na to da li je taj cilj znanje, opštenje ili proizvodnja“ (Sperber 1974:16). Ali, od čega se sastoji simbolička priroda rituala? Isuviše je neodređeno ritual prosti smatrati „ekspressivnim, čak dramskim“ aspektom radnji što imaju „značenje“ i uključuju „mentalne asocijacije“ (Beattie 1966:60 i 1970: 240), ili, sasvim uopšteno, „estetskim“ i „komunikacijskim aspektom ponašanja“ odnosno „aspektom skoro svake vrste radnje“ koja „kazuje nešto o pojedincima uključenim u radnju“ (Leach 1968:523, 524 i 1954:13). Po tom stanovalištu bi svaka aktivnost bila ritual. Čini se da je najkorisnije slediti Redklifa Brauna (Radcliffe Brown 1952), koji smatra da nosioci ritualnog simbolizma imaju poseban smisao ili društvenu vrednost za odgovarajuću društvenu grupu (smisao i vrednost koji se pojačavaju samim ritualom). Ti nosioci (ritualnog simbolizma) su predmeti, odnosi, uloge, situacije, ideje i slično; oni imaju posebno mesto u životu grupe i u određeno vreme, posredstvom rituala, privlače na sebe pažnju učesnika na različitim razinama svesti i sa različitim emocionalnim nabojem.

Na osnovu ovog odveć sažetog razmatranja predlažem da izvedemo sledeću definiciju rituala: *ritual je pravilima određena aktivnost simboličkog karaktera koja privlači pažnju učesnika*

nā objekte/misli i osećanja koje smatraju posebno značajnim²).

Brojni posebni metodološki problemi prate proučavanje rituala, a glavni među njima je kako utvrditi da li je izvesno tumačenje ritualnog simbolizma valjanije od nekog drugog. Posmatrač ne može prosto da prihvati tumačenja učesnika u ritualu, „racionalizacije posvećenih”, kako bi to krstio Lič (Leach 1968:523); i doista, sama bi se ta tumačenja morala tumačiti. S druge strane, ni on ne sme biti potpuno nekontrolisan u svom tumačenju. Njegov zadatak je da tumači ritual u kontekstu: objekti misli i osećanja na koje se odnosi simbolizam, i njihov poseban značaj unutar datog društvenog konteksta, nešto su što se mora empirijski utvrditi. S druge strane, a posebno ukoliko simbolizam nije eksplicitan, posmatrač do presudnih činjenica koje vode objašnjenju može doći putem poređenja sa sasvim različitim kontekstom i na osnovu opštih teorijskih ideja kojih se pridržava. Posmatračevu tumačenje će neminovno biti zavisno od neke teorije, ali *njegove* teorije teško da mogu biti nezavisne od neposrednih tumačenja bilo običnih učesnika u ritualu ili specijalista za rituale, bilo od njihovog ponašanja (Turner 1962 i 1969). To pozivanje na neposredne izvore je i neophodno i nepotpuno, što pokreće ozbiljne probleme proveravanja i falsifikovanja tumačenja rituala. Verovatno najviše čemu je moguće nadati se u ovoj oblasti je doći do tumačenja koja je moguće uporediti sa drugim tumačenjima zbog verodostojnosti, i provjeriti (tako da se mogu potkrepti, ali katkad i odbaciti) u svetlu novih podataka (Sperber 1974:78).

Argumenti što čemo ih razmotriti slede dirkemovsku tradiciju tako što izdvajaju društvenog nosioca ritualnog simbolizma, prenebregavaju ili tumače natprirodne ili mističke interpretacije uz pomoć socijalnih kategorija („Iza tih figura i metafora bile one najnezgrapnije ili najistančanije, stoji konkretna i živa stvarnost”, odnosno, „društvo” / Dirkem 1982:209/); i sagledaju učinak rituala kao društveno integrativan. Ja ēu, u stvari, tvrditi da mimo drugih propusta ovakva gledišta nedovoljno koriste jedan kručijalni činilac Dirkemove teorije rituala. Međutim, da bih potkrepio ovu tvrdnju, kao i moje

² Dakako, ti objekti mogu biti višestruki i višezačni. Po pitanju Tarnera, ritualni simboli „sažimaju mnoge referance, sjedinjujući ih u jedinstveno sazajno i osećajno polje” (1974: 55); oni su „višeglasni ili višezačni, to jest, stoje istovremeno umesto više stvari. Svaki ima ‘lepezu’ ili ‘spektar’ referenci koje teže međusobnom povezivanju obično jednostavnim asocijacijama, te sama ta jednostavnost omogućuje međusobno povezivanje veoma različitih signifikata” (1962: 125). Stavši, „oni su izvedeni iz mnogih područja društvenog iskustva i etičkog vrednovanja” (1969: 52), uključujući fiziološke i „normativne” ili moralne pojave, a i načela organizacije.

preispitivanje tih pokušaja traganja za značenjem i funkcijom savremenih političkih rituala, ja će morati ukratko da se osvrnem na izvorište tih pokušaja, odnosno na Dirkemovu teoriju religije i rituala.

Dirkemova teorija

Ona u osnovi ima tri sastavna elementa: prvo, (kauzalnu) teoriju načina na koje izvesne situacije „kolektivne uzavrelosti“ stvaraju i obnavljaju religiozna verovanja i osećanja obnavljajući *représentations collectives* vezane za sveta bića; drugo, *tumačene religioznih verovanja i prakse*; i treće, (funkcionalnu) teoriju posledica tih verovanja i prakse.

Dirkemovo tumačenje religioznih verovanja i rituala ima, pak, dva aspekta. On smatra da rituali „predstavljaju“ društvenu stvarnost u dva smisla: prvo, kao sazajno sredstvo tumačenja društvenog života, čineći ga shvatljivim čak kada je metaforičan i simboličan, tako da je religija neka vrsta mitološke sociologije „sistem pojmova pomoću kojih pojedinci sebi predstavljaju društvo čiji su članovi i odnose — nejasne ali prisne — koje s njim održavaju“ (Dirkem 1982:209); i drugo, kao način izražavanja i dramatizovanja društvene stvarnosti predstavljajući „zastavu“, „znak za okupljanje“, skup „dramskih predstava“ analogan „igramama i glavnim oblicima umetnosti“ (str. 192, 204, 346). Religija deluje dvojako — na individualnoj i na razini društva kao celine: pojedinci se „ponovo potvrđuju u svojoj prirodi društvenih bića“ dok „grupa periodično obnavlja osećanje koje ima o samoj sebi i vlastitom jedinstvu“ (str. 342—3).

Dirkem smatra da su izvesne crte religije, za koje tvrdi da se razlikuju po svom „elementarnom“ obliku, bile funkcionalni preduslovi svih društava.

Kako je religija prepustala svoju sazajnu ulogu nauci (uključiv sociologiju), ritual je, smatra on, preuzeo funkciju ponovnog stvaranja i pojačavanja društvene integracije, i ona je univerzalna i nužna. U tom smislu, pisao je, „u religiji... ima nešto večno čemu je suđeno da nadživi sve pojedinačne simbole u koje se religijska misao redom zaodevala“, pa nastavlja: „Ne može biti društva koje ne oseća potrebu da u pravilnim razmacima održava i jača kolektivna osećanja i kolektivne ideje koje tvore nje-govo jedinstvo i osobenost. A to moralno obnavljanje može se dostići samo putem zborova, skupova i sabora na kojima pojedinci, ujedjeni, zajednički iznova potvrđuju svoja zajednička osećanja; otud ceremonije koje se — svojim ciljem, rezultatima koje proizvode, postup-

cima koji se koriste — ne razlikuju bitno od izričito religijskih ceremonija. Kakva li je suštinska razlika između, s jedne strane, skupa hrišćana koji svetkuju glavne datume Hristova života, ili Jevreja koji praznuju bilo izlazak iz Egipta bilo objavljenje deset zapovesti i, s druge strane, sastanka građana koji se spominju ustanovljenja neke nove moralne povelje ili kakvog velikog događaja u nacionalnom životu" (str. 387).

Dirkem je bio pod utiskom nečega što je video kao patološko stanje vlastitog društva, obeleženo, kako mu je izgledalo, samim izostankom javnih rituala. Taj izostanak je smatrao pokazateljem patologije, prolaznog stanja „neizvesnosti i zbrkane uskomešanosti“ (str. 387) koje treba prevazići; ali, izvestan broj savremenih sociologa tvrdi da ne postoji takvo odsustvo rituala, posebno ne u Britaniji i Sjedinjenim državama, — da se na savremene političke rituale tih društava može primeniti dirkemovska analiza koja će pokazati da oni predstavljaju važne mehanizme društvene integracije. Razmotrićemo sada neke od argumenata novodirkemovaca.

Novodirkemovci

Edvard Sils i Majkl Jang (Edward Shils and Michael Young 1953)⁹ smatraju da je njihovo tumačenje značenja britanskog krunisanja „puko ponavljanje jedne opštije (Dirkemove) interpretacije u novom kontekstu“ (str. 67). Krunisanje je, tvrde oni, ona vrsta rituala o kojoj je Dirkem pisao, „kroz koji društvo potvrđuje moralne vrednosti što ga čine društvom, i obnavlja svoju privrženost tim vrednostima činom okupljanja“ (str. 67). Sama služba krunisanja predstavlja „niz ritualnih potvrda moralnih vrednosti neophodnih za dobro vođeno i dobro društvo“ (str. 67). U službi i povorci što slede „učestvuju i slave ih skoro svi Britanci“ — „za vreme tih događaja drugoga juna, putem radija, televizije i štampe, i kroz proslave širom zemlje, kraljica i njen narod učestvuju u jednom velikom nacionalnom pričešću“ (str. 70—1). To sveopšte učešće širom zemlje „ima mnoga svojstva obavljanja religijskog rituala“ (str. 72). Postoji „zajedničko osećanje svetosti zajedničkog života i institucija... ljudi postaju svesniji toga da zavise jedni od drugih i osećaju da između toga i njegovog odnosa prema kraljici postoji neka veza. Tako postaju osetljiviji za vrednosti što ih povezuju“ (str. 74). U tim svetim prilikama — među kojima je krunisanje samo jedan izuzetno „veličanstven“ oblik — „čitavo društvo se oseća kao jedna velika porodica, pa čak i nacije Komonvelta koje na krunisanju predstavljaju

⁹ Britka kritika može se naći kod Birnbauma (1955); videti, takođe, Bocock (1974: 102—4).

premijeri, kraljice i ambasadori, sebe poimaju kao članove porodice nacija' (str. 78—9). Sils i Jang zaključuju svoju analizu značenja krunisanja na sledeći način: „Jedno društvo drži na okupu interna saglasnost o svetosti izvesnih osnovnih moralnih merila. Na početno maglovit i retko izričit način središnji autoritet jednog srednjog društva, bio svetovni ili crkveni, prihvata se kao put opštenja sa svetim vrednostima. Unutar svog društva ustavnoj monarhiji se gotovo univerzalno priznaje taj autoritet, te je ona u stanju da uvećava moralnu i građansku osjetljivost društva i da ga prožima simbolima onih vrednosti na koje ta osjetljivost reaguje. Povremeni rituali dovode društvo ili razne njegove delove uvek iznova u dodir sa prenosiocem svetih vrednosti. Krunisanje je obezbdevalo u isto vreme i praktično za celokupno društvo takav intenzivan dodir sa svetim, te verujemo da smo u pravu kad ga tumačimo... kao veliki čin nacionalnog okupljanja” (str. 80).

U jednom nedavnom ispitivanju javnog mnenja o monarhiji, u vreme proglašenja Princa od Velsa (Blumer *et al.* 1971), autori zaključuju da su njihovi nalazi „više u skladu s religijskom analogijom o uticaju kraljice na imaginaciju njenih podanika no s analogijom idola masovne zabave”. „Kao da je proglašenje — pišu oni — izvuklo u prvi plan duboku emocionalnu priručenost monarhiji, čijim je predstavnicima ogromna većina ljudi bila spremna da ukaže izuzetno poštovanje. Najobičnije Engleze u izuzetnoj meri zahvalio je duh tog dogadaja i oni su jedni drugima prenosili svoja osećanja. Osećanja prema kraljici i prinцу Carlu, koja je pobudilo proglašenje, uspela su da stope lične i javne preokupacije na simboličan način koji bi Dirkem razumeo.”

„Bile su potvrđene izvesne temeljne društvene vrednosti (porodična solidarnost, nacionalni ponos); i doista, čitav dogadaj je po viđenju autora, predstavljao ne samo deo ceremonije ponovnog posvećenja, već i pomirenja” (str. 170, 171).

Za Lojda Vornera (Warner 1959 i 1962) „Dan pomena poginulim i slične ceremonije u Sjedinjenim državama jedan su od nekoliko oblika kolektivnih predstava koje je Dirkem tako blistavo definisao i protumačio u *Elementarnim oblicima religijskog života*” (1962:30). „Rituali vezani za Dan pomena poginulim u Jenki Sitiju i stožnama drugih američkih gradova... savremeni su kult mrtvih i u skladu su sa Dirke-movom definicijom svetih kolektivnih predstava.” Oni se „sastoje od sistema svetih verovanja i dramskih rituala zajedničkih grupa ljudi koji, kada se okupe, predstavljaju celu zajednicu” a „sveti su jer ritualno povezuju žive sa svetim

stvarima” (1959:278). Vorner analizira „objedinjujući i integrativan karakter ceremonije Dana pomena poginulim — sve veće susticanje mnogostrukih i različitih zbivanja kroz različite faze u jedinstvenu celinu u kojoj mnoštvo postaje jedan, a svi živi učesnici se ujedinjuju u jednu zajednicu mrtvih” (Warner 1962:16). Ceremonija se sastoji u „progresivnoj integraciji i simboličkom sjedinjenju grupe” (str. 18). Vorner na sledeći način sažima svoju tezu: „Dan pomena poginulim i pridruženi obredi (poput onih povodom Dana primirja i Praznika veterana)... su rituali svetog simboličkog sistema koji periodično funkcioniše da bi ujedinio celu zajednicu sa njenim sukobljenim simbolima i njenim suprotstavljenim autonomnim crkvama i udruženjima... U ceremonijama povodom Dana pomena poginulim strepnje što ih čovek ima u pogledu smrti suočene su sa sistemom svetih verovanja o smrti, što uključenom pojedincu i zajednici pruža osećanje dobrobiti. Potom se omogućuje i osećanje trijumfa nad smrću kroz kolektivno učešće u paradi Dana pomena poginulim time što se obnavlja osećanje dobrobiti i grupne moći i individualne snage u grupnoj moći, koje se intenzivno oseća tokom rata... kada se osećanje toliko potrebno za simbolički sistem Dana pomena poginulim prvobitno doživo” (Warner 1962:8).

Vorner ovde vrlo ozbiljno shvata Dirkemovu analizu. Sledeci ono što sam naziva „Dirkemovim važnim teorijskim putokazom”, on tvrdi da rat predstavlja takav period stvaralačke kolektivne uzavrelosti, pojačane „interakcije, društvene solidarnosti i intenzivnih osećanja”, što proizvodi „nove slike oblike, naravno, izgrađene na osnovama starih verovanja” (Warner 1959:273). Ukratko, Dan pomena poginulim je „kult mrtvih što organizuje i integriše različite vere i nacionalne i klasne grupe u sveto jedinstvo. To je kult mrtvih organizovan oko groblja dotočnih zajednica. Njegove glavne teme su žrtva vojnika poginulog za žive i obaveza živih da žrtvuju svoje individualne ciljeve za dobrobit grupe...” (Warner 1962:8). Skupa s Božićem, Danom zahvalnosti i Četvrtim julom, to je deo „ceremonijalnog kalendara američkog društva” koji funkcioniše „okupljajući sve ljude i naglašavajući njihove sličnosti i zajedničku baštinu; smanjujući razlike, i doprinoseći da jedinstveno misle, osećaju i delaju” (Warner 1962:7). Vorner neposredno poredi taj ceremonijalni kalendar sa sezonskim smenjivanjem svetovnih i svetih ceremonijalnih razdoblja kod australijskih domorodaca (ibid i Warner 1959:277).

Rasprava Roberta Beleja o „građanskoj religiji u Americi” (Bellah 1968) primenjuje „Dirkemovu ideju da svaka grupa poseduje religijsku dimenziju” (str. 21) na američko društvo kao ce-

linu. On nudi analizu Kenedijeve inauguracije uz pretpostavku da ova označava „duboko ukorjenjene vrednosti i privrženosti koje inače nisu izričite u toku svakodnevnog života” (str. 4). On tvrdi da za razliku od lične pobožnosti i religijske privrženosti „istovremeno postoje i izvesni zajednički činioci religiozne orientacije koje deli velika većina Amerikancaca. Oni su igrali presudnu ulogu u razvoju američkih institucija, i još obezbeđuju religioznu dimenziju celokupnom tkivu američkog života, uključivši i političku sferu. Ta javna, religiozna dimenzija izražava se skupom verovanja, simbola i rituala koji nazivam američkom građanskom religijom. Ona potvrđuje, između ostalog, religijsku legitimnost najviše političke vlasti” (str. 5).

Od prvih godina Republike, piše Belej u jednoj vrlo dirkemovskoj formulaciji, postojao je „skup verovanja, simbola i rituala vezanih za svete stvari, i bio je institucionalizovan u zajednici” (str. 10). Formativna, stvaralačka razdoblja što su određivala taj sveti simbolizam, bila su u početku Revolucija (viđena kao konačni čin Izlaska koji je američki Izrailj vodio iz starih zemalja preko vode u Novi Jerusalim), a potom Građanski rat (uključiv, posebno s Linkolnom, novu temu smrti, žrtve i ponovnog rođenja). Ona (američka građanska religija — prim. prev.), piše Belej, ima „vlastite proroke i vlastite mučenike, vlastite svete dogadaje i sveta mesta, vlastite svečane rituale i simbole” (str. 20). Selektivno zajmeci od religiozne tradicije uspela je da „bez ikakve ljute borbe s crkvom izgradi moće simbole nacionalne solidarnosti i da mobiliše duboke razine lične motivacije za dostizanje nacionalnih ciljeva” (str. 15).

Konačno, razmotriću analizu Sidnija Verbe (Verba 1965) o reakciji javnosti na ubistvo Kenedija⁴. Navodeći Dirkemovu teoriju po kojoj religiozni simboli predstavljaju društvo i socijalno su integrativni, on iznosi mišljenje da su „središnju simboličku ulogu u savremenom svetovnom društvu preuzeли politički simboli koji zauzimaju najviše mesto u tom društvu. U slučaju Amerike to je, iznad svega, predsednički položaj”; „politička posvećenost u Sjedinjenim državama sadrži osnovni činilac iskonske religijske privrženosti” (str. 353, 354). „Reakcije na ubistvo, piše Verba, — jake emocije, verski obredi i političko-religijska simbolika — su znaci (premda teško i dokaz) da takva privrženost postoji. A predsednik je prikladan fokus te privrženosti... on je... simbol nacije. A, što je naglašavao Dirkem, simboli nacionalnog su nešto više od konkretnih objekata koji zamenuju

⁴ Ubedljivu kritiku daje Lipšic (Lipsitz 1968); videti, takođe, odgovor Verbe (1968).

nešto šire; oni su glavni konstitutivni elementi državnih uređenja i društava...)

Ali, odakle potiče ta središnja privrženost simbolima nacionalnog — u ovom slučaju ulozi predsednika — i tako simbolizovanoj naciji? Rana socijalizacija dece jedan je izvor, ali povremene ceremonije i kolektivni događaji koji omogućuju pripadnicima društva da uzajamno pojačavaju tu privrženost zajedničkim aktivnostima su drugi izvor. U relativno jednostavnim društvima o kojima je Dirkem pisao, to se postizalo sezonskim okupljanjima i ceremonijalima. U složenom i veoma proširenom društvu, poput Sjedinjenih država, društvu bez kraljevskih ceremonija, takva okupljanja i zajednički obredi su nešto redi, premda izbori i izvesni nacionalni praznici mogu poslužiti kao primeri takvih događaja. Kriza nastala usled ubistva ovde je važna zbog toga što je u velikoj savremenoj naciji ona verovatno najpričližnji ekvivalent one vrste ceremonije intenzivnog uzajamnog posvećivanja koja je moguća u manjem i jednostavnjem društvu. Važna je činjenica da ona podrazumeva skoro totalno učešće. Brojke o sveopštoj obaveštenosti i uključenosti su moćan dokaz sposobnosti sredstava masovnih komunikacija — naročito televizije — da povežu veliku naciju. Povrh toga, mas mediji nisu posređovali samo informaciju već i zajedničko osećanje... U mnogim slučajevima to osećanje su delile porodice okupljene oko televizijskih prijemnika, vernici okupljeni u crkvama i učesnici u drugim ceremonijama zajednice, ono se intenzivno i široko rasprostiralo putem samih medija. Ne samo da su bile uključene emocije pojedinačnih Amerikanaca, već su ovi bili jasno svesni emocija svojih sugrađana" (str. 354—5).

Verba veliki naglasak stavlja na integrativne učinke ubistva (to mora da je prvo konzervativno zalaganje za političko ubistvo), i on ih sagledava u suštinski dirkemovskim kategorijama: kriza je bila „prilika za neočekivanu ceremoniju ponovnog posvećenja“ (str. 358), koja je istakla u prvi plan prethodno postojeću privrženost — privrženost od suštinskog značaja za političku zajednicu Sjedinjenih država“ (str. 358). On piše o „tradicionalnim religijskim, čak unekoliko i magijskim aspektima političke privrženosti“ i nagoveštava da to „može biti vrsta primordijalne emocionalne vezanosti koja je nužna za dugoročno održavanje političkog sistema“ (str. 359—60). To je možda „ono što držna okupu složeno i pluralističko političko društvo kakve su Sjedinjene države“ (str. 359). Tako „mnoge od funkcija koje religija i religijski simboli obavljaju drugde, držeći društvo na okupu, u Sjedinjenim državama obavljaju središnji politički simboli“ (str. 353).

Kritika

Šta ove nove dirkemovske teorije doista tvrde o ulozi rituala u savremenoj politici? Kad se razmotre, ispostavlja se da iznose izvestan broj izričitih tvrdnji: (1) da je politički ritual *pokazatelj ili dokaz* (prethodno postojeće) vrednosne integracije (da ukazuje na „ukorenjene vrednosti i privrženost” i pruža „dokaz” o „primordijalnoj privrženosti religiji”); (2) da je politički ritual *izraz* takve integracije („društvo potvrđuje one vrednosti koje ga konstituišu kao društvo”); (3) da je on *mehanizam* postizanja takve integracije (politički ritual služi da „duboke slojeve individualne motivacije mobilise za dostizanje nacionalnih ciljeva”); i (4) da sam politički ritual *konstituše* takvu integraciju (jer se sastoji od „progresivne integracije i simboličkog ujedinjenja grupe” i funkcioniše „periodično kako bi ujedino citavu zajednicu”). Tvrdi se da između rituala i vrednosne integracije postoje sve te izričite veze. U skladu s pomodnim normativnim funkcionalizmom se potom tvrdi da je vrednosna integracija središnji aspekt integracije društva; saglasnost u pogledu vrednosti čuva ravnotežu društvenog sistema. Otud politički rituali imaju presudnu ulogu u integraciji savremenih industrijskih društava.

Prvo što o ovim analizama treba reći jeste da se u njima potonja integracija konceptualizuje na odveć jednostavan način. Sils i Jang bez zazora tvrde kako se „društvo drži na okupu pomoći interne saglasnosti u pogledu svetosti izvesnih temeljnih moralnih merila” — i kao primere takve integrativne moralne vrednosti navode „darežljivost, milosrde, vernost, pravednu raspodelu mogućnosti i nagrada, razumno poštovanje autoriteta (*sic*), dignitet pojedinca i njegovo pravo na slobodu” (Shils and Young 1953:65). (Oni uopšte i ne razmatraju mogućnost postojanja razlika u tumačenju takvih vrednosti unutar jednog istog društva.) Drugi novodirkemovi slično tvrde za integraciju društva. Otud, na primer, Verbino pozivanje na „nešto što na okupu drži složeno i pluralističko političko društvo poput Sjedinjenih država”.

Ali, to „što drži jedno društvo na okupu” — takozvani „problem poretku” — izuzetno je složen problem⁵⁾ na koji ovi autori daju odveć pojednostavljen odgovor. Prvo pitanje koje bi valjalo postaviti glasi da li se, u kom obimu i na koji način neko društvo doista „drži na okupu”. Najpre valja odgovoriti na to pitanje a tek potom pristupati određivanju činilaca koji su odgovorni za njegovu navodnu integraciju: specifikovanje *explanandum* mora da prethodi objašnjenju. A da bi se to ozbiljno ispitalo neop-

⁵⁾ Kojen je vrlo korisno formulisao neke složenosti sadržane u ovom pitanju (Cohen 1968, gl. 6).

hodno je razlučiti bar sledeće posebne teme: (1) trajnost učešća pripadnika jednog društva u njegovim institucijama i praksi; (2) njihovo saobražavanje društvenim normama; (3) da li dele i koliko zajedničku svest i da li usklađeno delaju; (4) komplementarnost ili reciprocitet njihovih aktivnosti i uloga; (5) kompatibilnost njihovih interesa; (6) stepen koherentnosti segmenta ili delova društva; (7) funkcionalnu kompatibilnost ili „stepen slaganja“ između središnjeg institucionalnog poretka i materijalne osnove jednog društva (stepen „integracije sistema“) i (8) trajnost strukturalnih oblika jednog društva u vremenu. Pisci koje ovde razmatramo — poput normativnih funkcionalista opšte uzev — ne uspevaju da izdvoje ova značajno različita pitanja, i uglavnom se usredstvuju na drugo pitanje, štaviše, objašnjenje koje nude o zajedničkim vrednostima veoma je parcijalno, te kao da i samo iziskuje dodatno objašnjenje⁹. Ukratko, mišljene o opšteprihvaćenosti vrednosti predstavlja samo mali korak ka rešavanju „problema poretka“ te, ukoliko postoji, i sama iziskuje da bude objašnjena.

No, u svakom slučaju empirijski je nepotvrđeno kolika je ta opšteprihvaćenost vrednosti čak i u liberalnim demokratijama kakve su Sjedinjene države ili Britanija. Na osnovu pregleda raspoložive dokazne građe Man (Mann 1970) tvrdi da je u takvim društvima stepen saglasnosti u pogledu vrednosti mnogo manji no što teoretičari saglasnosti uopšte pretpostavljaju¹⁰). Ukoliko je Man u pravu, onda se društvena kohezija takvih društava ne može pripisati visokom stepenu zajedničke prvrženosti svih populacija opštim vrednostima — premda joj je ona društvene elite možda neophodna (vid. McClosky 1964). Manova teza glasi da povinovanje podređenih klasa tek valja objasniti, i to ne njihovim učešćem u prihvatanju vrednosti već nedostatom prvrženosti jednom konzistentnom skupu vrednosti i verovanja, koji bi njihova konkretna iskustva preveo u radikalnu politiku. Ukoliko želimo da objasnimo taj nedostatak, „moramo se u izvesnoj meri osloniti na marksističke teorije pragmatičkog prihvatanja uloga i manipulativne socijalizacije“ (Mann 1970:437). Po tom stanovištu problem nije da se objasni zbog čega postoji opšta saglasnost u pogledu skupa internalizovanih, integrativnih normi i vrednosti u vidu, recimo, nekog političkog rituala i simbolizma, već pre da se objasni zašto ih se trajno pridržavaju podređene grupe pu-

⁹ Videti: Lockwood (1964).

¹⁰ Videti: Goldthrope (1974). On verodostojno definije britanski ekonomski život kao „situaciju anomije“, sa „poremećenim“ odnosima u industriji, „džunglom od platu“, opštim ekonomskim „grabežom“ i „neznatnom sveštu o načelima koje bi trebalo primenjivati“ (str. 222, 233, 226).

tem učestvovanja članova u aktivnostima, ulogama, i prihvatanju normi za koje se ne vide, ili se ne zamišljaju nikakve realne alternative. Ja će kasnije izložiti mišljenje da ispitivanje političkih rituala pruža mogućnosti za jedno takvo objašnjenje.

Nije jedino sporno što novodirkemovci i teoretičari konsenzusa uopšte uzev preuvečavaju stepen opšteprihvaćenosti vrednosti u liberalnim demokratijama. Postoje i druga društva o čijem jedinstvu se može raspravljati (u mnogom pogledu), gde izostaje saglasnost u pogledu vrednosti. Razmotrimo slučaj Severne Irske — koja očigledno nastavlja da se „drži na okupu” u mnogim od navedenih vidova. Ta očiglednost iziskuje objašnjenje, a to objašnjenje je teško izvodljivo bez pozivanja na trajnost funkcionalisanja ekonomске substrukture. Kao što je Ministarstvo trgovine Severne Irske navelo u jednoj reklami, na vrhuncu tegoba: „Svakodnevno desetine hiljada protestanata i katolika u Severnoj Irskoj rade zajedno i, kako pokazuje dokumentacija, rade naporno. Tokom dve godine, 1970. i 1971, obim proizvodnje je porastao za 13 posto (1970:7,2 posto i 1971:6,1 posto). Produktivnost je 1971. godine porasla za 6,7 posto...” (*The Times*, 13. april 1972).

Naravno objašnjenje se mora tražiti i upotrebni vlasti od strane dominantnih grupa, koje u ovom slučaju tako vidno podupire fizička sila. Ali još opštija i teorijski značajnija tačka koja prizlazi iz ovog primera je da saglasnost u pogledu vrednosti nije samo nedovoljna da obezbedi društvenu integraciju; ona čak nije ni nužna. Drugim rečima, postoje funkcionalne alternative te saglasnosti. Slučaj Čehoslovačke posle 1968. godine to vrlo jasno ilustruje.

Do sada sam nastojao da pokažem kako novodirkemovci praktično nisu ništa doprineli razumevanju mere i načina na koje su integrisana savremena industrijska društva — prvo, zbog toga što društvenu integraciju poimaju odveć pojednostavljeni, i drugo, što je njihova pretpostavka o opšteprihvaćenosti vrednosti empirijski sumnjiva. Sada bih želeo da dodam kako je njihov doprinos razumevanju političkih rituala mali i zbog toga što je njihov pristup (sa usredsređivanjem na navodno jačanje integracije uz pomoć rituala) nesumnjivo skučen. Ta skučenost se otkriva i u izboru rituala koji se analiziraju, i u onome šta se pruža kao analiza odabranih rituala.

Tako, u prvom redu, odabiraju se oni rituali koji na prvi pogled mogu da potvrde stanovište o društvenoj integraciji oko jedinstvenog vrednosnog sistema — naime, odabiraju se rituali koji izražavaju ideologiju hegemonije. Međutim,

ima — naravno — savremenih rituala koji izražavaju alternativne, nezvanične stavove i vrednosti. Razmotrimo, na primer, alternativni Dan pomena poginulim, koji je poslednjih godina počeo da se proslavlja u znak protesta zbog rata u Vijetnamu. Ili, prvomajske parade u kapitalističkim spram onih u komunističkim društвима. Između njih doista postoje zanimljive razlike — između različitih zemalja i unutar iste zemlje (uporedite, na primer parade komunista i gošta u Francuskoj). Uopšte uzev, takve parade mogu uzdizati svest i solidarnost samo do one razine do koje to želi vođstvo partija radničke klase i sindikata. Razmotrimo sportske rituale — kako same igre (na primer, završne borbe za kup između Totenhejma i Liverpula, koje simbolizuju mapetosti između Istoka i Zapada), tako i aktivnosti gledalaca⁸⁾ (na primer, horsko pevanje; kraljevsku ložu i prilazak igrača po završetku finalne utakmice za kup; ili ponašanje velike rulje na ragbi-utakmicama Vels-Engleska; ili, ponašanje američkih ljubitelja boksa na mečevima belaca protiv crnaca; ili, ponašanje Čeha na hokej-utakmicama kada nacionalni tim igra protiv Rusa). Ili, uzmimo štrajkove, obustave rada i radne sporove koji se, takođe, mogu posmatrati u istom svetu. (S druge strane, ovi primeri, a u izvesnoj meri i oni sportski, iznose na videlo jednu zanimljivu odliku po kojoj se razlikuju od, na primer, parada ili marševa i demonstracija — a ta je da oni jesu, bar u izvesnoj meri, ono što simbolizuju: štrajkači pružaju otpor gazdama, crnac se bori protiv belca u ringu, Sever se bori protiv Juga, Vels protiv Engleske, Česi protiv Rusa. Ovo možda ne pokazuje ništa više do da rituali mogu biti posredni ili manje posredni; i obrnuto, da „neposredna akcija“ i instrumentalno usmerene aktivnosti uopšte uzev mogu imati simbolički ili

⁸⁾ Uporediti ulogu kriketa na Zapadnoindijskim ostrvima, i nereda izazvanih na utakmicama sa engleskim timovim (kada tim domaćin gubi). Prema Petersenu (Patterson 1969), „na Zapadnoindijskim ostrvima, eliminatorna utakmica nije toliko igra koliko je kolektivni ritual — društvena drama u kojoj se simbolički ispoljavaju skoro svi sukobi unutar društva. U određenim trenucima taj ritual poprima poseban kvalitet koji potkrepljuje njegovu moć i stvara situaciju koja se može razresiti jedino nasiljem.“ Kriket je engleska igra, a ujedno masi zapadno-indijskih ostvrljana daje „oružje protiv njihovih sadašnjih agresora, nosilaca preovladjuće engleske kulture u lokalnom društvu“. Čak bi se moglo reći da je „eliminatorna utakmica, u stvari, jedna od malobrojnih, izuzetnih prilika da pripadnici nižih staleža Zapadnoindijskih ostrva osete solidarnost. Tokom igre, atomizovanost izazvana bedom, sukobljenim vrednostima i harizmatskom politikom gubi moć da stvara razdor. Najzad, ovde — u medijumu istinskih heroja — jedinih heroja u zemlji lišenoj drugih heroja ili herojske tradicije — rulja reaguje kao jedan čovek, deli zajednički doživljaj, grize nokte u zajedničkom ratu nerava protiv zajedničkog neprijatelja — protiv „Njih““ (str. 988–89). Petersonova odveć kratka analiza deluje kao uzor kako takve rituale treba analizirati, uz ispoljenu prijemčivost za različita tumačenja istog rituala u različitim društvenim grupacijama.

ritualni aspekt, a to identifikovati ne znači *eo ipso* poreći ili ogoliti njihov nesimbolički aspekt. Sagledati ih kao rituale znači ispričati samo pola priče.)

Bez sumnje, novodirkemovska igra se može na taj način igrati i u obrnutom smeru da bi se pokazalo kako kolektivna uzavrelost može da služi integraciji i jačanju podređenih društvenih grupa, bile one uključene u borbu sa postojećim društvenim poretkom, ili težile da ga ospore ili, u krajnjem slučaju, da ga zbace. (S druge strane, postoje i drugi, mešani slučajevi, poput etničkih parada, na primer, onih što se organizuju na Dan svetog Patrika u Njujorku, koje izražavaju i zajedničku svest podređenih grupa i dominantnu ideologiju „konca za topljenje”).

Zanimljiv primer mogućnosti takve analize pruža Džon Berger (Berger 1968) u članku pisanim na vrhuncu majskih zbivanja u Francuskoj 1968. godine. Berger nudi sasvim dirkemovsku analizu (premda ja nemam dokaza da je on čitao Dirkema) značenja i funkcije demonstracija. Demonstracije su, piše on, „vežbe revolucionarne svesti”. Demonstracija je „stvoreno zbivanje koje se arbitarno podvaja od običnog života”. „Značaj broja učesnika treba tražiti u njihovom neposrednom iskustvu ili u iskustvu onih koji sa simpatijama prate demonstracije... Što je veća demonstracija to je snažnija i neposrednija (vidljivija, glasnija, oplipljivija) metafora ukupne kolektivne moći”.

„Kažem metafora, jer tako shvaćena moć prevažlazi potencijalnu moć prisutnih, a svakako njihovu stvarnu brojčanu moć iskazanu demonstracijom. Sto je više ljudi prisutno to oni snažnije predstavljaju jedni drugima i sami sebi one koji su odsutni. Na ovaj način masovne demonstracije istovremeno proširuju i oteolvaju jednu apstrakciju. Oni što učestvuju postaju nedvosmislenije svesni da pripadaju jednoj klasi. Pripadanje toj klasi prestaje da podrazumeva zajedničku sudbinu, i podrazumeva zajedničku mogućnost...”

Berger nastavlja s razmatranjem simbolizma izbora mesta demonstracije — što je moguće bliže nekom simboličkom središtu, bilo građanskom ili nacionalnom, pre no nekom strateškom središtu, čime se simbolizuje zauzimanje grada ili prestonice. „Simbol ili metafora koriste učesnicima”; prostor kroz koji marširaju oni preobražavaju u „privremenu pozornicu na kojoj dramatizuju snagu koja im još uvek nedostaje”. Demonstranti „postaju svesni da sami, ili uz one koje predstavljaju, jesu ti koji su izgradili grad i koji ga drže. Oni grad gledaju drugim očima. Vide ga kao vlastiti proizvod koji pot-

vrđuje njihovu moć umesto da je umanjuje"
(str. 754—5).

Podjednako zapostavljeni od strane tih pisaca su i drugi savremeni politički rituali koji izražavaju dominantne vrednosti i interes, i to u društвima u kojima je saglasnost u pogledu vrednosti očigledno odsutna ili je minimalna. Razmotrimo, na primer, rituale Oranskog reda*) u Severnoj Irskoj. Ričard Rouz (Rose) piše da je „najnapadnija ceremonija godišnja parada dvanaestog jula, kada pripadnici Oranskog reda, sa crnim polucilindrima i narandžastim kolirima satima paradiraju kroz Belfast i druge veće gradove pod zastavama koje slave najveće bitke od pre tri veka vođene za uspostavljanje prevlasti protestanata u Ulsteru”. Rouz navodi pismo iz *Belfast Telegrapha*, koje nesvesno odiše Dirkemom: „Oranžisti tog dana slave ne samo značajne vojne i političke pobjede već i veliko oslobođenje od rimskog carstva na isti način kao i Jevreji što svake godine slave svoje oslobođenje od stega u Egiptu”.

„U ekskluzivno protestantskoj državi — piše Rouz — takva ceremonija bi bila prilika da se izrazi solidarnost zajednice, poput Dana nezavisnosti u Sjedinjenim državama ili sličnog dana u bilo kojoj bivšoj kolonijalizovanoj naciji. Međutim, parada pripadnika Oranskog reda — posebno dok marširaju kroz katoličke delove grada — pojačava neslogu jer katolici na taj marš gledaju kao na predstavu sile onih što su ih pobedili” (Rose 1971:258).

U ovom slučaju kolektivna uzavrelost služi ne da ujedini zajednicu već da ojača dominantnu grupu u toj zajednici. Ovde ritual pogoršava društveni sukob i deluje protiv (nekih aspekata) društvene integracije. Isti učinak može nastati i iz rituala podređenih grupa u izvesno vreme i na izvesnom mestu: recimo, primer petrogradskog Sovjeta ili ulične demonstracije tokom majskih zbivanja u Francuskoj. S druge strane, ti slučajevi mogu se posmatrati spram nekih drugih ranije pomenutih rituala (parada, nekih ali ne svih štrajkova, ili sportskih rituala) koji, kako bi to Glukman rekao, izražavaju i institucionalizuju, čak u ritualnom obliku i preveličavaju, postojeće društvene sukobe čija se trajnost, zajedno s društvenim poretkom koji ih sadrži, prihvata kao nešto dato, što učesnici i posmatrači ne mogu promeniti. Za te se rituale može reći da doprinose društvenoj integraciji, ali ne i saglasnosti u pogledu vrednosti.

*) *Orange Order* — jedno od tajnih društava organizovano na severu Irske 1795. godine za podršku protestantske religije — nazvano tako u čast Viljema, princa Oranskog (Viljema III, kralja Engleske) — prim. prev.

Izuzetno je uzak izbor zvaničnih rituala što ga čine novodirkemovci, pridodaju vrednost integrativno ujedinjujućih rituala. No, isto tako su skučene i njihove analize odabranih rituala. One počinju i završavaju se zvaničnim tumačenjem i, sve u svemu, ne uspevaju da istraže ni različite razine simboličkog značenja rituala, niti društveno uboličene razlike među tumačenjima njihovih učesnika ili posmatrača. Naravno, takvo istraživanje bi namah otvorilo pitanje opsega u kojem takvi zvanični rituali uspevaju da obezbede opšte prihvatanje vrednosti, što predstavlja njihovu glavnu argumentaciju.

Ovo nas vodi konačnoj zamerici novodirkemovskom pristupu ritualima. Naime, njihov pristup je jednostran i nekritičan. Drugim rečima, on ne uspeva da pokrene brojna značajna pitanja o odnosima između rituala i društva, između političkog simbolizma, s jedne, i društvene stvarnosti i mogućnosti, s druge strane.

Predlozi

Da bismo potkrepili ovu tvrdnjу podsetićemo se ponuđene definicije rituala (*ritual je pravilna upravljanja aktivnost simboličkog karaktera koja privlači pažnju učesnika na objekte misli i osećanja koje smatraju posebno značajnim*). Moj osnovni pozitivan predlog glasi da u političkim ritualima treba videti nešto što pojačava, iznova stvara i organizuje *représentations collectives* (kako bi u Dirkem rekao), nešto što predstavlja posebne modele političkih paradigmi društva i načina na koje ono funkcioniše. U tom smislu rituali — kao što je i Dirkem tvrdio — imaju saznajnu ulogu, čine razumljivim društvo i društvene odnose, služe organizaciji znanja o prošlosti i sadašnjosti i uvećavaju sposobnost zamišljanja budućnosti. Drugim rečima rituali pomažu da se kao autoriteti odrede izvesni načini gledanja na društvo; oni služe da se specifikuje šta je u jednom društvu od posebnog značaja, skreću pažnju ljudi na izvesne oblike odnosa i aktivnosti, odvraćajući je istovremeno od drugih oblika, jer je svaki način gledanja ujedno i način negledanja. Ukratko, predlažem da se prevaziđe pojednostavljujuća ideja o političkom ritualu kao nečem što izražava, proizvodi i konstituiše vrednosnu integraciju na koju se gleda kao na sушtinu društvene integracije (što je banalan, ali vrlo rasprostranjen oblik primene Dirkemove teorije), i da se zameni plodotvornom idejom po kojoj ritual ima saznajnu dimenziju (što je, po meni, središnji i originalan deo Dirkemove teorije), a ova da se smesti (što Dirkem nije činio) u klasno strukturisan, konfliktni i pluralistički model društva. Verujem da je to većma zadovoljavajuć način tumačenja rituala od onog

što ga navodirkemovci nude: njime se predlaže pristup ritualima kao modelima isprobavanja i otkrivanja moći u sazajnoj ravni. Po tom stvarištu *explanandum* više nije neka prepostavljena vrednosna integracija već internalizacija posebnih političkih paradigmili *représentations collectives*, čiju ulogu u političkom životu valja ispitati.

Sa takvim pristupom otvaraju se mogućnosti postavljanja raznih pitanja u vezi s političkim ritualima, koja novodirkemovci očigledno propuštaju da postave — pitanja poput ovih: Ko (odnosno, koje društvene grupe) je propisao izvođenje rituala i odredio pravila izvođenja? Ko (koje društvene grupe) određuje objekte misli i osećanja što ih ritual simbolizuje, a posebno, ko određuje da su izvesni oblici društvenih odnosa i aktivnosti od posebnog značaja? Preciznije ko ih smatra posebno značajnim, i na koji način značajnim? Kojim društvenim grupama je u interesu da takav način gledanja funkcioniše? Koji oblici odnosa i aktivnosti se usled toga zapostavljaju ili nipoštavaju? Pod kojim uslovima su politički rituali najdelotvorniji u navođenju učesnika i posmatrača da internalizuju političke paradigmе što ih ritual predstavlja? Kako se ti rituali strateški koriste od strane različitih grupa koje teže društvenoj moći?

Takov pristup daleko prevazilazi konvencionalno proučavanje politike koje se, kako to Edelman kaže, usredsređuje na to ko šta dobija, kada i kako, na to „kako se kroz vlast dobija ono što se želi”, i umesto toga se usredsređuje na mehanizme pomoću kojih se „ostvaruju uticaji na to šta da se želi, čega da se plaši, šta da se smatra mogućim, pa čak i na to šta sami jesmo” (Edelman 1964:20). Tako bi se proučile simboličke strategije koje različite grupe koriste pod određenim strukturalnim uslovima da bi odbranile ili dostigle moć *vis-à-vis* drugih grupa (vid. Cohen and Lukes 1974). Takođe bi se proučili načini na koje ritualni simbolizam uspeva da obezbedi izvore kreativnosti i improvizacije, kontrakulture i antikultурне sile, da ugrozi nove društvene, kulturne i političke forme, uključiv ono što Turner naziva „liminalnost” i „*communitas*” u primerima milenijarnih pokreta verskog preporoda (Turner 1969 i 1974; Bocock 1974, gl. 8).

Najznačajnije za temu ovog izlaganja je ispitivanje sazajne dimenzije društvene kontrole u savremenim klasnim društvima koje otkriva brojne načine na koje institucionalizovane aktivnosti kakve su rituali mogu da služe potkrepljivanju i oživljavanju dominantnih i zvaničnih modela društvene strukture i društvene promene jedne „kraljevine”, ili jednog carstva, ustava,

republike, nacije, socijalističke države, „demokratije”, „slobodnog društva”, „vlast zakona”, „javnog interesa”, „socijalizma”, „socijalističke zakonitosti”, „puta u komunizam”, političkog poretku i političkog sukoba, a doista i same prirode i granica „političke”. Sastav je jasno da zvanične ceremonije poput krunisanja, Dana pomena poginulim, ili Dana nezavisnosti, ili Dana pada Bastilje, inauguracija predsednika, pa čak i reakcije na kruzni nastalu ubistvu predsednika, Lenjinove godišnjice, Oktobarske parade i masovnih poseta Lenjinovom mauzoleju... to postižu. One skreću na sebe pažnju i prizivaju lojalnost izvesnim moćno izazvanim predstavama društvenog i političkog poretku. Ali i mnoge druge institucionalizovane aktivnosti, u kojima njihovi učesnici prvobitno *nisu videli* rituale, igraju sastavni sličnu ulogu.

Najčešći među njima su razrađeni i javni oblici sudske i kvazisudske delatnosti. Doista, ritualni i simbolički aspekti zakona, koji odražavaju i razvijaju kolektivne predstave, nedovoljno su ispitani. Da bi „apstraktni ideali zakona”, pisao je Tarnan Arnold, „bili prihvatići u javnosti potrebno je da odredena institucija koju je lako i čuti i vidi simbolički sprovodi jedan sastav određen obrazac”. Oni (apstraktni ideali zakona — prim. prev.) se dramatično predstavljaju i „obeležavaju posebnim ceremonijama”, te tako postaju „sila što pokreće društvo”. I doista: „Institucije koje oko zakona stvaraju atmosferu realnosti i konkretnosti, toliko neophodnu za njihovo prihvatanje, su sud i odgovarajuće obrazovne institucije. Prva provodi ritualnu ceremoniju suđenja, a druga obezbeđuje teorijsku literaturu koja ideal brani od napada tako što sve ideje kritike apsorbuje i štiti u svoj mistički obrazac...” (1962:45).

Sa tog stanovišta zakon je golem aparat rituala i simbolizma namenjen usadihanju moćne vizije društvenog poretku, gde pravda biva dostignuta ukoliko se slede propisane i osvećene procedure. Kako to Arnold elokventno kaže: „Načelo zakona... svagda služi da indukuje prihvatanje stvari onakvim kakve su. To postiže stvarajući posebno područje u mističnoj izmaglici negde iza sudnice, gde svi sni o pravdi i nepravičnom svetu postaju java. Tako se u području zakona najzapostavljeniji pripadnici društva umiruju činjenicom da su siromasi jednaki s bogatima, a jaki nemaju prednosti nad slabima. One srećnijeg položaja umiruje činjenica da se prema mudrima postupa bolje no prema glupima, da se nemarni kažnjavaju za svoje greške. Trgovca osokoli kad sazna da zakon zapostavlja unosnije oblike nepoštenja poštovanju načela lične slobode pojedinca od državnih stega. Međutim, sveštenika raduje saznanje da se svi oblici nepoštenja što se mogu susbiti

bez mešanja u slobodu ili ekonomске zakone — suzbijaju. Nezadovoljnu manjinu bodri činjenica da je zakon rastegljiv i da se razvija. Konzervativac je ubeden da to postaje sve izvesnije. Robu industrije govore da nijedan čovek, čak ni njegov veliki poslodavac, nije iznad zakona. Međutim, njegov poslodavac oseća se bezbednim zbog činjenice da njegovu imovinu ustav stavlja iznad običnih zakona, a ustav je najviši postojeći oblik zakona. Ustav nas s jedne strane štiti od arbitrarne moći primenjivane bez uredaba. Spasava nas od rulje, ali i od diktatora. Sprečava da se kapitalizam pretvori u komunizam, a demokratija da postane vlast ljudi što ne misle. Svim ljudima daje jednak izgled na uspeh, a istovremeno štiti one rođene u povoljnijem položaju povlastice i moći”.

Na taj način zakon je „najveće oruđe društvene stabilnosti jer priznaje svaku čežnju obespravljenih i obezbeđuje im forum gde te čežnje mogu da dobiju zvanično priznanje ne povlačeći nikakvu konkretnu akciju koja bi mogla uzdrmati postojeću piramidu moći” (Arnold 1962:34—5).

Ili, razmotrimo delatnosti zakonodavnih tela kao što su debate, poslanička pitanja, istrage raznih odbora i tako dalje. Premda one očigledno imaju „delotvoran” ili instrumentalni aspekt kritikovanja, kontrolisanja i razmatranja, ima mnogo osnova da se sagledaju, kako to čini Krosman, kao da spadaju među Bagehotove „dostojanstvene” i „teatralne” sačinioce ustava koji služe da „pobude i očuvaju poštovanje stanovništva” (Bagehot 1963:61)¹⁹). Po mišljenju Bira (Beer), jedna od središnjih funkcija savremenih zakonodavnih tela je da „mobilisu saglasnost” — ne samo s pogledima i politikom vlade, već i sa parametrima regulisane kapitalističke privrede, sa njenim mnogim složenim prinudama. Time se definije ono što građanin prima kao utvrđeno i tako se postavljaju granice tome šta je realno promenljivo, ojačavanjem preovladujuće definicije značenja „politike”, prirode značajnih političkih podela, prikladnih kanala i dozvoljivih granica političkog sukoba.

Moguća je uporedna analiza upravnih delatnosti u Sjedinjenim državama, kakva je regulisanje privrednog poslovanja koje se, proglašavajući vrednosti poput javnog interesa, pravičnosti, zaštite prava i tako dalje, mogu shvatiti kao simboličko stvaranje i održavanje jednog „utiska da javnost prihvata privatne taktike, za koje bi se inače moglo očekivati da će proizvesti ozlojenost, protest i otpor” (Edelman 1964:56).

¹⁹ Uloga koja je, štaviše, učinjena delotvornijom povremenim otvorenim i uspešnim obavljanjem njihovih instrumentalnih funkcija. Povremeni uspeh poslaničke opozicije u ograničavanju ili čak preokretanju vladine politike veoma jača simboličnu delotvornost parlamenta kao mobilizatora saglasnosti.

Zapravo, nije preterano reći da se većina redovnih delatnosti političara, advokata i funkcijera administracije mogu sagledati — ostavljući po strani njihove očigledne i instrumentalne funkcije — kao da za njih same, i za širu javnost, simbolizuju moćnu predstavu relativno dobro uredenog društva u kojem pravda, široko uzeto, prevladuje, a vlade vode računa o mišljenju građana. Edelman to ovako kaže: „Umjeriti ozlojedjenosti i sumnje u pogledu određenih političkih činova, potvrditi veru u suštinsku racionalnost i demokratski karakter sistema, i time učvrstiti naviku prilagođavanja u budućem ponašanju — jeste očito ključna funkcija naših trajnih političkih institucija: izbora, političkih rasprava, zakonodavnih tela, sudova i administracije. Svaka od njih podrazumeva motornu aktivnost (u kojoj masovna javnost učestvuje ili je posmatra iz daleka), koja potkrepljuje utisak političkog sistema smišljenog za prevođenje individualnih potreba u javnu politiku” (Edelman 1964:17).

To zaista „omogućuje ljudima da veruju da ne žive u prašumi već u valjano organizovanom i dobrom društvu” (Salomon 1955:100), ili, u najmanju ruku, prikazuje postojeći društveni poređak kao relativno nepromenljiv i postavlja ozbiljna ograničenja onome što se realno može promeniti političkim sredstvima.

Ali, nema sumnje, izbori su najvažniji oblik političkog rituala u liberalnim demokratskim društvima, delom zbog njihovog središnjeg mesta u zvaničnoj ideologiji, a delom zbog visokog stepena masovnog učešća koje podrazumevaju. Slično tome, još od Ustava iz 1936. godine izbori imaju ne manje važnu ulogu u SSSR-u, gde izvanredno visok broj učesnika na izborima očito ima važno simboličko značenje. Učešće na izborima može se uverljivo tumačiti kao simbolična potvrda prihvatanja političkih sistema od strane glasača i njihove uloge u ovome. Ritual glasanja privlači pažnju glasača na određen model „politike”, prirode političkog sukoba i mogućnosti političke promene. Povrh toga, on i nastaje iz verovanja i potkrepljuje verovanje — u kojem, normalno, ima malo istine — da izbori glasačima omogućuju da utiču na državnu politiku¹⁰. Na ovaj način učešće na izborima —

¹⁰⁾ Uporediti s Edelmannom: „(Učešće na izborima) je, međutim, učešće u ritualnom činu; to je samo u manjoj meri učešće u oblikovanju politike. Poput svakog rituala, bilo u primitivnim ili u masovnim društvima, izbori privlače pažnju na zajedničke povezane država i na važnost i prividnu razumnost prihvatanja usvojene javne politike... Izbori ne bi mogli vršiti ovu vitalnu društvenu funkciju kad bi se na širem planu dovodilo u pitanje zajedničko verovanje u neposrednu kontrolu naroda nad državnom politikom putem izbora” (Edelman 1964: 3; ili 1971: 23).

Videti: Hamilton (1972: 3); reč je o dragocenom razmatranju i predloženom objašnjenju ogromnog jaza

ta minimalna ali najosnovnija demokratska aktivnost — iskazuje se kao suština „demokratije” i time doprinosi stabilnosti i liberalnih, i socijalističkih demokratija.

Tako ritual izbora, naporedo s ritualom u zakonodavnim telima, sudovima i administraciji, može igrati značajnu ulogu u legitimiziranju i ovekovečavanju političkih paradigm ili *representations collectives* koje doprinose stabilnosti političkog sistema, pomažući da se definiše sama njegova priroda a da se definisanjem ukinu njegove alternative. Na ovaj način politički rituali se mogu analizirati kao deo onoga što je nazvano „mobilizacija predrasuda” (Schattschneider 1960:71) — onog „skupa preovlađujućih vrednosti, verovanja, rituala (sic) i ustavnih procedura (pravila igre) koji sistematski i dosledno dejstvuju u prilog izvesnih osoba i grupa na račun drugih” (Bachrach and Baratz 1970:43)¹¹). A mogle bi se obaviti paralelne analize rituala koji nisu „preovlađujući” ili hegemonski — bilo da su ovi podređeni i opozicioni ali ne predstavljaju osporavanje za postojeći društveni i politički poredak, ili su radikalno opozicioni i predstavljaju stvarni izazov postojećem poretku.

Dakle, sažeto rečeno, obrazlagao sam trostruku tezu. Prvo, kritikovao sam novodirkemovce zato što koriste suviše uprošćen pojam društvene integracije, vrše odveć uzan izbor i nude odveć skučenu analizu političkih rituala. Drugo, kritikovao sam njihov pristup jer zatvara celu lepezu značajnih i kritičnih pitanja u pogledu političkih rituala — pitanja koja obelodanjuju njihovu saznanju ulogu i saznanju dimenziju u pogledu upotrebe vlasti u klasno strukturisanim, pluralističkim i konfliktnim modernim industrijskim društvima. I treće, izneo sam mišljenje da kad jednom postavimo ova pitanja dolazimo do shvatanja koje mnoge političke rituale prikazuje ne kao pomoć integraciji vrednosti, već kao presudne elemente u „mobilizaciji predrasuda”.

(Prevela s engleskog RUŽICA ROSANDIĆ)

koji u SAD postoji između želja naroda, s jedne, i postignuća zakonodavne i izvršne vlasti, s druge strane.

¹¹) Razume se, ima znatnih teškoća pri korišćenju pojma „mobilizacija predrasuda”, o čemu se sada mnogo raspravlja u literaturi o moći zajednice (a ovaj pisac to razmatra u knjizi *Power: A Radical View*, London, Macmillan 1974). Ali, ove teškoće svakako nisu manje no što ih otvara pojam „saglasnost u pogledu vrednosti”; u ovom radu se tvrdi da korišćenje prvog pojma otvara čitavu jednu lepezu značajnih empirijskih pitanja koju korišćenje potonjeg zatvara.

NACISTIČKI 'THINGSPIEL'

TEATAR MASE U FAŠIZMU I PROLETERSKOJ KULTURI*

„Noći, noći, noći k'o krv crvena.
Tihi su. Borbe najzad
Više nema.
Poslednji što padne
Rebra mu smrskana.
Rat završi. Mir je
Opet među nama.”

Tim rečima 'zloduh' trijumfuje nad krajem prvoog svetskog rata, ali kad se svojim litanijama oglase 'mati' i 'ćedo',

„Nema. Nema. Nema.
Gladni, ispijeni stoje.
Ognjište bez vatre.
Zemlja poražena”,

mrtvi se uz nemire. Horovi mrtvih zazivaju iz dubina, iz daleka se oglašavaju horovi vojnika mlade Nemačke. Kad 'nezaposleni radnik' ponovi jadikovku nad zemljom, ekonomski osakćenom i od stranih sila podjarmljenom, 'pali', 'neznani junak' se diže — i, kao glas objave — pristaje na svoju 'muku' da bi spasao svoj narod. Zloduh, smeša ratnih profitera, revolucionara, izdajnika i kapitalista, kreće u boj za totalnu potrošnju i, na zadovoljstvo 'krupnog

* Henning Eichberg, *The Nazi Thingspiel: Theater for the Masses in Fascism and Proletarian Culture, New German Critique*, Milwaukee, Wis. Vol. 11, 1977. Ovaj ogled sačinjen je na osnovu nekoliko sažetih ideja, preuzetih iz obimnije studije, koja je pod naslovom *Massenspiele, Massenbewegungen, NS-Thingspiel, Arbeiterwehspiel und olympisches Zeremoniell*, treba da se pojavi u seriji 'problemata'. Frommannholzboog, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1977. Ogled se delom zasniva i na mom habilitacionom predavanju, održanom na Stutgarskom univerzitetu, juna 1976.

akcionara', podbada mase da nasrnu na 'neznaniog junaka'. One ne mogu da ga ulove, te se, jedan po jedan, svrstavaju u njegove redove. Novi svet rada je rođen. Pošto je svoj zadatak ispumio, 'neznani junak' može da iščezne, dok zloduh, uz strašnu buku, nestaje u dubinama.¹⁾

Takav zaplet imao je prvi nacistički *Thingspiel*, *Deutsche Passion 1933* (Nemačka pasija 1933), čiji autor je bio Richard Ojringer. Bilo je to ključno delo jednog novog dramskog žanra, žanra kome je poklanjana velika pažnja i koji su nacisti, 1933—1937, instrumentalizovali, ali koji je, isto tako, veoma brzo bio zaboravljen. Onome ko se bavi književnošću, on bi mogao pružiti materijal za stilsku analizu: uticaj Tollerove ekspresionističke drame očit je baš kao i veza sa srednjovekovnim misterijama. U ovom tekstu mi, međutim, nije namera da idem tragom tih poređenja; radije bih razmotrla one aspekte koji su od značaja za istoričara društvenih pojava. Ipak, pre no krenemo dalje, mogli bismo uvidom u još dva primera, malo osvetliti fenomen *Thingspiel-a*.

Neurode. Ein Spiel von deutscher Arbeit (Nojrode. Igrakaz o nemačkom radu) od Kurta Hejnikea. Horovi ulaze, svedočeci o jedinstvu 'zajedinice naroda' *Volksgemeinschaft*), o jednakosti svih radnika, bez obzira na nacionalnu pripadnost. Rudar se vraća u rodni grad i saznaje da lokalni rudnik tek što nije zatvoren. Kad radnici koje su pozvali vlasnici rudnika počnu da demonriraju opremu, rudar poziva svoje drugove da barikadama zatvore ulaz. On se suprotstavlja argumentima uprave:

„Ko je vlasnik ovog rudnika? Vi ili korporacija?

Ko ovde odlučuje? Vi ili korporacija?”

— insistirajući na pravu naroda da radi za svoju otadžbinu. Stvara se kolektiv te rudnik može biti spasen, kampanjom za prikupljanje sredstava koja premoščava klasne barijere. Kad i pored toga dolazi do bankrotstva, i rudnik mora biti izložen javnoj prodaji, nepoznati čovek pritiče u pomoć:

„Druže. Zemljače. Bližnji moj!”

To je predstavnik 'Nove Nemačke', koji spašava radnike. Horovi završavaju ovaj *Thingspiel* rečima:

¹⁾ Richard Euringer, *Deutsche Passion 1933* (Oldenburg/Berlin, 1933). Drugi *Thingspiel* istog autora zvao se *Totentanz* (1935), a napisao je i dva obredna igrokaza: *Der Chor der Fäuste* (1935) i *Deutsche Mythe* (1935.)

„Redove zbijmo!
Nemačkoj bokove pokrijmo!
Čoveče umni, čoveče radni,
Stupajmo, na glas zakletve komandni.“²⁾

Tako se ovde, umesto s ekspresionističko-ekstatičnom misterijom, srećemo s delom koje pripada tradiciji socijalne drame. Unekoliko je drugačije — jer se u njemu javlja istorizacija a samo je neo-klasično delo Eberharda Wolfganga Molera, *Frankenburger Würfelspiel* (Frankenburška kocka, 1936). U njemu se opisuje proces koji komentariše hor, po ugledu na grčku tragediju. Optuženi je nemački car Ferdinand II koji je, u ime protiv-reformacije, progonio seljake gornje Austrije i poubjiao njihove vođe 1625. godine. On za odgovorne oglašava svoje savetnike i crkvene ljudе, da bi na kraju krivnja bila bačena na jednog viteza nižeg reda, izvesnog grofa Herbesdorfa, koji je seljake optužio za pobunu. Sud odlučuje, baš kao što je i bilo, da pozove mrtve kao svedočke. Nemir u masama, zvona opomene i fanfare, seljaci ustaju iz svojih grobova, istorijski događaj se ponavlja, Herbesdorf poziva nenaoružane seljake da se susretnu na otvorenom i, suprotno obećanom, njegovi ih vojnici okruže. On od njih zahteva da promene svoja religijska ubedjenja i da predaju svoje 'kolovode'. Kad ovi to odbiju, on primorava tridesetšestoricu gradskih staraca da igraju kockarski *danse macabre*: potom će ih polovina biti obešena. Međutim, umesto dželata pojavljuje se mitska figura, nenaoružani vitez u crnom oklopu, koji sad primorava Herbesdorfa i njegove seize da igraju istu igru. Svi gube i živote i čast, a sudije ih osuđuju na smrt:

„Car koji uništava svoj narod,
Neka je zauvek proklet“.³⁾

Istraživanje *Thingspiel-a*

Po čemu je fenomen *Thingspiel-a* nešto što je od interesa za onoga ko se bavi istorijom društvenih pojava? Da bismo na to pitanje odgovorili, biće potrebno da pogledamo postojeća istraživanja koja se, uglavnom, tek dotiču teme.

- 1) Do sada je *Thingspiel-pokret* smatran, pre svega, jednim od oblika manipulacije kome

²⁾ Kurt Heynicke, *Neurode. Ein Spiel von deutscher Arbeit* (Berlin, 1935). Drugi *Thingspiel* istog autora imao je naslov *Der Weg ins Reich* (1935).

³⁾ Eberhard Wolfgang Möller, *Das Frankenburger Würfelspiel* (Berlin, 1936). Drugi festivalski komad istog autora su: *Die Insterburger Ordensfeier* (1934), *Die Verpflichtung* (1935), *Das Sünder Weihnachtspiel* (1935).

pribegava totalitarna država.⁴⁾ To jeste tačno, posmatrano sa stanovišta nacističkog kulturno-političkog aparata⁵⁾, i pogotovu Gebelsovog Ministarstva obrazovanja i propagande, koje je bilo pokrovitelj Imperijalne organizacije pozorišta pod vrednim nebom i komunalnih pozorišta (Rechsbund der deutschen Freilicht — und Volkshaupspiel) tokom 1933. godine, u cilju stvaranja *Thingspiel* pokreta kao i osnivač književnog kruga koji je promovisao *Thingspiel*. S tim je bio povezan i talas gradnje, pod okriljem Imperijalnog radničkog saveza (Reichsarbeitsdienst) kada nastaju ogromni *Thingspiel* amfiteatri, često i za više od 10.000 gledalaca, kaikav je i danas postojeći otkriveni teatar festivala Karl Maj u Bad Segesbergu, ili onaj u Berlinu.⁶⁾ U poplavi teorijskih iskaza autora i kulturnih funkcionera koncepcija *Thingspiel-a* je zadobila odgovaraajuću teorijsku podlogu, te otud i indirektne 'tvrdnje' svojstvene stanovištu 'totalne države').

⁴⁾ Hildegard Brenner, *Die Kunspolitik des Nationalsozialismus* (Reinbek, 1963), pp. 95—106. Joseph Wulf, *Theater und Film im Dritten Reich. Eine Dokumentation* (Gütersloh, 1964), pp. 163—72. Uwe Karsten Ketsen, *Heroisches Theater. Untersuchungen zur Dramentheorie des Dritten Reich* (Bonn, 1968.), pp. 80—82, 132—33; Von heroischem Sein und völkischem Tod. Zur Dramatik des Dritten Reiches (Berlin, 1970), pp. 8, 357; i *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890—1945* (Stuttgart, 1976). Peter H. Bumm, *Drama und Theater der konservativen Revolution* (Munich, 1971), pp. 170—200. Klaus Sauer, German Werth, *Lorbeer und Palme. Patriotismus in deutschen Festspielen* (Munich, 1971), pp. 164—224. Richard Grunberger, *Das zwöljfährige Reich. Der deutsche Alltag unter Hitler* (Vienna, 1972), pp. 375—77. Hans Kaufmann, ur., *Geschichte der deutschen Literatur 1917—1945*, vol. 10 (Berlin, 1973), p. 96. Novo svelto bacio je Klaus Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Göttingen, 1971), pp. 70—74, i *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literaturtheorie* (Munich, 1973), pp. 45—49. Klaus Günderzett bis zur Gegenwart. *Geschichte der deutschen Literatur seit 1871* (Bern, 1973), pp. 559—62. Nisam uspela da nadem Meinhold Lurz, *Die Heidelberger Thingstätte. Die Thingbewegung im Dritten Reich: Kunst als Mittel politischer Propaganda* (Heidelberg, 1975).

⁵⁾ Vilhelm fon Sram je, sa stanovišta 'totalne i autoritarne države' za Gebelsov struju, najvažniju za *Thingspiel* pokret napisao *Neubau des deutschen Theaters. Ergebnisse und Forderungen* (Berlin, 1934). Za protivničku, Rozenbergovu struju, nešto slično, ali i s 'totalitarnim očekivanjima od nacističke kulturne perspektive' napisao je Wolf Braumiler (*Freilicht und Thingspiel. Rückschau und Forderungen*, Berlin, 1935).

⁶⁾ O programu gradnje vidi: Ludwig Moshamer, „Freilichttheater und Thingplätze. Ein Beitrag zur architektonischen Durchbildung“ u *Bauamt und Gemeindebau*, 16 (1934), 3—8; Moshamer, „Die Thingstätte und ihre Bedeutung für das kommende deutsche Theater“, *Bauwelt*, 26 (1935), 1—8.

⁷⁾ Uz Šrama, vidi i standardne tekstove što ih je za Gebelsov struju pisao Rajner Sloser (Rainer Schlosser), „Das Thingspiel“, *Das Volk und seine Bühne. Bemerkungen zum Aufbau des deutschen Theaters* (Berlin, 1935), pp. 40—64. Drugi autori koji su se i programatski izjašnjavali bili su: Richard Euringer, „Thingspiel-Thesen“, prvo objavljen u *Völkischer Beobachter-u* (20. juna i 3. jula 1934), a potom kod Wulfa (vidi nap. 4), pp. 168—169. Eberhard Wolfgang Möller, „Die Wendung des deutschen Theaters. Ein

U jednom trenutku su novije liberalne teorije totalitarizma ušle u kritičku fazu, pa je postalo jasno da je shvatanje *Thingspiel-a*, kao manipulativnog instrumenta nacističke države, tek deo slike. Drugu stranu — datad uglavnom previđanu — predstavlja spontani razvoj pokreta obrednih igrokaza (*Weihespiel*) u razdoblju neposredno nakon 1933. godine.⁸⁾ Program izgradnje nacističke države (1934. je samo u prvoj fazi, izgrađeno 66 *Thingspiel* amfiteatara), uveliko su premašili zahtevi lokalnih ministarstava i vlasti (1934. bilo ih je 500)⁹⁾. Kada je 1933. pod pokroviteljstvom Nemačkog radničkog fronta održan konkurs za *Thingspiel*, stiglo je oko 10.000 ponuda.¹⁰⁾ Čak ni činjenica da su uglavnom po sredi bili amaterski pokušaji, ne umanjuje interesovanje istoričara za ovaj fenomen. Pre bi se reklo da to ukazuje na potrebu daljeg istraživanja stavova stanovništva. *Thingspiel* i ne bi bio moguć bez određenog blagajnolnog odnosa širokih slojeva stanovništva prema njemu, a možda bez tog stava nikada ne bi ni bio smislen. Koliko god ga stručnjaci ignorisali ili otklanjali nebitnim komentarima, pravi problem ostaje da su nacisti na kraju zaključili da je *Thingspiel*, kao instrument 'manipulacije' nedelotvoran i već 1935—37. se bavili mišljem da ga ukinu ili čak zabrane.

2) U još jednom pogledu su akademска istraživanja preuzeila stanovište nacional-socijalista (premda uz upravo suprotna merila vrednovanja). *Thingspiel* je, naime, izvučen iz svog istorijskog konteksta. Tek veoma retko se pojavljuju teatarske forme koje su mu prethodile — baš onako kako su i nacional-socijalistički autori postupali. Tako je, na primer, postojao amaterski pozorišni pokret, izrastao iz omladinskog pokreta, pozornice pod vedrim nebom i govorni horovi (*Sprechchöre*), kojima su se komunisti često sužili. Sve to su početkom XX veka bile poznate inovacije koje su predstavljale alternativu buržoaskom pozorištu. Nacistički *Thingspiel* se, ipak, po pravilu smatra nečim jedinstvenim i groznim, nečim što je usurpiralo legitimne inovacije s početka veka, da bi potom palo kao žrtva vlastitog samozadovoljstva.

Aufriß zum Soiel auf *Thingspielen*, u *Das deutsche Volksspiel*, 1 (1933/34), pp. 147—52. Stavove Rozenberge struje zastupali su uglavnom, već pomenuti (nap. 3) Braumüller, ali i Fridrich Fikender i Bruno Neilsen Haken, u časopisu *Bausteine zum deutschen Nationaltheater. Organ der N. S. Kulturgemeinde*, 2 (1934) — 4 (1936), i naročito u tematskom broju posvećenom *Thingspiel-u*, koji se pojavio maja 1935.

⁸⁾ Glen Gabderry, E. W. Möller and the National Drama of Nazi Germany: A Study of the *Thingspiel* and of Möller's *Das Frankenburger Würfspiel*. Neobjavljena magistarska teza sa Univerziteta Viskonsin, 1972. Günther Rühle, *Zeit und Theater*, vol. 3. Diktatur und Exil 1933—1945 (Berlin, 1974), pp. 35—40, 777—83.

⁹⁾ Braumüller (vidi nap. 5), pp. 28—30.

¹⁰⁾ E. W. Möller u pismima M. Dultzu, 15. IX 1964. i 23. I 1965.

3) Onde gde istorijski kontekst uopšte postoji, on se obično svodi na dokazivanje kontinuiteta na jedan neistorijski način, bez razmatranja strukturalnih veza i promena. U knjizi *Lorbeer und Palme — Patriotismus in deutschen Festspielen* (Lovor i palmina grančica — patriotizam u nemačkim festivalskim komadima), po-vlači se linija koja povezuje baroknu dramu glorifikacije (*Huldigungsdrama*), preko festivalskih komada viljemovske Nemačke s nacističkim *Thingspiel-om.*¹¹⁾ Premda su nas savremene promene poučile da se barokni stav poniznosti, devetnaestovekovni nacionalizam i fašizam ne mogu nikako podvesti pod zajednički imenitelj kao što je 'patriotizam', to je u potpunosti prenebregnuto jer su autori *Lorbeer und Palme* bili zaokupljeni time da se svojim predmetom pozabave na ironičan i negativan način. Tako je izostala strukturalna analiza koja bi mogla dovesti do konceptualizacije društvenog ponašanja prikazanog u dramama i učiniti distinkcije mogućim. Sada smo došli do jedne od osnovnih preokupacija ovog ogleda. U kojoj mjeri obrasci ponašanja koje donosi *Thingspiel* raz-otkrivaju političke stavove toga razdoblja?

4) Pre svega, neophodna su poređenja s drugim primerima koji pripadaju istom periodu. Za-čudo su istraživanja *Thingspiel-a* izbegavala sva-ko razmatranje 'levičarskog' spektakla. U ret-kim slučajevima u kojima su ovi spektakli po-smatrani kao teatarska forma svojstvena u levici, pominjani su isključivo komadiigrani pod ok-riljem radničkih obrazovnih udruženja u doba Viljemove vladavine, a kasnije i pojedinačni poduhvati Behera, Unrua, Hejma i Kube. Po-stojanje levičarskog festivalskog spektakla, 20-tih i 30-tih godina, jednostavno je poricano.¹²⁾ Takvo poricanje deluje nenormalno, kad se ima u vidu proleterska kultura razdoblja između dva rata, u kojoj su festivalski i obredni igrokazi bivali sve značajniji.

Zbog ograničenosti postojećih istraživanja, u ovom ogledu će biti neophodno pozabaviti se sledećim pitanjima:

- 1) Koje su to strukturalne karakteristike zbog kojih je *Thingspiel* protivteža tradicionalnom buržoaskom pozorištu?
- 2) Kakve mu se paralele mogu iznaći u drugim političkim kontekstima, a naročito u socijalde-mokratskoj kulturi radničke klase?
- 3) Koje su to činjenice koje istoričar može dedukovati iz karakteristika političkog ponašanja?

¹¹⁾ Sauer/Werth, 1971 (vidi nap. 4).

¹²⁾ Ibid, p. 225: „Festivalski komad 'leve' orijentacije, doista je retkost. Smatrali smo ga prerušenom drama-m opozicije u vreme radanja nemačke socijalde-mokratije, u doba zakona protiv socijalista, inače nas nije zanimalo“.

Thingspiel kao vremensko-prostorna struktura

Zapleti dva *Thingspiel*-a dati u uvodu, tek delimično ukazuju na formalne, strukturalne karakteristike *Thingspiel*-a. Po teoretičarima *Thingspiel*-a, on se javlja kao vrsta proširenja ekspresionističkog pokreta, utoliko što i on želju za raskidom s tradicijom neprekidno iskazuje na jedan revolucionarno-patetičan način. Tradicija koju je on želeo da odbaci bila je tradicija buržoaskog proscenijuma, zasnovana na psihološkoj iluziji, uz strogu podelu na glumište i publiku. Sedam narednih tačaka su pokušaj definisanja prirode *Thingspiel*-a kao strukture kretnji i zvuka, prostornih odnosa, vremenskih razdeobi i posebnog rasporeda gledalaca i glumaca.

1) Onde gde je u tradicionalnom pozorištu preovladavala izgovorena reč, ovde se uzima da treba uvesti prisutvo, ili čak dominaciju, sa svim drugačijim formi kretanja i artikulacije. Horsko pevanje, govor i kretanje bili su redovni rezvizit *Thingspiel*-a, što mu je često davalo karakter oratorijuma. Unošene su i pantomime, alegorije, tabloji, ceremonije sa zastavama i druge svećane scene. Ideje su preuzimane iz procesija, parada, svečanih povorki i zborova, te su autori počeli svoje komade smatrati nekom vrsatom 'paradnog teatra'. Moderni plesovi i balet, kola, gimnastički i elementi atletskih mitinga takođe su bili prisutni, ili bar poželjni. Odlična tehnika ozvučenja i svetlosnih efekata igrala je veliku ulogu. Umesto tradicionalne zavesa, fanfare su označavale pauzu ili prekide. Orkestarska muzika i pevanje davali su *Thingspiel*-u svojstva opere. Umesto naturalističke i stilizovane radnje i govora pojedinca ovde nalazimo eklektični *Gesamtkunstwerk*.

2) Neobična priroda *Thingspiel*-a još jasnije se očituje u njegovoj prostornoj strukturi. Nakon su se, prigodom nekih sportskih događaja 1933, počeli igrati komadi na stadionima, vremenom je proscenijumsku pozornicu potisnuo kružni teatar na otvorenom prostoru.¹³⁾ To je, uz prostorni raspored amfiteatra ili arene postalo strukturno načelo *Thingspiel* teatra. Radnja je — lišena pozadine i zavesa — bila sa svih strana vidljiva. I predeo je bio deo toga: stene i šumarci, zamci kao Marienburg u zapadnoj Pruskoj, šume u Jilihu, ili pak spomenici u Anabergu, u gornjoj Sleziji.

3) Jedna od posledica ove prostorne preorientacije bio je i novi odnos između glumaca i publike. Kada je 1936. godine igran *Frankenburg Würfespel*, sa 27 govornih i 1.200 sporednih uloga, epizodisti su uzeti iz publike kojoj je komad bio namenjen. I obratno, 20.000 gledalaca, u arhitek-

¹³⁾ Gustav Goes, „Vom Stadion zum *Thingspiel*”, *Bausteine zum deutschen Nationaltheater*, 3 (1935), pp. 141—44.

tonski monumentalnom prostoru, nisu bili tek posmatrači radnje, već su presudno doprinosili emotivnoj atmosferi same dramske radnje. Kada je, na predstavu u Erfurtu 1937. gotovo 2.000 radnika i članova partije bilo pozvano i čitav grad bio uključen, podvojenost između glumaca i publice bila je uspešno prevaziđena.

4) Ova tendencija objedinjavanja glumaca i posmatrača, kao i spajanja različitih i, unekoliko, divergentnih aspekata tradicije u *Thingspiel*-u dobila je svoj izraz u ritmičkoj podeli komada i u horskom govoru i muzici. Muzika je često bila izrazito ritmična — poput muzike Karla Orfa, koji je 1936. bio angažovan kao kompozitor obrednih drama¹⁴⁾ — i imala je tempo marša. *Deutsche Passion* 1933 bila je zamišljena tako da 'slušalačka publika' bude u stanju da peva čitave delove. Finalne scene objedinjavale su glumce i publiku u zajedničkom pevanju nacionalnih i vojnih pesama.

5) Novi odnos između publike i glumaca, uz uvećanje prostornih dimenzija i ritmički govor i pevanje masa, izmenio je i odnos pojedinca i celine. Masovnost (*Massenhaufingkeit*) je postala sastavni deo same strukture. Oktobra 1933. je oko 17.000 uniformisanih glumaca i epizodista izvelo jedan od prvih stadionskih komada Gustava Geesa, pred 60.000 gledalaca u Berlinu. Otvaranje *Thingspiel* teatra u Koblenzu je 1935. privuklo 'samo' 20.000 ljudi, zbog rđavog vremena (približno 1/4 stanovnika grada); masovni hor od 3.000 ljudi, praćen s pet orkestara izveo je *Thingspiel* Hajnriha Lerša, čoveka koji je svojevremeno bio simpatizer socijaldemokratskog proleterskog pokreta.¹⁵⁾

6) Ova masovnost na 'pozornici' nije bila kontrast ni pojedincu ni njegovim posebnim svojstvima, već tipovima, apstraktnim likovima, koji su često bivali anonimni. *Frankenburger Württemberg* su 1936. godine glumci igrali na koturnama. Tu nije bila reč o prikazivanju individualnog morala ili psihologije; bili su to didaktički politički komadi. Nikada nije bila u pitanju individualna soubina, krivica i ispaštanje, već uvek nešto relevantnije za mnoštvo što podrazumeva apstraktne faktore, kao u slučaju 'nezaposlenog radnika', 'velikog špekulanta', 'neznanog junaka', 'sudije' ili 'crnog oklopnika'. Tipizaciju karaktera još više je isticalo njihovo pojavljivanje u 'vizuelno identičnim kostimima', kao u Hejnikeovom *Thingspiel*-u, *Der Weg ins Reich* (Put u Rajh), u kome su se pokorni od nepokornih razlikovali upravo na taj način.

¹⁴⁾ Carl Diem, *Olympische Jugend. Festspiel zur Aufführung in der Deutschen Kampfbahn am Eröffnungstage der Olympischen Spiele am Sonnabend, 1. August 1936.*

¹⁵⁾ Deutsche Allgemeine Zeitung (26. III 1935), objavljeno kao prilog kod Brennera (vidi nap. 4), pp. 201—2.

7) Apstraktni, tipizirani likovi su se na pozornici dvostruko konfrontirali. Model te konfrontacije predstavlja tribunal — otud i termin 'Thing' koji označava 'sudište'. Ili, kako to kaže Ojringer: „*Thingspiel* umetnost iz pozorišta uvodi u arenu u kojoj se odvija sudski proces. Komad vodi od dramskog umetničkog dela ka sudnici, sada kad zbiljski igramo”. *Frankenburger Würfelspiel* to još grublje iskazuje: „Počujte ovaj komad — on je i igra i sud”.

Efekti ove vrste pozorišta različito su vrednovani. Mogu se kritikovati i politička sadržina ovih dela, ali i njihovi formalni kvaliteti — kako sa stanovišta nacističke dramske kritike, tako i izvan njega. Za našu ocenu značaja i tipičnosti *Thingspiel-a*, kao i načina na koji je bio prihvatan, bitno je priznati da je on bio prihvatan i van granica nacističke države. Tako je jedan engleski pozorišni kritičar 1936. pisao o *Frankenburger Würfelspiel-u*: „Rečima je nemoguće preneti utisak što ga ova predstava ostavlja. Svakom ko je ikada čuo zov trube, poznat je i onaj poseban utisak što ga ostavlja kretanje mase, poplava boja i zvuk koji odzvanja... (U Molerovom delu) su, po prvi put, sva ova sredstva (književnost, procesije, život itd.—H. E.) spojena u jedinstvenu dramsku i umetničku celinu. Stoga u ovom delu vidim začetak nečeg novog”.¹⁶⁾

Sa sasvim drugaćijim političkim predznakom, *Thingspiel*, je, dakle, umnogome težio onome što je jedan ekspresionistički autor 1920—26. opisao, govoreći o tome zašto je protiv buržoaskog pozorišta: „Naša nada je sportska publika. Naši pogledi su — i ne poričemo to — upravljeni na one ogromne betonske arene ispunjene s 15.000 ljudi, svih klasa i šarolikog izgleda, na tu najprometućniju i najpošteniju publiku sveta... Što se starog pozorišta tiče, ono je postalo bezlično”.¹⁷⁾ Za Berta Brehta su sportski dogadjaji i cirkus bile jedine mogućnosti ka kojima se pozorište iole smisleno moglo kretati. Čak i u ono vreme, to je bilo više od pukog postulata.

Obredni igrokazi u proleterskoj kulturi

U socijaldemokratskom i komunističkom pokretu proleterske kulture — od samog početka vezanom za proleterski sportski pokret — nastala je 20-tih godina jedna 'nova kultura' koja je trebalo da bude u službi 'nastajanja novog socijalističkog osećanja'. Govorni hor (koji se obraća 'masama kao masi u duhu svetkovine'), hor u kretanju i govorni hor koji se kreće, proistekli

¹⁶⁾ Jeffrey Evans, „Towards a New Drama in Germany: A Survey of the Years 1933—37”, *German Life and Letters*, 2 (1937/38), 188—200.

¹⁷⁾ Bert Brecht, „Mehr guten Sport” (2. II 1926), *Schriften zum Theater*, 1, (Frankfurt am Main, 1967), pp. 81—84.

su iz ideje da se 'mase istovremeno i obsene i disciplinuju'. Pri tom je osnovno sredstvo predstavljalo svečarski ili obredni igrokaz.¹⁸⁾

Tri primera mogu se uzeti iz tadašnje socijalističke štampe.¹⁹⁾ Ovako je, recimo, pisano o obrednom igrokazu, *Kampf um die Erde* (Bitka za svet) Alfreda Auerbaha²⁰⁾, izvedenom na prvoj radničkoj olimpijadi, u Frankfurtu na Majni, 1925: „Nije to svečarski već obredni komad, pošto raskida s dosadnom buržoaskom svečanom misionom, njenim patetičnim rimama i vizantijskim frazama. Naš olimpijski igrokaz nema ništa zajedničko s tim. On je prvi stvarno artikulisani pokušaj stvaranja modernog komada koji se obraća masama u velikom prostoru. U njemu nalazimo velike deonice koje pripadaju govornim horovima i horovima koji učestvuju u predstavi artikulišući borbu masa. U ovom dramskom delu, hor skandira i kreće se kako bi izrazio našu borbu za ravнопravniju podelu svetskih bogatstava. Gimnastičke vežbe se koriste za prikaz moćne sile u borbi svih naroda za jedan novi i ravнопravni svet, koji bi pripadao onima koji

¹⁸⁾ O „novoj socialističkoj festivalskoj kulturi“ vidi Paul Franken, *Vom Werden einer neuen Kultur. Aufgaben der Arbeiter-Kultur- und Sportorganisationen* (Berlin, 1930), pp. 38—44. Brojni su i članci Ota Zimmernmana (Ota Cimermana), između ostalih, „Die neuesten Fortschritte proletarischer Festkultur“, *Arbeiter-Turn- und Sportzeitung*, 40 (1932), 182—83.

¹⁹⁾ Celovito razvijenim socialističkim igrokazima za mase iz 1925—32, prethodile su neke druge forme, između ostalih dečje amaterske predstave i masovne predstave za sindikalno organizovane radnike. Među prvima — koji su bili karakteristika socijaldemokratskih festivala početkom 20-tih godina — trebalo bi pomenuti komade Emila Reinhardta Müllera: *Der Aufbruch. Ein Festspiel für die Arbeiterjugend* (1922), *Blühende Erde. Ein Spiel für frohe Menschen. Aufzuführen im Freien und im Festsaal* (1922). Johannes R. Beher (Johannes R. Becher), bio je verovatno prvi koji je smislio festivalski igrokaz za mase — *Arbeiter-Bauern-Soldaten. Der Aufbruch eines Volkes zu Gott* (1919). Novi tip igrokaza prvi je izveo Lajpcićki sindikat, na svom godišnjem sindikalnom festivalu. Bio je to *Spartakus* (1920), potom *Der arme Konrad* (1921), pa *Bilder aus der französischen Revolution* (1922, od Ernsta Tollera), *Krieg und Frieden* (1923, takođe Tollera), *Erwachen* (1924, od Tollera i Adolfa Winda). Institut za proletersko obrazovanje, pokrovitelj ovih festivala, podržavao je od 1922. Nezavisnu socijaldemokratsku partiju, da bi se potom vezao uz SPD. Vidi: Klaus Pfützner, *Die Massenfestspiele der Arbeiter in Leipzig (1920—1924)*, (Leipzig, 1960). Zeitgenössische Berichte bei Ludwig Hoffmann, Daniel Hoffmann-Ostwald, ur. *Deutsches Arbeitertheater 1918—1930. Eine Dokumentation*, vol. 1 (Munich, 1973), pp. 85—96. Otprilike uisto to vreme su u sovjetskoj Rusiji počinjali eksperimenti sa dramama za mase koje su izvodili proletkult klubovi, vojne pozorišne trupe itd. Naročito poznata predstava bila je *Erstürmung des Winterpalais* (Petrograd, oktobra 1920): o tome vidi: Hoffmann/Hoffmann-Ostwald, vol. 1, p. 85. Na žalost, novija istraživanja proletkulta ne posvećuju dovoljno pažnje teatru za mase (za razliku od agitprop-kabarea); vidi: Eberhard Knödler-Bunte, *Proletkult* (Stuttgart, 1974—75), vol. 1, p. 116; vol. 2, pp. 59—60, 99—103.

²⁰⁾ Navodi iz Alfred Auerbach, *Kampf um die Erde. Weihespiel zur Internationalen Arbeiter-Olympiade* (Frankfurt am Main, 1925).

proizvodno rade, a ne brutalnoj sili, svim onima koji će morati da se ujedine da bi izborili svoj deo životnih radosti, materijalnu i duhovnu nadoknadu za svoj rad. Radnja komada počinje debaklom ratne ere, potom sledi nespokojstvo poratnih godina, sve do vremena u kome se moćni mladi svih zemalja ujedinjuju samo zato da bi ovom umornom svetu dali novo lice i novo srce. Radnička olimpijada svojim značenjem umnogome nadilazi obično atletsko nadmetanje. Stoga ni njen dramski izraz i poriv nije klišetirani festivalski komad starog stila, već jedan snažni, vitalni obredni igrokaz namenjen čovečanstvu".²¹⁾

Omladinska drama *Mach dich frei!* (Oslobodi se!) je 1929. godine bila u središtu Nacionalnog festivala radničkog saveza gimnastičara i atletičara u Nurnbergu. „Sumrak. Na nebu mesec, pomalo nisko, u punom sjaju. Prava atmosfera za igranje festivalskog komada u krcatoj areni. Živi zid od oko 60.000 ljudi okružuje scenski prostor. Na znak, čitav eskadron stupa u punom skladu, eskadron koji na sebe uzima zadatku da sve intelektualno, socijalno i politički porobljene oslobođeni njihovih okova. Potom, zaredom, stupaju porobljeni: prikazuju mentalno podjarmljene, one čiji dani prolaze u somnanbulnim stanjima, one koji u veteranskim organizacijama snevaju o nemackoj osveti, one izgubljene po zatvorima, i one koji pod crno-belo-crvenom zastavom vežbaju, smatrajući atletsko viteštvu najboljim načinom da se Nemačka uzdigne... ‘Želimo da pobednosno osvojimo Francusku; odzvanja oduševljenim stadionom nakon su pozivi eskadrona utihнуli, a porobljeni otišli sa scene. — Počinje Internacionala. Eskadron nasrće na vratnice, opominjući, i iznova se čuje — isprva tiho, a onda sve jače — ‘Dolazimo, dolazimo!’. Vratnice se otvaraju, izlaze oni koji su probuđeni. Oni odlaze kroz druge vratnice, a sve grupe oslobođenih spajaju se u jednu i penju uz široke stepenice na sceni. Drees, vođ ujedinjenih omladinskih grupa, strastveno se obraća mnoštvu, rečima punim entuzijazma, postavljajući zahteve državi i društvu, koje svi bez daha slušaju. Potom sledi zakletva Radničkog saveza gimnastičara i atletičara, i na kraju masovna pesma ‘Brate, napred ka suncu, napred ka slobodi’, kao finale. Hor koji je dostigao ogromne razmere silazi niz stepenice. Baklje se pale; prvo samo nekoliko, onda 100, 1.000, 10.000. Na znak, plamen baklja preleće preko polja: spontano se prolama aplauz u čitavom gledalištu. Masa s bakljama izlazi kroz vratnice u pravcu Ducentajha; sve više ljudi se priključuje masi, dok ona u veličanstvenom, bakljama osvetljenom finalu, izlazi kroz kapije”.²²⁾

²¹⁾ Internationale Arbeiter-Olympiade (Frankfurt am Main, Festschrift, 1925), pp. 57—58. Navedeno kod Horscha Ueberhorsta, Frisch, frei, stark und treu. Die Arbeitersportbewegung in Deutschland 1893—1933 (Düsseldorf, 1973), p. 154.

²²⁾ Arbeiter- Turn- Zeitung, 37 (1929), 183.

I treći primer: festivalski igrokaz Roberta Eren-cvajga za drugu radničku olimpijadu, u Beču 1931. „Festivalski igrokaz na stadionu, u sumrak. Masa slobodno dolazi na predstavu. To je impresivna i provokativna pozornica; formira je zelena površina stadiona i na njoj je 5.000 učesnika. Tu je i 60.000 gledalaca, koji takođe učestvuju. Ideja komada Roberta Eren-cvajga je oslobođenje proletarijata. Za pastoralnim dobom seoskog života, slede ugnjetočke godine industrijskog ropsstva. S velikim naporom i mukom ljudi slede tempo mašina: fabrike gutaju decu; vojska guši pobune; iz kolone industrijskih radnika uzdiže se ogromna zlatna glava Kapitalizma, čija se struktura pokazuje kao teleprinterska berzanska traka. Mase se organizuju. Nacionalizam ih poziva u rat otrcanim frazama. Obavijena maglom i otrovom, sudbina jezdi pozornicom... sve dok krik „Ti nećeš ubijati!“ ne zaustavi to ludilo. Već je gotovo mrak. Posle procesije ojađenih, posmatramo povratak na rad i revolucionarno buđenje masa. U buri oduševljenja koje ujedinjuje mase, zlatni idol pada, a na platformi se pojavljuju svetiljke slobode — isprva su to pojedinačne baklje u horu radosti, potom potoci i lavine svetlosti, koja osvetljava krug, širi se i ide dale preko maratonske kapije, uz pratnju Internacionale koju peva 65.000 ljudi. Bakljadi koja, kroz Prater ide do Gradske kuće, priključuje se i publika. — Ovaj igrokaz majstorski kontroliše i mase i prostor, posredstvom ogromne antiteze i reči-lozinki uzdignutih na nivo simbola. Mase su totalno kretanje i boja. Zvuk i govor prepušteni su glasnogovorniku koji odjekuje s kule u sredini arene (iz zlatne glave Kapitalizma). Emotivni utisak što ga je ostavio na posmatrače, dokaz je njegovog neuspeha“²³⁾

Unekoliko je iznenadjujuće i bilo bi vredno do datnog komentara što su novija istraživanja *Thingspiel*-a ignorisala postojanje ovih radničkih festivalskih igrokaza i njihov status, kao prethodnika nacističkih stadionskih prikazanja; zapravo bi se moglo reći da je postojanje „levičarskih“ festivalskih igrokaza čak bilo prikriveno.²⁴⁾ Iz navedenih primera već se mogu videti nagoveštaji onih struktura uz pomoć kojih je nacistički *Thingspiel* težio stvaranju jedne nove teatarske forme: vrsti *Gesamtkunstwerk*-a, sačinjenoj od pokreta, govora i muzičkih formi, pod vedrim nebom, interakciji glumaca i gledalaca,

²³⁾ *Arbeiter- Turn- und Sportzeitung*, 39 (1931), 183. Vidi, A. Pisperger, *Arbeiter-Olympiade* (Vienna, 1931), pp. 36–39.

²⁴⁾ To važi ne samo za Sauer/Werthovu knjigu, već i za sasvim standardno delo pisano u NDR, Hoffmann/Hoffmann-Ostwald (nap. 19), gde, u tomu prvom, na str. 87, nalazimo očitu omašku, posle napomene o raspuštanju Lajpciškog pozorišta za mase 1924: „Ne zna se za druge pokušaje ove vrste... Kao umetničko nastojanje, igrokazi za mase ostali su neobičnost bez posledica“.

ritmizaciji uz pomoć muzičkih i horskih tehnika, masovnosti, agitacionoj tipizaciji *dramatis personae*, i njihovoj inkorporaciji u jedan dvostruki model u kojem je sadržano i političko opredeljenje za bolju budućnost.

Nekoliko primera ličnog kontinuiteta, pokazaće da je ovde reč o nečem što nadilazi čisto vanjske, strukture analogije. Od 11 autora, čija je dela (poeziju, oratorijume i omladinske komade) za izvođenje preporučivao list *Sport za mlade i radnike*²⁵⁾, a izdavač im uglavnom bila firma Worker-Youth Verlag, petoricu — u stvari, tačno polovicu — prihvatali su nacional-socijalisti (Martin Lutzerke i, posmrtno, Gerit Engelke), dok su za tri godine neki ili postali nacional-socijalistički autori (Karl Breoger) ili pisci *Thingspiel-a* (Maks Barterl i Hajnrich Lers). Za nekoliko godina su igrokaze Hermana Klaudiusa preporučivali prvo socijaldemokrati, a potom nacional-socijalisti, kao obredne igrokaze, dok su čak i autora *Thingspiela-a*, Hojnikea, socijaldemokrati svojevremeno smatrali prihvativim.

Između socijaldemokratskog obrednog igrokaza i nacističkog *Thingspiel-a*, na jednoj, i komunističkih horskih oratorijumskih dela, na drugoj strani,²⁶⁾ postojao je, isto tako, čitav niz srodnih svojstava: odavanje pošte mrtvima i ceremonije sa zastavama, kult simbola i ritmizacije, horski i svetlosni efekti. Komunisti su, međutim, odustali od izvesnog broja važnih inovacija s početka 20-tih godina — od uključivanja gledališta u radnju i scenskog postavljanja kretanja masa — i iznova uveli konfrontaciju gledaočeve jednodimenzionalnosti s pozornicom i parolaškim uzvikivanjem hora.

Politički stavovi između dva rata

U još jednom pogledu različiti tipovi proleteriskih obrednih igrokaza i nacistički *Thingspiel* imaju sličnosti: radi se o delimičnom poklapaju onoga što se zbiva na pozornici s političkom „realnošću“. Dok su se socijalistički festivalski igrokazi završavali Internacionalom i bakljadom, gledalac nacističkog obrednog igrokaza bivao je uključen u zajedničko pevanje borbenih pesama ili nacionalne himne. U obe vrste festivalskih igrokaza mogli su se uključiti i govorili političkih vođa. Na taj način, ova teatarska forma upućuje na političke stavove koji su bili karakteristični za 20-te i 30-te godine.

²⁵⁾ Hamü, „Unsere Feste und Feiern“, iz *Jugend-Führer, Jugend und Arbeitssport*, 6, (1930), p. 42.

²⁶⁾ Gustav von Wangenheim, *Chor der Arbeit* (1923), 7.000 (1924). Berta Lask, *Die Toten rufen* (1923). Maxim Vallentin, *Dritte Internationale* (1926/29). Für die Sowjetmacht (1930) grupe „Das Rote Sprachrohr“ (Berlin).

Baš kao što su nam tudi politički ceremonijalni igrokazi toga doba, tuđ nam je i niz tadašnjih oblika političkog ponašanja — marševi, uniforme, svećanosti sa zastavama — koji je u to doba predstavljaо sastavni deo političke scene. I ovde je akademsko istraživanje odabralo da tu pojavu pripiše isključivo fašizmu. Težnja je bila da se pokaže kako je — upravo zbog nje-gove nesporne bizarnosti — nacional-socijalizam poprimio oblik došljaka s druge planete kako bi „zaveo“ narod.²⁷⁾ Međutim, iz nekoliko novijih studija u čijem središtu su *Rotfrontkämpferbund*,²⁸⁾ *Reichbanner* i *Eiserne Front*,²⁹⁾ vidi se da su slični obrasci ponašanja bili svojstveni i političkoj „levici“. Čak je i liberalna „sredina“ težila preuzimanju sličnih oblika ponašanja i formacija, što pokazuje i koalicija levo-liberalne Nemačke demokratske partije i aktivističke grupacije *Jungdeutscher Orden*, stvorena 1930.³⁰⁾

Oblici ponašanja u političkoj arenii, dakle, u mnogome korespondiraju s onim što znamo o festivalskim igrokazima. Politički mitinzi su uveliko izišli iz okvira tradicionalnih formi go-vora i diskursa, preobrazivši se u nešto posve novo uz pomoć muzike, marširanja, vizuelne prezentacije posebno uvežbanih partijskih grupa, borbenih pesama, čak planiranog razbijanja. Sve to strukturalno korespondira sa *Gesamtkunstwerk* koncepcijom festivalskih igrokaza. Već je dovoljno toga rečeno o velikoj sličnosti *Thingspiel-a* s ceremonijalom nacionalne partijske konvencije; sličnost između proleterskog festivalskog igrokaza i nacionalne konvencije *Rotkämpferbund-a* je bar isto toliko zaprepašćujuća. Čak su i ceremonije sa zastavama i kult zastave uopšte u raznim političkim pokretima bili slični i međusobno i onome što se moglo videti u festivalskim igrokazima. Mase marširajući ulaze na stadione, preplitanje političkih aktera, partijske grupe i posmatrači, ritmizacija ostvarena muzičkim i horskim tehnikama, borbene pesme i govorni horovi, značaj masovnosti, apstraktnost ali i čulno otelotvorene političke ideje u obliku zastava i simbola, kao i u obliju pojedinaca u raznobojnim tuni-

²⁷⁾ Hans-Jochen Gamm, *Der braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatz-religion. Ein Beitrag zur politischen Bildung* (Berlin, 1962). O zastavama, marševima i pozdravima vidl i: Ernst Loewy, *Literatur unterm Hakenkreuz. Das Dritte Reich und seine Dichtung* (Frankfurt am Main, 1966), p. 276—94.

²⁸⁾ Kurt G. P. Schuster, *Der Rote Frontkämpferbund 1924—1929. Beiträge zum Geschichte und Organisationsstruktur eines politischen Kampfbundes* (Düsseldorf, 1975).

²⁹⁾ Karl Rohe, *Das Reichsbanner Schwarz Rot Gold. Ein Beitrag zur Geschichte und Struktur der politischen Kampfverbände zur Zeit der Weimarer Republik* (Düsseldorf, 1966).

³⁰⁾ Klaus Hornung, *Der Jugenddeutsche Orden* (Düsseldorf, 1958).

kama i uniformama, te inkorporacija svih tih formi akcije i reprezentacije u jedinstveni dvostrani model konfrontacije — sve to je podjednako bilo vidljivo i u političkom ponašanju i u ceremonijalnim predstavama. Na verbalnom planu su ‚pokert’ i ‚disciplina’ bile ključne reči za označavanje tih novih formi organizovanja i ponašanja, nezavisno od političkih opredeljenja.

Tako je i u kontekstu ponašanja — a ne samo u političkim programima — ‚liberalni sistem’ bio doveden u pitanje u ‚doba fašizma’. Moglo bi se reći — a to tek ostaje budućim istraživanjima da dokažu — da je ovaj faktor ponašanja bio mnogo važniji za ‚krizu liberalnog sistema’ od teorijsko-programskega odbacivanja buržoaske demokratije od strane birača ili partije.

Da bi se izbegli nesporazumi, valja podvući da poređenje struktura ponašanja grupa s različitim političkim stanovištima, a pogotovo onih političke levice i fašizma, ne služi nikakvoj denuncijaciji, što je povremeno činjeno 50-tih i 60-tih godina, pozivanjem na liberalne teorije totalitarizma. Ovde je mnogo više reč o prepoznavanju onih karakteristika, nastalih 20-tih godina, koje su snažno uticale na ponašanja ljudi, a za nas su, u međuvremenu (možda samo privremeno) izgubile značenje. Uz to, tradicionalna akademска istraživanja totalitarizma³¹⁾ se, i po metodu i po rezultatima, razlikuju od biti i pristupa u ovom tekstu, utoliko što je u njima uveliko precenjivano delovanje političkih sistema, pa čak i pojedinačnih političkih odluka, i to na jedan idealistički način. Ne samo da dela za govorne horove (*Sprechchorwerke*) komunista imaju strukturalne sličnosti s nacističkim *Thingspiel*-om, već su te sličnosti i izrazitije i uočljivije između obrednih komada socijaldemokratske proleterske kulture i *Thingspiel*-a. Za tumačenje bi ovde možda bila primerenija neka druga analitička sredstva, recimo, socio-loško poređenje porekla socijaldemokratskog i nacional-socijalističkog masovnog pokreta u nižoj srednjoj klasi. U svakom slučaju, čovek je manje sklon da zaključi kako su ‚totalitistički’ pokreti ti koji su razorili Vajmarsku republiku, no da se zapita „zašto proleterske masse ne samo da nisu bile u stanju da uspešno brane svoje organizacije, već su čak, u određenoj meri, saradivale s fašističkim pokretom“³²⁾.

³¹⁾ Bruno Seidel, Siegfried Jenker, ur., *Wage der Totalitarismus Forschung* (Darmstadt, 1968). Walter Schlangen, *Theorie und Ideologie des Totalitarismus. Möglichkeiten und Grenzen einer liberalen Kritik politischer Herrschaft* (Bonn, 1972). Elke Hennig, „Zur Theorie der Totalitarismustheorien“, *Neue politische Literatur*, 21 (1976), 1–25.

³²⁾ Ronny Loewy, *Asthetik und Kommunikation*, 24 (1976), 111.

Jedno drugo otkriće, takođe je protivno tradicionalnim istraživanjima i tiče se uloge nacional-socijalizma u *Thingspiel* pokretu. Nacisti nisu ti koji su izmisili *Thingspiel*, kako su stručnjaci do sada tvrdili. Većna je reč o tome da je kulturna politika nacista preuzeila jedan pokret koji se kretao ka alternativnoj drame (amaterske predstave, pozorišta pod vedrim nebom, scenska pozornica, drama za mase) i čiji je razvoj trajao još od 1900. On je već bio uhvatio korena u etničkoj (völkisch), katoličkoj, socijaldemokratskoj, komunističkoj i lokalnoj trgovачkoj sredini. Svi ti faktori su doprineli da 1933. godine nastane *Thingspiel*. Šire gledano, važnost uloge nacističke države za ovaj pokret pre je u činjenici da ga je ona ukinula. Da li je do toga došlo njihovom zabranom (Gebels je 1935. svojom „jezičkom kodifikacijom“ zabranio termin *Thingspiel*), ili je razlog bilo pomanjkanje interesa na strani države, gašenje spontanosti koju je budio *Thingspiel* — još uvek ostaje nejasno. U svakom slučaju, spontanost mase inherentna *Thingspiel*-u nije se mogla koristiti i njome se nije moglo manipulati po volji nacističke države.

Čini se da se, otprilike u isto vreme, u sovjetskoj Rusiji, koja se staljinizovala, odigravao sličan proces koji je doveo do nestajanja (ili administrativne „eliminacije“) proletkulta. Čak ni u nemačkoj komunističkoj državi, nakon 1945., nisu igrani komadi za mase, bez obzira na pojedinačne pokušaje (Kubina drama za mase, *Klaus Störtebeker*, koja je 1959. izvedena na festivalu u Rigenu) i poznavanje starih proleterskih komada.⁸³⁾ Ako ovde želimo da govorimo o „totalitarizmu“, onda moramo razlikovati masovne pokrete međuratnog razdoblja — u koje, bez sumnje, spada i socijaldemokratija — od birokratskih sistema u Rusiji i Nemačkoj, koji su, delom, iz njih iznikli, i u kojima je podsticanje spontanosti (očito prisutno u drami za mase) zamrlo — situacija koja nije bitno drugačija ni u demokratskim državama. Čini se da koncept „totalitarizma“ ovde zapravo zmagljuje, a ne pojašnjava stvar.

Cisto politički plan, u čijim se okvirima kreće liberalna teorija totalitarizma faktički je nedovoljan ako se nastoji dokumentovati fenomen drame za mase, na jedan celovitiji način. Čak i izvan političkih namera i aktivnosti država i političkih partija, postojale su, recimo, sličnosti u sferi sporta, koje su svoju kulminaciju dostigle bez sumnje u Nemačkoj, na nacističkim Olimpijskim igrama 1936. Nije slučajno da je *Frankenburger Würfelspiel*, koji je smatran vrhunskim delom *Thingspiel*-a, premijerno izведен upravo na tim Olimpijskim igrama. Te su igre nadahnule jedno drugo delo — olimpijski obredni komad, *Olympische Jugend* (Olimpij-

⁸³⁾ Pfützner (1960) (vidi nap. 19).

ska mladež) Karla Dijma.³⁴⁾ Pored toga se mora shvatiti da se razdoblje razvoja olimpijskih ceremonija između 1912. i 1936. godine, upravo poklapa s periodom *Thingspiel-a*, obrednih igrokaza, govornih horova i *Kampfbünde-a*: marširanje atletičara, ceremonijalna otvaranja, horovi i kanonski pozdravi (1912), olimpijske zastave, simboli i zakletve (1920), ceremonije sa zastavama i olimpijska vatra (1924), himne (1932), i ceremonija paljenja vatre (1936)³⁵⁾. Pošto su ovi rezviziti do danas sačuvani u olimpijskom ritualu, ali ne u političkoj sferi, opšta zbujenost naših savremenika ukazuje na distancu koja nas deli od tog razdoblja.

Taj ritual, istovremeno, budući da je u sličnom obliku bio svojstven anti-olimpijadama socijalističkog pokreta radnika i atletičara³⁶⁾, ukazuje i na jednu transpolitičku, tj. socio-strukturalnu vezu. Pojava načela rezultata u modernom svetu sporta³⁷⁾ bila je znak promene ponašanja u industrijskom društvu, ali i krize koja je — u političkoj — kao i u sportskoj sferi — premošćavana ceremonijalnim formama integracije, ali nikada do kraja razrešena.

Pravi li istorija skokove?

Koje snage su ovde bile na delu? Da li je tehnološko-ekonomski razvoj industrijskih društava (tejlorizam, proizvodna traka, orientacija na velike korporacije) taj koji je doneo — zbog u tim društвima preovlađujućeg načela rezultata — fenomene kakvi su sport meren santiometrima, gramima i sekundama, olimpijska ceremonija, zastave i uniforme, kao sredstva identifikacije masovnih pokreta, ili igrokaze u kojima hiljade igrača učestvuju u složenom kretanju?³⁸⁾ ili je i sam ekonomski razvoj takođe

³⁴⁾ Vidi napomenu 14.

³⁵⁾ Martin Hörmann, *Religion der Athleten* (Stuttgart, 1968), pp. 36—46. Richard D. Mandell, *The Nazi Olympics* (New York, 1971), pp. 122—58. Izvori o 1936.: Friedrich Richter, ur., *11. Olympiade* (Berlin, 1936). Amtlicher Bericht, Bd. 1—2 (Berlin, 1937). Victor Kuron, *Die Läufer des Friedens. Von Olympia nach Berlin* (Berlin, 1936).

³⁶⁾ Piperger, 1931 (vidi nap. 23). Ueberhorst, 1973 (vidi nap. 21), p. 156. O stanju u kojem se nalazi istraživanje proleterske atletike uopšte, vidi: Henning Eichberg, „Alternative Verhaltensnormen im Arbeitssport? Ein Literaturbericht“, *Sportwissenschaft*, 5 (1975), 69—80.

³⁷⁾ Henning Eichberg, „Zur historisch-kulturellen Relativität des Leistens in Spiel und Sport“, *Sportwissenschaft*, 6 (1976), 9—34, i *Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation* (Baden-Baden, 1973), pp. 109—140.

³⁸⁾ Ovde bi se moglo uspostaviti neke veze s tehnologo-ekonomskim modelom Darsi Ribiera, kome bi svakako bile nužne odredene modifikacije u ovom pogledu: *Der Zivilisatorische Prozess*, ur. Heinz Rudolf Sonntag, (Frankfurt, 1971).

bio rezultat socio psihološkog procesa civilizacije³⁹⁾, koji je rodio nove načine ponašanja, koji su potom omogućili nastanak jednog novog osećanja proizvodnosti i rezultata, specifičnu racionalnost stručnjaka i uprave? Odgovori na ova pitanja moraju se prepustiti naučnom istraživanju, koje ne bi nudilo — kako je do sada bio slučaj — tek teorijske pretpostavke, već bi ispitivalo društveno ponašanje, akciju i praksu na egzaktan način.⁴⁰⁾

Takođe bi bilo legitimno kloniti se (olakog) uspostavljanju funkcionalnih ili kauzalnih veza. Bilo bi vrednije truda uspostaviti jedan vremenски i strukturalni odnos između faza društvene promene.⁴¹⁾ Na taj način bio bi učinjen pokушaj istorijske periodizacije proleterske kulture od njenih „utopijskih“ početaka (XIX. vek, preko njenog „ukorenjivanja“ (od početka veka pa do 30-tih godina), do njene institucionalne integracije (period nakon 30-tih godina).⁴²⁾ Da li ga je moguće konkretizovati na primeru drame za mase i masovnih pokreta, te dovesti u ko-relaciju s društveno-političkim fenomenima izvan domena radničke klase?

I, da li je postojala veza između toga procesa i ekonomskog talasa, poznatog kao Kondratijevljeva kriva (od 1890/96 do 1929/33)?⁴³⁾ Da li bi to impliciralo tek jednu varijaciju, „inherentnu prirodi kapitalističke ekonomije“ (Kondratijev), ili bi se odnosilo i na zemlje s nacionalizovanim sredstvima proizvodnje? No, ko-

³⁹⁾ Ovde se može uspostaviti veza sa Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (2 izdanje) (Bern/Munich, 1969).

⁴⁰⁾ Mislim na onu vrstu konkretnog ‘zagledanja’, koje se — čak i kad mu manjka teorijska perspektiva — može naći kod Williama Sheridana Allena, „Das haben wir nicht gewollt!“ *Die Nationalsozialistische Machtergreifung in einer Kleinstadt 1930 bis 1935* (Gütersloh, 1966). Ili, pak — o vezu društvenog i dramskog ponašanja — Heinrich Th. Breuer, Rolf Linder, „Sind doch nich alles Beckenbauers“, *Fussballsport und Arbeiterviertel am Beispiel Bottrop*, *Aesthetik und Kommunikation*, 24 (1976), 62—72.

⁴¹⁾ U prilog ovome vidi: Michel Foucault, *Antworten der Strukturalisten*, ur. Adelbert Reif Hamburg, 1973), pp. 143—184. Ideja je dalje razvijana u: Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (Frankfurt, 1971). S jednog posve drugačije, ekonomskog stanovišta, piše N. D. Kondratiev, „Die langen Wellen der Konjunktur“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (56, 1926), 573—609.

⁴²⁾ Michael Vester, „Was dem Bürger sein Goethe, ist dem Arbeiter seine Solidarität. Zur Diskussion der Arbeiterkultur“, *Aesthetik und Kommunikation*, 24 (1976), 6—33.

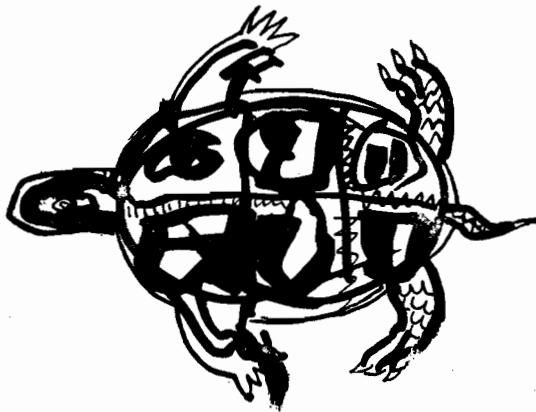
⁴³⁾ Kondratiev (vid. nap. 41). Joseph A. Schumpeter, *Konjunkturzyklen. Eine theoretische, historische und statistische Analyse des kapitalistischen Prozesses*, vols. 1 i 2 (Göttingen, 1961). Ludwig Bress, „Das Verhältnis von Wirtschaft und Technik aus der Sicht der Wirtschaftswissenschaften“, *Technikgeschichte*, 43 (1976), 136—151.

liko je deskriptivni model kruga odgovarajući kad se ima u vidu pojave koja pokazuje da istorija, ili tačnije, ponašanje masa u istoriji, pravi skokove? Skokove koji su rodili uniformisane masovne pokrete jučerašnjice, sa zastavama, obrednim igrokazima i marševima, da bi ih potom ukinuli (i možda će ih sutra iznova roditi u posve drugim formama i pod drugim okolnostima)?

Šta god da je po sredi, ovu analizu masovnih pokreta i masovnih spektakala u doba fašizma, možemo sažeti, sa metodološkog stanovišta, u tri sledeće tačke:

- 1) Komparativni pristup, za razliku od ograničene periodizacije, razrešava singularni status nacističkog *Thingspiel-a* i vodi njegovom smeštanju u širi politički (i transpolitički) kontekst. On ukazuje na političko ponašanje, u kojem — s onu stranu eksplicitnih programa, mnjenja, filozofija i deklaracija — antropološke strukture u politici postaju vidljive.
- 2) U tom smislu, politiku stvaraju široke društvene mase pre no pojedini „veliki umovi“. Korišćenje uniformi, kao jedan vid političkog ponašanja, govorni horovi, obredni igrokazi nisu bili pronalasci pojedinaca, već pre jedan anonimni proces, deo kolektivnih struktura.
- 3) U meri u kojoj ovakvo ponašanje u nama izaziva reakciju koja nas ostavlja zbumjene, očituje se i istorijska promenljivost ponašanja. Sagledavanje te promenljivosti i njen razotkrivanje temelj je budućnosti društvenih nauka. To će nas, u isto vreme, pripremiti za promene u ponašanju koje će se, u našem dobu, tek dogoditi.

(Prevela s engleskog VERA VUKELIĆ)



RITUAL I CEREMONIJA U SAVREMENOM SOVJETSKOM DRUŠTVU*

Tokom poslednjih petnaest godina se u Sovjetskom Savezu odvija jedan značajan društveni proces na koji Zapad gotovo ne obraća nikakvu pažnju. Mislim na svesno stvaranje i obnovu jednog sistema rituala i ceremonija koji je izraz vrednosti i normi sovjetskog socijalizma i koji pomaže njihovom prođorom u svakodnevni život. Ti rituali i ceremonije su vrlo različiti: od masovnih političkih ceremonija, kao što su proslave godišnjica Oktobarske revolucije, preko rituala stupanja u različite društvene i političke kolektive (pioniri, vojska, radnička klasa), pa sve do takvih individualnih *rites de passage*, kao što su svečani upis novorođenih u matične knjige, sekularno venčanje i pogrebni ritual. Mnogo rituala i ceremonije ima i u kalendarским praznicima (praznik žetve, dugonevnica, zimski karneval). Dok se masovni politički praznici slave neprekidno još od Revolucije, većina rituala inicijacije javlja se tek 60-tih godina. Tri osnovna *rites de passage*, ukinuta nakon kratkotrajnog postojanja početkom 20-tih godina, ponovo oživljavaju 60-tih godina.

Sledeći podaci će nam dati neku predstavu o sveobuhvatnosti ove nove pojave: mlađi čovek može od rođenja do venčanja sudelovati čak u devet *rites de passage*, odnosno rituala inicijacija.

* Christel Lane, *Ritual and Ceremony in Contemporary Soviet Society*, *Sociological Review*, № 1, 1979.

cije; pored tih rituala namenjenih svim mlađima, u gradu prosečne veličine može postojati i dodatnih tridesetak rituala i ceremonija namenjenih kako posebnim društvenim grupama tako i čitavom stanovništvu¹⁾). U sovjetskoj istoriji nikada ranije nije bilo toliko rituala.

Mada je s početka ova kampanja bila upravljena protiv religijskih rituala, vremenom je primila pozitivniji karakter prenošenja i učvršćivanja sovjetskog socijalističkog vrednosnog sistema, kao svrhe za sebe. Ovaj vanredno značajan proces suočava nas s nizom važnih pitanja, a ta duboko zadiru kako u razumevanje savremenog sovjetskog društva, tako i u značenje rituala u modernom industrijskom društvu. U ovom ćemo se tekstu baviti sledećim pitanjima:

1. Kako definisati ritual i ceremoniju u kontekstu sovjetskog društva? To sobom povlači probleme njihovog odnosa — odnosno razgraničenja — s religijskim ritualima i određenja njihovih specifičnosti. Kako bih ogoljeni teorijski kostur popunila životnjim sadržajima pružiću detaljniji opis dvaju reprezentativnih rituala.

2. Razmotriću teorijski okvir kojim se sovjetski naučnici služe analizirajući ritual i naznačiću njihov pristup koristeći se njihovom vlastitom, izrazito, funkcionalističkom terminologijom. Такode ћу покушати да покажем шта онтошто они истичу, баš као и она што предвадјају, казује о društvenom kontekstu у којем раде. Sučeljavanje njihovog pristupa с приступом западних sociologa i antropologa jasno ће указати на društvene implikacije sovjetskih teorijskih analiza.

3. Treće што ćemo se запитати јесте zbog чега долази до ekstenzivne ritualizacije sovjetskog, а не западног društva, и zbog чега до нје долази упрано на овом stupnju razvoja sovjetskog društva.

4. Usredsrediću se na stepen delotvornosti novog rituala. Ovde ћу се pozabaviti stavovima onih које сам назвала струњацима за rituale (они који смишљају, преузимају или успостављају rituale), теставовима онih који у njima sudeluju, као и kvantitativnim podacima који се односе на njihov uticaj na društvene odnose. Razmatranje različitih uticaja rituala u različitim društveno-istorijskim regijama SSSR-a, даће нам неку представу о društvenim uslovima u kojima ritual cveta односно nestaje.

¹⁾ D. M. Genkin, *Massovye prazdniki*, Moscow, 1975, pp. 60—62.

1.

Ritual je, rekla bih, jedna krajne formalistička, repetitivna društvena aktivnost, čija je simbolička priroda osobena. To znači da on ne upućuje na svoje vidljivo značene, već na ono koje zamenuje, te ga se mora tumačiti pozivanjem na neko transcendentno načelo izvan relacije sredstvo-cilj. Aktivnost može biti simbolična u celosti, ali može imati i simboličnu, instrumentalnu i ekspresivnu stranu. Transcendentno načelo može biti, kako je nagovestio T. Tarner,²⁾ sveto ili sekularno. S Tarnerom se, takođe, slažem u tome da ritualna aktivnost obično nastaje u onim društvenim kontekstima u kojima, u vezi s ulogom pojedinaca ili grupa u odnosu na širo društvenu celinu, postoji dvosmislenost ili konflikt. Dodala bih da taj konflikt nije otvoren i da oni koji su na vlasti posebno teže uspostavljanju vrednosne integracije.

Termin 'ceremonija' zadržala bih za onaj kompleks društvenih aktivnosti u kojem sudeonici ne otelotvoravaju neki društveni odnos, već sude luju mnogo pasivnije. Ceremonija se ne oslanja toliko na simbole koliko na znake, tj. tu je odnos između poruke i entiteta-nosioca poruke, da se poslužimo Ličovim terminima³⁾, jasniji nego kod simbola. U praksi, međutim, podela nije tako oštra. Mnoge ceremonije u sebi sadrže elemente rituala, dok izvođenje rituala može biti delom prožeto ceremonijalom. U sovjetskim ritualima pogotovu, u kojima simbolizam rituala obično nije ni tanan ni dubok, linija koja deli simbol od znaka vrlo je tanka. Otud je često pojedinu situaciju teško nedvosmisleno identifikovati bilo kao ceremoniju, bilo kao ritual.

Do sada uz ove rituale nisam vezivala nikakav kvalifikativ koji bi upućivao na objekt ritualnog ponašanja. Sovjetski autori ponekad govorile o građanskom, sekularnom, socijalističkom, pa čak i jednostavno o *novom* ritualu, a saglasni su jedino u tome da on nije ni religijski ni sakralan. 'Novi' je analitički nekoristam kvalifikativ za određenje objekta, dok je 'građanski' odveć uzak ako se ima u vidu brojnost rituala vezanih za životni ciklus pojedinca. Složila bih se da novi ritual nije religijski, ima li se na umu konvencionalna, ekskluzivna definicija religije, kao da se ne može smatrati *prosto* supstitutom religijske aktivnosti. No, primenimo li dihotomiju sakralno-sekularno koju je razvio T.

²⁾ T. Turner, *Groping for the Elephant: Ritual as Process, as Model, and as Hierarchical System, Secular Rituals Considered: Prolegomena Toward a Theory of Ritual, Ceremony and Formality*, neobjavljeno, izlagano kao saopštenje na Berg Vortenštajn simpozijumu, №. 64, 1974.

³⁾ E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge, 1976.

Tarner⁴), oslanjajući se na Dirkema, ispostavlja se da novi sovjetski ritual nije ni potpuno sekularan. Po Tarneru, objekt, verovanja i činovi vezani za njega, postaju sakralni, kad subjekti uspostave fetišistički odnos (u marksističkom značenju reči) prema transcendentnom načelu koje on otečelovorava. To znači da nešto što je proizvod društvenih odnosa više ne biva prihvaćeno kao takvo, već se sagledava kao načelo s onu stranu ljudske ili društvene kontrole. I obratno, jedan ritualni objekt je sekularan ako se smatra ljudskom tvorevinom, pa otud i nečim promenljivim. Transcendentno načelo koje stoji iza ritualnog ponašanja u sovjetskom društvu se, naravno, temelji na normama i vrednostima oličenim u sovjetskom marksizmu-lenjinizmu. Poredak zasnovan na njemu smatra se ljudskom tvorevinom i nečim što je, u načelu, podložno promeni. Da li su stoga njegovi rituali sekularni? Moj odgovor je: i da i ne. Iako teorijski podložan promeni, društveni poredak se u praksi smatra nepromenljivim, osim u evolutivnom pravcu — ka komunizmu. Svaki nagoveštaj ma kakve temeljne propnene, u ma kom drugom pravcu, smatra se bogohulnim. I ritual koji provistiće iz ovako dvosmislenog odnosa prema transcendentnom načelu i ritualnom objektu, i sam je dvosmislen: sekularan je ali i sakralan pošto je polazna sekularna orientacija sakralizovana. Kasnije će biti reč o tome kako se formira dominantno sekularni fokus, dok bih ovde samo naznačila načine ispoljavanja pomenute sakralne orientacije u praksi.

Vidna je tendencija novog rituала ka uspostavljanju vlastite biblije, tradicija, ritualnih atributa, svojih svetaca i svetih hodočasničkih mesta. Sve je to sveto ili sakralno utoliko što mu se pripisuje vremenski neograničen značaj i što se smatra sastavnim delom jednog nepromenljivog poretka stvari. I sami sovjetski autori često se služe terminom 'sveto' da bi ga opisali.⁵ Tako, na primer, jedan tim autora ovako opisuje revolucionarne tradicije: „Revolucionarne tradicije su naša 'svetinja nad svetnjama'... nepresušno vrelo iz koga crpemo našu životnu snagu i emotivno zdravlje“.⁶ Veliki ideo obožavanja heroja u većini rituala ukazuje nam na prisustvo svetaca. Ti sveci su zastupnici triju 'svetih' tradicija: Revolucije i Građanskog rata, Velikog otadžbinskog rata i Rada. Nad svim nižim svecima stoji Lenjin. Parola „Lenjin je živeo, Lenjin živi, Lenjin će živeti“, često se sreće i valjano sažima mesto što ga on zauzima u svesti javnosti. Nema tog procesa javnog odluči-

⁴ Turner, *op. cit.*, p. 34 ff.

⁵ V. A. Rudnev, *Sovetskie obychai i obryady*, Leningrad, 1974, pp. 43, 60; V. Shevelev, *Vysota, Prazdniki, obryady, tradisi*, Moscow, 1975, p. 50.

⁶ P. P. Kampars, N. M. Zakovich, *Sovetskaya grazhdansкая обрядность*, Moscow, 1967, p. 182.

vanja koji bi se odvijao bez prethodnog pozivanja na neki navod iz Lenjina, koji legitimise poduhvat; nema tog ritualnog prostora bez Lenjinove biste, a bez prestanka se hodočasti do njegovih spomenika i počast mu se odaje u mauzoleju. Ostala hodočasnička mesta, vezana za velike događaje iz sovjetske istorije su: Institut Smoljni, Finska stanica, prostor gde je usidrena „Aurora”, pojedina vojna groblja i ratna spomenička obeležja u ’gradovima heroja’. Jedno od njih je jedan sovjetski autor opisao kao „sveto tlo na koje svaki sovjetski građanin čezne bar jednom da korakne“⁷⁾) Pored ovih hodočasničkih mesta nacionalnog ranga, po rečima jednog drugog sovjetskog autora, „,svakom gradu, u svakom selu... (postoji) spomenik Slave i već je postalo tradicija da se odlazi na to mesto, kako na nacionalne praznike, tako i prilikom porodičnih svečanosti, da se položi cveće i odstoji u tišini, da se srca spoje s uspomenom na one koji su za nas dali svoje živote“⁸⁾.)

Najvažniji od svih svetih ritualnih atributa verovatno je Crvena zastava preduzeća ili organizacije pred kojom ljudi kleče i ljube je za vreme izvođenja rituala.

Sakralna orientacija se ispoljava i u nastojanju da se, kroz ritualne radnje, segne do trajanja i bezvretenosti. Na to upućuje mnogo korišćena simbolika trka i štafeta u ritualnim radnjama. Simbolička trka tri generacije graditelja komunizma, dok su tri svete tradicije sovjetskog društva štafeta koju jedna generacija simbolično predaje narednoj, uspostavljajući tako vezu prošlosti s budućnošću i nadilazeći smrtnost pojedinca. Ona se iskazuje i u tako različitim ritualnim radnjama kao što su ritualno sađenje drveća, prikazivanje osvetljenih svetih imena ili objekata na nebu, neskrivena težnja da se podižu spomenici koji će nadživeti svoje graditelje, te značajna uloga u ritualima ,večnog plamenja' na vojnim grobljima.

Uz ove orginalne sakralne elemente, novi ritual služi se i simbolima i strukturalnim karakteristikama preuzetim iz hrišćanske religije. (Znacajno je reći da ništa nije preuzimano iz islamske religijske tradicije, iako je ona, na kraju krajeva, nešto što je oblikovalo kulturu velikog dela srednje-azijskog stanovništva SSSR-a.) Primer za to predstavlja strukturalna sličnost koja postoji između religijskog i sekularnog pogrebnog obreda, kao i to da obred obuhvata i simboličke radnje kao što su bacanje zemlje na kovčeg i paljenje sveća na grobu. Za vreme sekularnog obreda venčanja, stručnjak za ritual upućuje mladom paru savete koji su, u suštini, identični s onima što ih daje svešteno

⁷⁾ Rudnev, op. cit., p. 47.

⁸⁾ Shevelev, op. cit., p. 50.

lice. Razmenjivanje prstenja, kao i to što tek venčani par piće iz zajedničke čaše, takođe su elementi preuzeti iz religijskog obreda. Od skora ispoljena tendencija podizanja posebnih zdanja u kojima se ritualna aktivnost može odvijati odvojeno i van svakodnevnih utilitarnih aktivnosti, što joj daje karakter izuzetnosti, nedvosmisleno ukazuje na zamisao jedne crkve u hrišćanskom smislu. Kako god bilo, tek jedan sovjetski autor priznaje postojanje ove sličnosti.⁹⁾

Da se vratimo problemu definicije: već sam rekla da, bez obzira na često ispoljavanje sakralne orientacije, novi sovjetski ritual teži eksplicitnoj sekularnosti. Međutim, to svojstvo nije dovoljno za celovitu definiciju novog rituала. Mora se imati na umu da taj sekularizam prodire iz jednog socijalizma utemeljenog na marksističko-lenjinističkoj orientaciji, koji mu je i osnov, u totalitet društvenog života. Ideologija koja sankcionise norme otelotvorene u ritualnoj radnji pre svega je *socijalistička*, a tek implicitno sekularna. Stoga će usvojiti termin socijalistički ritual. Da bih ilustrovala specifični fokus ovih rituala i ceremonija, opisaću dva rituала koji se i danas izvode: jedan iz grupe rituala vezanih za životni ciklus i jedan iz grupe rituala stupanja u socijalistički kolektiv. Oba se opisa zasnivaju na podacima o novim rituallima što ih nudi sovjetska literatura.

Pogrebni ritual

Premda se sekularni pogrebni obred vrši kad je reč o javnim ličnostima još od Revolucije, nastojanje da se uspostavi i kad su po sredi obični građani relativno je skorijeg datuma tj. potiče iz sredine 60-tih i početka 70-tih godina. Do tada su se stručnjaci za rituale klonili njegovog uspostavljanja, uvidajući velike filozofske i organizacione probleme koje sobom povlači stvaranje sekularnog pogrebnog obreda. Ključni značaj koji se pridaje uspehu u stvaranju sekularnog pogrebnog obreda priznaje se u sledećem iskazu jednog sovjetskog autora; stručnjaka za rituale: „Borba starog i novog ne odvija se samo na barikadama, na ekonomskom i političkom polju, već i na mestima gde počivaju mrtvi“.¹⁰⁾ U sovjetskoj literaturi uglavnom se priznaje da je izvođenje jednog sekularnog pogrebnog obreda težak zadatak. U nekim se oblastima čine napori kako bi se neki od tih problema prevazišli i održavaju se kratki tečajevi za organizatore pogreba. Tokom tih tečajeva

⁹⁾ P. P. Kampars, *Nekotorye problemy grazhdanskoi obryadnosti*, Z. Balevits, ed., *Ateizm i religiya*, Riga, 1969, p. 21.

¹⁰⁾ G. Gerodnik, *O parkakh dobrykh vospominanii*, Tallin, 1970, p. 6.

posebna pažnja se pridaje kako sadržaju govoru tako i načinu na koji se oni drže tokom pogreba. Govornici se podstiču da personalizuju svaki pogreb, da povežu trud pokojnika s naporima živih i da iznađu odgovarajuće izraze žalosti ali uz izbegavanje sentimentalnosti i lažnog patosa. Pri tom postoji svest o opasnosti stvaranja standardizovanih državnih govornika, „grobljanskih Cicerona“.¹¹⁾ U onim oblastima u kojima su stručnjaci za rituale ozbiljno promisili egzistencijalne probleme smrti i formulisali rešenja na emotivno zadovoljavajući način, stvorene su prihvatljive sekularne alternative religijskom pogrebnom obredu. Moja procena o uspehu ovoga obreda zasniva se delom na njenim vlastitim vrednostima a delom na ocenjivanju prihvatljivosti religijske alternative. Sekularni obred je prihvatljiviji kao odgovor na pitanja kao što su: „kakvo je značenje života?“, „kako nastaviti živeti i posle smrti?“, ali i kao način odavanja pošte preminulom i način pružanja emotivnog olakšanja onima koji ostaju iza njega. Njegovo prihvatanje usloviće činjenica, na koju ukazuju sociološka istraživanja, da religijski odgovori na ova pitanja postaju sve ne-prihvatljiviji čak i za „verujuće“. Ovde mislim na sve slabije izraženo verovanje u besmrtnost duše, u večno blaženstvo i susret svih u životu s onu stranu groba. Različita sovjetska istraživanja pokazuju da oko 50% deklarisanih pravoslavaca više ne veruju u zagrobni život.¹²⁾ Ti ljudi ne idu na pogrebe da bi se molili za dušu pokojnikovu, već da bi izrazili svoj bol i podelili ga s drugima.

U oblastima u kojima je obred prihvaćen, on se dešava na sledeći način. Ceremonijom rukovodi državni, posebno obučeni službenik (s nepunim radnim vremenom). Kao i religijski obred i on se sastoji iz dva dela: jednog koji se dešava, bilo u kući pokojnika, bilo u grobljanskoj kapeli (ako takva postoji), i drugog, iznad rake. U kapeli, kovčeg stoji na uzdignutoj platformi, okružen počasnom stražom četiri prijatelja s crvenom trakom ovičenom crnim rubom oko ruke. Fotografija ili ordenje pokojnika izloženi su na jastučetu, kao vidljiva manifestacija njegovih društvenih zasluga. Tu je i orkestar koji svira tradicionalnu, klasičnu pogrebnu muziku. Svaki prijatelj i srodnik kaže po neku reč o vrednostima preminulog, posebno ističući njegove društvene zasluge. Kratki govor zvaničnika na istu temu može završiti sledećim rečima: „Život se nastavlja i sve što

¹¹⁾ Ibid., pp. 79 ff.

¹²⁾ N. V. Basilov, Etnograficheskoe issledovanie religioznykh verovanii sel'skogo naseleniya, Konkretnye izuchenya sovremenennykh religioznykh verovanii, Moscow, 1967, pp. 159–160; N. P. Alekseev, Prichiny sokhraneniya religioznosti v psichologii kolchoznogo kresťanstva i puti ee preodoleniya, Kollektiv kolchoznikov, Moscow, 1970, p. 235.

je pokojnik uspeo da postigne nastaviće se. Njegovi ciljevi, žive u našima, što je počeo — završićemo, sve je na ljudima”¹³⁾ Posle tog govora, svi koji žele da se oproste od pokojnika obilaze oko kovčega, najbliži srodnici poslednji. Potom se kovčeg zatvara i ka raci ga nose četiri osobe, potom slede venci i ordenje. Nad rukom se pale sveće i prethodno izabrana osoba, bliska preminulom, izgovara poslednje reči. Sledi minut čutanja. Pošto je kovčeg spušten u raku, najbliži pokojnikovi bacaju po njemu zenljvu. Ceremonija se može završiti zajedničkom tužbalicom ili recitovanjem stihova. Nakon je raka zatrpana, stavljaju se na nju ploča sa sekularnim epitafom i venci. Ovaj kratki opis pokazuje da sekularni obred, iako ne tako bogat simbolikom i tako čulno upečatljiv kao religijski, poseduje svoje dostojanstvo i specifične odgovore na neke od većnih ljudskih dilema, te da pruža emotivno olakšanje i potporu srodnicima preminuloga.

Na kraju se mora istaći da prethodni opis vredi tek za neke delove SSSR-a, jer sekularni pogreb uglavnom nije prihvaćen. Međutim, primjeri sekularnih rituala vezanih za rođenje i venčanje pokazuju da se saznanje o njihovom uspešnom odvijanju veoma brzo širi te da bivaju i drugde prihvaćeni. Sada će se, od obreda prevashodno usredsređenog na jedinku, okrenuti opisu rituala koji povezuje jedinku s kolektivom.

Stupanje u radničku klasu

Sledi opis rituala koji se dešava pri primanju radnika u Kirovljeve (bivše Putilovljeve) zavode u Lenjingradu¹⁴⁾. Na početku rituala, nekolicina veterana rada pali ogromnu baklju na plamenu visoke fabričke peći. Pre no se unese, u ceremonijalni prostor fabričkog dvorca kulture, baklja se, u večernjim satima, nosi kroz čitav grad, kao simbol svetlih radničkih i revolucionarnih tradicija Lenjingrada. Fabrički dvorac kulture je svečano ukrašen parolama kao što su „Pozdrav novoj generaciji radnika”, „Budite dostojni tradicija vaših otaca”, „Rad je put do zvezda”, itd. Na uzdignutoj platformi, s Crvenom zastavom u pozadini, sede fabrički radnici-veterani i vodeći ljudi iz gradskog komiteta Partije, iz Komsomola i sindikalnih organizacija; u publici — roditelji i prijatelji. Uz zvuke fanfara duvačkog orkestra, naglo se otvaraju vratnice i novi radnici stupaju, marširajući u tišini, praćeni ritmičkim aplaudiranjem. Pošto su mlađi radnici sedli, nekolicina heroja rada i revolucije evocira svoja sećanja na ek-

¹³⁾ Navedeno u: V. I. Brudnyi, *Obryady vchera i segodnya*, Moscow, 1968, p. 154.

¹⁴⁾ Opis se zasniva na: Brudnyi, op. cit., p. 127 ff.

ranu. Potom se oglašavaju bubnjevi i počasni stražar unosi baklju u salu. Predstavnik novo-đošlih pristupa baklji i polaže zakletvu rada: „Kunemo se da ćemo uvek i u svakom pogledu slediti tradicije petrogradskih proletera”. Ostali odgovaraju: „Kunemo se, kunemo se da ćemo dalje nositi „žezlo naših otaca, kunemo se”. Posle polaganja zakletve, ceremonija se nastavlja novim govorima čestitkama i filmom. Drugi su gradovi kopirali ili preuzezeli lenjin-gradsku ceremoniju, a paralelna ceremonija stupanja seljaka u kolektiv takođe postaje običaj u mnogim oblastima.

Ritual inicijacije zamišljen je da obeleži važan prelaz u životu mladog čoveka, da ga poveže s novim kolektivom i da mu pruži nove ciljeve i ideale. Njime se, istovremeno, teži ostvarivanju važnih državnih i partijskih ciljeva: popuni redova radničke klase, „mobilizaciji radnika na iskorišćavanju unutrašnjih proizvodnih rezervi i njihovom uključivanju u pokret komunističkog odnosa prema radu”¹⁵⁾. Neophodnost popune redova radničke klase postala je naročito važan cilj danas kad „piramida želja” mlađih — za višim obrazovanjem a ne za manuelnim radom — više nije spojiva s „pirimidom ponude” (radnih mesta) privrede. Dugotrajni pritisak na mlade da „ciljaju da postanu više od običnih radnika”,¹⁶⁾ pokazao se toliko delotvornim da sada postaje imperativ promeniti odnos u suprotnom pravcu. Ritual „stupanja u radničku klasu” vidi se kao jedan od važnih načina da se status manuelnog rada podigne u očima javnog mnjenja. Tim svrhama služi pozivanje na „svetle tradicije” i isticanje kontinuiteta truda. I jedno i drugo se postiže pažljivim izborom vremena, mesta i učesnika rituala, kao i odgovarajućih simbola.

Već i razmatranje ova dva rituала pokazuje da ga sovjetski stručnjaci koriste radi ostvarivanja određenih ciljeva. Sada bi, na opštiji način, bilo umešno pogledati kakav je njihov teorijski pristup subjektu rituala i kakve praktične implikacije oni iz njega izvode.

2.

Primetno je da su sovjetski autori u svojim teorijskim istraživanjima pod velikim uticajem funkcionalizma, mada se retko pozivaju na neku određenu funkcionalističku teoriju. Oni su, pre svega, preokupirani funkcijom što je novi

¹⁵⁾ A. G. Kuchiev, *Formirovanie novoi grazhdanski obryadnosti v Severnoi Osetii*, *Voprosy nauchnogo ateizma*, 16, 1974, p. 64.

¹⁶⁾ G. A. Kulagin, *Trudovye resursy i voprosy vospitaniya*, Moscow, 1974, pp. 17—18.

ritual ima u sovjetskom društvu. Njihovi odgovori veoma su različiti. Ritual, kažu, deluje kao prenosilac društvenih spoznaja i tradicije, te stoga ima komunikacijsku funkciju. Kako spoznaju prenosi u obliku društvene norme, ili drugačije rečeno, modela ponašanja, on istovremeno vrši i jednu drugu, mnogo bitniju funkciju. Ona se imenuje na razne načine: kao ideo-loška, regulatorna, normativna ili kao funkcija društvene kontrole. Ritual je u stanju da utiče kako na svest, tako i na ponašanje onih koji u njemu učestvuju. Funkciju društvene kontrole ritual vrši efikasno naročito iz dva razloga: a) norme oličene u samom činjenju smatraju se jasnjim i manje dvosmislenim od predstava koje simbolizuju. One nude jednoznačni „čisti primer“ ponašanja¹⁷⁾, te je i njihov uticaj jači. Ritual je u stanju da utiče kako na svest, tako i na ponašanje onih koji u njemu učestvuju. b) Smatra se da konvencionalna forma daje ritualu veliku postojanost, te je i kontrola koju on omogućava trajna. Tako se ritual u sovjetskom društvu prevashodno sagleda kao dodatna forma političke socijalizacije, kao način usavdivanja vrednosti i normi marksizma-lenjinizma i društvene prakse iz njega iznikle. Po red osnovne funkcije društvene regulacije ili kontrole ritual vrši i druge, manje važne, funkcije koje služe uspehu njegove osnovne funkcije. Reč je, prvo, o mogućnosti rituala da posluži kao izraz i kao kanalizator emocija pojedinca i, drugo, kao sredstvo zadovoljavanja estetskih potreba kroz utilitarizaciju i objedinjavanje kreativnih umeća u jedinstvenu ritualnu formu. Mora se i ovde istaći da je ovo način na koji stručnjaci za rituale postuliraju različite funkcije; u praksi, središnja funkcija može, međutim, stupiti na mesto sporednih, pogotovu u ritualima vezanim za životni ciklus pojedinca.

Sovjetski autori smatraju da je ideo-loška ili društveno-kontrolna funkcija rituala ista za sva društva, bez obzira na način proizvodnje i ideologiju. Oni podvlače da je osnovna funkcija socijalističkog sekularnog rituala jednaka funkciji religijskog rituala. Evolucija rituala se, po njima, ne može zasnivati na analizi njegovih funkcija, već mora počivati na oceni ideo-loškog sistema koji sankcionise norme što ih dati ritual otečествa. Kako svoju ideologiju smatraju progresivnom, to i socijalistički ritual vide kao nešto što doprinosi društvenom progresu ka komunizmu. Oni su svesni da se internalizacija ciljeva i normi sovjetskog marksizma-lenjinizma posredstvom rituala dogada na slučajan i nekritičan način¹⁸⁾. Nameće se misao da,

¹⁷⁾ V. B. Korchagina, O sotsial'noi sushchnosti i funktsiyakh obryada, *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, VIII, Philosophy, no. 3, 1970, pp. 78 f.

¹⁸⁾ I. I. Fursin, O prirode i sotsial'nykh funktsiyakh obryadnosti v sotsialisticheskem obshchestve, *Voprosy nauchnogo ateizma*, no. 13, 1972, p. 179.

čak i na sadašnjem stupnju socijalističkog razvoja, još uvek ima onih koji lako ne poimaju apstraktne opšte ideje i norme i koji ih, stoga, moraju internalizovati posredstvom jednostavnijih ritualnih formi¹⁹⁾. Oni ne vide protivrečnost između ovakvog stava i činjenice da sovjetsko društvo teži stvaranju novog, racionalnog čoveka i ukidanju jaza između društvenih slojeva koji se bave umnim i fizičkim radom. Po njima, nije nepravično to što jedna grupa sovjetskih građana svoje umne sposobnosti koristi za stvaranje i širenje ideoloških pojmoveva, dok druga biva navođena da se odrekne racionalnog suđenja u korist emotivnog, nekritičnog pristupa. Ta podela na više i niže grupe postaje jasnija kad se pogleda ko su oni koji stvaraju, a ko oni koji primaju novi socijalistički ritual.

Stručnjaci za ritual (termin autora), teoretičari novog rituala, gotovo bez izuzetka su lokalni organizatori i administratori sovjeta, Partije Kom-somola i sindikata, koji se time bave bilo u okvirima svoga posla, bilo volonterski. Oni imaju podršku najviših partijskih krugova²⁰⁾. Oni, za savetnike i pomagače uspevaju da privuku pripadnike lokalne inteligencije, ali nisu u stanju da u dovoljnoj meri mobiliju kreativnu inteligenciju.²¹⁾ Primaoci rituala su uglavnom oni koji, zbog uzrasta ili društvenog položaja, nisu mogli u *potpunosti* da razviju svoje kritičke sposobnosti (deca, mлади, manuelni radnici i kolektivizirani seljaci). Primetno je da ne postoji ritual koji bi bio namenjen isključivo inteligenciji ili članovima komunističke partije. Dok je rituala stupanja u radničku klasu, Dan rudara, Dan traktorista, koliko hoćete, izgleda da Dan pesnika ili Dan naučnika ne postoje. Slično tome, dok su rituali stupanja u pionirsku ili komsomolsku organizaciju uobičajeni, naišla sam tek na jedno pominjanje rituala stupanja u komunističku partiju. Moj prikaz onih koji izvode ritual kao njegovi primaoci, ne implicira da su oni potpuno pasivni i neuključeni u stvaranje rituala. Rituali se ne mogu, što i sami sovjetski stručnjaci za rituale uvidaju, stvoriti ni iz čega: oni se moraju oslanjati na postojeću kulturnu tradiciju. Mnogi od nedavno stvorenih ili preuzetih rituala zasnovani su na tradicionalnim narodnim ritualima

¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 178; D. M. Ugrinovich, *Obryady. Za i protiv*, Moscow, 1975, p. 136.

²⁰⁾ Stručnjaci za rituale mogu se javiti i kao ceremonijal-majstori u novim ritualima, s nepunim radnim vremenom, ali taj posao češće — pogotovo kad je reč o tri osnovna rituala životnog ciklusa — obavlja stalno zaposleni u lokalnom sovjetu, koji obično nije uključen u teorijski rad na ritualima.

²¹⁾ Brudnyi, op. cit., p. 37; B. Shneider: Sovetskie obryady — partiinoe delo, *Nauka i religiya*, no. 2, 1969, p. 37; V. Lukacher, Deyatel'nost KPSS po Kommunisticheskemu pereustroistvu byta i utverzhdenie novykh traditsii i obychaev, *Trudy Samarkandskogo Universiteta*, vol. 196, 1971, p. 106.

ili su od njih preuzeли neke od ritualnih *formi* i simbola. Međutim, narodnoj kreativnosti i spontanosti nikada nije dopušteno da se nesputano razvija i, u krajnjem, kontrola nad *sadržajem* rituala ostaje u rukama stručnjaka za rituale.

Moje izlaganje sovjetskog teorijskog pristupa ritualu pokazuje da je tu reč o kombinaciji nekoliko osnovnih teorijskih orijentacija koje zajedno tvore jedan osoben pristup čiji su neki sastavni delovi oni isti koje nalazimo u zapadnim antropološkim i sociološkim istraživanjima. Sovjetska istraživanja izraz su nastojanja koje srećemo i u novijim zapadnim delima — recimo kod Muna²²⁾i T. Tarnera²³⁾ — da se društvena efikasnost rituala objasni razlaganjem njegove unutrašnje strukture. Sa zapadnim sociološkim straživanjima iz 50-tih i 60-tih godina, kao što su Šilsova, Jangova²⁴⁾ i Vernerova²⁵⁾, zajednički su im zaokupljenost funkcijama rituala i opšti neo-dirkemovski pristup problemu. No, za razliku od oba ova, pri tom različita, pristupa, kod sovjetskih autora nalazimo i jednu dozu marksizma, iz čega nastaje jedan hibridan i prilično šizofren marksistički pristup. Dok je naglasak zapadnih funkcionalista na društvenoj integraciji, sovjetski autori u prvi plan ističu društvenu kontrolu. Za razliku od zapadnih funkcionalista, koji ritual uglavnom vide kao izraz postojeće vrednosne integracije²⁶⁾, sovjetska istraživanja (uz neke izuzetke²⁷⁾), dopuštaju da se dosta osnovano zaključi da ga smatraju mehanizmom uspostavljanja vrednosne integracije. To postaje očevidno u podsticanjima da se uveća kvantitet i digne kvalitet rituala namenjenih društvenim slojevima ili pojedinim zanimanjima u kojima je primetan nizak nivo ideološke integracije, kao što su kolektivizirani seljaci ili građevinski radnici.²⁸⁾ Za zapadne funkcionaliste vrednosna integracija je osnovni vid društvene integracije, dok se kod sovjetskih sociologa bavljenje vrednosnom integracijom spaja s marksističkom analizom, pa nejasnoće koje iz toga proizlaze nisu do da-

²²⁾ N. Munn, *Symbolism in a Ritual Context*, u: J. Honigman (ur.), *A Handbook of Social and Cultural Anthropology*, 1973.

²³⁾ Turner, op. cit.

²⁴⁾ E. Shils, M. Young, *The Meaning of the Coronation*, *The Sociological Review*, no. I, 1953.

²⁵⁾ L. Warner, *The Living and the Dead*, Yale, New Haven, 1965.

²⁶⁾ Vidi: S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration*, *Sociology*, no. 2, 1975, p. 296.

²⁷⁾ Na primer, I. V. Sukhanov, *Obychaj, traditsii, obryady Kak sotsial'nye yavleniya*, Gorkii, 1973, p. 43.

²⁸⁾ E. I. Lisavrtsev, *Novye sovetskie traditsii*, Moscow, 1966, p. 76.

nas sasvim razrešene. Premda oni koji se u Sovjetskom Savezu bave ritualom uvek svoj pristup određuju kao marksistički, u praksi se marksistički element — koji naglašava funkciju rituala u mistifikovanju konfliktnih društvenih odnosa i u održavanju dominacije jedne klase nad drugom — u potpunosti ispoljava jedino kad je reč o ritualu u ne-socijalističkim društvima. Funkcionalistički pristup koji poriče konfliktne društvene odnose, a u prvi plan stavlja vrednosnu integraciju i funkcionalne učinke rituala dominira kad se analiziraju rituali u Sovjetskom Savezu.

Još jedna suprotnost koja pada u oči jeste veoma velika usredsređenost sovjetskih autora na samo jednu, osnovnu vrstu rituala. Na Zapadu se ritual istražuje i kao pojava koja ima integrativnu funkciju, ali i kao pojava koja je izraz protesta i način oslobođanja viška agresije. Sovjetskim stručnjacima za ritual stalo je, međutim, pre svega do afirmacije i jačanja društvenog poretku te su uglavnom zaukljeni ritualima koji učvršćuju postojeća pravila i društvene uloge. Cesto se smatra²⁹⁾ da ta vrsta rituala prevlađuje u totalitarnim društvenim sistemima, odnosno u sistemima koji su pluralitet viđenja društvene strukture odbacili zarad jednog sveobuhvatnog viđenja. Sledi da su u savremenom Sovjetskom Savezu rituali oslobođanja retki, a da rituala pobune i protesta uopšte nema. Jedini rituali koji smanjuju napetost dopuštajući da se malo 'oduviš' su, što je simptomatično, rituali preuzeti iz stare ruske tradicije, kao što je Maslenica (ruske Poklade). No, čak i oni učesnicima dopuštaju da 'daju sebi oduška', samo na sasvim bezopasan i kontrolisan način. Jedini lupeži koji se javljaju u karnevalskoj povorci su, recimo, samo oni koji su zvanično sankcionisani: huligani, pijanci, birokrate. Neki senzibilniji sovjetski autori izražavaju zabrinutost zbog činjenice što sami rituali ne pružaju mogućnost emotivnog pražnjenja, već je ono privezak i dešava se tokom 'veselja', koje za ritualom sledi.³⁰⁾ Oni, međutim, ne ulaze u razloge takvog stanja stvari.

Rituali pobune u Glikmanovom smislu³¹⁾, tj. rituali kojima se izlaže podsmehu ili dovodi u pitanje društveni poredak, sasvim su tudi sovjetskom pristupu ritualu. U sovjetskom društvu u kojem je postojeći društveni poredak svet, pobuna, čak i u obliku rituala, uopšte ne dolazi u obzir. Rituali protesta opozicionih po-

²⁹⁾ R. Da Matta, *Constraints and License: A Preliminary Study of Two Brazilian Rituals, Secular Rituals Considered...*, op. cit., p. 19.

³⁰⁾ Kampars, Zakovich, op. cit.; Brudnyi, op. cit. . .

³¹⁾ M. Gluckman, *Les rites de passage, Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, 1962.

litičkih manjina su nešto što se, naravno, nikada i ne pominje.

Ova nespremnost da se dopusti popuštanje kontrole — makar i u ritualu — ogleda se i u samoj strukturi novog rituala. Kad je analiziramo uz pomoć Van Genepovih³²⁾ i Tarnero-vih³³⁾ postavki o trostopenosti svih rituala — odvajanju, prelazu ili pragu i uključivanju — pokazuje da je ovde uključivanje u prvom planu, dok je stupanj praga (ili prelaza) minimiziran i beznalo nepostojeći. Tačka deformacija strukture na štetu 'zajednišva prelaznika' (*liminal communitas*) može — po V. Tarneru i drugima — dovesti do patološkog pokušaja da se za 'slobodom od strukture' posegne izvan ili protiv zakona (npr. Andeli pakla). Za sada to u Sovjetskom Savezu nije masovna pojava, ukoliko ne smatramo da se učešće u tradicionalnim religijskim ritualima tome približava.

Iz prethodnog prikaza funkcija rituala, onakvih kakve sovjetski sociolozi uzimaju da one jesu, biva jasno da sovjetska društvena nauka i tamošnji stručnjaci za rituale u potpunosti prenebregavaju disfunkcionalne učinke što ih one imaju u sovjetskom društvenom kontekstu. Na ovom bi se mestu moglo primetiti da je uvođenje rituala bilo neuporedivo kontroverzni je pitanje u prvoj post-revolucionarnoj deceniji, te da je to, široko rasprostranjeno protivljenje, bilo jedan od razloga što do njega nije tada došlo. Vredna je pomena i činjenica da se teorijska istraživanja rituala ne upuštaju u razmatranje tako značajnih problema kao što je problem određivanja društvenih konteksta koji pogoduju ritualizaciji. U narednom odeljku pokušaću da obrazložim zašto se socijalistički ritual nije ukorenio za prvi post-revolucionarnih godina, te da ponudim objašnjenje činjenice da je ritualizacija društvenih odnosa za ovih poslednjih petnaest godina postala dominantna preokupacija.

3.

Da bih do takvog obašnjenja došla moram krenuti unekoliko zaobilaznim putem i izložiti Etzionijevu analizu moći³⁴⁾, te primeniti ono do čega je on došao na odnose moći (kakvi su oni bili) u različitim razdobljima sovjetske istorije. Etzioni nas uči da je nužni preduslov vlasti

³²⁾ A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, London, 1960.

³³⁾ V. W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London, 1969.

³⁴⁾ A. Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organisations*, New York, 1968, pp. 5 ff.

nja pridobijanje pristanka onih nad kojima će se vladati. Do tog pristanka se može doći na tri osnovna načina: normativnim uticanjem, ili ubedivanjem, materijalnim nagrađivanjem ili protivuslugama, i prinudom. Premda se sva tri načina obično koriste kombinovano, u nekim razdobljima istorije jedan može prevladavati nad ostalim. Već sam istakla da je ritual jedan od delotvornih načina usadijanja normi i vrednosti vladajuće ideologije. U prvim post-revolucionarnim godinama on je bio od koristi novim vlastaocima koji su još uvek želi da vladaju imajući normativno odobravanje. Mada se ni u narednim godinama od normativnog uticanja nije odustalo, ubrzo je nagradivanje za zasluge postalo važnije. Za trajanja prvih petogodišnjih planova zemlju je objedinjavao zajednički napor da se pokrene privreda i da se stvore materijalna bogatstva i opštedoruštveni uslovi. Iako velikih nagrada tada nije bilo, ekonomski uspeh je bio dovoljno velik da se ukoreniti verovanje u nagradu u budućnosti. Iza ove politike nagradivanja za zasluge stajala je i određena količina prinude. Kasnije je, u staljinističkom razdoblju, u doba velikih čistki, prinuda postala dominantan oblik vršenja vlasti. Posle Staljinove smrti prinuda je, kao sredstvo zadobijanja pristanka postala manje važna, a nagradivanje za zasluge je iznova izbilo u prvi plan.

Tokom čitavog srednjeg razdoblja sovjetske vlasti opstojavalo je nešto što bi se moglo nazvati „stanjem ekonomsko nužde“. Ono je zahtevalo da se svi napregnu kako bi zemlja ekonomski stala na noge. Taj napor je objedinjavao sovjetski narod i potiskivao politička neslaganja. Iako se to ekonomsko napredovanje odvijalo pod stégom marksizma-lenjinizma, on nije bio *osnovna* pokretačka snaga.

Upravo onako kako se ovaj pristup može koristiti da bi se objasnilo napuštanje rituala krajem 20-tih i njegovo zanemarivanje u narednim godinama, moguće ga je primeniti i u objašnjanju njegovog sadašnjeg vaskrsu. Krajem 50-tih i početkom 60-tih godina prestalo je „stanje ekonomsko nužde“ i došlo je do znatnog usporavanja ekonomskog rasta. Zemlja je dostigla ekonomski stupanj koji obezbeđuje zadovoljavajući nivo materijalnog i društvenog blagostanja svojim građanima. To okončanje „stana ekonomsko nužde“ značilo je da se nagradivanje za zasluge ne može više onako efikasno koristiti kao ranije. Pojavila se opasnost da bi slabljenje kontrole moglo izvesti na površinu nesaglasnosti pa čak i konflikte u sovjetskom društvu.

Nedovoljno razvijen osećaj normativne obveznosti kod sovjetskih ljudi uopšte činila je još ozbiljnijim činjenica da je šezdesetih godina saz-

rela prva generacija sovjetskih građana, lišena ličnih uspomena na borbe prethodnih generacija u teškim razdobljima sovjetske istorije. Mlade iz ove generacije podigla je generacija roditelja koja je nastojala da joj deca ne produ sva ona lišavanja koja su oni prošli. Ova dva činioца су, kaže Suhanov³⁵⁾, stvorila jednu generaciju većma materijalistički no ideološki nastrojenu. Pokušaj pridobijanja njenog pristanka uz pomoć nagradivanja nužno bi vodio u mnogo kritikovani konzumerizam Zapada. Jedini način da se oni čvršće vežu uz društvo, i da se onemogući njihov štetni uticaj u budućnosti, po rečima istog autora, bilo je jačanje njihovih ideoloških opredeljenja.

Zbog svega ovoga je, počev od 60-tih godina, imperativ postalo postavljanje izgradnje komunizma na još čvršću ideološku osnovu. Uglavnom se uviđa da se ideološko opredeljivanje lako ne postiže pukim pozivanjem na intelekt i moralna osećanja pojedinca i da konvencionalna sredstva političke socijalizacije ne vode uvek uspehu. To je pak vodilo uverenju da ritual mora biti iskorišćen za usadivanje vrednosti i normi socijalističkog društva, naročito u redovima kulturno manje zrelih pripadnika sovjetskog stanovništva. Ritual je takvim sredstvom smatran jer bi mogao obnoviti presahlo osećanje normativne obaveznosti, oživljavanjem mnogo snažnijih revolucionarnih i patriotskih poriva iz prošlosti. Ritual se, s pravom, smatra važnim sredstvom pošto on može zamagliti ili izglatiti neke od temeljnih društvenih ambivalencijskih i konflikata, koje tek nekolicina senzibilnijih pripadnika društva vidi.

Jednim takvim temeljnim konfliktom se u sovjetskom društvu može smatrati nepostojanje ideološki postavljenog sklada između individualnog i kolektivnog dobra. Tako je i s nejednakom raspodelom materijalnih, društvenih i kulturnih vrednosti, ali i moći. Dok prve tri uglavnom pogadaju radničku klasu i seljaštvo, nejednaka raspodela moći pogada mnogo širi krug ljudi. Zvanična sovjetska ideologija priznaje tek neke od ovih konflikata i to frazama kakva je, recimo, 'ne-antagonističke suprotnosti između umnog i fizičkog rada i između grada i sela', koje će postupno biti prevaziđene. Simptomatično je da se ritualno prevazilaženje sukoba javlja samo u ritualima namenjenim kulturno zaostalijim ili manje zrelim društvenim slojevima, koji nejednakost ne vide kao jedan od temeljnih konflikata u svom društvu. Nema nikakvih pokušaja ritualizacije konfliktnih odnosa koji su izbili na videlo, na primer, nejednakosti u dolaženju do uticaja i moći koja pogadaju neke delove inteligencije, nama poznate kao 'disidentske'. Već sam rekla da ritual može uspešno izglatiti sukobe (ili razrešiti ambiven-

³⁵⁾ Sukhanov, op. cit., p. 223.

cije) samo u onim društvima, ili delovima društva, u kojima se dati društveni poredak nekritički prihvata. Ustvrdila bih da se, od kad je čvrsto utemeljeno pa do sada, sovjetsko društvo od zapadnih društava razlikuje po tome što, iz različitih razloga, tamo legitimnost režima i sistema nikada nije bila, u bilo kom suštinskom smislu, dovođena u pitanje, osim od strane jednog veoma malobrojnog dela inteligencije. Rekla bih da jedino onda kad neko društvo teži zajedničkom vrednosnom sistemu, ritualizacija konfliktnih društvenih odnosa na nivou društva postaje šire rasprostranjena. Ritual, po Murovim rečima³⁰), „prenosi ne-pogodnost (nedovodivost u pitanje), svetost određenih interpretacija društvenog života”. U tom se pogledu sovjetsko društvo razlikuje od zapadnog kapitalističkog društva, u kojem je, zbog mogućnosti dovođenja u pitanje osnovnih društvenih vrednosti i ciljeva, ekstenzivna ritualizacija i jalova i neprihvatljiva.

Tako je, da sažmemo, ritual u sovjetskom društvu postao važno sredstvo da se izglađe konfliktni društveni odnosi. Veća rasprostranjenost rituala u sovjetskom, za razliku od zapadnog društva, nužno ne ukazuje da je tu konflikt dublji, već samo da je težnja ka vrednosnoj integraciji političkih lidera jača i da je očit, ideo-loški uslovljen, neuspeh u sučeljavanju s konfliktom koji ugrožava takvu integraciju.

4.

Baveći se pitanjem zašto je socijalistički ritual vaskrsao na sadašnjem stupnju sovjetskog društvenog razvoja, sada bih želela da ocenim uspešnost novog socijalističkog rituala na osnovu onoga što su sovjetski stručnjaci za ritual rešeni da postignu. On bi se mogao smatrati uspešnim ukoliko se može pokazati da taj ritual doista vrši one funkcije koje su mu stručnjaci pripisali. To je dosta teško utvrditi i moguće je ponuditi jedino parcijalne odgovore, zasnovane kako na ocenama novog rituala od strane stručnjaka i učesnika, tako i na objektivnijim pokazateljima kao što je njegov uticaj na ostale društvene odnose učesnika. Ovde se neminovno nameću poređenja s religijskim ritualom, pri čemu dve stvari moramo imati na umu. Učvršćivanje novog rituala je, po samoj svojoj prirodi, dug i spor proces. Dok su i hrišćanski i islamski ritual imali vekove da se usade u kolektivnu psihu i stvore odgovarajuće ritualne forme, sovjetski socijalistički ritual, sem nekoliko izuzetaka, postoji tek deset do petnaest

³⁰) S. F. Moore, *Political Meetings and the simulation of unanimity*. Klimanjaro, 1973, *Secular Rituales Considered...*, op. cit., p. 29.

godina. Na drugoj strani, pak, privrženost tradicionalnom religijskom ritualu povlači sobom neodobravanje društva, ili čak sankcije dok socijalistički ritual uživa moralnu i materijalnu podršku države, a učešće u njemu društveno odobravanje.

Ocenjivati uspešnost novog rituала има смисла само ако се може доказати да совјетски грађани у новом ритуалу учествују својом волjom. Док би засигурно било погрешно рећи да су нови ритуали људима наметнути и да су људи приморани да учествују у њима, исувиše би једноставно било казати како је то учеšće сасвим спонтано. Теоријски је искључиво самим људима остварено да одлуче да ли ће значајне догадаје у свом животу обележити социјалистичким ритуалима. У прaksi, меđutим, prisutan је znatan притисак групе на pojedince да учествују и то посебно у ритуалима у којима учествује читав колектив. Некад спонтано, учеšće у масовним политичким светковинама, сада је, добром делом, предмет усмеравања одозго. Да закључимо, иако учеšće у новим ритуалима није сасвим слободно, voluntarizma је ipak довољно да би истраживање обима и разлога учеšćа било relevantno.

Svi zainteresovani у svojim ocenama вредности новог ритуала, показују upadljivu saglasnost. Novi ритуал, кају стручњаци за ритуале, још увек није uhvatio dovoljno korena у совјетском животу и још увек му mnogo тога nedostaje. Међутим, основе за njegovo opšte prihvatanje su uspostavljene. Njegov parcijalni uspeh dovoljan je da opravda nadu у то да ће, vremenom, njegovi nedostaci biti otklonjeni, и да ће социјалистички ритуал прихватити сви совјетски грађани. Razlozi što on још увек nije sasvim prihvacen su različiti, ali svи upućeni na slabosti koje, u načelu, могу biti prevaziđene. Između ostalih, помињу se nedovoljnost svrhovite aparature kad su po sredi ритуали животног циклуса, zbrzan i amaterski rad pri njihovom izvođenju, prekomerni formalizam i nizak stepen iskorišćenosti umetničkih sredstava i simbolike uslovljen nedovoljnim angažovanjem stvaralačke inteligenције.³⁷⁾

Opravдано се jedним од мерила parcijalnog успеха сматра široka geografska rasprostranjenost новог ритуала, чији носилac је, у крајnjem, тек jedna samodelatna, premda zvanično šticeна, организација. Gotovo svи основни ритуали već se izvode u svim совјетским republikama, iako njihovo izvođenje nije posvuda na jednakо visokom nivou. Pošто njihovo izvođenje postaje trajno svojstvo društvenog života u tim oblastима, moramo им признати да су uspešni, bar u tom, minimalnom smislu. Složila bih сe sa Mi-

³⁷⁾ Shneidere, op. cit., p. 37; Lukacher, op. cit., p. 106;
Fursin, op. cit., p. 164.

erkoform³⁸⁾ da ritual treba procenjivati kao dramu. On mora delovati ubedljivo dovoljnom broju sudeonika, mada ne nužno i svim, da bi se iznova izvodio i da bi postao prihvaćen. Ritual je uspešan onda kad nije očit neuspeh.

Ova bi se opšta ocena mogla dodatno vrednovati specifičnijom analizom uspešnosti u različitim oblastima SSSR-a, oblastima koje su i društveno i istorijski posebne, kao i diferenciranom prihvaćenošću pojedinih rituala. Novi ritual, a *rites de passage* posebno, najčvršćeg je korena uhvatilo u onim oblastima SSSR-a, u kojima su i sekularizacija i kulturni razvoj odmakli najdalje. U Estoniji i Latvi, u kojima tradicionalno luteranstvo ima slabe pozicije, svi novi sovjetski rituali vrlo su uspešni i mogu se smatrati dobro utemeljeni. Sličan, premda nešto manji uspeh postignut je i u tradicionalno Zapadu najbliskoj tački RSFSR, Lenjingradu, u kojem je pravoslavlje manje uticajno no u ostatku Republike. Najslabiji uspesi, koliko mi podaci kojima raspolažem dopuštaju da zaključim, postignuti su u udaljenijim i zaostalijim višenacionalnim oblastima, u kojima je uticaj Islama jak. Tamo su stare tradicije još uvek žilave i služe očuvanju nacionalnog identiteta. Uz to, novi ritual predstavlja neuporedivo radikalniji raskid s islamskom tradicijom no s hrišćanskim kulturnim nasledjem. Mekdovelova teza³⁹⁾ po kojoj sekularni ritual ima najmanjeg uticaja u oblastima nacija-subjekata, tako se pokazuje kao odveć nediskriminativno opšte objašnjenje.

Bilo bi dobro odmeriti uspešnost socijalističkog rituala sa stanovišta onih koji u njemu učestvuju. To povlači sobom bavljenje srodnim problemima: značenjem što ga ritual ima za one koji u njemu učestvuju, kao i uticajima što ih on ima na njihove druge društvene odnose. I sociolozi i antropolozi su mišljenja⁴⁰⁾ da je po sredi veoma ozbiljan problem i da je obično zanemarivan u analizi rituala. Ovde ću pokušati da pokažem da socijalistički ritual za one koji u njemu učestvuju ima značenje, ali neću biti u stanju da kažem *u čemu* se to značenje sastoji. Obaveštenja o tome je od individualnih učesnika jednako teško i dobiti i procenti, jer su precizne i svesne formulacije tih iskustava nespajive s prirodom rituala, kao ponovljive, ne-

³⁸⁾ B. Myerhoff, *We don't wrap herring in a printed page: Linkage, claims and fictions in secular ritual. Secular Rituals Considered...*, op. cit., p. 59.

³⁹⁾ J. McDowell, *Soviet Civil Ceremonies, Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. XIII, no. 3, 1974, p. 278.

⁴⁰⁾ E. Shils, *Ritual and Crisis*, u: D. Cutlér (ur.), *The World Yearbook of Religion*, vol. I, London, 1969, p. 744; M. Wilson, *Religion and the Transformation of Society*, Cambridge, 1971, p. 66; Lukes, op. cit., p. 291.

-intelektualne aktivnosti.⁴¹⁾ Jedan od načina da se dospe do nekih obaveštenja o uticaju na pojedinca jeste i da se potraže promene u njihovom društvenom ponašanju do kojih dolazi nakon učešća u ritualu. Dok je promene na tako opštem nivou, kao što je recimo jačanje ideološkog opredeljenja, nemoguće meriti, ograničeniji i određeniji efekti mogu se vrednovati, a nekad čak i kvantifikovati. Uticaj sekularnih rituala vezanih za životni ciklus je, na primer, meriv utvrđivanjem broja onih koji se odlučuju za učešće u njima u odnosu na broj onih koji se odlučuju za ekvivalentne religijske *rites de passage*. Pa kakav je onda uticaj različitih rituala i ceremonija?

Relativno stare masovne ceremonije, s nacionalnim prestižom i obaveznošću, kao što je proslava godišnjice Oktobra, čine se najutemeljenijim i po broju učesnika i po kontinuitetu trajanja. Međutim, kako učešće u njima zahteva tek puko fizičko prisustvo, često nedobrovoljno i ne traži nikakvo eksplicitno pokazivanje odanosti, veoma se malo može zaključiti o motivima i osećanjima učesnika. Jedan od pokazatelja široke prihvaćenosti ovih praznika jeste i u tome što su, u životu ljudi prerasli u porodične praznike, po svom značaju jednake s kućnim proslavama Božića na Zapadu.

Rituali stupanja pojedinaca u razne društvene i političke kolektive još uvek su u fazi uvodenja. Oni su poslednji uvedeni i nisu imali ni čitavu deceniju da bi bili prihvaćeni. Po Ugrinoviću⁴²⁾, sovjetska javnost uvidela je potrebnost i primerenost ritualne formulacije ovih događaja. Pa ipak, ritual samih obreda još uvek nije čvrsto utemeljen, još nije našao svoj 'lik'. Raspolažemo s dva primera informacija o uticaju rituala inicijacije na društvene odnose. U Lenjingradu, u kojem je ritual 'polaska u vojsku' relativno široko prihvaćen, političko odeljenje i komanda vojne jedinice nalaze da, oni koji su prošli ritual inicijacije, ispoljavaju znatno viši stepen političke zrelosti i discipline. Najkvalitetniji su bili regruti koji su dolazili iz jedne poznate lenjingradske fabrike, u kojoj postoji veoma duga tradicija patriotskog vaspitanja, posredstvom rituala i drugih sredstava.⁴³⁾ U jednom dnjepropetrovskom preduzeću, u kome već nekoliko godina postoje rituali inicijacije mladih radnika i sistem patronata starijih iškustnijih radnika nad njima, zapažen je značan 'porast svesti' kod mladih radnika. Smatra se da je to kvantitativno izraženo sledećom statistikom: odliv kadrova je u trogodišnjem razdoblju

⁴¹⁾ J. Goody, *Religion and Ritual: The Definitional Problem*, *British Journal of Sociology*, vol. 2, no. 12, p. 152.

⁴²⁾ Ugrinovich, *op. cit.*, p. 122.

⁴³⁾ Rudnev, *op. cit.*, pp. 53, 54.

lju značajno smanjen; broj problematičnih mlađih i 'amoralnih dela' drastično je smanjen; veoma je porastao udeo mlađih koji prebacuju proizvodne norme.⁴⁴⁾

Sasvim drugačija je slika kad su po sredi *rites de passage*. Ne samo da njihov uticaj varira od jednog do drugog dela Sovjetskog Saveza, зависно od konkretnih društveno-istorijskih uslova, već su čak i unutar jedne oblasti razni obredi u različitom stepenu prihvaćeni. Venčani obred prihvatile je većina stanovništva. Ritual vezan za rođenje deteta osvojio je veliki deo manjine izabranih, dok pogrebni ritual tek počinje da hvata koren. Tako je učestalost prihvatanja (novog rituala) upravo u obratnoj srazmeri s prihvaćenošću njegovih religijskih ekvivalenta.⁴⁵⁾ U sovjetskoj literaturi ima mnogo kvantitativnih pokazatelja koji treba da dokažu kako je višegodišnje postojanje (novih) rituala u nekim oblastima imalo jak negativni uticaj na popularnost njihovih religijskih ekvivalenta.

Svu veću popularnost socijalističkog venčanog obreda dokumentuju sledeći podaci: u Lenjingradu je postotak crkvenih venčanja sa oko 2—3% 1959. (kada je sekundarni obred po prvi put uveden) pao na 0,08% 1966. godine.⁴⁶⁾ U Estoniji je postotak crkvenih venčanja pao sa 29,8% na 2,5% za samo jednu deceniju od uvođenja sekularnog obreda.⁴⁷⁾ U većini delova SSSR-a između 70 i 95% parova venčava se u dvorcima za venčanja, dok se većina preostalih zvanično registruje. U većini oblasti, crkvena venčanja su postala izuzetak.

Kad je reč o svečanom uvođenju u knjige novorođenčeta, vidimo da se u Estoniji i Latviji tek oko 5% novorođenih krštavalo krajem 60-tih godina.⁴⁸⁾ U Estoniji je petostruko smanjen broj krštenja tokom prve decenije postojanja rituala svečanog uvođenja u knjige novorođenčeta.⁴⁹⁾ U Lenjingradu je broj krštenja opao za oko 2,5 puta tokom 60-tih i početkom 70-tih godina, te oko 40% svih novorođenih sudjeluje u socijalističkoj ceremoniji.⁵⁰⁾ U Krasnodarskoj oblasti RSFSR broj krštenja je prepovoljen u

⁴⁴⁾ V. Zots, *Vospitanie ubezhdennosti, Prazdniki, obryady, traditsii*, op. cit., pp. 31, 33.

⁴⁵⁾ C. Lane, *Christian Religion in the Soviet Union*, London, 1978, p. 60.

⁴⁶⁾ Rudnev, op. cit., p. 84.

⁴⁷⁾ V. Ya. Ranne, *Novye obryady i ikh mesto v duhovnoi zhizni sovetskikh lyudei*, *Voprosy nauchnogo ateizma*, no. 13, 1972, p. 183.

⁴⁸⁾ Gerodnik, op. cit., p. 101.

⁴⁹⁾ *Voprosy nauchnogo ateizma*, no. 14, 1973, p. 78.

⁵⁰⁾ Rudnev, op. cit., p. 96, 99.

prvoj deceniji postojanja socijalističkog rituala⁵¹⁾, dok je u Komi ASSR smanjen 4,5 puta za samo šest godina.⁵²⁾ U Istočnom Kazahstanu, u kojem je pravoslavlje relativno slabo, 1968. godine je 57% novorodenčadi prolazilo socijalistički obred.⁵³⁾ Čak i u Voronježu, tradicionalno pravoslavnoj oblasti Rusije, postotak je 1967. iznosio jedva 36%.⁵⁴⁾

U većini republika socijalistički pogrebni obred još uvek predstavlja izuzetak; čest je jedino u luteranskim baltičkim republikama i u Lenjingradu, gde je izgleda uglavnom prihvacen. Tako je u Estoniji postotak sahranjenih po religijskom pogrebnom obredu opao sa 65,5% 1957. na 40% 1972.⁵⁵⁾ U estonskoj prestonici, Talinu, 1970. godine je čak 74% svih umrlih sahranjeno po sekularnom pogrebnom obredu.⁵⁶⁾ U Latviji uticaj sekularnog obreda još izrazitiji. Jedva 25% umrlih je 1967. imalo religijski pogreb, dok je 53% umrlih sahranio sekularni pogrebni ured, a znatan broj preostalih imao je sekularnu ceremoniju koju je organizovao njihov socijalistički kolektiv.⁵⁷⁾ Ove brojke pokazuju da je, uz dovoljno dug vremenski period i pravi pristup, moguće zameniti čak i religijski pogrebni obred, kojeg mnogi smatraju nezamenljivim. Tako Makdowell⁵⁸⁾ tvrdi da „jedino pogrebna ceremonija, zbog toga što ne pruža obećanje večnog života pojedincu, sadržava intrinskičnu i nepremostivu barijeru širem prihvatanju“. Već sam ranije ustvrdila da takva tvrdnja ne uzima u obzir društveno-logičke pokazatelje stepena prihvatanosti drugih ovozemnih odgovora na egzistencijalna pitanja sadašnjosti.

Sekularne zadušnice, takođe uvedene poslednjih godina, veoma uspešno su se integrisale u život luteranskih baltičkih republika, ali tako uspešne nisu bile u ruskim delovima Sovjetskog Saveza.⁵⁹⁾ Prosječan broj učesnika u takvima ceremonijama je 1.500 ljudi u baltičkim gradovima, a penje se i do 3.000—4.000 na velikim grobljima. U Estoniji je 1969. godine, kada su se se-

⁵¹⁾ N. Andrianov, Sovetskому cheloveku — novye obryady, *Pravda*, 28. V 1976, p. 3.

⁵²⁾ Stroitel'stvo kommunizma i duchovnyi mir cheloveka, Moscow, 1966, p. 226.

⁵³⁾ P. Sorokin, Delo slozhnoe, tonkoe, kropotlivoe, *Nauka i religiya* no. 2, 1970, p. 45.

⁵⁴⁾ M. K. Trepliyakov, Problemy ateisticheskogo vospitanija v praktike partinoi raboty, Voronezh, 1972, p. 92. n.

⁵⁵⁾ Ranne, op. cit., p. 187.

⁵⁶⁾ Ibid., p. 186.

⁵⁷⁾ Gerodnik, op. cit., p. 83.

⁵⁸⁾ McDowell, op. cit., p. 278.

⁵⁹⁾ Nashi prazdniki, Moscow, 1978, p. 145.

kularne Zadušnice poklopile s luteranskim ekvivalentom, više ljudi privukao sekularni praznik.⁶⁰⁾ Jedan od razloga je i činjenica da su državne organizacije raspolagale znatno većim i materijalnim i umetničkim sredstvima kako bi prigodu učinile važnijom.⁶¹⁾

Drugi ritual koji se u luteranskim baltičkim republikama može smatrati uspešnim je Dan zrelosti, koji je gotovo sasvim istisnuo luteranski ritual konfirmacije.⁶²⁾

Čak i ovako kratak pregled raspoloživih podataka pokazuje da će se o novim *rites de passage* morati ozbiljno povesti računa i da su tvrdnje poput Struveovih⁶³⁾ da „građanski obredi igraju malu ili nikakvu ulogu u svakodnevnom životu... i ne čini se da su uhvatili korenina”, ne počivaju na raspoloživim podacima već na projekcijama religijski opredeljenog autora.

Iako ovi podaci dosta pouzdano pokazuju da novi ritual zaista igra neku ulogu u svakodnevnom životu, veoma malo znamo o tome kakva je ta uloga, ili, drugim rečima, o tome kakvo značenje za učesnike ima njihovo izvođenje. Neke činjenice upućuju na to da se, za većinu sovjetskih građana, učešće u njima ne zasniva ni na nekim jakim ubedjenjima, ni na nekim dubokim osećanjima prema ritualnom objektu. Takvim ljudima su sekundarne funkcije rituala, kao što su uspostavljanje socijalnog kontakta, ili estetsko zadovoljstvo, važnije od same osnovne funkcije, onakve kakovom su je zamislili stručnjaci za rituale. Na zaključak o postojanju neodređenih, u najboljem, ili plitkih ideo-loških poriva mogla bi upućivati tendencija nekih ljudi da učestvuju zaredom i u socijalističkim i u religijskim *rites de passage*⁶⁴⁾, odnosno da u socijalistički obred unose tradicionalno religijske elemente, kao što je, na primer, blagosiljanje mlađenaca pred ikonom pre njihovog odlaska u dvorac za venčanje.⁶⁵⁾ Tom utisku u prilog govore i rezultati sociološkog istraživanja onoga što ljudi privlači novim obredima. Za većinu ispitanika, ta privlačnost nema никакве veze sa socijalističkom biti obreda.⁶⁶⁾ Jedno drugo istraživanje, ipak, pokazuje da znatna manjina (40%) ima svest o nameravanoj biti novih obreda, jer kao razlog učešća navode želju da se važni događaji posmatraju na novi način.⁶⁷⁾ No, za svaki pouzdaniji zaklju-

⁶⁰⁾ Ranne, op. cit., p. 195.

⁶¹⁾ Gerodnik, op. cit., p. 112.

⁶²⁾ Rudnev, op. cit., p. 38.

⁶³⁾ N. Struve, Pseudo-Religious Rites in the USSR, u: Cutler (ur.), op. cit., p. 759.

⁶⁴⁾ Brudnyi, op. cit., p. 161.

⁶⁵⁾ Kampars, Zakovich, op. cit., p. 54.

⁶⁶⁾ Ibid., p. 77.

⁶⁷⁾ Ibid., p. 224.

čak o tome kakvo značenje za učesnike imaju novi rituali, bili bi neophodni i brojniji i potpuniji podaci.

Na kraju, da sažmem svoju argumentaciju. Pošto sam novi ritual odredila kao socijalistički i neodređeno lebdeći između sekularnog i sakralnog, raspravljala sam o tome otkud da baš u ovom razdoblju razvoja sovjetskog društva dolazi do tako ekstenzivne ritualizacije društvenih odnosa. Pri tom sam se uglavnom usred-sredila na motivacije stručnjaka za rituale i vladajućih grupa, koje oni predstavljaju. Po njima je ritual, pre svega, instrument uspostavljanja društvene kontrole daljim širenjem vrednosti i normi sovjetskog marksizma-lenjinizma. Ritual je postao jedno od sredstava pretvaranja marksizma-lenjinizma u 'novu kapu nebesku', da se poslužimo Bergerovim izrazom. Pokazala sam, takođe, i da je taj ritual pogodno tlo našao u nekim delovima zemlje, kao i u nekim slojevima stanovništva, te da ga je znatna manjina prihvatala kao alternativu religijskom ritualu. O tome kakvo značenje ovi rituali za njih imaju, nisam mogla mnogo da kažem. Stoga se ne može biti siguran u to da li je učešće religijska aktivnost, u bilo kom smislu, okretanje nekom svetom transcendentnom načelu, i da li je čak uopšte u nekoj vezi s ma kakvim snažnim verovanjem u kolektivnu sudbinu sovjetskog naroda. Moguće je da je učešće u ritualu motivisano tek željom da se važni dogadaji u ličnom životu obeleže jednom svečanom formom, a da retorika marksizma-lenjinizma, pri tom, nije više od prihvatljive pozadine.

(Prevela s engleskog VERA VUKELIĆ)



SVAKOME SVOJ MALI PRAZNIK *

Praznik, pojava koju dugujemo hiljadugodišnjem iskustvu tradicionalnih društava, danas postaje problem. Šta je praznik? Neki zamišljaju „idealni praznik“ kao potpuno, totalno zajedništvo, vrhunski zanos, sveto kršenje zabrama itd. Da li je takav idealni praznik ikada postojao u našem tradicionalnom francuskom društvu, kao što je postojao u nekim arhaičnim plemenima Australije? Mnogi u to sumnjuju. Čak i ako „praznik luda“ može da se poveže s jednom takvom kategorijom praznika, moraju se posebno imati u vidu neki drugi praznici koji nemaju iste odlike: tradicionalni Božić ili 15. avgust (Dan uspeća Bogorodice, prim. prev.).

Možemo li u raznolikosti nekadašnjih praznika pronaći neke zajedničke odlike? Emil Dirkem je već odavno sebi postavio to pitanje, i uočio je da su u svim verskim ili svetovnim praznicima, onim veselim ili onim tužnim, dva svojstva stalna: *obredno svojstvo spojeno sa zabavnim*. Odnos između ovih dveju odlika i njegovo značenje za zajednicu i pojedinca se razvija uporedo s društvima: Šta se događa s upražnjavanjem praznika u našim industrijskim društvima?

A. Varanjak je istraživao „sutom“ tradicionalnih praznika i njihovo preobražavanje pod uticajem razvoja savremene dokolice.¹⁾ Ž. Divinjo se, po svemu sudeći, s njim slaže tvrdeći: „naše civilizacije koje nazivamo industrijskim, očigledno, ne znaju šta je praznik“.²⁾

*O vremenu obrednom, propisanom,
kolektivnom ...*

Drugi naglašavaju porast aspiracija ka prazničnom životu, spontanom, nezavisnom od vlasti.

¹⁾ Joffre Dumazedier, Aujourd’hui à chacun sa mini-fête, *Autrement*, 7, 1976.

²⁾ A. Varagnac, *Civilisations traditionnelles et genres de vie*, Albin Michel, Pariz, 1948.

³⁾ J. Duvignaud, *Fêtes et civilisations*, Weber, Pariz, 1973.

dajućih institucija i normi, posebno među novim generacijama³⁾: da li je praznik na zalasku ili napreduje, da li nestaje ili se preobražava, i u kom smislu? Odgovori se razlikuju, sva-kako, u zavisnosti od definicije praznika⁴⁾. Ali, za sociologa definicija se rađa, pre svega, iz *društvene dinamike pojave*.

Po čemu je stvaralačka dinamika praznika u tradicionalnom francuskom društvu (nećemo se zadržavati na egzotičnim ili idealnim referentnim okvirima pojedinih autora) slična ili različita od reproduktivne ili produktivne društvene dinamike praznika u današnjem industrijskom društvu?

U tradicionalnom društvu, razlikujemo četiri temeljne crte:

— U tradicionalnom francuskom društvu, praznik je proizvod *ruralne civilizacije* kojom u potpunosti vladaju kolektivne i religiozne vrednosti, uprkos opstojavanju paganskih ili anti-verskih vrednosti. Ove vrednosti se olicavaju u institucijama, crkvama, korporacijama, porodicama, opštinama, koje u praznicima prona-laze sveti izvor društvene kohezije i duhovnog slavlja, uključujući i nadzor nad uživanjima, zabavama, igrama i spektaklima⁵⁾.

— Praznik se događa u *obrednom vremenu*, i u utvrđenim datumima: ovi datumi su simbo-lički, i upućuju na prirodna (godišnja doba) ili društvena zbivanja (događaji ili legende) čije redovito vraćanje teži da u institucijama razvije stalnost, trajnost. Uprkos svim stvarnim iako laganim promenama koje donose mene, svakodnevног života, ovo obredno vreme doprinosi stalnoj re-kreaciji i egzistencijalnom ispoljavanju institucije.

— Pojedinac ima malo samostalnog življjenja, integrisan je u zajednicu. Ako nije integrisan on je marginalan, napušten, osuden. Njegovo ponašanje je potpuno podruštvljeno. Mogućnosti da odbaci boga, vladara, rad, porodicu, su nez-natne i pod pretnjom su teških kazni, često i one smrtne. Praznik je društveni okvir u kome pojedinac ima *prava izražavanja zabranjenog u svakodnevnom životu*; praznik je za pojedinca prilika da se slobodnije zabavi, čineći izgrede svih vrsta u jelu, piću ili seksu, izgrede dopuštene ili tolerisane, čak podsticane, u tom društvenom okviru. Slučaj „praznika luda“ — u srcu naših crkava XVII veka, ili primer Karnevala u svim hrišćanskim društvi-ma, tipični su upravo sa te tačke gledišta.

³⁾ A. Villadary, *Fête et vie quotidienne*, Editions ouvrières, Pariz, 1968.

⁴⁾ La fête *Encyclopédia Universalis*, Tom 6.

⁵⁾ Caillols R., *l'Homme et le sacré*, 3. izdanje, Gallimard, Pariz, 1950.

— Vreme privatnog života je u potpunosti podređeno *propisanom vremenu* koje određuju društvene, verske ili svetovne vlasti. I delatnosti koje ne spadaju u stručno-profesionalnu aktivnost ili u domaće poslove ne mogu nikako da izbegnu propise verskih, porodičnih ili profesionalnih vlasti. Nije li pojedinac prepušten samome sebi plen davola? Zar dokolica nije majka svih grehova? A upravo u okviru ovog relativno homogenog vremena praznika, dopuštene su ili se tolerišu izvesne slobode, kako bi se iskazale suzdržane, kontrolisane ili potisnute težnje pojedinaca. Otuda ta oslobođujuća, štavije „eksploidirajuća“ funkcija ovog omeđenog i kontrolisanog vremena, vremena praznika. A u tom vremenu, mnogo krupnih ili malih grehova je makar tolerisano ako ne i podsticano. *Sve u svemu, društvo samo tokom prazničnih dana postaje permisivno.*

„Bujanje“ privatnih institucija i praznika

Koji su uslovi stvaranja i obnavljanja praznika u današnjim društvima?

Sve urbanizovanje industrijsko društvo sekularizovalo je zajednički život: verske prinude dotiču samo manjinu i postale su mnogo „mekše“ kada je reč o grupama i pojedincima. Sveta zajednica se suzila, *društvo se razbilo* na sve podvodenje institucije, slobodnije da po sopstvenom nahodenju uređuju norme zajedničkog života: to su društveno-porodične, društveno-duhovne (sa ili bez Boga), društveno-političke, socioprofesionalne institucije. Međutim, kalendarski praznici se još uvek nameću svima na manje ili više imperativan način. Ali, njihovi sadržaji su raznoliki: Božić je postao više porodični nego verski praznik, čije značenje varira od porodice do porodice, obred je sve redi i kraći, i stapa se s uživanjem, sve više potrošačkim, posebno kada su u pitanju deca (pokloni sa ili bez Božić bate).⁹)

Rodili su se i novi praznici koji su se, tokom tridesetak godina, ukorenili u običaje. To je na primer slučaj sa Praznikom majki (Materice). Umniož se i broj građanskih praznika (14. Juli, 1. Maj, Praznik pobede itd.). *Privatni praznici*, kao što su to rodendani, slave se ne samo u porodicama već i u nekim preduzećima. Umniožava se broj mini-praznika u okviru onoga što se naziva „public relations“: prilikom odlaska u penziju radnika, službenika ili rukovodilaca, prilikom odlaska u vojsku, u povodu 1. Maja itd., a i povodom mnogih drugih stručnih, nacionalnih ili ličnih događanja.

U industrijskom i urbanom društvu uočava se da osnovne institucije društva: porodične, struč-

⁹ Isambert, F. A. op. cit.

ne, društveno-duhovne ili društveno-političke, sve više mešaju zajedničku razonodu i svećanost (ili obred?) da bi što bolje razvile sopstvenu odbranu protiv spoljašnjeg ili svoju unutarnju solidarnost u svetu u kome je sve teže i teže živeti, da bi razvile humaniju, izravniju vezu s institucijom, koja je često tehno-kratizovljena, birokratizovljena nego što je bila u prošlosti.

Bilo da pojedinac smatra ovu tendenciju autentičnom ili konvencionalnom, dosadnom ili prijatnom, osnovne institucije izlučuju u svakoj prilici mnogo tipova praznika ili *mini-praznika znatno brojnijih nego nekada*. Jedni odgovaraju onim drevnjim manifestacijama, drugi nekim mnogo novijim: sakralizacija i sveti prestupi su skoro nestali, ali ne i obredi i izgredi svih vrsta, izgredi više ili manje preterani, kojima, posle dva puna veka obrazovanja, treba dati zadovoljstvu da bi se, prema Kondor-
seu, „povratila narodna pamet”.

Upražnjavanje ovih praznika je prilika za zajedničku i pojedinačnu potrošnju, čije potrebe podstiče tržišno društvo u kome je *profit* najglavniji pokretač (pokloni za materice — praznik majki, „iskažite svoju pažnju cvećem”, itd.). Obredna pomorandža u drevnim klopmama naših pra-pra-roditelja seljaka je nešto veoma daleko. Može se razumeti što neki sociologи koji porede brojne institucionalne mini-praznike s onim idealnim, „sublimiranim”, „kosmičkim”, „mističnim” i „erotskim” praznikom nekih starih plemena, postaju žrtve velikog ličnog razočaranja.⁸⁾

U tradicionalnom društvu vreme je veoma strogo ritualizovano, to obredno vreme ima verski sadržaj, ono je zalog dugotrajnosti zajednice, ono se prostire na sva vremena: vreme rada, porodičnih ili društvenih obaveza.

U industrijskim i urbanizovanim društvima, društvena vremena su se promenila. Međutim, vreme profesionalnih, porodičnih i društveno-političkih obaveza je nametnuto od strane društva kao što je to nekada bio slučaj s društveno-duhovnim angažmanom, naravno kada je reč o onima na koje se odnosi. To je ono „prinudno” vreme neophodno za društvenu ravnotežu između dužnosti i prava, koje traži veliki angažman odgovarajućih ustanova da bi se *ovo prinudno vreme privatilo*, postalo omiljeno, zahvaljujući aktivnostima u kojima se najspontanije moguće zabave povezuju s neophodnim ceremonijama. U tome je poreklo praznika, čija učestalost nije samo u funkciji kalendarskih datuma već i u funkciji datuma proslava ve-

⁷⁾ J. Cazenave, *les Rites et la condition humaine*, PUF, Pariz, 1958.

⁸⁾ J. Duvignaud, op. cit.

zanih s ograničenjima društvenog vremena, obavezama profesionalnim ili porodičnim i društveno-duhovnim ili društveno-političkim angažmanima.

Pravo na lično izražavanje

U industrijskim društvima, pravo pojedinca da izrazi istinske težnje svoga tela, svojih ruku, svoga srca ili svoga duha, raslo je uporedno s materijalnim i vremenskim mogućnostima da to uradi. Nove vrednosti su rođene posebno u okruju novih generacija kod kojih *etika ličnog izražavanja* teži da zameni moral društvene represije. Verski, profesionalni, porodični i društveni moral i dalje pridaje veći značaj „dobrom vladanju“ koje pojedinci teško uspevaju da interiorizuju, čak i po cemu krize tih institucionalnih kontrola. Pojedinci se opuštaju, ograničavaju često i kroz sukobe.

Deo razonoda povezanih sa samom institucionalizovanom svečanošću praznika oslobođa se kroz bujanje rekreativnih aktivnosti, svečarenju koje je izvan institucionalnih kontrola „takoče svećarskih“; kroz *dokolicu* svake večeri, krajem svake sedmice, krajem svake radne godine (odmori), na kraju svakog radnog veka. Jednim svojim delom penzija postaje treće doba usmereno, kroz vrednovanje „prava na dokolicu“, na praznik pridružen organizacijama, neformalnim grupama, odnosima dokolice tokom celog životnog ciklusa. Pod jednakim društvenim i privrednim uslovijenostima, moguće je, mnogo više nego ranije, „praznovanje“ s onima koje volimo. A to je posledica ne samo povećanih sredstava za život već i nove etike.

Nema sumnje da pritisak društvenih konformizama i „zov“ tržišne privrede teže, standardizaciji praznika, ali sa dokolicom, u punom značenju ove reči, to postaje vrsta „kulturne revolucije“ koja se događa i koja duboko menja ravnotežu između institucionalizovanog i ne-institucionalizovanog praznika, između prazničnih dana i dana svakodnevice. Nove mogućnosti za prazničnu dokolicu se umnožavaju: „praznovanje“ postaje mogućnost mnogo nezavisnija od institucionalnih praznika i često nastaje kao reakcija na njih.

Gde je poreklo ove promene? Najpre u *industrijskoj revoluciji* koja je naše društvo osporila da proizvodi više uz manje rada. Svakako, postoje periodi u kojima je ovaj paradoks daleko od toga da je organizovan tržišnom privredom za najveću dobrobit svih, pošto značajan deo onih koji ne rade nemaju pravo na dokolicu, već moraju da nose breme nezaposlenosti. To je paradoks koji još uvek utiče na život ogromne većine radnika. U Francuskoj,

u XIX veku, jedan gradski radnik je radio 4000 sati godišnje. Danas, radi nešto malo više od 2000 sati. Posle borbi, često veoma teških, radnici su postigli da rad dece bude zamenjen njihovim obrazovanjem, da i oni sami steknu radni dan od 8 do 9 sati umesto 15, sedmični odmor (week-end) od dva dana umesto samo nedelje, kraj kalendarske godine sa bar jednim mesecom plaćenog odmora, kraj radnog veka s plaćenom penzijom.

Slobodno vreme: spektakl i društvena participacija

Ovaj „kvantitativan“ rast oslobođenog vremena prati i „kvalitativna“ promena: ona koja se iskazuje u težnji ka „prazničnjem“ životu, manje konvencionalnom, životu s manje prinude tokom ovog novog vremena koje se naziva dokolicom. *Mogu li ova težnja ka ludističkoj punoći, koja je sama sebi cilj, i onaj zahtev institucionalne svečanosti da se označe istom rečju „praznik“?* Zašto da ne. Ali tada moramo da tačno utvrđimo šta se dogodilo s praznikom u industrijskom društvu.

Ukoliko želimo da *sama* reč praznik pokrije ono što su danas postali praznici različitih vrsta, čini mi se da, pre svega, moramo da se odrekнемo svodenja praznika na jedan od njegovih posebnih vidova koji može da bude prisutan ili odsutan: „*Praznik pretpostavlja preispitivanje koje prevazilazi društvo*”, ili „*praznik je konformistička reprodukcija jednog strog društvenog obreda*”... Praznik je borba između „*izvornog stvaralaštva i formalne ili institucionalne konstrukcije, inherentne svakoj kulturi*” ili „*puko preživljavanje ili tradicionalno održavanje*”. „*Praznik može da se usprotivi zabranama ili da ih učvrsti: Ezopovski jezik, po koji put*”...

U društvu u kome su su institucije uglavnom sekularizovale, u kome je sveto svelo svoj specifični teren, gde su bazične gradanske institucije odvojenije jedne od drugih i otud teže ka usmeravanju i upravljanju, gde je učešće zainteresovanih postalo mnogo problematičnije, gde „obredno“ vreme mnogo manje utiče na pojedince, nego što je to bio slučaj ranije, mada oni i dalje žive pod raznolikim oblicima prisilnog vremena...

U dobu u kome su se organizacije, grupe i van-institucionalni odnosi umnožili u simbiozi, sa rastućom produkcijom oslobođenog vremena, koje se razlikuje od nezaposednutog svetog vremena nekadašnjih igara i praznika, a kojim danas vlada jedan novi sistem vrednosti, vrednosti dokolice, vrednosti koje su istovremeno dobrotljive vrednosti potrošnje i izražavanja,

vrednosti spektakla i vrednosti društvene participacije... *praznik menja karakter* uporedo sa smanjenjem institucionalnih angažovanja i porastom dokolice kod većine savremenog stanovništva.

Priroda praznika je uvek mešovita: on je istovremeno i svečan i zabavan, kao u Dirkemovoj definiciji. Međutim, obe odlike i njihovi odnosi su se promenili: „svečani” karakter praznika simbolično iskazuje bilo na osnovnu građansku instituciju (društveno-porodičnu, društveno-profesionalnu, društveno-duhovnu ili društveno-političku), bilo na sekundarnu organizaciju, spontanu grupu ili interpersonalni odnos u dokolici. *Otuda i dva tipa društvenih aktivnosti stavljenih pod zajednički naziv „praznik”:* institucionalni praznik ili van-institucionalni praznik. U ovoj drugoj kategoriji praznika nastaju često pseudo-institucionalne svečanosti u čast trajnih ili prolaznih grupa, drugova, pajtaša, kolega, prijatelja ili ljubavnika, koje se nalaze na marginama primarnih institucija.

Smisao ovih dvaju praznika nema istu vrednost za društvo. Njihova simbolička vrednost ne upućuje na iste tipove zajednica. Jedna vrsta praznika teži da ojača verske institucije, političke, profesionalne ili porodične; druga ih ignoriše — može da ojača institucionalne veze ili da ih oslabi, da ih ospori, da ih uništi. Sa sociološkog stanovišta, prema tome, praznik je postao dvoznačna pojava.

„Zabavni” karakter je dobio na vrednosti, postao je češći i *nezavisniji* nego što je ranije bio u odnosu na institucionalne praznike. Nastao iz svetog praznika, spektakl postaje vladajući vid svakodnevne dokolice: pozorišna, bioskopska, sportska, televizijska predstava, itd. Ono što smo nazivali „društvom spektakla” danas, često, još više otežava aktivno učešće zajednica koje je privlačio nekadašnji praznik. Posle neprekidnih i stalnih pronašlazaka industrije, uslužnih delatnosti i udruženja za dokolicu nekadašnje svečanosti su danas odbačene.

Ravnoteža između svečanosti i zabave se posremetila — po nazorima koji danas vladaju *razonoda je ono što se najviše ceni*, uprkos suprotstavljanju ovoj prevlasti verskog, političkog, porodičnog ili profesionalnog porekla.

(Prevela s francuskog JASENKA TOMAŠEVIĆ)

JA, MASKA, NEKO DRUČI*

U tekstu *Totem i tabu*, i danas tako kontroverznom, Frojd daje definiciju praznika koja je već postala klasična: *praznik je dozvoljeni, mnogo pre naređeni izgred, svečano kršenje zabrane.*¹⁾ Preim秉stvo ovog određenja je u tome da dopušta da se u nekoliko reči svedu svi paradoksi same pojave. „Izgred”, naravno, ali izgred koji mora da ostane u određenim granicama, da ne prede sve međaše. Što uvek zavisi od dobre volje ako ne i od dobromernosti autoriteta koji dozvoljava ili uređuje -- šta? „Kršenje neke zabrane”. Ali koje? Kada je reč o totemskom obredu, primitivnom prazniku koji Frojd pokušava da objasni, reč je, po njemu, o vrhovnoj zabrani, ubistvu Oca. Umorstvo neće biti, u pravom smislu reči, izvršeno već će uspomena na njega biti obnovljena na simboličan način na životinji koja ga zamenuju, na totemu.

Ova analiza nam dozvoljava prvu dedukciju: sa psihanalitičkog stanovišta praznik treba tumačiti kao *predstavu*. Sve što se događa samo se simbolički nagoveštava. Drugim rečima, stvarni dogadaji praznika ne treba da budu shvaćeni sami po sebi, već kao očigledni sadržaji onoga što je ispisano na nekoj „drugoј sceni”, u nesvesnom: tamo gde su događaji iz prošlosti (kako pojedinačni tako i kolektivni) ostavili tragove koji, uprkos nas i bez našeg znanja, određuju ishod proba (u pozorišnom smislu reči) u našem životu. Upravo ćemo se tim *psihičkim činjenicama*, čiju arheologiju psihanalitičar smatra vrednom pažnje, poslužiti da bismo se pozabavili aktuelnim problemima praznika.

* P. F. de Queiroz Siqueira, Je, masque, un autre, *Autrement*, 7, 1976. Autor teksta je lekar, psihijatar, predaje psihopatologiju na Univerzitetu u Parizu.

¹⁾ S. Frojd, *Totem et Tabou*, u: *Odabranu dela Sig-munda Frojda* knj. IV, Matica srpska, 1970, str. 267.

Pojedinačna želja i ideali

Da li možemo da proverimo valjanost jedne takve definicije praznika koji se održavaju u današnjem svetu, i posebno u Francuskoj naših dana? To bi bio i previše ambiciozan pohvat ako imamo u vidu raznolikost pojavnih oblika i njenu usku zavisnost od povesnih, kulturnih, regionalnih i drugih varijacija. Ukoliko prihvatićemo tvrdnju o univerzalnosti struktura na kojima se zasniva psihički život, onda možemo dalje da razvijamo hipotezu da jedna tanušna i tajnovita nit mora da međusobno povezuje ove svakovrsne manifestacije kako bi se u njima prepoznala izražajna raznolikost istih temeljnih činjenica. I, sem toga: da ovi elementi psihičkog ustrojstva pružaju snagu, kako primitivnom tako i savremenom čoveku, koja ga tera da u prazniku traži zadovoljstvo.

Za Frojda, videli smo, izgred daje osnovno značenje praznika. Ovo se može svesti na jednu konstataciju koju omogućava psihanaliza: *neophodnost uskladivanja želje i zabrane* kod svakog pojedinca. Praznik, više od bilo koje druge kolektivne manifestacije, uводи u igru ova dva elementa, i to na najočigledniji način. To je nešto zbog čega praznik predstavlja jedan od onih privilegovanih trenutaka u kome zajednica može na svetlo dana da iznese sve ono o čemu zaista mora da čuti u ostalim trenucima svoga života.

Istina je da se naizgled nešto tako suštinsko kao što je zabrana oceubistva ne dovodi u pitanje prilikom studentskih „žurki”, na prazniku *Imanitea*, ili prilikom mirnih zabava u krugu porodice! Međutim, ako je sklonost ka praznovanjju u modi i ako se čak uzdiže do najvećih dometa kao uslov postizanja *idealnog stanja* društvenog života, to se ipak ne dogada samo po sebi. Takav *zahtev* nije bez značenja i možemo čak prepostaviti da su njime označene želje koje zaslužuju da budu preispitane ako ne i odgonetnute.

Funkcija idealja je odlučujuća u formirajući ličnosti. Ideali posreduju u stvaranju veze koja iskazuje pojedinačnu želju i pravila zajedničkog života. Kao što znamo, svaka kultura nudi onima koji je sačinjavaju *skup idealja* u odnosu na koje su subjekti dužni da odmeravaju svoja dela, svoja ponašanja. Ideali služe svakom ponaosob kao model koji valja slediti, oponašati, pri čemu sami ideali ostaju van domašaja, nepristupačni većini. Psihanaliza je uvela nešto novo u poimanje idealja. Reč je o njihovoj središnjoj ulozi za sudbinu seksualnih i agresivnih impulsa izloženih potiskivanju.

Snaga psihičkog koja integrise ideale stoji u određenom odnosu sa Nad-ja, koja osuđuje,

cenzuriše i sprečava zabranjene impulse, s jednom nezmatnom, mada bitnom, razlikom da može da ih sublimiše preobražavajući njihove eroške ili neprijateljske ciljeve u neke druge ciljeve prihvatljive u etičkom, moralnom i estetskom poretku.

U eseju *Kolektivna psihologija i analiza Ja²⁾* Frojd objašnjava afektivno stanje pojedinca „koji praznuje” kao preokret koji remeti uobičajeni odnos između snaga psihičkog. Euforija, zadovoljenje, opuštanje (kako se kaže), koji oblikuju pojedinca u tim trenucima ishod su regresije na stanje koje prethodi ukiapanju idealja u Ja. To je vraćanje u jedno prethodno stanje kada je Ja bilo samo sebi sopstveni ideal. Stanje deteta koje nema drugog cilja osim da zadovolji svoje potrebe i impulse — *His Majesty the Baby*. Tom infantilnom Ja koje u svakome preživljava, kao nesvesno, potisnuto, praznik omogućava da izbije na površinu, uvodeći takvu promenu da se osećamo kao *neko drugi*, različiti.

Što je veća savladana razlika u ovom preobražavanju „zvaničnih” Ja, značajniji je i njen učinak na kolektivno „raspoloženje”. Na isti način može se objasniti i veselost koja nastaje uvođenjem prerušavanja. To je jedna od tajni karnevalskih razdraganosti. Komično se otkriva kroz preoblačenja, pri čemu nas odelo, maske, znamenja, prikazuju kao da smo onaj *drugi*, do preobraćanja u suprotnosti, kada se muškarac pretvara u ženu, odrasli čovek u dete, ljudsko biće u životinju itd.

Preobuđeno Ja

Ali, kakvo je to Ja koje izranja ovom prilikom? Prva tvrdnja: to je ono Ja koje najavljuje telesna uživanja. Nasuprot „zvaničnom” Ja, koje se podvrgava društvenim ograničenjima, ovo Ja okreće leđa zapovestima lepog ponašanja da bi se domoglo tela i uživanja u svojim zadovoljstvima. Naiime, izgredi izvesnih karnevala teže ka graničnom u pojavama zaposednutosti (čije smo pojavnje oblike proučavali u afričkim i afričko-latino-američkim kultovima i njihovim ekvivalentima sa nekadašnjim hističnim krizama), kada frenezija gospodari onima kod kojih prerušavanje otkriva neku drugu „prirodu”.

Ukratko, ovo Ja koje susrećemo prilikom svetkovina i praznovanja jeste ono *Narcisoidno Ja* iz psihanalize. Ono se odlikuje uskom povezanošću sa samoerotizmom putem kojeg se subjekt zadovoljava tražeći uživanje u sopstvenom telu. Ali, da bi se to postiglo, postoji uvek

²⁾ S. Frojd, in: *Essais de psychanalyse*, Zbirka: Petite Bibliothèque Payot.

onaj obavezni prelaz kada se potpomažemo jednom drugačijom slikom o samome sebi koja je potiskivanjem toliko duboko zapretena da se prilikom njenog navodnog pojavljivanja subjektu čini čudnom, ako ne i potpuno stranom. Otuda i promena koju *prerušavanje* tako radikalno izaziva, jer predstavlja jedno od tradicionalnih sredstava pokretanja radosti i uživanja u prazniku.

I dete, da bi povećalo zadovoljstvo u sopstvenim igrama, igra ulogu odraslog, onog *drugog* kome pripisuje svu moguću moć u odnosu na zadovoljenje svojih želja u stvarnosti; ono tako preuzima čas stvarne uloge (tate, mame, učiteljice, lekara, policajca itd.), čas predstavlja fiktivne ličnosti herojskog tipa (Zoro itd.). Ove slike s kojima se dete poistovjećuje u svojim igrama imaju sličnu funkciju kao slike kojima se odrasli služe u svojim igrama za odrasle — prilikom praznika, s tom neznatnom razlikom što deca znaju da nisu odrasli dok se za ove druge pretpostavlja da ne znaju da se i dalje igraju dečjim (kako svojim „neviniim“ tako i erotskim) igrama.

Međutim, i kod dece i kod ogradnih cilj *ovih slika sebe što ih uvode u igru* jeste da se savlada ono što je u pravom smislu reći zabrinjavajuće. A to je dete što ga psihanaliza otkriva iza slike deteta (iza „slike iz Epinala“, kako se kaže) prepusteno zadovoljstvima organa (oralni, analni, uretralni otvor) i funkcija (pogleda) još uvek neintegriranih. To znači da je dete necelovito, razapeto posebnim ciljevima pojedinačnih impulsa, razbijeno i da je plen strahova i strepnji od raspadanja i smrti.

To je ono prema čemu praznik naginje svojim prekomernostima, kada pijanje, pirovanje, igranje i sva ostala telesna ispoljavanja počnu da prevazilaze kamene medaše slike o sebi: radost se preokreće u nasilje, šale postaju izaživanje, grupa prelazi iz stanja zajedništva i istomišljeništva u stanje raspada. To je pir tragičnog. U prazniku je smrt uvek nagoveštena, makar i u istančanim oblicima. Nekadašnji karnevali su je jasno oличavali u svojim farsama i prividnom umorstvu neke središnje ličnosti koja je zatim, uz prateću povorku naroda, bivala usmrćena davljenjem u vodi ili vatrom. Da li u tome možemo videti neki ublaženi odjek drevnih obreda prinošenja žrtve, zaboravljenih u međuvremenu, ali koji su tada predstavljali predmet parodije? Međutim, šta reći onda kada se smrt, isključena iz predstava praznika, iznenada pojavi na sceni stvarnog, slučajno, kako se to kaže? Da li je to nešto što je samo puki slučaj, što spada pod „razno“?

Fantazmi, poslednje pribedište zabranjenih želja

Naša razmatranja ovog pitanja već postaju spekulativna. Banalno je reći da naše doba odlikuje zavisnost, da živimo u vremenu takvih promena oblika kolektivnog života da ni praznik nije mogao a da ne pretrpi posledice. A sve te posledice nisu toliko de-struktuirajuće kao što su neki skloni da poveruju. Naprotiv. Sasvim je sigurno da su se tu uključila i neka druga sredstva, posebno mas mediji, i da su dopunila drevne mogućnosti narodnog praznika. Međutim, uprkos većim mogućnostima okupljanja i učešća u kolektivnom iskustvu, način učestvovanja pojedinca klizi, reklo bi se, ka sve većoj pasivnosti.

Teoretičari koji su razmatrali ovaj problem skoro da su jednodušni u naglašavanju drevnih odnosa koji praznici vezuju sa *svetim*. Dovoljno je podsetiti se da su praznici utvrđivani zavisno od liturgijskog kalendara; dani svetaca-zaštitnika, Božić, Sveta tri kralja, Blagdan očišćenja Marijinog, Uskrs itd. Karneval se (i danas) organizuje zavisno od Velikog posta: Pokladni utorak, na jedan ili tri dana pre njegovog početka, četvrtak u trećoj nedelji Velikog posta. Povlačenje svetog uslovljeno razvojem naučne misli i pratećih pojava (napredak industrijskog društva) posvuda je poremetilo kolektivno imaginarno i živa verovanja koja su ga podržavala.

Paradoks verske ideologije bio je u tome što je dozvoljavao jednu profinjenu igru između svakodnevnih moralnih primuda i mogućnosti povremenih preterivanja prilikom praznika, koji su i sami bili deo pojavnih oblika proslavljanja pripadnosti zajednice nekom kultu. A to ilustruje složenost sistema *zabрана, pravila i idea- la, koji unutar sebe obezbeđuju prostore, mesta, trenutke za kršenje zabrana* (otuda ishodište onog čuvenog Praznika luda u srednjem veku).

Ukratko, nije nikakva novina ako se kaže da u današnje vreme čitav niz verovanja, obreda i kolektivnih slika biva potisnut kao iracionalni dok jedna postupna racionalizacija zaposeda oblast mentalnog i mentaliteta. Iracionalno se izgleda sve više i više privatizuje, čuva se u „onom ličnom“ u kome se razvijaju tajne i lične stvari, fantazmi. To su, uz noćne sne, poslednja pribedišta „zabranjenih želja“ koje više nemaju nikakvu priliku da kolektivno budu podeljene. Osim ako sebi ne dozvolimo poistovećenje s profesionalnim glumcem koji igra, ali na jednoj *drugoj sceni*, naše sopstvene fantazije. Uz posredovanje u bioskopu i televiziji, ekrana koji štiti subjekat svakog stvarnog mešanja, posebno telesnog.

Odbijanje iracionalnog, telesnog

Spajanje fantazma koji se sadrže u verskim i folklornim obredima, a koji su ispoljavali težnju ka nestajanju (a tu i tamo se ponovo javljaju), bilo je u vezi s *mnogo većom mogućnošću telesnog izražavanja*: mnogobrojne narodne igre, koje i danas postoje, dokaz su toga u zemljama u kojima je stvarno narodno učešće u prazniku i dalje moguće. Koji su to činiovi koji su mogli da dejstvuju u suprotnom smjeru u zemljama poput Francuske.

Iznećemo, kao hipotezu, sistem opštег školstva. Opšte školovanje je dovelo do toga da su „civilizacijske vrednosti“ proširile svoj uticaj i vladavinu nad sve širim slojevima stanovništva. Njegov najočigledniji rezultat jeste davanje prevashodne važnosti mentalnom izražavanju. A njegovi najuzvišeniji uzori su nauka, razum i logika. Posledica toga jeste: izražavanja gestom bivaju obezvređena ako ne i „svedena“ na čin vulgarnosti.

U stvari, ovu izuzetno veliku lakoću u telesnom izražavanju u prošlosti treba dovesti u vezu s preovladavanjem manuelnog rada u privredi i udelom seljaštva u opštem stanovništvu. Ova dva elementa, povezana s prisustvom velikog procenta nepismenih, opstojavaju tamo gde je društveni značaj praznika veoma velik, kao što je to slučaj u Južnoj Americi. Iz ovoga sledi da između svakodnevnog života i prazničnih trenutaka postoji kontinuitet, usled njihovog zajedničkog oslonca na *telo*. A to je suprotno onome što se događa u savremenim društvima, u kojima tehnologija i automatizacija zamjenjuju čovečje telo u radu i čine njegove mehanizovane metafore.

Sledstveno tome, i odnos između erotskog tela i društvenog tela je postao složeniji. U njemu primećujemo dejstvovanje dvostruke prepreke. Prva je činjenica potiskivanja, u psihoanalitičkom smislu reči, inherentna u neku ruku *seksualnim impulsima* pošto su neintegrisani: svojim infantilnim, incestuoznim poreklom, čiji se predmet razmatra isključivo kao podrška zadovoljstva; zato Frojd i govori o izopačenom polimorfnom detetu. Prema tome, oni mogu da budu zadovoljeni u društvenom ustrojstvu samo ako su preobraćeni u vrednosti koje su u društvu priznate (na primer: u slučaju sineaste „voajerizam“ postaje ključni element njegove umetnosti...). Ova operacija spada u one najsloženije, predstavlja sublimaciju koja zahteva sve pojedinačne i kolektivne uslove koji će omogućiti da se njen veoma ograničeni domet iskaže u opštoj libidinalnoj ekonomiji.³⁾

³⁾ Cf. S. Frojd, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971.

Druga prepreka je, po našem mišljenju, rezultat novijih kulturnih promena koje smo već naznačili. Odredićemo ih kao *mentalizaciju psihičkog*. Čini nam se da je u pitanju jedna opštija težnja ka zaposedanju specifičnih procesa mišljenja čak i više od toga. To podrazumeva:

- a) progresivno potiskivanje svega što se smatra „iracionalnim“ u kolektivnoj psihologiji (mitovi, verovanja, sujeverja itd.) u korist racionalnog,
- b) pasivizaciju, ako ne i zapostavljanje tela u korist mentalnog,
- c) naglašenu privatizaciju fantazama i gubljenje kolektivnih obreda koji su obezbeđivali zajedničko uživanje (kako onih koje je nudio verski okvir tako i onih ostalih koji su predstavljali deo regionalnih i folklornih tradicija).

Reklamna slika, slika za kopiranje, je naličje praznika

Iz ovoga proizilazi da su se pred ulazak Ideala u Ja (što je, kao što smo videli, suštinski uslov uspostavljanja praznika) isprečile nove „hridi“ koje valja savladati da bi došlo do psihičke regresije. Ali, i odnosi između subjekata i ideal-a su se takođe promenili. I to bar u dva smisla. Ideali su izgubili svoju odliku svetog; oni više ne iskazuju svoju pripadnost nekom onostranom okviru. Njihova veza s mitom nije više očigledna: izvori moći su postali svetovni, bar u svojim pojavnim oblicima. Prema tome, ideali koji su deo atmosfere vlasti više ne mogu da fasciniraju.

Druga promena se odnosi na svakodnevno obeleđavanje i uzdizanje nekog „ideološkog“ sistema putem takozvane „civilizacije slike“ životnih ideal-a, idealnog društvenog statusa, ali i idealnog tela, zdravlja, fizičkog stanja i estetskog izgleda, koji se svi izlažu i nameću kao *idealni*. Film, televizija, reklamne plakate ne prestano ih nameću; njihov učinak na svakog pojedinca nije za odbacivanje.

Međutim, valja ih razlikovati od onoga što psihanaliza naziva Idealom Ja. Ja-Ideal ima funkciju struktuiranja, budući da njegovim prihvatanjem subjekat biva doveden do razmatranja odnosa prema onom Drugom. Njegova projekcija, njegov prelaz iz „spoljnog“ u „unutrašnje“, dovodi do toga da subjekt prepoznaće i prihvata nedostatak naspram nekog s drugim podeljenog društvenog Ideal-a. To je tipičan odnos učitelj — učenik u kome poistožećeivanje učenika s učiteljem omogućava da učenik uzme učitelja kao uzor, prihvatajući pri tom razliku koja ih razdvaja.

„Slike“ o kojima smo upravo govorili pre imaju suprotne učinke. Njihov je cilj pre svega da obezbede projekciju, psihičko kretanje od „unutarnjeg“ prema „spoljnem“, u slučaju Ja-Ideala, koji teži da izbriše razliku i da onog drugog svede na istu ravan. U tom smislu, ovaj Ja-Ideal jeste temeljno otudujući, gde Id postaje pista kopija drugog. Osim toga, s mentalnog aspekta, reklamni postupci ne uspostavljaju nikakav stvarni odnos s telom, već je ono stavljeno u prevashodno pasivni položaj, položaj prijemnika; svedeno je na pogled ako je reč o posmatraču, na blagonaklonu podršku, ako je u pitanju potrošač.

Ove slike koje treba oponašati su usaglašene i kodifikovane prema normativnim merilima društvenog uspeha. One vode upravo u sasvim suprotnom pravcu od neobuzdanosti kojoj teže praznični izgredi. I ako iz toga želimo da izvedemo vrednost koja se pripisuje telu, onda je u skladu sa berzanskim rečnikom, moguće razmotriti samo njegovu „kursnu“ vrednost... U svakom slučaju, tu se podrazumeva dodatno podvrgavanje tela nekom drugačijem redu racionalnosti — ustrojstvu zakona tržišta.

Ne treba pri tom zaboraviti da ove slike valja podražavati i iznova proizvoditi, ali pojedinačno, u osamljenosti; nikada u njihovom parodijskom uznošenju u skupovima, tokom kojih se tela mešaju a slika samoga sebe razlaže u pulsirajućem kovitlaku.

Ova imaginarna Ja imaju, dakle, funkciju zastora/pregrade kroz koju treba da produ kako bi se stiglo do telesnog Ja, gde se regresija okončava, impulsi potiskuju. Seksualni i agresivni impulsi, to treba naglasiti, uvek nastaju kao *izgredi* da bi mogli da budu preinačeni i tako poremete, nađu svaku psihičku ili čak i telesnu *sliku* samoga sebe. A ova je, kao što i sama reč to naznačuje, iz reda predstava koje su i same već *uobičajena* ovom zastrašujućem u impulsima.

ZABORAV TELA, TELO ZABORAVA = Između ova dva pojma oscilira naš način uskladivanja s našom prvom i poslednjom stvarnošću, neizdrživom, stvarnošću koja nam telom saopštava da smo smrtni. Ukoliko je telo inhibirano ovim slikama i boje blede, bezbojnog svakidašnjice nam otkriva da se „pravi život nalazi negde drugde“: u zaboravu tela. Međutim, ako se *mi sami* zaboravimo u prazniku, ako pronađemo telo u zadovoljstvima jednog trena, onda se to nikada ne događa bez nekih verovanja koja su u samim temeljima. Upravo onog verovanja iz koga tradicija crpi nadahnute koje ju je dovelo do toga da poduđarnim učini kolektivna praznovanja i obnavljanje prirode — *mit o večitom vraćanju, ponovnom rađanju*.

Tu valja tražiti objašnjenje veze između praznika i revolucionarne ideologije tako izražene u naše vreme. U ovom mitu, ili bolje rečeno, u ovom fantazmu ponovnog izlaska, obnavljanja starog iz čega će izroniti „novi čovek”, „novi život”, možemo da odgnetnemo iluziju na kojoj se temelji praznik. Njen je cilj da porekne⁴⁾ telo kao nešto smrtno, prolazno i podložno bolu i patnji, ali isto toliko i kao izvor zadovoljstva — Telo zaborava.

(Prevela s francuskog JASENKA TOMAŠEVIĆ)

⁴⁾ Dezavuisanje je način psihičke odbrane koji se sastoji u odbijanju subjekta da prepozna realnost neke traumatizirajuće percepcije. Ono indukuje postojanje dvostrukog psihičkog toka koji je odvojen, rascepljen izvesnom provajljom. S jedne strane, svešni subjekat može da prihvati „realnost” o kojoj je reč, a s druge je opovrgava. Freud je od ovoga načinio značajan glavni mehanizam na kome zasniva fetišizam (u ovim slučajevima, to je nesvesno negirana realnost nedostatak penisa kod žene).

KA PRAZNIČNOJ KULTURI

Potreba da se epohalni društveni preobražaj, kakav je predstavljala naša socijalistička revolucija, svečano i što trajnije obeleži javila se još u samoj revoluciji. U početku je to bila mešavina spontanog i organizovanog slavlja, čiji je cilj bio da se što svečanije i dostojanstvenije obeleži neka pobeda ili drugi važan dogadjaj. Kasnije su se počeli proslavljati dogadaji iz revolucionarne prošlosti ili kolektivno prisjećanje i prizivanje te prošlosti u celini. Osnovna namera je bila da se na nivou globalne društvene zajednice uspostavi kontinuitet s minulim revolucionarnim preobražajima kako bi se u domenu svesti učvrstilo saznanje o revoluciji u njenom kontinuitetu. Ovo je svoj teorijski oslonac imalo u shvatanju koje je u progresivnom radničkom pokretu bilo već duboko uvreženo, naime, da je revolucija permanentni proces unutar bića radničke klase i da ga treba stalno i na najraznovrsnije načine oživljavati. U postrevolucionarnom razdoblju vladalo je uverenje da će ovaj proces skladnije i prirodnije teći ukoliko se budu uvele proslave, svečana obeležavanja i postigla opštoperaznična raspoloženja. Nastojalo se da svi vidovi svečanosti budu maksimalno, a po mogućnosti i sasvim, oslobođeni tradicionalnih oblika i sadržaja, te da poprime nova, socijalistička obeležja, bez sakralnih elemenata i primesa koji bi naveli na pomisao da su se u te nove praznike, u bilo kom vidu i stepenu, uključili magijski, mitski i religijski elementi. Ova potreba i njeno zadovoljavanje imali su uzor u već ranije razrađenom modelu posle Oktobarske revolucije. A veze s tom revolucijom kao i sa postrevolucionarnim razdobljem bile su žive i jake tako da su se i svi slični oblici manifestacionog i prazničnog gotovo sami po sebi nametali. Oslonac je nalažen i u kulturnoj tradiciji radničke klase u kojoj su bile prisutne svečanosti i manifestacije.

U početku su manifestacije imale opšti karakter i odnosile su se na čitavu društvenu zajednicu. I na ovaj način htela se homogenizovati

jugoslovenska društvena zajednica koja se tokom Narodnooslobodilačkog rata i revolucije dovoljno učvrstila, ali kojoj je u postrevolucionarnom razdoblju valjalo pridodati još jednu dimenziju koja bi prožela društvenu svest i prodrla duboko u psihu pojedinaca. Utvrđeni su praznici koji su najčešće bili vezani za čin pobede i na raznovrsne načine je slavili. Čak i tradicionalni radnički praznik rada, po svom sadržaju, bio je u znaku pobede nad neprijateljem. Ovi praznici koji su u svoj sadržaj uključivali najraznovrsnije aktivnosti jednim delom su imali i kulturno obeležje. Ponekada su kulturni sadržaji i preovlađivali. Obrazaca takvih manifestacija u prošlosti bilo je bezbroj što je, svakako, znatno doprinelo da se ovaj vid manifestacija relativno brzo i uspešno osamostali i da poprimi neke karakteristike nekadašnjih svečanosti. Očigledno je, dakle, da je naša društvena i kulturna praksa stvorila prostor za pojavu i uspešno odigravanje najraznovrsnijih vidova kulturnih manifestacija što predstavlja izuzetan izazov za istraživača.

Utvrđivanje geneze

Kulturne manifestacije kao vid ispoljavanja najraznovrsnijih sadržaja kulturnog života sežu u najdalju prošlost. U pojedinim razdobljima istorijskog razvoja društva one su bile preovlađujuća kulturna aktivnost i najčešći vid zadovoljavanja kulturnih potreba. Njihov nastanak je u neraskidivoj vezi s praznikom kao društveno-istorijskom pojавom, a to znači s dalekom „arhaičnom mitološkom tradicijom” kao „vremenski isečak koji je posebno povezan sa sferom sakralnog, koji pretpostavlja maksimalnu pripadnost toj sferi svih onih koji učestvuju u prazniku i koji označava neku vrstu institucionalizovanog (čak iako ono ima improvizovan karakter) delovanja”¹⁾. Ova kulturna potreba utvrđena je već u prvim pisanim spomenicima. U svojoj nadahnutoj knjizi *Historija počinje u Sumeru*, Samuel Kramer beleži jedan slučaj proslave klijanja semena iz tla. Podatak je nađen zapisan na malenoj glinenoj pločici otkopanoj u Iraku, a na njoj je ispisan prvi poznati ratarski godišnjak. U jednom delu toga teksta govori se o danu na koji se ratar moli boginji Ninkilimi, boginji poljskih miševa i crva, da ovi ne bi štetili mlađom žitu koje tek proklijava. Svečanost je, dakle, povezana sa osnovnom sumerskom delatnošću — zemljoradnjom i očigledno je imala ritualni karakter i osnovni cilj da poboljša i učini bezbednom poljoprivrednu proizvodnju, a istovremeno da obavi ludičku ulogu na nivou osnovne društvene zajednice. Iako je ovaj praznik posve-

¹⁾ *Mify narodov mira*, Sovjetskaja enciklopedija, Moskva, 1982, str. 329.

ćen božanstvu, i s formalne strane on ima sakralnu vrednost, on je u suštini svetovnog karaktera jer mu je cilj da reši profani problem. Reč je, dakle, o namenskom, funkcionalnom prazniku koji bi se u savremenoj periodizaciji smestio u sezonske praznike, ako se opredelimo za tipologiju praznika koju je izvršio V. N. Toporov.²⁾ Ova vrsta praznika za nas je zamisljivija jer će se dosta naših kulturno-umetničkih manifestacija, na ovaj ili onaj način, dovoditi u vezu s određenim poljoprivrednim aktivnostima i biće organizovane u određena godišnja doba. Međutim, naše savremene kulturno-umetničke manifestacije imaju pretežno urbani karakter. One su najrasprostranjenije u srednjim i manjim gradovima kao i u turističkim centrima, od kojih su se neki poistovetili sa svojom kulturno-umetničkom manifestacijom. Nerazvijeno kulturno biće pojedinih sredina zahtevalo je, pod pritiskom opštег materijalnog i socijalnog napretka, da se aktiviraju određeni kulturni sadržaji pomoću kojih bi se počela prevazilaziti ova nerazvijenost. Trebalo je određene kulturne vrednosti učiniti bližim širim slojevima koji su još uvek ne samo bez odgovarajuće kulturne uzdignutosti nego i bez osnovne pismenosti što je uveliko otežavalo percepciju ozbiljnijih umetničkih sadržaja. Otuda u prvi plan izbjiga vizuelna i auditivna kulturna komunikacija. Književni sadržaji se potiskuju, odnosno podvrgavaju se vizualizaciji i podešavaju se za slušanje. Osim toga koriste se i tradicionalne forme okupljanja stanovništva i načina zadovoljavanja njihovih kulturnih potreba.

Praznična osnova kulturno-umetničkih manifestacija

Kulturno-umetničke manifestacije potiču iz onog socio-kulturnog konteksta koji se može označiti prazničnom kulturom. Praznik je jedan od najstarijih elemenata izgradnje kulturnog sistema i kao takav teško može nestati iz kulturne komunikacije a da se ne poremeti socijabilnost određene zajednice. Kao element kulture praznik ima slobodno vreme, doprinese učvršćenju zajedništva i socijalizaciji čoveka. Praznik istovremeno funkcioniše i kao najbliži pratilac umetnosti. Od samog početka on utiče na pojavu i razvitak umetničke kulture i estetske svesti koja se na njoj zasniva. Kasnije će praznik u mnogim svojim vidovima ispoljavanja koristiti umetnost i zapravo zahvaljujući njoj biće moguće izvanredne sinteze koje će se u nekim prazničnim formama ispoljiti. Po tom svom svojstvu da sažima i sintetizuje umetničke

²⁾ Ibid. str. 329—331.

sadržaje, da pojedinca dovodi u nesvakidašnji položaj, praznik je suprotnost svakodnevici, opterećenoj mnogim teškoćama i protivurečnostima. Svakako je sve ovo imao u vidu stari ruski istoričar I. Snjegirev kad je na sledeći način odredio praznik: „Sama reč *praznik* izražava poštovanje, slobodu od svakodnevnih poslova, sjedinjenu s veseljem i radošću. Praznik je slobodno vreme, obred, važna akcija, prihvaćen način obavljanja svečanih činova.“³⁾ To je, međutim, spoljašnje obeležje praznika, onako kako ga vidimo kao posmatrači, a ne kao učesnici. Praznik se može upoznati ako se njegov sadržaj doživi. Biti unutar praznika ne znači obavljati ulogu zabavljača. Čovek može biti aktivni učesnik praznika ili kao zabavljač ili kao uživalac u zabavi. Praznik se može doživeti na autentičan način a da pojedinac ne izvede ni jednu od veština koja bi pričinila zadovoljstvo drugome. Može se, dakle biti aktivan učesnik u prazniku a da se ne bude realizator njegovih sadržaja. Može se aktivno učestvovati i putem aktivne percepcije, aktivnog prihvatanja svih sadržaja i interpretacija. Međutim, okonsica svakog praznika jeste uvežbani profesionalni zabavljač, pojedinac koji je čitav svoj vek posvetio prenošenju određenih sadržaja u određeno vreme i na određenom mestu.

Dok svečanost traje čovek je slobodan od rada i dovoljno udaljen od svakodnevlja i u položaju je da stiče sposobnost da se aktivno uključi u svečanost u svim njenim fazama. To se postiže tako što se na osnovu tradicionalno utvrđenog slobodnog vremena izdvajaju pojedini događaji iz mnoštva svakodnevnih zbivanja i u vidu obreda ili rituala, to jest u vidu neke simboličke forme, okupljaju određene grupe ljudi unapred psihički i duhovno spremne da učestvuju u takvom događaju. Učesnici svečanosti su isti oni ljudi koji žive u svakodnevlu s tom razlikom što se na bitno drugačiji način ponašaju u međusobnom komuniciranju, zadovoljavaju svoje potrebe, doživljavaju ponuđene vrednosti i gledaju u budućnost. Ovakav položaj pojedinca u prazniku naveo je Harveja Koksa da u svom radu *Praznik luda* istakne čovekovu dvostruku prirodu, zasnovanu na dve antropološke pretpostavke. S jedne strane čovek je praznično biće (*Homo festivus*) a s druge čovek je maštari i tvorac mitova (*Homo fantasia*).⁴⁾ Na istom stanovištu nalazi se i Herbert Markuze koji je praznik, dokolicu, carstvo slobode, duh, duhovni rad i neoperacionalno mišljenje video s onu stranu prinude, u kulturi. Polazeći od tih kriterijuma on razlikuje civilizaciju

³⁾ Snjegirjev I., *Russkie prostonarodnye prazdniki i sujevernye obrjadyy*, Moskva, 1837, str. 5.

⁴⁾ Cox H. G., *Feast of fools. A theological essay on festivity and fantasy*. Harvard univ. press, 1969 god.

ciju i kulturu, kao sfere koje istorijski nisu podudarne, odnosno nisu svodive jedna na drugu. Civilizaciji, prema tome, pripada materijalni rad, radni dan, rad, carstvo nužnosti, priroda i operacionalno mišljenje. Ovde treba imati u vidu stvarne mogućnosti postojećeg kulturnog obrasca, zapravo njegovu afirmativnost u odnosu na postojeću socijalnu strukturu. U tom pogledu i svi oblici praznovanja nose sobom i u sebi kako virtulne potrebe i vrednosti tako i perpetuirana stanja i sadržaje koji se prelivaju iz svakodnevnog i u svakodnevno. Ako praznik ne transcendira čovekovu sposobnost da na kritičan i kreativam način dolazi do humaniteta, do društvene zajednice oslobođenih individua onda je on etabliран u postojeće civilizacijske obrasce, oспособljen da putem tehničkih postupaka multiplicira već stvoreno. Tek kada se raščiste ove bitne karakteristike praznika može se preći na njihovu podrobnu analizu, na utvrđivanje njihove tipologije, načina prezentacije i vrste sadržaja koji svaki od njih nosi.

Apolonijsko i dionizijsko suprotstavljanje

Poznato je da su se različiti praznični sadržaji ispoljavali veoma rano u pojedinim ljudskim zajednicama i da su uz pomoć njih na najraznovrsnije načine rešavani društveni i kulturni problemi. U sumerskoj kulturi praznik je imao svoju gotovo konkretno-čulnu realizaciju, bio je u vezi s osnovnim ljudskim potrebama, interesima i zahtevima. Iako se oslanjao na religijske obrede i manifestacije praznik je u toj kulturi imao da rešava čovekove egzistencijalne probleme. Na sličan način se praznik ispoljavao i u antičkoj kulturi u kojoj se naročito isticala dvojnost *apolonijskog i dionizijskog* koje je Niče označio kao dva suprotna pola jedinstvene praznične kulture. Apolonijsko je oličenje sna, zanosa, suprotnost „krnjoj razumljivosti zbilje na javi, duboka svijest o prirodi koja liječi i pomaže u spavanju i smivanju“¹⁹); dok je dionizijsko oličenje zanosa i opojnosti. „Dok pjeva i pleše, čovjek se očituje članom jednog višeg zajedništva; zaboravio je hodati i govoriti i tek što se nije, plešući, vinnuo u zračne visine. Iz njegovih kretnji govori općinjenost. Kao što sad životinje govore a zemlja nudi med i mljeko, tako se iz njega glasa nešto nadnaravno: čuti se Bogom, sam se sad kreće tako ushićeno i uznosito kao što je u snu gledao bogove da se kreću. Čovjek više nije umjetnik, postao je umjetničkim djelom; na najpunije zadovoljenje čuvstva slasti onog Prah-Jednog, tu se uz srsu opojnosti objavljuje umjetnička silina cijele prirode. Tu se mijesi naj-

¹⁹ Nietzsche F, *Rodenje tragedije*, Zora, Zagreb, 1983, str. 25.

plemenitija glina i kleše najdragocjeniji mramor, čovjek, a udarce dlijeta dionizijskog umjetnika svijeta prati zov eleuzinskih misterija: 'Padate li ničice, milijuni? Slutiš li tvorca, svijete?'⁶⁾ Niče nas je uveo u tu dvojnost te je, s jedne strane, pokazao metaforičku sliku sna, a s druge, razuzdanost čula i težnju ka 'majraznovrsnijim preterivanjima. Međutim, glavna zasluga antičkog sveta je u tome što je nastojao, pa dobrim delom u tome i uspeo, da pomiri apollovijsku i dionizijsku kulturu. Rezultat tog pomirenja nije, kako nam to Niče nagoveštava, u hrišćanskoj pomirljivosti, u proslavi Spasenja sveta i blagdanu Preobraženja. To je ponovljena Platonova ideja o prazniku iz *Zakona* da je voljom bogova odvojeno vreme odmora i predaha od vremena rada i napora. To je dar Apolona i Dionizisa i ispoljavao se, s jedne strane, u savršenoj sintezi plesa i muzike i, s druge, u prazničnoj razuzdanosti. Platon je u prazniku video i izvanrednu vaspitnu ulogu koja se ogledala čak i u sličnosti reči igra (*paidia*) i vaspitanje (*paideia*). Praznik je u sebi sadržavao pored božanskog kulta i igru, ples, čime je ispoljavao svoju drugu, odnosno bitnu ertu — kreativnost. Igra je sačinjavala kvalitativni kriterijum kojim se praznik razlikovao od slobodnog vremena u kojem čovek stiče energiju za nove radne obaveze. Čoveku jedino igra pridonosi pravo zadovoljstvo jer samo on može da oseća ritam i harmoniju. U pogledu na praznik, kao socio-kulturalnu pojavu, Aristotel je, u izvesnom smislu bio još dosledniji. On praznik dovodi u neposrednu vezu sa slobodnim vremenom koje je za njega početak svega. A slobodno vreme nije ispunjeno samo igrom nego, pre svega, ostalim sadržajima koji se odnose na učenje i vaspitanje. Za njega slobodno vreme ima viši smisao i nikako ne znači predah ili vreme u kojem čovek treba da prikupi energiju za sledeću etapu rada. U dokolici čovek ponajmanje, međutim, treba da se bavi igrom. Nju „pre treba primenjivati kao prekid rada, jer čoveku koji radi potreban je odmor, a igra i postoji radi odmora. Pri radu, međutim, čovek se muči i napreže, pa zato pri uvođenju igara treba paziti da se primene u pogodnom trenutku, jer one treba da služe kao lek. Prilikom takvih pokreta duša se opušta i uživanje joj pruža odmor“⁷⁾. Igra koja služi zabavi jeste polazna tačka praznične aktivnosti i o tome se kod utvrđivanja prazničnih sadržaja posebno vodi računa. Da bi ovo ilustrovao Aristotel se poziva na Homera kod kojeg postoji obilje materijala koji govorile o veoma razvijenoj prazničnoj kulturi. Ov-

⁶⁾ Ibid. str. 27.

⁷⁾ Aristotel, *Politika, Kultura*, Beograd, 1970, str. 262.

de valja imati u vidu da je u prazniku mogao učestvovati samo slobodan čovek, a u „visokoj dokolici“ samo predstavnici viših klasa. Te klase su, uostalom, jedino živele u slobodnom vremenu i u tom smislu su organizovale čitavu svoju aktivnost. Za taj deo društva dokolica je bila način života, jer je predstavljala anti-tezu radu i svakoj vrsti fizičkog naprezanja. Zato se Aristotel sumnjičavo odnosio i prema gimnastici, a naročito prema sportskim takmičenjima. Otuda je on insistirao koliko na trudoljubivosti toliko i na dokonosti — sposobnosti da se dokolica oseti kao autentična čovekova potreba.

Praznik nije složena pojava samo sa stanovišta svojih kulturno-estetskih i socioloških vrednosti, nego i po svojoj umutarnjoj strukturi, što ga i čini protivrečnim. Kao socijalno-umetnička pojava praznik se javlja samo onda kada se orijentiše na poboljšanje samog čoveka i na razvitak kulture pod uslovom da su u prazniku, koncentrisane slobodne životne delatnosti. Otuda je on slobodan i od proizvodnje stvari i od kreacije umetničkih dela. Dakle, praznik nije ni rad ni stvaralaštvo. „Praznik kao socijalno-umetnički fenomen estetski organizuje i formira vreme čovekovog života, unošeci u njega elemente puncće, zadovoljenja i harmonije i kao da taj život upoređuje s životom društva u celini i s životom prirode. Ali, istovremeno praznik vrši čisto tehničku, službenu ulogu, svojstvenu društveno-klasnom sistemu i orijentisanu na ostvarivanje sopstvenih interesa, podudarnih s interesima vlasti ili vladajuće klase u društvu. U takvom objedinjavanju uloga, različitih po sadržaju i po usmerenosti, uzima se u obzir i ono što ne može biti izmereno samo kriterijumima funkcionalizma, s tim što baš takvim kriterijumima odgovara i u njima se skriva prava složenost praznika kao socijalno-estetskog fenomena.“⁸⁾ Ukoliko se me bi imala u vidu ova antinomičnost praznika ne bi se mogla do kraja istražiti njegova prava priroda. U našim savremenim uslovima ova se antinomija često ispoljava u onim tendencijama koje u prazniku vide neprekidnu obnovu, neku vrstu neizmernog nastajanja novih kvaliteta, kao i u tendencijama koje praznik izjednačavaju s nečim nepromenljivim, stalnim, jednom za uvek utvrđenim. Treći u prazniku vide mogućnost da se učvrsti i obnovi vodeća, vladajuća ideja, ideal i ideologija i pokaze mogućnost boljeg života.

O saborskim oblicima kulture praznika

Praznik je u svojim počecima, kako ističe Bahatin, predstavljaо „elementarnu formu društve-

⁸⁾ Mazalev A. I. *Praznik kak socijalnoje javljenije*. Nauka, Moskva, 1978, str. 30.

nog života" i određivao osnovni smisao svakodnevног čovekovog ponašanja. Mnoge čovekove aktivnosti bile su usmerene na praznik; obavljane su duge i komplikovane pripreme, obezbedivane su materijalne pretpostavke, stvarani prostorni i vremenski uslovi. U početku praznik ima opšti karakter, dogada se na otvorenom prostoru i pristupačam je dosta širokim slojevima. Čak su i pozorišni spektakli prikazivani na otvorenom prostoru, a sadržaji pozorišnih predstava su prilagođavani ukusu i estetskim potrebama najraznovrsnijih slojeva stanovništva. Tek kasnije se pojedine delatnosti „zatvaraju u zidove", postaju institucije. Ne samo pozorište nego i mnoge druge umetničke aktivnosti imaju javan, manifestacioni karakter. Mnoga muzička ispoljavanja, na primer, i do danas imaju takvo obeležje. Koncerti pod „vedrim nehom" uz aktivno učešće gotovo svih prisutnih zadržavaju se sve do danas. Takav je slučaj i s karnevalskim aktivnostima, koje imaju snažan uticaj na srednjeverovlju pa i savremenу prazničnu kulturu. Kod karnevala dolazi do sinteze muzike, plesa, pozorišta i likovnih elemenata. S pravom možemo reći da naša kulturna tradicija predstavlja izuzetno povoljno tlo za manifestacioni čin kulturnog i umetničkog ispoljavanja. Počev od načina okupljanja stanovništva, preko prenošenja kulturnih sadržaja i poruka, do suptilnih veza koje se uspostavljaju između nosilaca kulturnih aktivnosti. Može se reći da se ponekad gubila granica između stvaralaca i primalaca određenih kulturnih sadržaja. Ljudi su se okupljali u želji da zadovolje svoje kulturne potrebe. One su zadovoljavane, neposredno, jednostavnim okupljanjem na jednom mestu, gde su ljudi jedni drugima saopštavali umetničke poruke koje su bile usmerene ka odgovarajućem auditoriju, spremnom i pripremljenom da ih prihvati. Ovakav vid manifestacione kulture mogao bi se označiti *saborskim*, jer se manifestovao u neposrednom vidu, u prazničnoj atmosferi i u pravom smislu svečano. Ljudi su se okupljali ne samo da bi došli u posed određene informacije, nego i da bi uspostavili međuljudske kontakte, da bi obavili svojevrsnu socijalnu promociju. Otuda takvi skupovi nemaju za cilj samo iskazivanje, saopštavanje određenih umetničkih sadržaja nego i rešavanje određenih društvenih a često i političkih problema svoje zajednice. Često, nije kulturni razlog presudan za nastanak i trajanje određene manifestacije već ekonomski, socijalni ili politički prestiž određene sredine. To, međutim, ne znači da kulturna manifestacija u toj sredini neće biti podsticajna i u kulturno-umetničkom smislu. Ukoliko u određenoj kulturnoj sredini već nastala kulturno-umetnička manifestacija uspe da postigne pozitivan učinak, ona će, se učvrstiti kao kulturna činjenica i postaće deo postojećeg sistema. A ukoliko se ispolje negativni efekti, ukoliko sadržaji mani-

festacije ne budu korespondirali s društvenim i kulturnim interesom sredine, njeno mesto u kulturnom životu postepeno će bivati sve manje i na kraju će postati strano telo koje se održava samo uz pomoć inercije. Drugim rečima, moraju postojati jaki kulturni i društveni razlozi za nastanak jedne kulturno-umetničke manifestacije, a pre svega kulturne potrebe razvijene do onog nivoa koji je nužan da se prihvate i usvoje sadržaji određene manifestacije. Sve izrazitije omasovljavanje kulturno-umetničkih manifestacija samo je početak njihove demokratizacije. Nužno je da se i njihovi sadržaji poboljšaju, kako bi izvršile veći uticaj na estetsku svest i na podizanje opšte estetske kulture pojedinaca i društvenih grupa. Međutim, ovaj savremeni vid praznične kulture još je udaljen od autentične praznične atmosfere u kojoj se odigrava proces čovekovog identifikovanja sa najhumanijim vrednostima i otvaraju mu se utopijske perspektive. Ove praznične forme još uvek su pod čvrstom kontrolom samog sistema tako da je teško govoriti o prodoru spontanih elemenata, o prekoračenju ustaljenih društvenih pravila i okoštalih kulturnih obrazaca. Još uvek se ove manifestacije ne približavaju karnevalskom tipu zabave i smehovnoj srednjovekovnoj kulturi koja je za Bahtina idealni presek srednjovekovne praznične kulture.

Ka novom jedinstvu prazničnog

Pred ljudima se igra „pojavljuje kao određeni kvalitet djelovanja, koji se razlikuje od „običnog” života“.⁹⁾ Ovde, takode, treba imati u vidu Huizinginu napomenu da su „gotovo sve značajne iskonske djelatnosti zajedničkog ljudskog življenja protkane igrom“.¹⁰⁾ Čovek je, dakle, oduvek imao potrebu da se igra, a neki teoretičari smatraju igru starijom od kulture, tvrdeći da se potreba za igrom razvila kod čoveka pre nego što je postao u potpunosti svesno ljudsko biće. Ali pošto je igra znatno šira pojava od one koju mi istražujemo, ostaćemo samo na već iznetim opštim napomenama, s tim što treba skrenuti pažnju na fenomen kulturnih manifestacija, festivala, karnevala kao na pojave koje karakterišu ono društveno stanje i raspoloženje koje se može označiti kao *sacrum*, kao praznik, nešto neuobičajeno, nešto što se razlikuje od *profanum*, svakodnevnog, ustaljenog, rutinskog, što je sfera čovekovih obaveza. U okviru onog što je označeno kao *sacrum* posebno se ističe pojava *praznika* koju M. Porempski označava na sledeći način: „Na putu razumevanja informacionog karaktera konsumpcija koja prekoračuje domen neminovnog može biti od

⁹⁾ Huizinga Johan, *Homo ludens*, Matica hrvatska, Zagreb 1970, str. 13.

¹⁰⁾ Ibid, str. 14.

koristi razmatranje sa tog stanovišta institucije *praznika*, najprvobitnije i najuniverzalnije forme regulisanja društvenih napetosti i dinamizama, likvidiranja energetskih i predmetnih viškova, obnavljanja društvene strukture i formiranja društvene svesti grupe.¹¹⁾ Istovremeno „institucija praznika javno oslobađa, manifestuje i rasterećuje sve što ne služi neposrednom zadovoljenju dozvoljenih institucija, poželjna i nepoželjna, neizbežna i zabranjena“¹²⁾ Oslobađanje energije, o kojem je reč, nije i ne mora biti spontano, ne mora biti karnevalskog, saturnijanskog tipa: ono može, i po pravilu i treba da bude, stvaralački usmeravamo, intenzivnije dovođeno u sklad s autentičnim potrebama: a to znači da *hommo ludens* treba da se sjedini s *hommo creator-om*, s *hommo faber-om* ali onim koji je oslobođen najamnog položaja. S antropološkog stanovišta *hommo faber* nije i ne može biti otuđen ukoliko se nađe u društvenim okolnostima koje radnog čoveka oslobađaju tiranje viška vrednosti, profita, eksploatacije. U našim savremenim okolnostima problemi pojedinca sve više postaju predmet i naučnih, i kulturnih i umetničkih istraživanja; a naročito je značajno pitanje kulturnih potreba. Može se reći da još ne postoji najpogodniji metod pomoću kojeg bi se dovoljno efikasno ispitale postojeće kulturne potrebe i osmisliile nove.

Kad govorimo o prazniku i prazničkoj kulturi za nas je posebno interesantna Bahtinova paradaignma koja govori o srednjevjekovnoj smehovnoj kulturi koja se ispoljavala u usmenoj narodnoj kulturi i u groteski kao književnom žanru. Bahtin nam je otkrio univerzalnost ovog fenomena koji se više od milenijuma izgrađuje i deluje u evropskoj i svetskoj kulturi. Za njega je „praznik (svaki) veoma važna *prvobitna forma* ljudske kulture. Ona se ne može objasniti ili izvesti iz praktičnih uslova i ciljeva društvenog rada ili — što je vulgarnija vrsta objašnjenja — iz biološke (fiziološke) potrebe za povremenim odmorom. Praznik je uvek imao suštastven i dubok socijalni sadržaj, vezan za pogled na svet. Nikakva ‘vežba’ u organizaciji i usavršavanju procesa društvenog rada, nikakva ‘igra u radu’ i nikakav odmor ili predah u radu *sami po sebi* nikada ne mogu biti *praznički*. Da bi postali praznički mora im se pripojiti nešto iz druge sfere postojanja, iz duhovno-ideološke sfere. Oni ne treba da dobiju potvrdu iz sveta *sredstava* i neophodnih uslova, već iz sveta viših ciljeva čovekovog postojanja, to jest iz sveta idea. Bez toga nema i ne može biti nikakve prazničnosti“¹³⁾ Ako se imaju u vidu

¹¹⁾ Poremski Mječislav, *Ikonosfera*, Prosveta, Beograd, 1978, str.

¹²⁾ Ibid.

¹³⁾ Bahtin, M., *Stvaralaštvo Fransa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Nolit, Beograd, 1978, str. 15.

ova Bahtinova upozorenja onda se potpunije mogu sagledati i kulturno-umetničke manifestacije kod nas, zapravo njihov dublji smisao koji se ne da tako lako otkriti ako se uzima u obzir samo jedna njihova dimenzija, zapravo zadovoljenje postojećih kulturnih potreba. Za njih je bitna, zapravo presudna dimenzija idea-*la*, one okrenutosti u budućnost koja za sobom ostavlja širok trag dovoljan da se jedno vreme nesmetano njime usmerava društveni i kulturni razvitak. Ta duhovno-ideološka sfera, kako je je naziva Bahtin, ne iskazuje se uvek ni radicalno ni dovoljno vidljivo. Često su istureni mnogo prizemniji zahtevi, osiromašeni ideološki sloj koji ove manifestacije previše politizuje. Kroz takvu ideološku zamagljenost dublji duhovni smisao se potiskuje i sve su manji izgledi da postane dominantan i da jednu manifestaciju učini trajnim kulturnim činiocem u određenoj društvenoj kultурnoj sredini.

Na širokom prostoru na kojem se danas odvijaju brojne kulturno-umetničke manifestacije imaju podstata onih izniklih iz tradicionalnog kulturnog tla koje se po nekim svojim karakteristikama približavaju prazničkim kulturnim obrazcima. Ranije pominjani saborski tip manifestacija ima za cilj da na spontan način okupi učesnike i na njima gotovo svaki pojedinac može da nađe svoje mesto i da se na adekvatan način uključi u njihove sadržaje. Otuda svaki poštušaj da se određena manifestacija scenski uokviri, „disciplinuje“ znači negiranje njenog smisla kao mogućnosti da se svaki pojedinac slobodno opredeljuje, da uspostavlja tiske veze sa drugima koje će mu omogućavati da na spontan način ispolji svoja osećanja i da baci u zaborav što veći deo opterećenja svakidašnjice. To je moguće samo pod uslovom ako se spolja ne interveniše, ako se određenoj manifestaciji ne nameću norme ponašanja i strogo utvrđen sadržaj i redosled ispoljavanja. Manifestacija će zadržati svoja praznična svojstva samo pod uslovom ako se pojedinac u njoj oseća kao *hommo ludens*, ako se nalazi u položaju da na nesmetan, bezbolan i nekažnjiv način može da se osloboди viška energije i emocija, a da ne dovede u pitanje integritet druge individue. Samo ako dođe do transgresije, odnosno do pokušaja da se na spektakularan način iz stanja *profanum* pređe u stanje *sacrum* kada se zaboravljuju mnoge tegobe realnog, svakodnevног života ali se ne stvaraju uslovi za radikalnu izmenu postojećih odnosa o manifestaciji se može govoriti kao o mogućnosti autentičnog čovekovog preobražavanja. S funkcionalnog stanovišta ove manifestacije treba da zadovolje određene čovekove kulturne potrebe i da mu pruže odgovarajuće zadovoljstvo. Sa strukturalnog stanovišta kulturne manifestacije su deo informacionog sistema, one su informacioni kod koji nas obaveštava o tome

da se u okviru kulture kao najšireg sistema manifestacije javljaju kao određeni vizuelni i akustički znak koji treba da ima što efikasniji učinak i tako da se učvrsti na vrednosnoj skali. Međutim ova stanovišta ne zadovoljavaju u celine jer ne određuju ukupne društvene i estetsko-kulturne funkcije manifestacija, ne dovode ih u vezu s kulturnom tradicijom i ne pokazuju njihov utopijski smisao. Imajući sve ovo u vidu očigledno je da je Bahtinova konцепција najpotpunija i da se samo polazeći od nje može izgraditi najpouzdaniji teorijski model.



DRAMA I POLITIKA LONDONSKOG KARNEVALA*

Analiza odnosa između kulturnih oblika i društvenih formacija, što jeste osnovni cilj socijalne antropologije, obično se formuliše u kategorijama korelacija. Kulturno i socijalno se često dovode u blisku vezu i kaže se da su u uzročnom odnosu. Međutim, ta dva procesa mogu da deluju epifenomenalno, bez nužne uzročne veze među njima. Da bi se uspostavila takva veza, veoma je važno otkriti kako ove dve promenljive, koje se po mnogo čemu dijametralno razlikuju, deluju jedna na drugu.

Jedan od načina da se to postigne jeste da se ispita dramski proces koji leži u osnovi rituala, svečanosti i ostalih tipova simboličkih aktivnosti koje prožimaju društveni život. Ovakav pristup proučavanju sociokulturne uzročnosti i promene pretvara se u analizu stvaranja i menjanja dramskih oblika, njihove producije i režije, autentičnosti, tehnika kojima se služe, a isto tako promena koje one unose u odnose između muškaraca i žena.

*) Abner Cohen, *Drama and Politics in the Development of a London Carnival*, *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Nova serija Vol. 15, br. 1, London 1980, str. 65—88

Autor teksta predaje u Školi za orijentalne i afričke studije Univerziteta u Londonu.

Materijal na kome je zasnovan ovaj rad sakupljen je zahvaljujući finansijskoj pomoći Centra za istraživanje društvenih nauka Velike Britanije. Tekst sam napisao u periodu od 1978. do 1979. godine kada sam bio član Centra za visoke studije binevjorističkih nauka u Stanfordu, SAD. Pisanje teksta omogućeno je finansijskom potporom Nacionalne fondacije za nauku. Pomenutim institucijama veoma sam zahvalan na pomoći. Posebnu zahvalnost dugujem rukovodiocima i umetnicima karnevala na Notting Hilu, jer su proveli veliki deo svog vremena u razgovorima sa mnom. Takođe bih želeo da se zahvalim svim kolegama koji su dali svoje komentare na prvočitni nacrt ovog članka: Muriel Bell, James Gibbs, Marilyn Strathern, James Watson, kao i Hakimu Adiju, Karen Gunnell i Colinu Bennetu na pomoći u istraživanju.

Nekoliko autora ističe značaj sociološke analize ritualne i ceremonijalne drame u okviru socijalne antropologije. Među njima su Gluckman (Gluckman 1942), Mičel (Mitchell 1956), Piters (Peters 1963), Frenkenberg (Frankenberg 1957, 1966), i Pikok (Peacock 1968). Turner (Turner 1957, 1947) je posebno razvio dramsku analizu kao metod za proučavanje odnosa između politike i ritualnih radnji.

Rad antropologa na ovakvoj analizi sličan je postupku dramskog pisca u brehtovskoj tradiciji, koji za svoj komad izdvaja jedan pozнатi, svakodnevni događaj iz uobičajenog ideološkog poretka i „dovodi ga u krizu“ na taj način što ga prikazuje u okviru borbe za vlast u društvu.

U svojoj novoj monografiji (Koen, u štampi b) i sam dosledno pokušavam da pokažem kako tako obične simboličke izvedbe kao što su: igranka, diplomsko veče, pogreb ili svadbeno veselje uvek iznova reprodukuju ili modifikuju odnose moći, i kako se ti odnosi kombinuju u kulturi koja služi kao sredstvo da se, u jednoj zapadnoafričkoj nacionalnoj državi, kategorija viših državnih službenika i stručnjaka pretvori u jedinstvenu elitu moćnih.

Ali, većina pomenutih proučavanja, uključujući i moje, pati od nedostatka miza podataka koji bi potvrdili valjanost ove analize u smislu uzajamne povezanosti istorijskih pokreća. Da bih u načelu prevazišao ove metodološke teškoće, nedavno sam usmerio pažnju na proučavanje jednog savremenog godišnjeg londonskog karnevala koji se i kulturno i politički razvio u svetlosti medijskog publiciteta.

Karneval se odigrava za vreme avgustovskih godišnjih praznika u uzanim ulicama Noting Hila na severnom Kensingtonu. Njegovu pokretnu osnovu čine: metalofoni koji obezbeđuju bučan i težak ritam, živopisna maskirana povorka koja ilustruje neku pozorišnu temu, jedan broj razdražanih učesnika koji igraju poskakujući i veći broj pratilaca i navijača.

Jak ritam, kalipso muzika i energična igra — sve praćeno obilnim napijanjem i pušenjem — traju satima. Učesnici dospevaju u stanje ekstaze i intenzivnog veselja, te poneti atmosferom skreću s maršrutom utvrđenog puta i do duboko u noć lutaju unaokolo uzanim ulicama.

Dvodnevna manifestacija predstavlja vrhunac višemesecnih priprema raznih umetničkih grupa koje tokom godina prerastaju u prijateljske grupe čiji primarni odnosi ne moraju da imaju veze s Karnevalom. Vremenom ovi odnosi se povezuju sa skupom vrednosti i normi, a širenjem rastafarijanskog pokreta, ispunja-

vaju se ritualnim verovanjima i radnjama. Pripreme za Karneval obeležavaju masovna okupljanja na zabavama, igrankama, seminarima, izložabama, kalipso šatrama, gala priredbama i obrazovnim programima za mlade.

Karneval je prvi put održan 1965. godine. Tada je to bio lokalni i polietnički, a u njemu je učestvovalo nekoliko stotina ljudi, žena i dece, od kojih je oko polovina bila karipskog porekla.¹⁾ Tokom 1975. godine Karneval postaje nacionalni, isključivo karipski i u njemu učestvuje četvrt miliona ljudi.²⁾ Godine 1976. dospeva na novinske stupce zbog krvavog sukoba između karipske mladeži i policije sa stotinama povređenih i prenetih u bolnicu. Tokom naredne tri godine unutrašnje frakcije i spoljašnje grupe pretvorile su Karneval u glavni predmet svoje manipulacije.

U ovom članku Karneval se razmatra kao dvodimenzionalni pokret koji uključuje trajno međudejstvo kulturnih formi i političkih odnosa. Kulturne forme se razvijaju da izraze osećanja i identitet ljudi koji su se našli zajedno usled određenih političko-ekonomskih uslova, a istovremeno one služe i za mobilizaciju drugih, koji, sa svoje strane, razvijaju još savršenije kulturne forme koje okupljaju još više ljudi. Razmatra se i priroda posredništva između kulturnih formi i političkih formacija. Pokazuje se da su različiti kulturni elementi Karnevala međusobno povezani u političkoj akciji, ali da sam događaj predstavlja umetničku formu *sui generis* i da se ne može objasniti samo politikom. Ova tema se istražuje kroz analizu ozbiljnog rascepa u rukovodstvu Karnevala u vezi s pitanjem da li Karneval

¹⁾ Godine 1971. u Britaniji je živelo oko 543 000 Karibljana (Select Committee 1977). Na širem području Londona živilo je preko 55% ovog stanovništva. To su uglavnom bili mlađi ispod 24. godine starosti (62%). Četiri petine muškaraca bili su kvalifikovani, polukvalifikovani i nekvalifikovani manuelni radnici. Nasuprot tome, dve trećine zaposlenih žena radilo je u nemanuelnim, administrativnim službama. Karibljani su došli u Britaniju sa različitim karipskim ostrva, a najviše ih je sa Jamajke. Najveći deo ovih ostrva ima etnički heterogeno stanovništvo, prevažno afričkog porekla. Na nekim ostrvima, posebno na Trinidadu, oko polovinu stanovništva čine Azijati, uglavnom iz Indije. Pojam Karibjani u ovom članku odnosi se samo na stanovništvo afričkog porekla. Pod uticajem američkog pokreta „Black Power“, ovo stanovništvo više voli da se naziva Crnima, dok većinu domaćih Britanaca zove Belima. Oba termina se široko koriste i u literaturi.

²⁾ Broj onih koji prisustvuju karnevalu može se dobiti jedino procenom. Procenu obično vrše novinski i radio izveštači, kao i policija. Do brojeva navedenih u tekstu došlo se pažljivim srađnjivanjem različitih procena. Najčešće pominjana cifra za karnevale od 1975. do 1978. godine je četvrt miliona ljudi. Neki izvori idu tako daleko da navode pola miliona ljudi za jedan karneval, sabirajući verovatno broj od po četvrt miliona ljudi na dva karnevalska dana. Cifra data za karneval 1978. godine je niža.

treba da bude kulturni događaj ili politička demonstracija.³⁾

Za potrebe ove rasprave istorijat Karnevala podeljen je na tri odvojena perioda: period od 1965. do 1970. godine koji odlikuju političko učestvovanje i heterogeno kulturno izražavanje; period od 1971. do 1975. godine kada dominira trinidadska tradicija: metalofonska muzika, kalipso i maskirane povorke, i period od 1976. do 1979. godine koji odlikuje pojava karipske omladine rođene u Britaniji, uvođenje rege pop muzike i sa njom povezanih rastafrijanskih simbola i ideologije. Svaki period obeležen je novim političkim razvojem i novim kulturnim formama.

U osnovi razvoja ovih događaja leži proces kojim grupa uključena u politički sukob mobilise svoju kulturu i svoje grupne odnose da bi koordinirala zajedničku akciju u borbi za vlast.⁴⁾

Polietničko prijateljstvo radničke klase (1965—1970)

U ovom periodu to je lokalni karneval malog opsega, polietnički događaji radničke klase, s velikim brojem raznovrsnih kulturnih tema poteklih iz različitih tradicija. To je bio period punе zaposlenosti (ili, kako neki ekonomisti kažu, prezaposlenosti), posledica buma u britanskoj privredi koji je doveo do opšteg optimizma, vrlo dobro izraženog u sloganu tadašnjeg premijera Harolda Makmillana (Harold Macmillan): „Nikada nam nije bilo bolje“. Bile su to godine „veselog i pomodnog Londona“, Bitlsa, Meri Kvant, Twigi, minisuknji i brojnih omladinskih pokreta tipa „vodimo ljubav a ne rat“.

Karneval je organizovala jedna izuzetna žena Roni Leslit (Rhaunee Leslett), rođena u Londonu od majke američke Indijanke iz Severne Karoline i oca Rusa. Kada je odrasla, odlučila je da se identificuje s kulturom iz koje je poticala njenja majka. „Mi smo duhovan narod“, objasnila je. Ranih šezdesetih osnovala je Po-

³⁾ Kultura je nadaleko čuveni ambivalentni pojam koji mnogi ljudi, uključujući antropologe, upotrebljavaju u različitim značenjima. Karnevalski lideri i umetnici pod ovim pojmom podrazumevaju književnost, muziku i druge umetnosti. Ja ga upotrebljavam u širem smislu da označim vrednosti, norme, verovanja i simboličke radnje koje upravljaju pojedinačnim i grupnim odnosima (svrstvo i prijateljstvo, na primer), ili se nalaze u sferama od egzistencijalnog značaja (kao što je religija). Pojam politika upotrebljavam u širem smislu, podrazumevajući pod njim distribuciju vlasti, njeno sprovođenje i borbu za političko-ekonomsku moć. Većina karnevalskih lidera upotrebljava ovaj termin u sličnom značenju.

⁴⁾ Ovaj proces iscrpno razmatra Cohen 1969, 1974a, 1974b, i u štampi a.

moć zajednice susedstva (Community Neighbourhood Service), organizaciju koja se brinula o mlađim imigrantima puštenim iz zatvora, pomažući im da se prilagode životu u Britaniji. U maju 1965. godine, u trenutku između sna i jave, ukazala joj se vizija koja joj je nalagala da u radosnoj povorci sakupi ljudi različitog etničkog porekla. Mnogi ljudi ističu da je Notting Hill u to doba bio mračan, siv i dosadan kraj gde su stanovali useljenici iz različitih zemalja, samodeklarisani narkomani, homoseksualci, radikalni studenti i deca-otpadnici iz porodica srednje klase.⁵⁾

Tri meseca kasnije Leslit se energično bacila na mobilisanje lokalnih talenata za Karneval. Kada je konačno upriličen za avgustovske go-dišnje praznike, ponudio je šarolikost svetlih boja, umeća i etničke heterogenosti: bilo je igrača iz Ukrajine, sa Kipra, iz Indije, i mnoštvo muzičkih grupa, uključujući i mali karipski sastav koji je osnovao Rasl Henderson (Russell Henderson) u jednom pavilju na Erlz Kortu. Povorku je predvodio Englez, jašuci na poštanskoj kočiji prerušen u kraljicu Viktoriju.

Mnogi ljudi su pomagali da se događaj organizuje: vode zajednice, lokalni trgovci. Slika koja izražava izjava nekolice učesnika i dokumenta koji uključuju na stotine fotografija pokazuje srećnu, duhovitu povorku u kojoj su otprilike polovinu učesnika činili engleski radnici.

Pri kraju ovog perioda usled narasle tenzije u karneval su uključene i umetničke aktivnosti i Leslitova je okupila još više dobrotljaca i donatora, kao i raznovrsnih talenata. Uloga lokalnih karibljana je bivala sve značajnija.

Krajem ovog perioda, 1970. godine, usled ras-tuće napetosti u kraju, Leslit je otkazala događaj samo dve sedmice uoči njegovog održavanja. Međutim, pokret je već stekao sopstveni zamah. Drugi lokalni lideri preuzeli su vodstvo i upriličili povorku na vreme. Lokalne novine (*Friends*, 2. oktobar 1970) dale su sledeći osvrt: „Do 2.30 posle podne oko 800 živopisno obučenih porodica napustilo je Pauls skver, bilo pešice, kamionima, dečjim ili invalidskim kolicima i predvođeni Džindžerom Džonstonom (Ginger Johnston), njegovim afričkim bubnjariima i vračem marširali su oko tri milje. Više od dva sata Karneval se provlačio ulicama da bi se konačno vratio nazad na skver gde su Sakataš (Sacataš) i američki rok-end-rol sastav već razmestili instrumente i počeli sa svirkom. Muzika se bez prekida nastavila do ponoći a nastupali su Mateja Stekhauz (Mataya Stackhouse), Dzejmz Metzner (Majes Metzner) i brojni lokalni muzičari.

⁵⁾ Vid. takođe Austin 1979.

Do 11.15 vratio se Džindžer Džonston koji je ceo događaj držao u svojim rukama da bi igranjem u krug oko skvera završio karneval do ponoci".

Tako, period između 1965. i 1970. godine odlikuje saradnja preko etničkih granica, pre svega između karipskih useljenika i domaće radničke klase. Karibljani koji su došli u Britaniju bili su već odgojeni kao hrišćani, govorili su engleski kao maternji jezik i uopšte su i po obrazovanju i po kulturi bili britanski orijentisani. Mnogi muškarci, a sasvim izvesno jedan broj karnevalskih lidera, bili su oženjeni ili su živeli sa domaćim britanskim ženama. Na Noting Hilu je postojala jasna radnička solidarnost između useljenika i domaćeg stanovništva koje se s lokalnim vlastima borilo oko stanova, škola, i drugih pogodnosti u susedstvu. Karneval je bio izraz, isto tako i sredstvo te klasne solidarnosti. Ali, već u sledećem periodu situacija se drastično izmenila.

*Traganje za identitetom i trinidadska tradicija
(1971—1975)*

U drugom periodu karakter Karnevala se dramatično promenio. Za samo dve godine Karneval je postao gotovo isključivo karipski po rukovođenju, umetnostima, a skoro sasvim i po odzivu učesnika. Ovaj period je posebno bio svedok dramatičnog uspona muzike čeličnih udaraljki u srcu zapuštenog užeg Londona**) kao glavnog muzičkog temelja Karnevala i moćnog simbola pokreta udruženog s njim. Rukovodstvo na Noting Hilu sistematski je proučavalo tradiciju trinidadskog Karnevala i prilagođavalo je britanskom nasleđu. Ovakav razvoj usko je povezan s ekonomskim i političkim potresima koji su pogadali karipsko stanovništvo u Britaniji uopšte, a posebno na Noting Hilu. S okončanjem ekonomskog buma iz šezdesetih, nezaposlenost je postala opšta pojava. Karibljani su bili naročito teško pogodeni, delom zato što su relativno nedavno došli, delom jer su bili polukvalifikovani, a pretežno zato što su bili žrtve rasne diskriminacije. Prijateljski odnosi koji su postojali između njih i domaćih, londonskih radnika ustupili su mestu napetosti oko zaposlenja, napetosti koju je podstakao i pojačao Inok Pauel (Enoch Powell) svojim proročanstvima o skoroj pojavi rasnog nasilja i rečama krvi.⁹) Ekstremna de-ničarska, antircračka i antijevrejska partija,

**) Engleski pojam *inner city* odnosi se na širu centralnu zonu grada u kojoj obično žive neprivilegovani društveni slojevi, koji su najčešće pogodeni svim vrstama socijalnih problema, uključujući i rasnu diskriminaciju. Pojam ima više sociološko nego prostorno značenje. (orim. prev.)

⁹) Enoch Powell 1969: 281—314.

Nacionalni front, dobila je znatno veći broj sledbenika među stanovnicima zapuštenog užeg Londona.⁷⁾ Pooštreni su propisi za sticanje useljeničke dozvole, što je doprinosilo daljem pogoršanju rasne situacije.

Dejstvo ovakvog razvoja situacije naročito se jako osetilo na Noting Hillu. Tu se naselio prvi talas karipskih doseljenika, najviše onih sa Trinidada. Ovde se 1958. godine dogodio najteži rasni sukob u britanskoj istoriji, kada su grupe belih mladića izvele seriju napada na crno stanovništvo. Vlada i sudovi preduzeli su oštре mere, a sindikat i različite crkvene grupe osudili su napade. Odlučno reagovanje, kao i ekonomski prosperitet i puna zaposlenost tokom šezdesetih spričili su negativnu reakciju Karibljana. Međutim, sedamdesetih godina njihova gorka strahovanja ponovo su oživela, a pojačala su se 1970. godine posle silovitog sukoba policije i karipskih demonstranata incidenta poznatog kao „slučaj restorana Mangrov“. Sukob je doveo do veoma razvučenog sudskeg procesa protiv desetorice karipskih voda, od kojih su se neki kasnije svesrdno uključili u organizaciju i izvođenje Karnevala. Među njima je bio Darkus Hau (Darcus Howe), urednik časopisa *Race Today* od 1974. godine, dosledni pobožnik Karnevala, a tokom poslednje četiri godine i predsednik Odbora za razvoj Karnevala (Carnival Development Committee). Pomenuti restoran postao je sedište Karnevala gde umetničke sudsije biraju najuspešnije orkestre i maskirane grupe i dodeljuju nagrade koje je obezbedio vlasnik restorana.⁸⁾ U isto vreme, izgradnjom monstruozne saobraćajne petlje A 40, koja je ispresečala okolinu i doveća do masovnog raseljavanja stanovnika iz ovog kraja, raspala se solidarna crno-bela zajednica, uspostavljena tokom prethodne decenije na temelju susedstva i zajedničke borbe za bolje stambene i druge životne uslove.

Odgovor Karibljana na novonastale okolnosti poprimio je različite oblike. Poljuljano je njihovo poverenje u zajedničke crno-bele organizacije kao što su sindikati i političke partije. Vode su počele da zagovaraju isključivo karinske formalne organizacije. Proučavali su, i ako je moguće, primenjivali ideologiju, politiku i metode američkog pokreta „Black Power“. U celini nekoliko činilaca osjetilo je stvaranje isključivo karipse formalne organizacije, dok su dotadašnja udruženja ostala fragmentarna, poneka čak beznačajna.⁹⁾

⁷⁾ Za istoriju, organizaciju, ideologiju i aktivnosti Nacionalnog fronta vid. Walker 1977.

⁸⁾ Postoje planovi da se restoran „Mangrov“ pretvori u sedište zajednice. Vid. Gould 1979.

⁹⁾ Za kratak pregled ovog problema vid. Pearson 1977.

Navedene okolnosti uslovile su jak pokret za stvaranje jednog homogenijeg kulturnog identiteta koji bi pomogao razvoju karipske svesti i olakšao komunikaciju između različitih delova zajednice, i odgojio sposobno rukovodstvo. Tamo gde se teško stvaraju formalne, udružene organizacije ili one nisu odgovarale, privizani su u pomoć mehanizmi zajednice. Siroka, aktivna, povremeno svesna potraga za homogenijom karipskom kulturom započela je u slikarstvu, književnosti, drami, muzici, igri i religiji. Mnogo je postignuto, ali izuzev pop muzike, ostale kulturne forme privukle su relativno malobrojnu publiku. S druge strane, tokom godina pokazalo se da Karneval pruža ogromne mogućnosti za kulturno izražavanje, a time i za masovnu političku mobilizaciju. On može da apsorbuje i integriše mnoštvo umetničkih tradicija i drugih umetničkih oblika i da akcijama koje se održavaju preko cele godine na različite načine okupi ljude u jednu simboličku zajednicu.

Karnevali su 1971. i 1972. godine bili prilično siromašni i slabo posećeni. Rasna napetost delovala je na splašnjavanje susedskog entuzijazma. Povlačenjem gospode Leslit sa položaja organizatora, raseljavanjem mnogih stanovnika iz ove četvrti i isčeđivanjem hipi i drugih nekonformističkih pokreta sa Noting Hila smanjili su se interesovanje i učešće belaca na Karnevalu. Belci koji su nastavili da učestvuju nisu imali jasnu predstavu o dogadaju, niti su shvatili prateća umeća i običaje. S druge strane, Karibljani, u početku pod prevashodnim trinidadskim uticajem, znali su šta je Karneval, imali su tradiciju, iskustvo, umeće i sve više motivaciju da oduševljeno prihvate dogadjaj, ožive ga i učine svojim. Nedostajali su im samo organizacija i rukovodstvo. Nadareni mladi Trinidadanin Lesli Palmer (Leslie Palmer) odgovarao je ulozi; tokom naredne četiri godine revolucionisao je dogadjaj, menjući u potpunosti njegovu strukturu i sadržaj. Bio je suviše mlad da bi ovlađao tradicijom karnevala pre svog dolaska u Englesku, ali je kasnije ponovo otišao na Trinidad i izbliza posmatrao organizovanje i umetničke forme proslave. Po povratku u London, započeo je rad na karnevalu a naročito na formiraju metalofonskih sastava i dramskih grupa.¹⁰⁾

Tradicija Karnevala ima veliko simboličko značenje za Trinidadane potpuno nezavisno od svog sadržaja. Prvobitno to je na Trini-

¹⁰⁾ Pojam maska (engl. *Masque*) odnosi se na prikazivanje pozorišne teme koju izvodi neka grupa. Zato ga treba razlikovati od pojma maske (engl. *mask*) koji se odnosi na pokrivanje lica ili cele glave. Ova dva termina razmatra Crowley (1956: 194) koji ističe da su na Trinidadu oba značenja obuhvaćena zajedničkim terminom „mas“. Učesnici povorki ova značenja veoma dobro razlikuju. *Masque* se dalje prevodi kao *Dramski* (prim. prev.).

dadu bila svetkovina belih vlasnika plantaža. Posle oslobođanja iz rostva 1830. godine, bivši robovi sa ostrva uključili su se u velikom broju i za kratko vreme preuzeli dominaciju u karnevalu, oteravši gospodare iz svojih uličnih povorki. Tokom sledećih decenija izmenili su karakter karnevala uvođenjem novih muzičkih oblika, igara, načina maskiranja, i umesničke umetničke obrasce u svečanost. Dosledno su ih koristili za kritikovanje i ismevanje vladajućih klasa i njihove kulture, pa su se u to vreme često sukobljavali s policijom. Vlasti su pokušavale nametanje izvesnih ograničenja, a u nekim prilikama čak i ukidanje. Povremeno su donošeni zakoni o zabrani upotrebe bubnjeva, uz obrazloženje da se bukom remeti mir i izaziva bahato ponašanje. Bilo je takođe zabranjivanja maskiranja, uz obrazloženje da su neki počinili zločine tako prerušeni. Crno stanovništvo, međutim, uspevalo je da doskoči ovim zabranama, izmišljajući zamene za bubnjeve i maske, tako da je tokom godina karneval postao organizovani mehanizam za proteste i suprotstavljanje.

Sticanjem nezavisnosti promenila se politička situacija na Trinidadu. Današnja proslava predstavlja dogadjaj od nacionalnog značaja, koji koordinira vlasta, u kome dominiraju srednji slojevi i orientacija na turizam, a učestvuju žene i muškarci iz različitih etničkih, verskih i društvenih grupa. Zbog toga je za Trinidađane u Britaniji karneval bio simbol emancipacije, otpora, protesta i trijumfa.¹¹⁾

Metalofonski orkestar, koji do danas čini okosnicu karnevala, takođe je trinidadski izum. Kada su kolonijalne vlasti zabranile udaranje u bubnjeve, crni učesnici karnevala počeli su da eksperimentišu s različitim sredstvima za proizvođenje ritma za ples. Pokušavali su sa afričkim šak-šakom,¹²⁾ stabljikama bambusa, kašikama u boci, konzervama za biskvite, kam-tama za otpatke. Četrdesetih godina konačno su otkrili muzičke mogućnosti metalnih burađi za ulje (44 i 55 litara). Zagrevanjem dna bureta pažljivim udaranjem ugibanjem i podizanjem delova mogla je da se izmeni frekvenca vibracija i proizvede ograničen broj nota. Sećenjem bubnjeva po dužini mogla se proizvesti potpuna lestvica nota i tonova. Metalofonski sastav, dakle, čine: metalni bubenj u niskom tonskom registru, dvostruki bubenj,

¹¹⁾ Ovo je vrlo sažet pregled zasnovan na istorijskoj literaturi. Vid, posebno Pearse 1956, Wood 1968: 8–9, 242–247, Hill 1972. Detaljnije u Crowley 1956, Powrie 1956.

¹²⁾ Sak-šak je osušena i izdubljena tikva, labavo obavijena mrežom posutom perlicama; kada se uhvatiti i protrese proizvodi visok ton koji može da posluži kao ritam za ples.

bubanj u visokom tonskom registru, „čelo” i „gitara” bubanj, tenor-bas i bas bubanj.¹³⁾

Slično Karnevalu, metalofonski orkestar je primio moćnu simboličku vrednost koja daleko prevazilazi proizvođenje glasnih ritmova; kako to obično biva sa dominantnim simbolima, dobio je različita, ponekad kontradiktorna značenja. Na prvom mestu, reč je o osećanju ponosa i gordosti zbog ovog izuma. Mnogi rukovodioци karnevala ističu da je čelični bubanj¹⁴⁾ jedini muzički instrument izmišljen u XX veku. Zaista, i na Trinidardu i u Britaniji ima pokušaja da se klasična muzika izvodi na njima.¹⁵⁾ U isto vreme, ovaj neugledan bubanj zardalih, neravnih, ivica predstavlja simbol siromaštva i društvene neravnopravnosti, protest što u zemljama izobilja gde ima toliko mnogo savršenijih muzičkih instrumenata, ljudi bivaju primorani da skupljaju nauštene olupine kako bi izrazili svoja umetnička osećanja.¹⁶⁾ Ta simbolička vrednost je očigledna kada čovek uzme u obzir da je običan bubanj danas mnogo skuplji od većine jednostavnih muzičkih instrumenata. Sama cisterna za ulje košta jedva nekoliko funti, ali je zagrevanje, lupanje, užljebljivanje, sečenje i štimovanje visoko specijalizovana profesija koja zahteva intenzivan rad i kojom se bavi nekoliko karipskih porodica u Londonu. Finalni proizvod danas staje znatno više od sto funti. Metalofonski orkestar koji je sastavljen od dvadesetak bubenjeva može da ima prilično visoku cenu. Metalofonski orkestar preobražava ljude koji sviraju ili igraju uz njegovu muziku i pomaže da se učvrste njihove međusobne veze. Jedan od vodećih muzičara izjavio je da je „metalofonski orkestar rođen iz nasilja i da izražava nasilje”. Ove orkestre na Trinidardu prvo bitno su osnivale grupe (gangovi) nezaposlenih mladića iz pojedinih četvrti, koje su izvodile noćne prenade na industrijska postrojenja da bi došli do buradi za ulje. Kada ne bi pronašli praznu burad, jednostavno bi praznili punu premeštali ih u skloništa i odmah bojili da uklone oznake identifikacije. Bubnjevi su služili i kao „ratni bubnjevi” prilikom napada na rivalske grupe iz okolnih susedstava. Iz tog razloga, roditelji, crkva, škola i policija uvek su bili protiv orkestara.¹⁷⁾ Članovi sastava uspostavljali su duboke i trajne veze.

¹³⁾ Detaljnije vid. Hill 1972; Noel 1978.

¹⁴⁾ Čelični bubanj (engl. pan) je karipski muzički instrument izrađen od metalnih buradi.

¹⁵⁾ Vid. Hill 1972, Noel 1978, takođe cirkulare i brošure Udruženja metalofonskih sastava Velike Britanije.

¹⁶⁾ Eksperimentisanje sa muzičkim mogućnostima cisterni za ulje prvi su otpočeli američki vojnici za vreme drugog svetskog rata na Trinidardu lupanjem u prazne cisterne.

¹⁷⁾ Za detaljnije razmatranje ovih pitanja videti intervju sa Selwynom Baptisteom objavljenom u časopisu *Race Today* 1977:137–42.

Bubnari svom žestinom bukvalno kao čekićem lupaju po čeliku da izraze svoj nagornilani bes zbog nekadašnjeg pritiska, poniženja, diskriminacije i nepravde. Darkus Hau (1976:175) piše da je, ogorčen zbog policijskog napada na restoran „Mangrov“ za vreme Karnevala 1976. godine, morao da se pridruži jednom od sastava i da dva ili tri sata provede „pakleno udarajući u čelik“ kako bi povratio pribranost. To je zvuk protesta, glasan, odzvanjajući zvuk dvadesetice snažnih muškaraca koji u srcu gusto raspoljene Londona zajednički lupaju „po metalu“. Njegovo dejstvo ne može a da ne bude rečito, tim pre što skoro obavezno dovodi do žalbi suseda, bez obzira na dobromernost muzičara. Efekat ritma na one koji ga prate i igraju je elektrificirajući. Kao fudbalski tim, svaki sastav ima svoje navijače koji tokom godine prate njegove izvedbe, a na dan Karnevala poskakuju u povorci iza njega. Oni ga podržavaju finansijski, moralno i fizički.

Način na koji je metalofonski orkestar uključen u Karneval može se videti na primeru uspona i organizacije sastava Zulu, jednog od najistaknutijih orkestara u Britaniji i uzastopnog pobednika na više Karnevala.¹⁸⁾ Osnivač i muzički aranžer ovog ansambla, poznat kao njegov Kapetan, je Džon Bejker (John Baker) koji je 1968. godine napustio Trinidad i došao u London. Šokiran, vrlo brzo, stepenom diskriminacije, potražio je put ka ponovnom uspostavljanju svog trinidadskog identiteta. Bacio se na posao da organizuje orkestar, a 1973. godine Lesli Palmer ga je pozvao da učestvuje na Karnevalu. Okupio je dvadesetak bubenjara, radio s njima i konačno uzeo učešće na Karnevalu, povezujući svoj nastup s dramskom grupom. Sledeće godine Zulu je osnovao sopstveni dramski ogrank.

Glavni organizator Zulua je Melkoma Tomas (Malcolm Thomas). Sa Trinidade je došao 1973. godine. Prkoseći željama svojih roditelja, koji su pripadali srednjoj klasi, na Trinidadu nije imao nikakvih dodira s karnevalom i metalofonskim orkestrima. Lično nije osećao neku želju da im se pridruži. Međutim, kada je došao u Britaniju, počeo je da menja svoj stav. Kao novodošavši, pratilo je sastav u kome je njegov zet već bio član u svojstvu navijača. Onda je, kako objašnjava, da bi potvrdio svoj trinidadski identitet, osetio da mora aktivno da se uključi u sastav. „Ovde u Britaniji metalofonski orkestri su nam potrebniji nego na Trinidadu“, tvrdi. Naučio je da buba, takođe je upadao kao zamena za odsutne muzičare. Kada je jedan član konačno otpao, za uzeo je njegovo mesto. Sastav je otkrio njegove organizatorske sposobnosti i poverio mu

¹⁸⁾ Ovo je pseudonim imena rukovodilaca sastava takođe su pseudonimi.

organizovanje dramskog ogranka. Osnovana su dva odvojena odbora, jedan za udaračku, drugi za dramsku sekciiju, a 1978. godine odbori su se spojili i Tomas je postao predsednik. U pet različnih susedstava, na širem području Londona, osnovao je po dramsku sekciiju s rukovodiocem na čelu svake od njih. Tokom priprema za Karneval, Tomas je posećivao različite sekcije, susreto se s lokalnim karipskim grupama i tražio predloge za dramsku temu budućeg Karnevala. Potom je izložio različite predloge Centralnom odboru koji — uzimajući u obzir činioce kao što su troškovi, težina maski i boje — donosi konačnu odluku o temi. Pošto bi profesionalni umetnik izradio nacrte za kostime, prireduje se, u jednom klubu na Kensingtonu, zabava do zore na kojoj učesnici mogu da, na osnovu izloženih skica, odluče koji će kostim nositi. Dok je sastav svirao, a slajdovi sa prethodnih Karnevala smanjivali se na platnu za mnogobrojnu publiku, u sednoj prostoriji ljudi su upisivali porudžbine i plaćali depozit za kostime.

Još niže u hijerarhiji Zulua nalazi se Endrju Dejvis (Andrew Davis), jedan od petorice rukovodilaca sekcija. Sa Trinidada je došao 1960. godine, a pridružio se Zuluu 1973. godine. Ne svira u orkestru, pošto više voli da predvodi dramsku i igracku grupu. „Nama je karneval u krvi. Naš je i ne mogu nam ga oduzeti. U tome nema ničeg degradirajućeg. Jeste, ponikao je u ropstvu, ali to je deo naše istorije”, kaže Endrju Dejvis.

Pored orkestara Palmer je okupio i umetnike sa zadatkom da osmisle i izrade maske u skladu sa trinidadskom tradicijom. Jedan od umetnika, koji je od tog vremena uzeo učešće u svim karnevalima i skoro svaki put osvajao nagrade jeste Lorenq Noel (Lawrence Noel). Kao Melkom Tomas i ostali, imao je malo veze s karnevalom na Trinidatu. Od svog dolaska u Britaniju ranim šezdesetim godinama, pa sve do 1973. godine, radio je kao učitelj, a onda ga je Lesli Palmer, koji mu je bio prijatelj, nagonjorio da pređe da radi za Karneval. Imao je podršku svoje žene, a i sam je osećao potrebu da dokaze svoje trinidadsko poreklo u britanskom društву. Prihvatio je izazov i posvetio se veštini savijanja žica za izradu maski. Danas žali što ovu umetničku aktivnost nije započeo ranije. Takođe drži jedan umetnički klub za karipsku omladinu, nazvan „Trimbago”; s otprilike dvesta članova. Nekoliko nedelja pre početka Karnevala 1978. godine, posetio sam ga u njegovoj kući u istočnom delu Londona. Svi članovi porodice, uključujući Noelovu ženu, bili su zaposleni izradom maski i kostima za dvadesetak glumaca prijavljenih za Karneval. Namotaji žice, platno, perje živih boja, makanze za sećenje žice, gotove maske, kao i maske

sa prethodnih karnevala ispunjavali su svaku sobu i hodnik kuće. Od Karnevala 1973. godine Noel se pridružuje sastavima koji nemaju odvojenu dramsku sekцију. Naglašava obrazovni karakter svog posla i nada se da će svoju tehniku i umeće moći da prenese što većem broju mlađih Karibljana. Sa svojom porodicom i učenicima radi preko cele godine, a ne samo za Karneval na Noting Hilu, već i za druge nastupe. Njegov klub se pojavljuje na mnogim drugim festivalima i na televiziji. Pri izboru dramskih tema za karneval, rukovodi se mogućnostima koje pružaju egzotičnost i živopisnost, cene i naravno motiv. Godine 1977. tema je bila „Indijanci”, a njegov izbor inspirisalo je divljenje prema američkim Indijancima i njihovoj tako hrabroj i ogorčenoj borbi protiv strane dominacije.

Drugačiji tip umetnika je Lari Ford (Larry Forde), jedno vreme zadužen za 'mas' u Odboru za razvoj* karnevala, a sada njegov sekretar i vođa dramskog sastava nazvanog Sukuja. U Britniju je došao 1954. godine. Profesionalan je umetnik i veoma načitan, poznaće mitologiju, simbolizam, kostime, afričku umetnost a naročito afričke maske. Temu karnevala razvija nakon dubokog razmišljanja, potom radi nacrte za različite kostime i maske, a na koncu zapošljava studente umetnosti da kroje i šiju. Njegove teme su složene i razrađene. U 1977. godini jubileja krunisanja britanske kraljice, tema je bila „Gosti Mensa Muse na kraljičinoj gozbi”, prefinjena umetnička kompozicija koja je objedinila afričke, britanske i karipske elemente.

Tako se u periodu između 1971. i 1975. godine u Britaniji uvodi trinidadska karnevalska tradicija, koja se već tokom sto pedeset godina razvijala sa svim odgovarajućim pojmovima, tehnikama, umećima, običajima i simbolikom. Ona je bila prilagođena novim interesima karipskog stanovništva, od kojeg je većina poticala s karipskih ostrva bez karnevalske tradicije.

Omladina i veze sa Jamajkom (1976—1979)

Sledeći period svedoči o novom razvoju političke i kulturne strukture Karnevala. Na političkom planu, na ulicama Noting Hila iznenada se pojavila nova generacija karipskih tinejdžera rođenih i obrazovanih u Britaniji. To je generacija otudene, demoralisane i buntovne mladeži razbijenih iluzija, čija je ozbiljna situacija uticala da njihovi roditelji pokvare svoje odnose s britanskim društvom. Mnogi od ovih tinejdžera nisu uspevali u školi. Aktivni deo partije Progresivnog udruženja Crnaca i Savet za komunalne odnose Redbridža, u kome

su i nastavnici i roditelji ispitivali su uzroke slabih rezultata obrazovanja i zaključili (1978: 11) „da je razvijanje negativne slike o sebi u neprijateljski raspoloženom društvu osnovni uzrok slabog uspeha Karibljana. Britansko društvo na negativan način prikazuje obojeno stanovništvo, a takav stav internalizuju neka karipska deca. Lična nesigurnost, koja je posledica toga, može da vodi ka gubljenju samopouzdanja i smanjivanju motivacije što sa svoje strane utiče na rad u školi”.

Oskudnost radnih mesta udružena s diskriminacijom dovodi do toga da veliki deo karipske dece, koja su napustila školu, ostaje nezaposlen.¹⁹⁾ Mnogi od njih provode vreme tumaračići ulicama s družinama iz kraja. Jedan broj nemirno zapada u nevolje s policijom. Čak i oni koji ne učine prekršaj, ponekad bivaju osumnjičeni i zatvoreni, jer ih je policija zamjenila s nekim, ili su se jednostavno sumnjivo ponašali.²⁰⁾

Omladina je prvi put iznenada i masovno nastupila na Karnevalu 1975. godine. Da je privuće, Palmer je postavio karipske diskoteke ispod auto-petlje. Komercijalna radio-stanica „Capital Radio”, koju najveći broj mladih sluša jer emituje uglavnom pop muziku, pojavila se te godine kao pokrovitelj Karnevala i podsticala je svoje slušaoce na učešće. Na dan Karnevala reportažna kola (dvospratni autobus) radio stанице s disk-džokejem omogućila su četiri sata direktnog prenosa sa svečanosti. Stanica je takođe pripremila nagrade za najbolje umetnike. To je bio prvi karneval na Notting Hillu kome je prisustvovalo oko četvrt miliona ljudi. U tako velikoj gužvi neizbežno je bilo da se dogodi stotinak slučajeva džeparenja, otimanja foto-aparata, nedozvoljene prodaje alkohola, i oštećenja vrtova obližnjih kuća. Nekolicina policajaca, koliko ih je bilo prisutno, nisu mogli mnogo da učine.

Sledeće godine (1976) bilo je 1500 policajaca i sudeći po izjavama očevideća i po novinskim izvestajima, ponašali su se oštro i bezobzirno.²¹⁾ Mladi su odgovorili nasiljem. Neki od njih, su u grupama munjevitno napadali policiju kamenjem i bocama, zatim se brzo rasturali, da bi se kasnije ponovo okupili. Na stotine policajaca, kao i nešto gradana, bilo je povređeno i preneto u bolnicu.

¹⁹⁾ Vid. Stadlen 1976.

²⁰⁾ Veliki deo ogorčenosti i uznemirenosti među karipskim stanovništvom izaziva postojanje zakona nazvanog „Suss”, koji dozvoljava policiji da uhapsi lica za koja se samo sumnja da su mogla počiniti zločin. Vid. Phillips 1976.

²¹⁾ Vid. na primer Pilger 1976 u članku za *Daily Mail*.

Sukob je imao ozbiljne posledice širokih razmera. Na ovom mestu nas zanima kako se to odrazilo na Karneval. Mnogi rukovodioci Karnevala, kao i neki spoljni posmatrači, tvrdili su da je omladina pribegla nasilju, jer nije imala drugog načina da aktivno i stvaralački učeštuje.²²⁾

Do tada su Karneval organizovali Trinidadani na tradicionalan trinidadski način. Međutim, većina karipskih doseljenika potiče sa drugih karipskih ostrva, naročito sa Jamajke koja nemala tradiciju karnevala i metalofonske muzike. U Britaniji, mladi uključujući i decu čiji su roditelji sa Trinidada, nisu ispoljili veliko interesovanje za trinidadsku karnevalsку tradiciju. Njihova „kontra-kultura” izražava se i dramatizuje kroz liriku i ritmove, i kroz rastafrijanske pojmove, verovanja, simbole i radnje, a obe kulturne forme imaju tendenciju spajanja, naročito u pesmama Boba Marlija (Bob Marley) i njegovog sastava Vejlers.²³⁾

Rege pesme govore o nasilju, krvi, vatri, policiji, potčinjenosti, ali takođe i o ljubavi i Jahu Rastafariju (Jah Rastafari), crnom Bogu koji će iskupiti crni narod i odvesti ga nazad u obećanu zemlju, Afriku.²⁴⁾ Rege i rastafrijanism dramatično su se razvili tokom šezdesetih u slamovima Kingstona na Jamajci, odakle su se ubrzo proširili na ostatak crne dijaspore. Karipska mladež rođena u Britaniji prigrnila je ova pokreta. Neke okolnosti na Jamajci bile su slične onima u Britaniji, tako da su se nove kulturne forme mogле lako presaditi u Britaniju. U poslednje tri godine pojavio se rege sa britanskom osnovom u pesmama i muzici karipskih grupa kao što su Asvodi (Aswads), Simarons (Cimarons) i Stil Pals (Steel, Pulse). Nešto od ove muzike, odražava iskustvo crnih ljudi u Britaniji. Ali, kako pomenute grupe moraju da udovolje i drugoj britanskoj publiци, smatra se da su njihovi zvuci i reči iskriveni, pa pažnja mladih i dalje ostaje uperena ka Jamajci odakle se željno iščekuje najnoviji „zvuk”.

²²⁾ Vid. Wintour 1977.

²³⁾ Postoji ogromna literatura o rege muzici, na prvom mestu u mesečnim i nedeljnim časopisima kao što su: *Melody Maker*, *Black Echoes*, *New Musical Express*, *Black Music* i *Jazz Review*. Karipski časopisi u Britaniji kao što su: *West Indian World*, *Jamaican Gleaner*, *Afro-Caribbean Post*, redovno objavljaju članke o najnovijim rege sastavima i pločama. Za detaljnija razmatranja društvenog i političkog značenja rege muzike videti Hebdige 1975, 1979, Johnson 1976, 1977, Troyna 1977, Pryce 1979. Većina ove literature bavi se i vezama između regea i rastafrijanizma. Za direktnija razmatranja rastafrijanizma vid. Smith et al 1960, Kitzinger 1969, Nettleford 1970, Wilson 1973:63—9, Barrett 1977, Cashmore 1977, 1979, Owens 1978.

²⁴⁾ Hakim Adi je pregledao za mene 420 rege ploča izaslih 1977. i 1978. godine. Od ukupnog broja, 23% se bavilo političkim problemima, 41% rastafrijanizmom, 27% ljubavnim, a 9% velikim brojem različitih tema.

Rege i rastafarianizam dali su karipskoj mlađe rođenoj u Britaniji pogled na svet, politicku filozofiju, ekskluzivan jezik, rituale u obliku negovanja posebnog izgleda i životnog stila, doživljaj ekstaze kroz muziku, ples i pušenje marihuane. Značajnije od toga je što su rege i rastafarianizam postali principi povezivanja primarnih susedskih grupa, koje se sele u slarmove užeg gradskog jezgra da slušaju jedan ili drugi zvuk.²⁵⁾

Tako je za mlade karibljane, koji danas čine veliki deo britanskog karipskog stanovništva, rege postao idiom kulturnog i socijalnog izražavanja. Ova činjenica nije promakla trinidadskom rukovodstvu Karnevala, koje je tražilo načine da nađe mesto za novu muziku. Posle Karnevala 1975. godine, postavljene su diskoteke koje su emitovale rege muziku duž puta kojim ide povorka i ispod auto-petlje. Ali, ovo rešenje se pokazalo neuspešnim, jer je podelilo dogadaj na aktivnu, pokretnu povorku i pasivne, nepokretne diskoteke. Mladi su bili nestrpljivi da učine nešto a ne samo da slušaju muziku na licu mesta.²⁶⁾ Ovaj problem je postao ozbiljan nakon izbijanja nasilja 1976. godine. Dva pitanja su se nametnula: da li se rege može povezati s muzikom čeličnih bubnjeva u stvaranju veselog karnevalskog raspoloženja i može li se karipski disco učiniti pokretnim? Većina karnevalskih lidera i organizatora metalofonskih sastava tvrdila je da rege ploče ne odgovaraju pokretnom karnevalu. Metalofonski orkestar svira dugo bez prestanka, i tako stvara osnovu za neprekidno igranje i marširanje u ritmu. Suprotno tome, rege ploče su kratke, traju samo nekoliko minuta i ne stvaraju kontinuitet. Dobro raspoređenje podrazumeva skakanje, što više odgovara bubnjevima nego regeu koji, kako neki smatraju, ima melanholične tonove. Štaviše, tu je i ideoški argument da rege nude „komercijalnu muziku“, a ne živu, za razliku od sastava čeličnih udaraljki. Dalje, instrumenti koje koristi rege su evropski instrumenti zanatske izrade, dok je čelični bubenj skroz-naskroz karipski.

Postoje i tehničke poteškoće. Muzika koja stvara veselo ulično raspoređenje zahteva snažan zvuk, a njega prirodno obezbeđuje metalofonski orkestar. I karipskom disku je isto tako potreban snažan zvuk koji obezbeđuju jaka po-

²⁵⁾ Vid. Stellman 1974, Phillips 1976, Troyna 1977, Dodd 1978, Hebdige 1979, Pryce 1979. Zvuk (sound system) je karipski disco, kojim upravlja jedan ili više ljudi, smešten ponekad u nekon klubu, ali češće u različitim holovima. Disko klubovi se razlikuju po savremenosti opreme, zbirci ploča koje puštaju, i originalnosti disk-džokeja. Veliki disco klubovi imaju tendenciju da okupe jezgro odanih poklonika, koji će ih pratiti svuda gde sviraju i glasati za njih na takmičenjima sa drugima.

²⁶⁾ Vid. Wintour 1977.

jačala. Mnogi diskopločni klubovi, kojih ima na stotine u karipskim susedstvima šire zone Londona, raspolažu pojačalima od 1000 vati. Ali, na ulici gde je gromoglasan zvuk mnogo potrebniji nego u zatvorenom prostoru, teško je obezbediti dovoljno jake baterije za tako snažna pojačala. Drugi problem je što se hod igle po ploči remeti ako je diskopločni klub pokretan, iako se pokazalo da je to najlakše rešiti zamjenjivanjem ploča kasetama.

Na karnevalima 1977., 1978. i 1979. godine učinjeno je dosta u rešavanju nekih od ovih tehničkih i umetničkih problema. Na prvom mestu, ulagan je napor da se metalofonski orkestar i rege muzika nekako usaglase i prilagode uku su karipskog stanovništva. Danas mladi ljudi uče o metalofonskoj muzici u okviru nastave, a mnoge škole s velikim procentom karipskih učenika imaju svoje metalofonske orkestre.²⁷⁾ Na zabavama za mlaade, koje priređuju karnevalski odbori, redovno se izmenjuju metalofonska i kalipso muzika sa regeom. Dnevni radio program Bi Bi Si-ja „Black Londoners“, koji pod umetničkim rukovodstvom Karibljana, emituje obe vrste muzike. Poslednjih godina zapaža se tendencija da pojedini rege sastavi uključuju među svoje instrumente jedan ili dva čelična bubenja. Sa svoje strane metalofonski orkestri uključuju po jedan ili više konvencionalnih muzičkih instrumenata. Na svim predkarnevalskim zabavama, tigrankama, gala priredbama ili popodnevnim zabavama za decu izvode se obe vrste muzike. Isto tako, usavršeni su neki izumi, koji pomažu da gramofonski zvučni sistemi deluju više kao muzika uživo i da se u melodijama i rečima prilagode lokalnim uslovima. U današnje vreme karipski zvučni sistemi u Britaniji upotrebljavaju skupu i veoma usavršenu elektronsku opremu koja omogućava operaterima da intervensu na snimljenoj podlozi tako da povisuju neke tonske elemente, a druge snizuju. Što je još značajnije, mnogi sistemi poređ disk-džokeja zapošljavaju po jednog voditelja programa koji uz muzičku podlogu rege ritma improvizuje pesme, poeziju, komentariše tekuće događaje ili prenosi političke poruke. U tom pogledu njegova uloga slična je ulozi tradicionalnog kalipso muzičara sa Trinidada koji prati metalofonski orkestar. Konačno, usavršenim tehničkim izumima umnogome su prevladani tehnički problemi instaliranja zvučnih sistema na pokretne platforme i obezbeđivanja odgovarajućih baterija za emitovanje glasne muzike. Tako je na karnevalima 1978. i 1979. godine već bilo zvučnih sistema koje

²⁷⁾ Neki školski metalofonski sastavi organizovani su u okviru Udruženja metalofonskog sastava Velike Britanije koje svake godine održava festival dovežujući nagrade najboljim umetnicima i sastavima.

su na ulicama Notting Hila pratile grupice igrača.

Da bih pokazao ovaj razvoj kulturnih i političkih formi Karnevala, daću kratak opis male dramske grupe zvane Lavljia mladež (Lion Youth). Grupu su 1977. godine organizovale dve mlađe žene, jedna sa Jamajke, druga iz Gijane. Obe su diplomirale na umetničkoj školi u severnom Londonu i zajedno radile na izradi nacrta za kostime, ostajući anonimne iza kulisa karnevala i vodećih ljudi koji su ih upošljavali.

Početkom 1977. godine odlučile su da osnuju sopstvenu dramsku sekciju. Ljutila ih je muška dominacija na Karnevalu, jer su smatrali da najveći deo priprema obavljaju žene. Jedna od njih je izjavila da su žene stub cele karipske zajednice u Britaniji. Bile su takođe ljute zbog prevlasti Trinidađana na Karnevalu, pošto je većina karipskog stanovništva poreklom sa drugih ostrva. Obe su bile u stalnom dodiru sa crnim tinejdžerima i stoga duboko svesne problema, razmišljanja i osećanja nove generacije karipske mladeži rođene u Britaniji. U želji da uhvate to raspoloženje mlađih, izabrale su za svoju prvu dramsku predstavu rastafrijanske teme. Jedna od njih objasnila je da je oduvek bila zainteresovana za afričke mesijanske pokrete i da je puna divljenja i strahopoštovanja za proročki pokret Lenšina (Lenshina).²⁸⁾

Zatražile su podršku crkve jednog dela rastafrijanskog pokreta poznatog pod nazivom „Dvanaest izraelskih plemena“. Pripadnici crkve povoljno su odgovorili, dodeljujući grupi prostoriju za smeštaj radionice i hranu tokom nedelja priprema. Finansijska pomoć je stigla iz različitih izvora: crnačke knjižare „New Beacon“, dramske grupe Sukuja, Odbora za razvitiak karnevala i kolektiva časopisa *Race Today*. Dvadeset pet devojaka i dva mlađića pojavili su se u živopisnoj maskiranoj povorci, devojke u kostimima zlatne, crvene i zelene boje, kombinaciji boja koja predstavlja etiopsku zastavu, kao i boje rastafrijanskog pokreta. U rukama su imale kišobrane sa simbolima Judejskog lava i Davidove zvezde i zastavu u znak sećanja na Markusa Gavreja (Marcus Gavrey), koga smatraju dušom crnačkog oslobođilačkog pokreta, u stvari za osnivača rastafrijanizma.²⁹⁾

Pojava Lavljie mladeži na karnevalu 1977. godine pozdravljena je kao značajan uspeh. Jedna od dve žene lidera vratila se na Karibje

²⁸⁾ Za objašnjenje Lenshina pokreta vid. Rotberg 1961.

²⁹⁾ Detaljnije o ovoj grupi vid. *Race Today* 1977:143.

odmah posle Karnevala, ali je druga ostala i cele godine predano radila na organizaciji većeg dramskog sastava za sledeći karneval. Oko devedeset devojaka i mladića između petnaest i osamnaest godina prijavilo je učešće. Izabrana tema bila je „Jutin Rat“. Imajući u vidu uspeh iz prethodne godine, Umetnički savet dodelio je grupi oko 400 funti kao pomoć za pripreme. Pedesetak lokalnih karipskih stanovnika, od kojih su mnogi bili roditelji učesnika, pružilo je svoju pomoć. Voda grupe je stupio u pregovore sa dvojicom braće koji vode poznat karipski diskopop *Peoples War* kako bi obezbedio rege muziku za uličnu povorku na dan Karnevala. Pola finansijske pomoći Umetničkog saveta utrošeno je na opremu potrebnu za pretvaranje zvučnog sistema u pokretni. Svaki učesnik je platio po osam funti za kostim. Predvodnica grupe želela je da u pripreme za Karneval uključi što je moguće više ljudi i nadala se da će u okviru svoje grupe uspeti da osnuje centar za obuku, gde će mlađi ljudi učiti kako da samostalno naprave maske i kostume, odlučivati o temama, obezbeđivati svoju muziku i razvijati svest o problemima s kojima se susreću karibljanii.

Priča o Lavljoj mladeži pokazuje da je u periodu 1976—1979. na ulicama Notting Hila pojavila nova generacija omladine rođene u Britaniji, spremna da učestvuje u Karnevalu i promeni njegovu strukturu razvijajući nove teme i umetničke forme. Na taj način se Karneval neprekidno preobražava u okviru izvesnih kulturnih i društvenih pravila i postaje instrument za razvijanje i izražavanje nove, homogene karipske kulture koja prevazilazi usku pripadnost rodnom ostrvu. Sve to se dešava u situaciji stalnog sukobljavanja s ekonomskom i političkom stvarnošću u savremenoj Britaniji.

Karneval kao političko-kulturni pokret

Podela na tri odvojena perioda u istoriji Karnevala je u izvesnoj meri proizvoljna, zato što je ovde reč o jednom širokom, rastućem političko-kulturnom pokretu u okviru složenog i dinamičkog post-industrijskog društva. Politička pitanja i umetničke forme intimno su povezane u ovom pokretu.

Tokom svih godina na političkom planu neprekidno se mobilisalo karipsko stanovništvo različitog porekla, različitih mesta stanovanja u Britaniji, različitih polova i doba. Da su karipski došljaci društveno i ekonomski integrисани u britanskom društvu, verovatno ne bi osećali potrebu za ekskluzivnim okupljanjem. U izvesnom stepenu to je bilo očigledno šezdesetih godina kada su zajednički klasni problemi činili

osnov međuetničke saradnje. Međutim, nezaposlenost, kao i brojni vidovi diskriminacije, naveli su Karibljane da tragaju za koordiniranim političkom akcijom. I pored svega, ni jedno isključivo karipsko, formalno udruženje do dana današnjeg nije osnovano. Stalna karipska konferencija (The West Indian Standing Conference), sastavljena od preko dvadeset različitih organizacija, ostala je samo labavo povezana grupacija koja tek treba da zadobije poverenje, podršku i lojalnost većine.³⁰⁾ Ulažu se napor da se osnuju specifične, formalne i funkcionalne organizacije, kao na primer Udruženje crnih roditelja, koje se brine o školovanju crne dece. Uopšte uzev, razvijanje udruženih organizacija ometa veliki broj raznih činilaca koje ovde nije moguće analizirati.³¹⁾ Jedan od tih faktora jeste duboka sumnjičavost rođena iz predašnjeg iskustva. Karibljani se jednostavno plaše da će svaka organizacija kojoj se pridruže omogućiti „sistemu” da ih kontroliše. Verovatno je to razlog zbog čega duboko ukorenjeni duhovni pokret kao što je rastafarianizam ostaje u velikoj meri bez organizacije. Rasti, ma gde išli, jednostavno nose boga sa sobom. Tako, izuzev dve brojčano beznačajne organizacije — „Dvanaest izraelskih plemena” i etiopske pravoslavne crkve — rasti na Jamajci i u Britaniji nemaju zvaničnu crkvu sa zvaničnom ritualnom higerrijom i jasno zabeleženom doktrinom. Pokret, masovan kakav jeste, nema vođe, decentralizovan je, nestalan i neuhvatljiv i ostavlja vlast i policiju u obe zemlje sasvim u nedoumici. To bi mogla biti njegova snaga a u slabost, jer mu nedostaje grupni mehanizam za koordinaciju.

Nije neophodno da organizacija ima oblik udruženja, jer ona može biti neformalno artikulisana kroz zajedničke odnose i kulturne forme. Organizaciono funkcionisanje granica grupe, komunikacija i autoriteta može se jasno izraziti kroz simboličke forme. Kao što je ranije napomenuto, karneval predstavlja jednu od ovih formi koja se pokazala veoma delotvornom na više planova zahvaljujući ogromnim kulturnim i političkim potencijalima. Karipskom stanovništvu ubrizgava kolektivnu svest, a pažnju javnosti neprestano usmerava na ozbiljnu situaciju u kojoj se nalazi karipska omladina. Karneval potpomaže mnoge grupe čija se delatnost prepiće, i čiji članovi stalno saraduju, razmenjuju informacije i razgovaraju o zajedničkim problemima. To je prilika za okupljanje prijatelja i poznanika koji se drugačije ne bi sastali. Mnogo

³⁰⁾ U junu 1978. godine Konferencija je savetovala Karibljima da se drže dalje od karnevala na Notting Hilu, zbog podele rukovodstva na dva odobra (vid. *West Indian World* 23. juni 1978). Ali, nema indikacija da je mnogo ljudi poslušalo ovaj savet.

³¹⁾ O razmatranju nekih od ovih činilaca vid. Pearson 1977.

gi ljudi priznaju da odlaze na Karneval da se sretnu s ljudima koje odavno nisu videli.

Pomenute političko-organizacione funkcije su u dijalektičkom odnosu s kulturnim i umetničkim formama Karnevala. One neprestano deluju na karnevalsку muziku, dramske teme i kalipso pesme. Politika ne predodređuje kulturu, ali oblikuje njenu strukturu. Kontinuitet kulturnih formi, koji u velikoj meri nalazimo, nije rezultat regresije u prošlost. Trinidadska karnevalska tradicija razvila se tokom jednog i po veka učenja na pokušajima i greškama. Tri različita medija umetničkog izražavanja razvila su se do najviših vrhunaca: ulična muzika, dramske teme i tehnike, i komentari društvene stvarnosti u formi pesme, kao i politička satira. Danas su ovi oblici izražavanja razrađeni do najsitnijih detalja, a o pridržavanju pravilima vodi računa žiri koji svake godine nadgleda takmičenje pojedinaca i grupa u svim domenima. Deo afričkog nasleda ugrađen je u ova pravila, kao na primer: afričko bubenjanje, pravljenje maski i maskirane povorke, zapadnoafrička instalacija hvalospева i satiričnih natpevavanja. Ova pravila stalno se prečišćavaju i usavršavaju i na Trinidatu i u Britaniji. Na ove umetnosti u Britaniji sve veći upliv ima prodror tradicije sa Jamajke koja — slično procesu „supertribalizacije“ (nadrastanja plemena) u Africi — donosi i izražava jedinstvo, bez obzira na poreklo sa različitih ostrva.

Neki karnevalski lideri čak veruju da Britanija pruža bolje uslove za razvijanje karnevalskih umetnosti od Trinidada. Materijal za maske i kostime lakše je naći u Britaniji, isto tako i školovane karipske umetnike i dizajnere.

S proticanjem vremena, kultura karnevala obogaćena je jednom novom značajnom dimenzijom. Podstičući saradnju i negovanje primarnih odnosa, pokret se neizbežno ukorenjuje u svest ljudi. Bezbroj isprepletanih mreža stalnih prijateljskih odnosa obuhvata na hiljade ljudi koji veći deo godine provode pripremajući karneval, da i ne spominjemo mase njihovih pomagača. Među Karibljanima su u principu ograničene šire srodničke veze, pa se bliski primarni odnosi razvijaju sa prijateljima.²² Prijateljski odnosi su zaista jaki i duboki. Najveći deo muškaraca i žena provodi sve svoje slobodno vreme u malim, intimnim grupama. Tako, na primer, spone između članova metalofonskih sastava i njihovih navijača veoma su snažne i dugotrajne. Uzmimo samo jedan primer. Darkus Hau, i posle mnogo godina provedenih u Londonu, održava stalnu vezu sa sastavom Re-

²²) Za detaljnije razmatranje strukture karipske porodice vid. MacDonald&MacDonald 1978.

negejds u kome je nekada svirao na Trinidadu i čiji je doživotni član. Sredio je da sastav gostuje na Karnevalu u Londonu 1978. godine i da zajednički nastupi sa sastavom koji je osnovao u Brixtonu. Isto tako, dogodilo se da se otkaže javni seminar, koji je ugovorio Odbor za razvoj karnevala u okviru priprema za Karneval 1978. godine, zbog iznenadne smrti mладог člana jednog srodnog metalofonskog sastava. Priпадnici dramskih grupa, kalipso i metalofonskih sastava smatraju se intimnim, višegodišnjim prijateljima. Razgranate mreže prijateljskih veza stvorile su se tokom borbi i priprema za karneval, ali uzajamne veze često prelaze ove poslovne okvire. Kada ovim mrežama pridodamo mreže primarnih susedskih grupa rastafarijanača i poklonika karipskog diska, koji se sve više upliću u mreže umetnika i rukovodilaca karnevala, vidimo da se isplela jedna džinovska mreža komunikacije, osvešćivanja i koordinacije akcije. Primarnim odnosima upravljaju čitavi sistemi vrednosti i normi, ponekad ritualnih verovanja i radnji i tako se povezuju s egzistencijalnim pitanjima. Na taj način kultura međusobnih prijateljskih odnosa biva uključena u umetničke aktivnosti Karnevala.

Dijalektika političkih i kulturnih varijabli uključenih u Karneval deluje na različitim nivoima: na nivou celokupne karipske zajednice u Britaniji, na nivou okupljanja prema ostrvu porekla, susedstva, umetničkih i starosnih grupa, kao i na nivou rukovodstva. Kolektiv postaje svestan svojih tekućih problema, pažljivo ih razmatra i ispituje moguća rešenja. Pošto se članovi kolektiva razlikuju među sobom po godinama, polu, iskustvu i drugim osobinama, stimulativno utiču jedni na druge. U tom procesu uvek se pokaže da su neki kreativniji u rešavanju ovog ili onog grupnog problema i zato im se dodeljuje ključna uloga u posredovanju između kulturnih i političkih pitanja. Oni manipulišu tradicionalnim simbolima, menjaju jedne i stvaraju druge, nove. Lesli Palmer je uočio neprilike Karibljana ranih sedamdesetih godina i njihovu potrebu za osobenim i ekskluzivnim izražavanjem kroz Karneval. Imao je jasnu viziju, bolje organizacione sposobnosti i više odlučnosti nego drugi da oživi trinidadsku tradiciju karnevala i njene umetnosti. Melkholm Thomas, koji nije imao nikakve veze sa karnevalom dok je boravio na Trinidadu, samo posle godinu dana provedenih u Britaniji, osetio je neodoljivu potrebu da izrazi svoj identitet kroz metalofonsku muziku, a kasnije da pomogne drugima, koristeći svoje organizacione sposobnosti da okupi talente, ideje i ljude za muzički i dramski sastav Zulu. Dve predvodnice Lavle mladeži bile su na svoj način još inventivnije, jer su preskočile granicu tradicionalnih simbola da bi izrazile i kanalise raspoloženje većine

kariapske omladine kroz nove umetničko-političke sinteze poznih sedamdesetih godina.

Neki rukovodioci u jednakoj meri spajaju umetničke i političke organizacione sposobnosti, dok su drugi više skloni jednoj od ovih sfera. Darkus Hau je vodeći politički aktivist, a u isto vreme zagriženi učesnik karnevala koji igra 'mas', udara u bubnjeve i organizuje nove sastave. Najvažnija njegova uloga jeste povezivanje umetnosti i politike. Suprotno njemu, Selvin Beptist (Selwyn Baptiste), direktor Odbora za razvoj karnevala, mada delimično zainteresovan za politička pitanja, u suštini je umetnik koji obezbeđuje rukovodenje drugim umetnicima. On ima bliske primarne odnose s brojnim sastavima i njegov uticaj na njih je veoma značajan. Slično njemu, Lari Ford se specijalizovao za dramski dizajn i održava bliske odnose sa dramskim grupama. Drugi lideri su više politički orijentisani. Tako je rukovodenje kolektivni čin u koji su uključeni svi pripadnici kolektiva, pružajući svoj specifičan doprinos zajednici, doveđeći kulturne i političke faktoare u uzajamnu zavisnost.

Nesvodljivo u kulturi

Kultura i politika su dijalektički povezane u strukturi i razvoju Karnevala. Ali Karneval, kao ni ostale simboličke forme, ne može se isključivo svesti ni na jednu od ovih varijabli. On je *dvoglasna forma, ambivalentno jedinstvo* kulturnog i političkog značenja.

Uprkos ključnoj ulozi politike u oblikovanju strukture kulturnog dogadaja, uzaludan bi bio pokušaj da se objasni, ili možda pre deproblematizuje, političkim terminima ono što je oblast kulture. Sasvim suprotno, kulturni simboli i zajednički odnosi koje oni stvaraju i održavaju imaju toliku moć nad ljudima, da sve političke grupe, uključujući državu, u sopstvenom interesu stalno pokušavaju da manipulišu njima.³³⁾ To je osnovno teorijsko pitanje, ali umesto da ga razmatram apstraktno pozabaviću se njime ispitujući ozbiljan rascep u rukovodstvu Karnevala do koga je došlo nakon izbijanja nasilja 1976. godine. Rascep je doveo do osnivanja dva rivalska odbora: ORK (Odbor za razvoj karnevala) i OKU (Odbor za karneval i umetnosti). Brojni problemi su izazvali ovaj rascep — finansijski, lični, pitanja lojalnosti rođnom ostrvu ili susedstvu — ali ubedljivo

³³⁾ Za opšte razmatranje ovog predmeta vid. Cohen 1979. Zanimljivo je da se u poslednjih petnaestak godina u Sovjetskom Savezu razvijaju novi ceremonijali koji nude politički prihvatljive obrade prelaza, ispunjene socijalističkim vrednostima. Vid. Binns 1978, Lane 1979.

najosnovniji bio je problem da li je Karneval u suštini politički ili kulturni pokret.³⁴⁾

OKU je povezao dva misaona toka čija se opšta orijentacija može opisati kao utilitarna. Prvi je oličen u ličnosti Luisa Čejza (Louis Chase), predsednika sve do podnošenja ostavke 1978. godine. Čejz je poreklom sa Barbadosa i bez iskustva s bilo kojom vrstom karnevala i karnevalskim umetnostima. On je jednostavno političar. On je smatrao (Chase 1978) da je Karneval u suštini politički događaj i da ga treba koristiti kao političku polugu u zahtevima za reformom i povlasticama. Na napad kritičara da ne zna ništa o karnevalskoj tradiciji, odgovorio je da ni rudarske vode u Britaniji nisu uvek rudari. Njegov stav su podržale četiri lokalne crnačke organizacije u Odboru. Druga struja u OKU-u bila je komercijalno orijentisana, stav je bio da Karneval, sadrži velike ekonomske mogućnosti za Karibljane, da ga treba promovisati kao turističku atrakciju, i osnovu uz turizam vezanih zanata koji bi, na primer, proizvodili majice, kostime i maske i tako obezbedili zaposlenje i prihod mnogim Karibljanima.

Do 1976. godine pomenuti rukovodioci su činili deo jedinstvenog karnevalskog odbora. Njihova gledišta, međutim, odbacili su ostali članovi prvo bitnog Odbora, a posebno vodeći umetnici metalofonskih, „mas” i kalipso sastava, koji su na kraju napustili Odbor i, sami osnovali Odbor za razvoj karnevala, proglašujući da su oni Karneval i da bez njih nema Karnevala.

Umetnici i organizatori ORK-a nisu bili ništa manje politički i finansijski svesni od OKU-a, ali su tvrdili da je Karneval u suštini umetnički, kreativan događaj *sui generis*, vredan sam po sebi i da bi svaka neprikrivena svrsishodna eksploatacija doveća do njegovog totalnog kraha tj. do uništenja njegovog političkog uticaja. Oni su smatrali da Karneval, samo ukoliko nije otvoreno politički, može biti politički efikasan. Časopis *Race Today* (juli — avgust 1977:115) objavio je jugačko pismo uredništvu rastafarianca Dreda Reja (Dread Ray) u kome je ovaj tvrdio da je pretvaranje Karnevala u politički protest siguran put za njegovo uništenje i da on ne odlazi na Karneval da demonstrira, već da „uživa u ljubavi i u jedinstvu sa svojim narodom”. Lari Ford (Larry Forde) ranije zadužen za „mas”, a sadašnji sekretar ORK-a, izrazio je žaljenje što su se na karnevalu 1977. godine članovi radikalne političke partije popeli na karnevalska kola iskićena parolama „Policajci su sileđije”. Policija se prema njemu sigurno nije bolje ophodila, ali je on smatrao

³⁴⁾ O podeli na dva odbora naširoko se diskutovalo u sredstvima informisanja. Vid. *West Indian World* 11, 18, 25. februar 1977, D. Howe 1977, Chase 1978.

da se ova vrsta slogana ne uklapa u prirodu dogadaja i da se, u stvari, ista poruka mogla preneti na indirekstan način u umetničkoj formi, i to sa mnogo većim učinkom. Jedan od najradikalnijih karipskih političkih aktivista u Britaniji, predsednik OKU-a Darkus Hau smatrao je da bez ikakve otvorene političke poruke, sama činjenica da četvrt miliona ljudi prisustvuje Karnevalu na Notting Hillu — prkoseći otporu policije, lokalnog saveta i nekih lokalnih stanovnika, kao i unutrašnjem frakcionaštvu — predstavlja prvorazredni politički događaj.

OKU je bio svestan važnosti finansija, ali je smatrao da će ako se Karneval komercijalizuje i umetnost postati komercijalna, a različite karnevalske grupe samo sredstvo hegemonije već postojećeg sistema. Odbor jeste tražio finansijsku pomoć od javnih ustanova, naročito od Umetničkog saveta, ali uz insistiranje da ona bude ničim uslovljena. Izjavili su da ne mole, nego sa punim pravom zahtevaju pomoć kao građani koji plaćaju porez. U isto vreme su pokušali da prikupe novac od prihoda sa prekarnevalskih javnih priredbi, kako ne bi zavisili od „davanja države i ostalih dobrotvornih organizacija“. *Westindian World*, 18. maj 1979) Zajednički stav umetnika i rukovodilaca ORK-a bio je, dakle, da je Karneval prvo i pre svega kulturni događaj čija će se priroda izmeniti onog trenutka kada se direktno politizuje; mase će otkazati svoje učešće, a usamljeni politički aktivisti neizostavno će ga pretvoriti u političku demonstraciju.

Ipak, ne treba prenaglašavati rascep između ova dva odbora. ORK ima nekolicinu političara, OKU nekolicinu umetnika, a isti ljudi često objedinjuju oba interesovanja. Pomenuta kontroverza pre je manifestacija narastanja i povećane složenosti karnevalskog pokreta. Na slične rasprave može se naići i u okviru rastafrijanskog pokreta, kao i pokreta „Black Power“ u SAD-u. Ovo pitanje, na primer, naročito je bitno u delu velikog crnog američkog pesnika i dramskog pisca Amiri Beraka (Amiri Baraka, Sollors 1978), koji ističe da svi pisci imaju svoja politička ubedjenja, ali je problem *kako* da se ona umetnički izraze, a da se pri tom ne sklizne u propaganu (1978: 241—3). Crni britanski pesnik i pisac Linton Kwezi Džonson (Linton Kwesi Johnson) (*Race Today*, februar 1977) drugačije izražava isti problem: „Kada se politika bez svesne autorove namere uvuče u umetnost, često se dobija najsnažniji politički izraz; međutim, stvar se obično nepovoljno završava ako se umetnici trude da budu politični u svojoj umetnosti, bilo da je reč o poeziji, prozi ili drugim umetničkim formama. Ljudi ne vole da im se propoveda“.

Isto pitanje pokrenuo je i marksistički orijentisan dramski pisac Bertold Brecht u polemici protiv tzv. socijalističkog realizma, pravca koji je za vreme Staljinove vladavine u Sovjetskom Savezu završio kao gruba glorifikacija revolucije, partie i partijskih vođa. To je bio razlog da sovjetsko pozorište iz onog vremena igra predstave pred skoro praznom salom (Eslin 1977). Breht je smatrao da istinski marksističko pozorište treba da ima za cilj da natera publiku da aktivno i stvaralački misli svojom glavom. Drugi marksistički pisac Herbert Markuze (1979) vratio se nedavno na tezu „dvodimenzionalnosti”, pripisujući umetnosti autonomiju u odnosu na politiku. Prateći istu nit razmišljanja, Irvin Hau (Irving Howe) zaključuje svoje izlaganje u „Politici i romanu” (*Politics and the Novel*) izjavom: „Kada je najbolji, politički roman razvija tako visoku temperaturu da se političke ideje za koje se zalaže utapaju u radnju romana i mešaju sa emocijama njegovih junaka.”
(1957:21)

Pitanje prirode odnosa umetnosti i politike deo je šireg pitanja odnosa kulture i moći, što je središnje teorijsko pitanje socijalne antropologije.³⁵⁾ U opštem smislu kultura se izražava u, po definiciji, *ambivalentnim* simboličkim formama i izvedbama, koje su istovremeno vezane i sa političkim i sa egzistencijalnim pitanjima. Samo zbog pomenute ambivalentnosti, ritualni i srodnici simboli bili su tako delotvorni u artikulisanju političkih interesa i organizacija u predindustrijskom i industrijskom društvu. Jednom kada se svedu samo na politička ili egzistencijalna pitanja, simboli postaju jednodimenzionalni znaci, gube moć a time i socijalnu funkciju.

Karnevali su nesvodljive kulturne forme, međutim, kao i ostale kulturne forme, retko su oslobođeni političkog značenja. Opseg njihovih političkih funkcija ide od održavanja uspostavljenog poretku, u službi „rituala pobune” (Gluckman 1954), do artikulacije protesta, otpora i nasilja usmerenog protiv tog porekta. Isti karneval proticanjem vremena može da menja svoju političku orientaciju. U godinama pre emancipacije Trinidada, Karneval su priredivali beli vlasnici plantaža kao znak izražavanja i očuvanja svog statusa i dominacije. Posle oslobođenja robova, karneval je postao izraz protesta i otpora crnog stanovništva, dok se poslednjih godina pretvorio u svetkovinu političke, međuklasne i nacionalne integracije uz potpunu kontrolu i nadzor vlade. (Wood 1968,

³⁵⁾ Za razmatranje ovog predmeta vid. Cohen 1974a, 1979.

Hill 1972). Slične promene u funkciji zapažene su i u istoriji drugih karnevala.³⁶⁾

Očigledno je da je dijalektički odnos kulture i politike veoma složen i da zahteva dalju analizu zasnovanu na proučavanju različitih situacija, na različitim nivoima, u različitim kulturnim tradicijama uz korišćenje različitih metodoloških pristupa. Pokušao sam da ispitam mogućnosti dramaturškog prilaza i da ga primenim na analizu različitih istorijskih faza karnevalskog pokreta u jednom razvijenom industrijskom društvu, usredsređujući posebno pažnju na procese posredovanja, ili bolje rečeno, uzročne međuzavisnosti političkih činilaca i kulturnih simbola. Analizirane su uloge koje igraju različite grupe i pojedinci. Rukovodenje sam posmatrao kao proces kojim jedan kolektiv mobiliše, oživljava, stvara, integriše i modifičuje različite simboličke forme, potekle iz različitih umetničkih nasleđa, i to kao odgovor na promenljive političke i ekonomске uslove koji su učinili neophodnim da se zajednica organizuje radi koordinacije političke akcije. Na kraju sam pokušao da pokažem kako se različite vrste političke strategije — da upotrebim reči Irvine Haua — utapaju u kulturni pokret i mešaju sa osećanjima i aktivnostima ljudi u cilju stvaranja moćnih simbola koji postoje sami za sebe i ne mogu se svesti na druge.

(Prevela s engleskog
GORDANA LJUBOJA)

³⁶⁾ Vid. Edmonson 1956. za karneval u Nju Orléansu; Gilmore 1975. za karneval u Fuenmajoru; Bezucha 1975. za karnevale u ruralnoj Francuskoj; Da Matta 1977. za karneval u Riju i Manning, 1977. za karneval na Antigvima.

ROBERTO DA MATA

DVA BRAZILSKA NACIONALNA RITUALA*

OCRANIĆENJA I SLOBODA

Ovaj članak**) je rasprava o dva brazilska nacionalna rituala: Danu nezavisnosti (Dia da Patria) i Karnevalu. Oba ova događaja su rituali koji utiču na sve delove brazilskog društva jer se proslavljaju u čitavoj zemlji uz učešće svih klasa, kategorija i društvenih grupa koje sačinjavaju brazilsko nacionalno društvo.

U tekstu koji sledi pokušaću da objasnim u kojoj meri Karneval izražava krajnju granicu *neformalnosti* i, nasuprot tome, u kojoj meri svečanost Dana nezavisnosti izražava krajnju granicu *formalnosti*. Čineći to, nadam se da će ne samo pronaći širi kontekst za ove rituale, već da će moći da raspravljam o ulozi i značaju rituala u složenom društvu. Pored toga, želim da stavim u isti ritualni kontekst one društvene događaje koje odlikuje božanska motivacija i čiji je pokrovitelj crkva, a koji u Brazilu preuzimaju posredničku ulogu između ekstremne formalnosti i ekstremne neformalnosti. Sa tog stanovišta nadam se da ćemo moći ne samo da osmotrimo ulogu svake grupe ili kategorije koja učestvuje u tim događajima, već i da razmotrimo značenje klasičnih suprotnosti: sveto/profano, religiozno/svetovno, formalno/neformalno itd.

*) Roberto Da Matta, *Constraint and License: A Preliminary Study of two Brazilian National Rituals, in Secular Ritual*, Assen, Van Gorcum and Co, 1977.

**) Zelim da izrazim zahvalnost na pomoći koja mi je pružena u izradi ovog eseja Lucijom Blundi Guinle, koja mi je prikupila osnovni materijal o Danu nezavisnosti. Gilberto Alves Velho, Moacir Palmeira, Otavio Alves Velho i Luiz de Castro Faria raspravljali su o nekim značajnijim aspektima tumačenja. Alan Campbell iz Oksforda preveo je članak i, čineći to, pomogao mi da razjasnim neke osnovne stvari.

KARNEVAL I DAN NEZAVISNOSTI:
POREĐENJE*Istorijsko vreme i kosmičko vreme*

I Karneval i Dan nezavisnosti su nacionalni rituali koji, uključujući celokupno stanovništvo gradova u kojima se događaju, zahtevaju posebnu vrstu „vremena” — ono koje se može nazvati „slobodnim vremenom”, a to jeste praznik. Karneval traje tri dana (nedelja, ponedeljak i utorak uoči početka uskrsnjeg posta¹⁾), dok je Dan nezavisnosti (koji se slavi 7. septembra) zvanično deo sedmice poznate pod imenom „Semanada Patria” (nacionalna sedmica). Karneval i Dan nezavisnosti su dva najduža rituala u Brazilu, koji se mogu porediti samo sa Svetom nedeljom, posvećenom obredima vezanim za stradanje i vaskrsenje Hristovo. Ova tri datuma ukazuju, u slučaju Brazila, na očevidnu ravnotežu između rituala koji se eksplicitno tiču građanskog društva; rituala posvećenih religiji (Sveta nedelja), i rituala vezanih za razuzdanost i greh, za „drugo lice” religije.

Od suštinskog je značaja shvatiti da je Dan nezavisnosti svečanost koja se odnosi na specifično istorijski događaj — to je *istorijski obred*, da pozajmimo izraz od Levi-Strosa (1962b, glava 8) — dok je Karneval deo rimokatoličkog kalendara, i označava period koji prethodi Hristovom učenju među ludima. Tako je vremenska odrednica svečanosti Dana nezavisnosti: empirijska odrednica, određeno vreme koje ima polaznu tačku, i koja je, štaviše, sastavni deo niza ključnih, medusobno povezanih događaja u brazilijskom životu. Ne može se shvatiti „Nezavisnost” bez osvrta na kolonijalni period i na period republike koji je sledio. Kako su to izuzetni događaji u istoriji više naroda u svetu, oni omogućavaju uvid u to kako tu temporalnost označavaju pojmovi „napretka”, „evolucije” i, pre svega, „neponovljivosti”, slično ciklusu rasta pojedinca — u ovom slučaju brazilijskog naroda. U tom smislu vreme Dana nezavisnosti je jedinstven trenutak, koji naglašava konačni raskid s kolonijalnim periodom i početak političkog „sazrevanja”. Otud je to *istorijski obred prelaza*, jer njegovo izvođenje nije usmereno samo na oživljavanje slavnog događaja iz prošlosti već i na isticanje, i to veoma izričito, prelaza iz kolonijalnog u svet slobode i samoodređenja. Tako se ti događaji, koji su istorijski, i empirijski određeni, smatraju paradigmatskim, a pojedinci koji su ih izazvali smatraju se nacionalnim junacima.

Nasuprot toj vrsti temporalnosti, Karneval je lociran u cikličnom vremenu, koje ne zavisi od utvrđenih datuma. Vreme Karnevala je u stva-

¹⁾ Svečanosti počinju međutim već u petak.

ri vreme koje naglašava vezu između ljudi i Boga i stoga ima univerzalno i transcendentalno značenje. Tako se početak Karnevala gubi u vremenu jer povezuje čitavo čovečanstvo u tom promišljanju karnevalskog vremena kroz najšire kategorije kao što su greh, smrt, spasenje, mučenje tela, seksualne slobode, preterivanje kao i odricanje.²⁾ Upravo zato što je definisan kao vreme potpunih sloboda i preterivanja, Karneval sasvim jasno vodi ka naglašavanju vrednosti koje nisu brazilske, već hrišćanske. Hronologija Karnevala je prema tome *kosmička hronologija*, jer je neposredno u vezi s božanskim i s postupcima koji vode ili spajaju s bogovima ili razdvajaju od njih.

Prema tome može se videti da svaka od ovih svečanosti stvara suprotno „vreme“. Vreme Dana nezavisnosti je istorijsko vreme — stavljaju učesnike rituala u specifične okvire brazilske istorije — dok je vreme Karnevala kosmičko i ciklično vreme, koje učesnike rituala izvodi van brazилског konteksta i stavljaju ih u direktni dodir sa svetom svetog, božanskog, ili natprirodног. Izraženo pojmovima temporalnosti oba rituala su, prema tome, obredi prelaza (ili „kalendarski obredi“), ali koji se odnose na tačno odredene kalendare koje mogu smatrati uzajamno isključivim a naročito, kao što sam pokušao da pokažem, kada su takvi kalendari na snazi u jednom složenom, industrijskom društvu.

Ali, promena u vremenu od jednog do drugog rituала nije samo konceptualna. Vreme se menja i u odnosu na izvođenje svečanosti. Dan nezavisnosti je ritual koji se obavlja pod jasnim svetлом dana i odigrava se na tačno određenom prostoru. S obzirom da je žarište rituala vojna parada, jedna od glavnih ulica se za to priprema, označavaju se mesta gde će se nalaziti učesnici rituala (vojnici), gde je dozvoljen pristup publici, kao i gde će se nalaziti predstavnici vlasti. Za predstavnike vlasti podiže se podijum u blizini spomenika pokrovitelja vojske, vojvode od Kaksije, preko puta Ministarstva vojske. Nasuprot tome, karnevalski ritual se odigrava noću, budući da tu dolazi do potpune inverzije noći i dana uključujući podelu noći na odredene periode. To se može videti u tipičnim ritualnim oblicima Karnevala: balovima (gde se uvek organizuje i parada životisnih odora) i povorkama „škola sambi“, privatnih organizacija čije su predstave dramatizacije neke teme, obično iz kolonijalnog perioda ili sveta aristokratije. S obzirom da se povorce i balovi dešavaju noću, ovaj deo svečanosti se posebno ističe, stvarajući dinamičnost koja je inverzija normalnog.

²⁾ Postoji obilje takvih tema u pesmama napisanim specijalno za karneval i koje bi same za sebe predstavljale poseban predmet istraživanja.

Slično tome, u svakom od ovih rituala prostor je organizovan na različit način. Kao što smo videli, za vreme Dana nezavisnosti svečanost se odigrava na mestu koje je istorijski određeno i pred onima koji predstavljaju politički i pravni poredak zemlje. Ali za vreme Karnevala, mada postoji posebno mesto za povorke škole sambi, „ulica”, shvatajući tu reč u najopštijem i najčistijem smislu, predstavlja suštinstvo „domu” (koji predstavlja privatni i lični svet), pa je stoga odgovarajuće mesto za ritual. Tako se odgovarajući prostorni svet za Karneval sastoji od trgova, bulevara i, pre svega, gradskog centra koji, u vreme rituala, prestaje da bude dehumanizovani prostor bezličnih odluka i postaje mesto susreta ljudi.

Vlast i narod

Osnovna suprotnost između ovih rituala uočava se analizovanjem grupa odgovornih za njihovo izvođenje. Za vreme Dana nezavisnosti, za organizaciju rituala odgovorne su vlasti, zvaničnici čija je moć potvrđena pravom i zakonima. Obrede organizuju grupe koje upravljaju sredstvima komunikacija i represije — oružane snage — imajući tako podršku na neke društvene grupe, nekog kluba ili dobrovoljne organizacije, već stalnog tela koje predstavlja nacionalnu vlast. Unutrašnja organizacija je stvar odgovornosti vojske, mornarice i vazduhoplovstva i, s obzirom da su te ustanove organizovane na hjerarhijskoj osnovi, ritual se sasvim jasno odigrava na osnovu istog organizacionog načela. Stoga postoji jasna razdvojenost između publike, pripadnika vlasti (koji prisustvuju paradi, ali za koje se, u krajnjoj liniji, parada i organizuje), i vojnika koji marširaju. U osnovi, središte parade na Dan nezavisnosti sastoji se od defilea pored posvećenog mesta na kome se pozdravljuju (*continencia* na portugalskom) najviši zvaničnici zemlje. Publika svojim prisustvom, zajedno s vojnima, daje značaj i doprinosi važnosti čina solidarnosti i izražavanja odanosti vlastima i nacionalnim simbolima (zastavi i grbu Republike) preko paradigmatskog znaka pozdrava.³⁾ Taj čin se izvodi u vidu vojne parade, a izraz „parada“ na portugalskom ima veze s glagolom „parar“ (stati) i ima bogatu simboličku sadržinu. Zaista vojna procesija (portugalska reč je „desfile“, od glagola „desfilar“, što znači prolaziti u koloni) nije ništa drugo do zamrzavanje ili „zaustavljanje“ (parada) društvene strukture. Tako jedinice marširaju organizovane prema čvrstom unutrašnjem poretku (s oficiri-

³⁾ Izgleda da postoji jedan vid pozdravljanja gde ljudi, prilikom susreta naglašavaju svoje razlike. Tako da umesto što se ruka pruža prema „drugome“, oni se okreću natrag ka „sebi“. Nacistički pozdrav, s druge strane, ukazuje na položaj čoveka u odnosu na Firera (Vodu).

ma koji ispred vojnika prate zastave jedinica i nacionalnu zastavu) i strogom redosledu povorce. Na svim stupnjevima svečanost postaje stvarno predstavljanje hijerarhijskih razlika, budući da je uobličena nizom komandi koje polaze od civilnih i vojnih predstavnika vlasti izdvojenih na podijumu (vlasti koja se pozdravlja (zajedno sa zastavom), preko vojnika koji marširaju (organizovanih u skladu s unutrašnjom hijerarhijom), do publike koja u svečanosti učestvuje samim svojim prisustvom. Vojna parada stvara osećanje jedinstva, a njen osnovni smisao je jačanje ideje zajedništva kroz gestove, verbalne izraze i uniforme, koji su uvek isti.

Karnevalska povorka je sasvim drugačija, s obzirom da je organizuju i izvode privatne organizacije, škole sambi, koje okupljaju u stalnu grupu pojedince iz najnižih slojeva brazilskog društva. Karnevalske organizacije su dobrovoljna udruženja i mogu se okupiti unutar susedstva, oko grupe prijatelja ili se stvaraju ličnim vezama u nekom klubu ili sličnoj grupi. One imaju neke odlike bratstva⁴⁾ i njihova ideologija je ideologija „communitas“ u onom smislu u kome Turner (1969) upotrebljava taj izraz. Povorka s organizuje kao javna lutrija s obzirom da se škole sambi, nasuprot vojnim organizacijama međusobno takmiče i ne nastupaju ni u kakvom hijerarhijskom poretku.

Možda je još važnije istaći da u povorkama aktivno učestvuju slavni ljudi iz lokalnog visokog društva. To naročito važi za Rio de Žaneiro. Tako škole sambi regrutuju milionere, slavne fudbalere, filmske zvezde i glumce, i čitavo stanovništvo Rija deli se po svom navijanju za ovu ili onu školu. Jedan zapanjujući aspekt povorki je inverzija između učesnika (siromašnog, najčešće crnca i mulata) i lika koji on predstavlja u povorci (plemič, kralj, mitski junak, itd.), kao i aktivno učešće svih društvenih klasa (uključujući i vlasti koje prisustvuju povorci) u ulozi sudija i navijača. Na taj način, dok u običnom životu članovi škola sambi posredno učestvuju u svetu bogatih, dotle u karnevalskim povorkama bogati učestvuju u svetu koji su stvorile škole sambi i siromašni.

Druga značajna stvar je da škole sambi prolaze plešući, tako da je posmatrač zaokupljen stalnim prizorom kretanja, jer svaki učesnik improvizuje svoju sopstvenu igru na osnovu datog niza konvencionalnih koraka. U okviru

⁴⁾ Karneval, naročito u Riu, postao je satavni deo turističkog tržišta i, u skladu s tim, škole sambi organizovane su danas kao stalne komercijalne ustanove. Proučavanje ovih organizacija, koje je obavila Maria Julia Goldwasser, ukazalo je na niz unutrašnjih teškoća usled pokušaja da se pomire stvarnosti komercijalnog poslovanja sa zadržavanjem spoljnog aspekta „zajedništva“ (cf. Turner, 1969).

konvencionalizovane sheme otvorene su sve mogućnosti za stvaralačku novinu i tumačenje, dok na drugoj strani, marš koji odlikuje vojnu paradu proizvodi potpunu uniformnost pojavnog. Parada bukvalno poprima oblik plesa. U prvom slučaju marš je označen gestovnom uzdržanošću (*continencia*), a u drugom gestovnom slobodom (*incontinencia*).

Karnevalska povorka spaja od svega pomalo: raznovrsnost u okviru jedinstva, homogenost u okviru razlika, greh u okviru kosmičkog i religijskog vremenskog ciklusa, aristokratsko bogatstvo kostima sa stvarnim siromaštvom glumaca. Time se ona oslanja na razne simbolične podsvetove brazilskog društva i može se stoga nazvati „višezačnom” povorkom. To je suprotno onome što se dešava za vreme vojne parade na Dan nezavisnosti, gde je, i pored toga što se publika i vlasti očito susreću na istom mestu, razlika među njima stalna. Tu je jednoznačno žarište simbola, ritualnog ponašanja i govora.

Jedna od najosnovnijih tačaka uporednog proučavanja ovih rituala je razmatranje odeće primere svakom od njih, pošto je ona potpuno povezana s gestovima i ostalim opštim vidovima ponašanja. Na paradama povodom Dana nezavisnosti odeća je vojnička uniforma koja čini sve ljude istog čina jednakim. U karnevalskoj paradi, odgovarajuća odeća je *fantasia* (živopisni kostim). Ovaj izraz na portugalskom ima dvostruko značenje jer se odnosi kako na svakodnevna snovištenja i fantazije tako i na kostime upotrebljene na Karnevalu. Na taj način, dok vojnička uniforma daje osećanje jednakosti i zajedništva (svi članovi istog roda vojske su identično odeveni, razlika je samo u rangu, a ne u vrsti), živopisni kostimi stvaraju razlike i ističu individualnost, s obzirom da svako može slobodno da izabere kostim koji želi. Tako vojnička uniforma, zvanična odora, i druge vrste odeće tipične za određene društvene položaje, imaju, između ostalog, funkciju da prikriju onoga koji ih nosi, da štite ulogu koja se izvodi od onoga ko je izvodi i, dalje, da razdvoje ulogu koja je određena njegovim položajem u ritualu od drugih uloga koje može imati u svakodnevnom životu. U skladu s tim je i ključna činjenica da su vojničke uniforme (i druge vrste formalne odeće) isključivo vezane za određene položaje. Potpuno se suprotno dešava s karnevalskim kostimom koji mnogo više otkriva nego što skriva. Budući da živopisna odora predstavlja skrivenu želju ona spaja osobu koja je nosi s ulogama koje oličava i koje bi ta osoba želela da ispunii. Ukratko, formalna odora, kao što je uniforma, dejstvuje analitički, stvara razlike odlučno i jasno razdvajajući jednu ulogu od ostalih koje

osoba može da igra⁵), dok s druge strane živopisni kostimi dejstvuju sintetički, ujedinjujući, približavajući imaginarnu ulogu (koja je izražena kroz kostim) stvarnim ulogama koje pojedinač u stvari ima u svakodnevnom životu.

Potrebno je ipak razmotriti još jednu osnovnu tačku. Uniforme ponovo upućuju na središnji položaj u društvenoj strukturi, s obzirom da označavaju položaj u društvenom poretku. One su stoga način odevanja koji se koristi i u ritualima i u svakodnevnom životu, s tim što je jedina razlika u stepenu a ne u vrsti između ove ili one vrste. Opšta razlika je u stvari samo između „svečane uniforme“ i „obične uniforme“. (U Brazilu, uniforme se rangiraju od prve do pete, po silaznoj hijerarhiji zavisno od formalnog značaja.) Takva upotreba uniformi u skladu je s poretkom u svakodnevnom životu i njihova formalizacija jeste proizvod jasne svesti o tom poretku. Uniforme simbolizuju stvarnu, konkretnu društvenu stvarnost na svim nivoima društvenog života. Uniformisani pukovnik ne prestaje da bude pukovnik kada skinje uniformu — on može samo izgubiti svest o svom položaju, ili se potruditi da tu svest izgubi.

Slučaj je sasvim obrnut sa karnevalskim kostimima. Likovi koji se oživljavaju periferni su za brazilski društveni život: kraljevi, vojvode, prinčevi i drugi plemići; duhovi, mrtvačke glave, davoli i druge prikaze iz sveta duhova; stari Grci, Rimljani, Havajci, Škotlandžani i Kinezi, sa rubova znamog sveta; lopovi, ubice, prostitutke, skitnice, osuđenici, ljudi van zakona i drugi slični marginalni likovi koji se u svakodnevnom životu pojavljuju u neveselim okolnostima. Svet karnevalskih likova jeste prema tome, svet sa periferije, svet prošlosti, svet sa margina brazilskog društva. Centar tog sveta je ono što je zabranjeno, što je nezakonito, što je nemoguće, ono što je van sistema ili što leži u njegovim međuprostorima (vidi Da Matta, 1973).

Jasno je prema tome da postoji mala homogenost niza likova stvorenih živopisnim karnevalskim kostimima. To znači da društveni svet koji stvara Karneval (naročito onaj koji je stvoren upotrebljenim kostimima) nije svet društvene uniformnosti, zasnovan na jedinstvenim organizacionim načelima kao što je to slučaj s uniformama za Dan nezavisnosti. Naprotiv, područje je heterogeno i, često, živopisni kostimi okupljaju elemente brazilske kulture koji se nikako ne mogu svesti na zajednički imenitelj, kao što je to slučaj s onim kostimima koji se nose u povorkama škola sambi ili oni-

⁵ Blće jasno da je to u saglasnosti sa Gluckmanovom formulacijom, o kojoj će biti reč na kraju ovog članka (Cf. Gluckman, 1962).

ma kojima se naglašava homoseksualnost. Uobičajena je slika za vreme Karnevala da se vidi „bandit” kako igra sa „šerifom”, ili „mrtvačka glava” s mladom devojkom. I upravo to spajanje suprotnosti, ova kombinacija simboličnih (ili stvarnih) prikaza suprotnih područja, jeste ono što čini suštinu Karnevala kao nacionalnog obreda.

Karnevalski kostimi pomažu da se stvori svet posredovanja i susretanja. Oni stoga stvaraju jedno društveno područje koje je kosmopolitsko i univerzalno⁶), *par excellence* mnogoznačno. Ima mesta za sve pojedince, tipove, likove, kategorije i grupe. Ima mesta za sve vrednosti. Pojavljuje se ono što se može nazvati otvorenim društvenim područjem i možda graničnim slučajem brazilskog društvene strukture, koja vodi računa kako o svojim ulaznim tako i o izlaznim kapijama (cf. Daglas, 1970). U tom smislu svet Karnevala je svet sjedinjavanja, slobode i šale; to znači svet metafore, privremenog spoja dva elementa koji predstavljaju inače razdvojene domene a čije je spajanje uvek znak abnormalnosti, znak da se nešto naročito dešava.

Neki teorijski problemi

Dosadašnjom analizom utvrdili smo da su Dan nezavisnosti i Karneval dva kontrastna društvena događaja, ili, da budemo precizniji, dva simetrična ali obrnuti rituala koji čine sastavni deo tkiva brazilskog društvenog života. Na prvi pogled moglo bi se reći da je Dan nezavisnosti *sveti, formalni* obred koji proslavlja *strukturu*, nasuprot Karnevalu kao *profanom, neformalnom* obredu koji uspostavlja zajedništvo (*communitas*)*. Koriste se očiti vidljivi elementi središnji za ove društvene događaje kao njihova osnovna određenica, a zatim se uspostavlja dihotomija na način na koji to čini naša disciplina. S druge strane, moglo bi se reći da Dan nezavisnosti u velikoj meri odgovara Glukmanovom modelu obreda prelaza jer, kao što smo videli, centralna tačka u ovoj svećnosti jeste jasno razdvajanje društvenih uloga u skladu sa formulom iznetom u *Les Rites de passage* (1962).

Međutim, ako razmotrimo kontekst brazilskih rituala kao celinu, takve klasifikacije izazivaju teškoće jer (a) takve podele i komponente, kao što je pokazao Lič (1961: 135), ne isključuju se uzajamno već su deo niza ili konfiguracije; i

* To svakako objašnjava obavezan dolazak holivudskih zvezda koje učestvuju na Karnevalu u Rio de Zaneiru.

*) Pojam kojim Viktor Turner označava posebno stanje zajedništva i jednodušnosti tipično za ritual, a koji je suprotan pojmu strukture. (prim. prev.)

(b) postoji još jedan celovit niz obreda u brazilskom društvu koji izgleda spaja osnovne komponente Karnevala i Dana nezavisnosti. Iz te perspektive treba objasniti da se Karneval završava u sredu, na prvi dan posta, u dubokoj tišini mise, a parada na Dan nezavisnosti neformalnim razlazom kada se vojnici, zvaničnici, pubilka i predstavnici vlasti vraćaju na svoja mesta u svakodnevnom životu. Razlaz učesnika, još uvek formalno odevenih, na putu kući, u pratinji porodice i prijatelja u običnoj odeći; izgleda da stvara atmosferu sličnu Karnevalu, zasnovanu na spajanju formalnih predstava društvenih položaja (izraženih najjasnije u uniformama) s nizom drugih društvenih uloga koje su bile odeljene i inhibirane prilikom samog izvođenja rituala.

Tako u analizi ovih rituala treba da se vodi računa ne samo o pojedinačnim trenucima njihovog događanja, već o celokupnom strukturalnom procesu njihovog izvođenja, od trenutka pripreme do završetka.

Ovaj stav jasno pokazuje da i pored toga što središnji čin Dana nezavisnosti (parada), nagašava strukturu, tako očit prioritet strukture ne isključuje moguće stvaranje *communitas*. To je ono što se dešava na kraju obreda a možda čak i tokom obreda, što sam pokušao da prikažem. Karneval, s druge strane, jeste događaj *communitas*, koji istovremeno — s obzirom na brazilsku društvenu organizaciju i njenu podelu na klase — služi očuvanju hijerarhije i položaja tih klasa. Ukratko, *communitas* Karnevala je u funkciji rigidnog društvenog položaja koji u svakodnevnom životu zauzimaju grupe koje u njemu učestvuju. Njegova univerzalnost i hemogenost dejstvuju kao sredstva za izdanje osobenosti i heterogenosti svakodnevnog života.

Drugi problem odnosi se na takozvane „crkvene svetkovine“ ili „Dane svetaca“ u Brazilu, gde je u žiži događaja specijalna vrsta litije. Ti obredi počinju misom, u središnjem delu je litija (u kojoj se ikona sveca prenosi iz jednog svetilišta u drugo) i završavaju se vašarom, u porti crkve u koju je ikona doneta. Na vašaru se prodaju slatkisi i osvežavajuća pića, kao i razne stvari na licitaciji, a prihod ide crkvenom bratstvu. Tu ima igara i takmičenja; stvara se atmosfera susretanja i druženja slična Karnevalu. Pored toga, sama litija ima karakteristike pomirljivosti. U njenom središtu su oni koji nose ikonu sveca, i oni tvore krutu hijerarhiju koju čine crkvene, građanske i vojne vlasti. Međutim, centralno jezgro okružuje i prati neorganizovana masa sastavljena od svih društvenih slojeva: pokajnika koji se glasno kaju, bogalja koji traže lek za svoje bolesti, običnih ljudi koji su jednostavno tu da bi iskazali svoje divljenje i ljubav prema svecu. Na

taj način litija udružuje hijerarhijske komponente vojne parade u svom središtu, s nediferenciranim polisemičnim skupom oko tog središta. Kao i karnevalska povorka, litija udružuje sreću i žalost, zdrave i bolesne, dobre i grešnike i, što je najznačajnije, vlast i narod. Ali, dok se svetac koji se slavi podiže na podijum i time odvaja od naroda (zbog svog statusa) može reći da on istovremeno, posredstvom vlasti koja ga okružuje, ide s narodom koji mu se na ulicama (a ne u crkvi) moli, peva himne i izražava obožavanje. To je izgleda veoma značajno s obzirom da prilikom vojne parade vlasti ostaju na određenom mestu (kao i narod koji to posmatra). Jedini deo rituala koji je u pokretu jeste defile samih vojnika (simbola moći vlasti). U tom slučaju posredovanje između naroda i vlasti ostvareno je kroz simbole moći, dok u verskim litijama između naroda i sveca posreduju vlasti (koje nose sveca na podijum i najbliže su mu). U karnevalskoj povorci, s druge strane, narod i vlast učestvuju u povorci samog naroda, prerušenog, budući da je ritualni događaj inkarnacija njegove simbolične moći, pošto narod u njoj učestvuje u skladu s jednom određenom rutinom (koja je implicitna i internalizovana). To je događaj koji je potpuno usmeren ka unutrašnjosti brazilskog društva, gde se naglašava ono što je specifično brazilsko: nacionalna zastava, nacionalne boje, nacionalna himna, najviše vlasti zemlje, nacionalni jezik i nacionalna moć. To je, prema tome, ritual koji predvode oružane snage, a isticanje onoga što je specifično nacionalno jeste osnovna komponenta njihove ideologije. To međutim ne znači da, u ovoj vrsti diskursa, ne dolazi do stvaranja nekog liminalnog događaja i/ili osećanja velike srodnosti među učesnicima u obredu. U Brazilu reč „vibracao“ (vibracije, uzbuđenje) označava takve aspekte visokog emocionalnog jedinstva ukazujući možda na osećanje *communitas* kada i bukvalno može da se „vidi“ ovaj osnovni aspekt sistema kroz njegovo predstavljanje u vojnoj paradi i u trenutku kada se izvodi nacionalna himna. Sada, „druga strana“ osobenog i nacionalnog postaje univerzalno i međunarodno, obuhvatajući one zemlje koje imaju bliske veze s Brazilom. Može se izneti hipoteza da se *communitas*, takođe, pojavljuje kada se *struktura* preterano osnaži, u situaciji kada vlasti „prekrše protokol“. To je pojava koja zahteva detaljno proučavanje i koja, zbog svoje učestalosti, može da se smatra metodom za izazivanje „kratkog spoja“ solidarnosti u vremenima kada preovlađuje razdvajanje uloga i društvenih položaja.

Drugi mogući diskurs je onaj koji je usmeren ili ukazuje na dvostrukene aspekte društvenog poretka. To se dešava za vreme Karnevala kada je težište obreda, po svemu sudeći, usmereno na niz osećanja, postupaka, vrednosti, gru-

pa i kategorija koje su sputane u svakodnevnom životu jer su problematične. Ovde je središte pažnje na onome što se nalazi na marginama, na granicama i u međuprostorima društva. Karneval je onda „narodna svetkovina“ univerzalistički usmerena, koja posebno naglašava kategorije, kao što su život nasuprot smrti, sreća nasuprot žalosti, bogatstvo nasuprot siromaštvu, itd. Međutim, ni tu nije moguće reći da je povorka kraljevski veličanstvena.

U okviru sheme antropoloških dihotomija bilo bi teško, ako ne i nemoguće, zamisliti svečanu povorku koja ne bi bila *ni sveta ni svetovna*, *ni formalna ni neformalna*, i koja ne bi stvarala ni *comunitas* niti naglašavala *strukturu*, ali koja bi istovremeno prikazivala sve ove aspekte.

Kako onda rešavati probleme koji proizilaze iz proučavanja ovih rituala?

Jedan od načina da se reši teškoća je poći sa stanovišta da svaki ritual izražava različito viđenje, različit način tumačenja i predstavljanja brazilske društvene stvarnosti. Ovi obredi bi, prema tome, bili način da se „nešto kaže“ o društvenoj strukturi, kako je to predložio Leach (Leach, 1954). Drugim rečima, Dam nezavisnosti. Karneval i brazilske verske svečanosti su različiti diskursi iste stvarnosti, pri čemu svaki ukazuje na određene kritične, suštinske aspekte te stvarnosti. U stvari, ti diskursi čine sredstvo pomoću koga antropolog može da sagleda društvenu stvarnost, budući da su sami po sebi sastavni deo te iste društvene strukture. Posmatranje takvih svečanosti kao *diskursa* (i/ili načina za otkrivanje društvene strukture) podrazumeva da se oni proučavaju sa stanovišta suprotnosti/oprečnosti. Pod time podrazumevam da obredni život datog društva ne mora neophodno da bude koherentan ili funkcionalan i da može sadržavati elemente koji su kompetitivni ili konkurentni, odražavajući različite načine posmatranja, tumačenja i shvatanja društvene strukture. S druge strane, ova perspektiva nam omogućava da proverimo osnovni značaj načina na koji obredni život dovodi stvari u međusobni sklad.

Zaista, brazilski nacionalni rituali predstavljaju dobar primer tri moguća načina *isticanja i ispoljavanja*, putem specifičnog simboličkog diskursa, onih vidova koji se smatraju značajnim u strukturi brazilskog društvenog života. Tako prvi diskurs — Dam nezavisnosti — skreće pažnju na one vidove društvene strukture čije se prisustvo ne oseća. Karneval je, u stvari, period definisan kao „priprema“ za ciklus pokajanja i pokornosti, odnosno za Uskršnji post — vreme obeleženo uzdržavanjem od mesa i kada su sve preteranosti zabranjene. S druge strane, Karneval ima isto tako svoju sopstvenu

strukturu i pravila, s obzirom da je učestvovanje u proslavi u pogledu igre, pesme i odeće propisano. Pored toga, mada je težište obreda na univerzalnim kategorijama i sva pažnja usmerena ka rubovima društvenog života, način na koji se to prikazuje je specifično brazilski.

Tako su onda diskursi o Danu nezavisnosti i Karnevalu međusobno povezani prividno jednostavnom logikom. Za vreme (proslave) Dana nezavisnosti dolazi do *jačanja* hijerarhije. To se čini otvoreno i očvidno od početka samog događaja, pa preko njegovog vrhunca da bi se izgubilo tek na kraju, kada se ponovo preuzimaju društvene uloge važeće u svakodnevnom životu. Za vreme Karnevala, svetkovina rastvara sistem društvenih uloga i položaja, budući da se oni *izokreću* u ritualu, vraćajući se ipak na zvaničan sistem uloga i položaja na kraju obreda, kada svako ponovo zapada u kolotečinu svakodnevnog života. Sve ukazuje na to da Dan nezavisnosti, u središnjem trenutku, naglašava nacionalno i specifično brazilsко, ali se završava otkrivanjem univerzalnosti, koja je osnov te ka unutra usmerene orijentacije, s obzirom da ne može postojati jedan narod bez postojanja „drugih“ naroda kojima „naš narod“ može biti suprostavljen. Za vreme Karnevala, *mutatis mutandis*, težište je na kosmičkom i univerzalnom, ali to su ipak kosmos i svemir koji su izrazito brazilski. Rasprava o religijskim svetkovinama, sa svoje strane, omogućava otkrivanje perspektive društvene strukture gde je pažnja istovremeno usredsređena na lokalne univerzalne vrednosti. Sve vodi pretpostavci da u toku ovih svetkovina postoji pokušaj da se pomire narod i vlasti putem kulta Boga (ili sveca), dozvoljavajući raznovrsnim, neusaglašenim elementima društvene strukture da se sretnu i pomešaju pod pokroviteljstvom crkve, organizma koji ima monopol nad duhovnim stvarima. Zbog toga, religijske svetkovine, postavljajući u jednom trenutku narod i vlast, svece i grešnike, zdrave i bolesne, jedne uz druge, izražavaju u svom diskursu sistematsku *neutralizaciju* staleških razlika, grupa i društvenih kategorija, uspostavljajući neku vrstu *Pax Catholica*. Postoje vidovi ovih svečanosti veoma strogo strukturirani kada je, na primer, svečanost usredsređena na predstavljanje dva hijerarhijska stupnja (božanska hijerarhija koja ujedinjuje ljude i Gospoda preko sveštenika; i hijerarhija koja ujedinjuje međusobno ljude pod pokroviteljstvom sveštenika), a postoje takođe i trenuci slični po formi i sadržini Karnevalu, s obzirom da se uspostavlja legitiman susret između različitih kategorija i društvenih grupa kako tokom procesije tako i na kraju svečanosti. Ipak, religijske svečanosti ni u kom slučaju nisu ni Karneval niti vojna parada. Izgleda da je njihova logika ona po kojoj se

odnosi naglašavaju u jednom trenutku samo da bi se sputali u sledećem.

Da sažmememo ono što je rečeno: veoma je teško svoditi ove diskurse na neke suštinske elemente koji su *a priori* definisani, kao što su sveto i profano, formalno i neformalno, svetovno ili versko itd., s obzirom da svaka od razmotrenih svečanosti sadrži, u ovom ili onom vidu, delove koji se odnose na ove dihotomije. S druge strane, pokušao sam isto tako da pokažem da ako su ovi obredi na bilo koji način usmereni, onda su usmereni onom vrstom udruživanja elemenata koje sami stvaraju, a ne zato što su u mogućnosti da na bilo koji suštinski način izmene svakodnevnicu. Stoga mora da postoji neka vrsta gramatike ili sistem kombinacija koji bi nam otvorili put u „obredni svet”, a težište takvog proučavanja bila bi ova gramatika, a ne nezavisne kategorije koje se tradicionalno koriste za opisivanje i tumačenje ovih pojava. Sa tog stanovišta, obred je nešto što je potpuno u skladu sa svetom običnih događaja, jer su elementi svakodnevnog života isti kao i elementi obreda. Dalja tvrdnja u mom tumačenju odnosi se na ključne odnose koje nam svaka od ovih ceremonija omogućava da izdvojimo. Pokušao sam da pokažem da su osnovni mehanizmi Karnevala, Dana nezavisnosti i brazilskeh verskih svečanosti u stvari *inverzija* u prvom, *jačanje* u drugom i *neutralizacija* u trećem slučaju. Konačno, predložio sam definiciju svakog od ovih događaja kao *diskursa* o društvenoj strukturi. Trebalo bi stoga da bude jasno da su takvi diskursi simbolički i da izražavaju položaj u društvenoj strukturi, pa prema tome ne moraju neophodno da budu koherenntni ili funkcionalni.

Iznevši to, želeo bih da učinim korak dalje i da ukažem na mogući pristup proučavanju onoga što nazivamo „obredom” ili „obrednim”. Čineći to, želeo bih da još jednom detaljnije, razmotrim neke od već iznetih stavova.

Jedan od najočvidnijih problema u proučavanju rituala jeste ideja da oni predstavljaju posebnu vrstu radnje i/ili posebnu vrstu događaja. Tako se obredima „nešto čini”, „nešto kaže”, „nešto otkriva”, „nešto prikriva”, „nešto podstiče”, „nešto ostavlja po strani”. Ovakvi izrazi, koji se bezbroj puta javljaju u literaturi ukazuju na postojanje brojnih teorijskih stanovišta, što sve ukazuje na jedan jedini problem: obrede treba smatrati posebnim događajima koje je stvorilo društvo. Oni su situacije stvorene pod pokroviteljstvom i pod kontrolom društvenog sistema. Društveni sistem ih programira.

Ali pored toga, ono što je podjednako zapanjujuće, jeste da je od svih oblasti u antropološkoj literaturi područje rituala najviše obje-

leženo raznim pridievima. Nalazimo da se rituali opisuju kao „sveti”, „popularni”, „ekonomski”, „politički”, „srodnici”, „svetovni”, „formalni i neformalni”. Nailazimo na rituale „igara”, „akademiske rituale”; „građanske” i „vojne” rituale; „muške i ženske” rituale, rituale „prelaza”, „interakcije”, „segregacije i agregacije”, „finansijske”, „magijske i mistične”, „naučne”; rituale „pročišćenja”, „patnji”... spisak se može beskonačno produžiti.

Šta sve to znači?

Izgleda sasvim jasno da postoji onoliko „rituala” kolikо ima događaja ili područja u društvenom životu koji se mogu sagledati, međusobno razlikovati i klasifikovati. Tako se na svako ustanovljeno područje može primeniti reč „ritual” i iz njega izranja odgovarajući „obred”. To znači da su svi vidovi društvenog života sposobni da stvore „obred”. Očevidno to zavisi i od načina na koji se definiše „ritual”, ali verujem da je to samo površni odgovor na ovo pitanje. Čak i u područjima gde preovlađuju problemi definicije, mogućnosti definisanja ne dovode do takve poplave pridievskih kvalifikacija. Možemo videti, na primer, da je područje „srodstva” jedno od takvih, ali mogućnosti za lepljenje kvalifikativnih odrednica srodstva nisu tako velike.

Najverovatnije je da su ove ogromne mogućnosti definisanja obreda rezultat nečega što se može dovesti u vezu s jednim dubljim i težim problemom, koji se svodi na jednostavnu činjenicu da je celokupan društveni život u stvari jedan „obred” ili je „ritualizovan”. S obzirom da se društveni život zasniva na konvencijama i simbolima, sve društvene radnje su u stvari ritualne radnje ili činovi koji potiču od ritualizacije.

Zbog toga zauzimam radikalni stav i ne pokушавam da napravim razliku između *materija prima* svakodnevnog sveta i onoga što čini svet rituala. Obe ove dimenzije izgrađene su na temelju manje ili više proizvoljnih konvencija, i nema nikakve suštinske ili kvalitativne promene između kategorija i odnosa svakodnevnog sveta i onih što se koriste u svetu obreda. Ne vidim kako možemo razlikovati tipove ponašanja koji su „racionalni”, „komunikativni” ili „magijski”, kao što to čine Lič i Turner (cf. Leach, 1966; Turner, 1968). Čak i čin „sečenja stabla” je problematična radnja i ne može se tako lako klasifikovati, kao što je to učinio Lič (1965), u kategoriju „tipova racionarnog ponašanja.” Prihvatom da je na nekom analitičkom stupnju takav čin racionalan u smislu da postoji odnos između sredstava i ciljeva, ali da li je to zaista značajno? Možemo videti da dva pojedinca iz dva društva sek

stabla na različite načine, mada obojica koriste isti alat. Ostavljajući po strani pitanje da i alat koji se koristi može biti različite vrste, znamo da jedan čovek može zamahivati sekicom s desne strane, a nikad s leve, da može početi posao time što pljune u šake, da u obaranju stabla može da se poziva na Božju milost, itd., dok drugi čovek, iz druge kulture, neće učiniti ništa od toga.

To je sociološko pitanje koje pokazuje da čak i najčistiji racionalni činovi nisu lišeni tako-zvanog „komunikativnog“ ili „magijskog“ ponašanja. Pokušaj da se reši problem rituala pomoću ovih klasifikacija, čak i kada čovek proba da ih stavi zajedno, kao što to čini Lič u svojoj drugoj teoriji rituala, nije ništa više nego prerušeni povratak na skupljanje leptirova.⁷⁾ U tom kontekstu čovek može dalje dodati da je mistička ili magijska misao — kao što je pokazao Levi-Straos (1962 b) — način da se „nešto kaže“ o stvarnosti koja ne isključuje racionalnost.

Verujem da ova studija jasno pokazuje kako je svaka svečanost povezana sa ili usmerena ka specifičnom delu brazilskog društva. Tako se Dan nezavisnosti tiče oružanih snaga i vlasti, verske svečanosti crkve, a Karneval se smatra „narodnom svetkovinom“. Svi ovi diskursi odražavaju grupe koje su monopolisale obrede, tako da, u izvesnom smislu, ovi obredi zaista predstavljaju model organske solidarnosti o čemu je prvi govorio Dirkem i ralje razvio Gluckman (cf. Durkheim, 1933, i Gluckman, 1962). Ali problem je što se u složenom društvu ova organski celovita i funkcionalna područja stalno bore za vlast. Drugim rečima, mada je Dirkemov model verovatno ispravan u ukazivanju da su u jednom složenom društvu mogući višestruki kodovi (s obzirom da će svaka grupa imati različitu perspektivu društvene celine), postoji, s druge strane, problem *zagadivanja kodova*. Pod zagadivanjem kodova želim da ukažem i skrenem pažnju na problem da u složenom društvu dolazi do oscilacija između specijalizovanih grupa koje se kreću od dominantnih ka dominiranim i obrnuto. Tako je crkva dominirala u periodu srednjeg veka i diskurs evropskog društva iz tog perioda bio je katolički diskurs. Slično tome, Nacional-socijalistička partija je dominirala u nacističkoj Nemačkoj, tako da je diskurs nemačkog društva iz tog vremena bio diskurs te političke partije.

Pored višestrukih kodova koji dele „Pozornicu“ na društvene uloge, kako to opisuje Gluckman, postoji i borba izazvana zagadivanjem čitavog sistema od strane jedne društvene grupe i nje-

⁷⁾ Svakako da je čudno što je to tako s obzirom da je moji sopstveni argument koji sam do sada razvijao u osnovi ponavljanje Ličevog (1954:12).

ne ideologije. Dinamika ovih sistema je, usled toga, dinamika potpunog zagadenja ili ravnoteže; to znači, da su neki periodi pod dominacijom određenih društvenih grupa i čitav sistem je organizovan u skladu s njihovom perspektivom, kategorijama i vrednostima, dok u drugim periodima dominiraju druge grupe. U kontekstu proučavanja rituala izgledalo bi da je istorija Zapadnog društva istorija različitih društvenih sistema koji su tokom godina sistemske istraživali mogućnosti posedovanja višestrukih kodova koji bi postojali zajedno u ravnoteži, ili posedovanja samo jednog koda, onog dominantne grupe koji zagadjuje čitav sistem.

Verujem stoga da složeni društveni sistemi isto tako pate od nužnosti preterane determinisanosti i od nužnosti uspostavljanja koherentnih odnosa između svojih različitih područja. To se najjasnije pokazuje na političkom i ritualnom planu. Rituali koji jačaju postojeća pravila i društvene uloge, kao što je na primer Dan nezavisnosti, jesu rituali kojih najviše ima u sistemima u kojima preovlađuje autoritarnost. Autoritarnost ovde znači smanjenje višestrukih vizija iste društvene strukture, pa se stoga ovi sistemi i nazivaju *totalitarnim*, jer sadrže zagadenja (ili totalna) gledišta društvenog poretku; to znači da oni predstavljaju ključne perspektive poretku.

Može se onda videti da je problematično definisati „ritual” kao tip društvene akcije specifičan za određeni tip sistema društvenih odnosa, jer je podjednako teško jasno razdvojiti te sisteme.

Kako onda možemo da rešimo taj problem?

Treba primetiti da do sada nisam rekao da „rituali ne postoje”. Naprotiv, sve vreme sam potvrđivao njihovo postojanje i saglašavao se da su obredi specijalni dogadjaji društvenog zbiljavanja. Moj stav je da rituale ne treba posmatrati kao događaje koji se suštinski razlikuju (u formi, kvalitetu i suštini) od onih koji predstavljaju takozvanu rutinu svakodnevnog života. U stvari, ovim izlaganjem je utvrđeno da sva tri analizovana brazilska rituala koriste svakodnevne društvene mehanizme. U svim vremenima društvenog života iskorišćavaju se *jačanje, inverzija i neutralizacija*.

Sa ovog stanovišta, proučavanje rituala neće biti traganje za suštinskim osobinama pojedinačnih i kvalitativno različitih događaja, već put za otkrivanje načina na koji se trivijalni elementi društvenog sistema mogu podići i preobraziti u simbole, kategorije i mehanizme koji, u određenim okvirima, omogućavaju stvaranje i pojavu nekog posebnog ili izuzetnog događaja.

Kao i svi simbolički diskursi, ritual uopštava izvesne aspekte stvarnosti. Jedan od njegovih osnovnih mehanizama je stoga da neke aspekte društvenog života učini očevidnijim od drugih. U stvari, može se reći da bi bez ovih uopštavanja koja stvaraju diskontinuitete i kontraste, čitavo značenje društvenog života bilo izgubljeno. Ritualni svet je otud svet suprotstavljanja i usaglašavanja, odbacivanja i povezivanja, isticanja i sputavanja elemenata. Kroz ovaj proces „ovozemaljske stvari“ dobijaju različito značenje i mogu izraziti više od onoga što je izraženo u njihovom normalnom kontekstu. Ukratko, svet rituala sastoji se od onoga što je u stvari proizvoljno. U tom svetu muškarci se mogu oblačiti i ponašati kao žene, odrasli kao deca, i ljudi kao životinje, i, čineći to, pokazivati koliko se ljudi međusobno razlikuju i koliko su slični sa životinjama i/ili koliko su ljudi međusobno slični i različiti od životinja. Mogućnosti su beskonačne. Tako, kao što je izneto na početku ovog dela, rituali prikrivaju i otkrivaju: oni mogu da zamagle ili da osvetle. To se razlikuje od kulture do kulture i od situacije do situacije. Ono što je značajno, bar kako meni izgleda, jeste ukazati na mehanizme koji se koriste u stvaranju ovih događaja gde je značenje ili prikriveno ili jasno, gde se ono analizuje ili potpuno zamagljuje, gde postoji za ili protiv onoga o čemu se najmanje raspravlja u ljudskom ili prirodnom svetu.

Tvrdim da obred, kao i mit, uspeva da stavi aspekte društvenog života u „gro plan“. Prst je je samo prst vezan za šaku, šaka za ruku, a ruka za telo. Ali u trenutku kada se prsten stavlja na prst, označavajući bračni status osobe, prst menja svoj značaj. Kao što su naglasili Ramos i Pirano (1973), došlo je do transpozicije elemenata između jednog i drugog domena. Prst se normalno smatra elementom koji je sastavni deo biološkog i individualnog sveta, ali sada postaje simbol niza društvenih odnosa.

Može se videti da je osnovni mehanizam gornjeg primera izdvajanje i ubacivanje jednog elementa u novi kontekst. Kao što Ramos i Pirano (1973) ukazuju, reč je o *bricolage*-u (stapanje). Ništa novo se ne pojavljuje. Ono što se dešava jeste da se jedan element transponuje u kontekst iz koga je normalno isključen.

Izgleda da je mehanizam razdvajanja od osnovnog značaja u procesu *bricolage*-a i ritualizacije. Glukman to ilustruje kada pokušava da izjednači obrede prelaza s određenim tipom društvenog sistema gde ista osoba obavlja društvene uloge simultano na više planova. Izgleda, međutim, da je izdvajanje opšti mehanizam jer ono što se izdvoji s jedne strane integrise se s druge. Tako se uloga šefa odvaja od uloge oca, ujaka i brata, kako bi se taj pojedinač,

u novoj ulozi, integrisao u hijerarhijski sistem. U pogledu mehanizama pomenutih u ovoj analizi, može se reći da je razdvajanje uloga, kao što je to objasnio Glukman (1962), značajna stvar u ritualizaciji, ali sa dve razlike. Prvo, razdvajanje se ne odnosi isključivo (niti čak češće) na plemenska društva, jer je takav način uspostavljanja društvenih identiteta univerzalni mehanizam, budući da je sastavni deo sveta konvencija. Drugo, smatram da je „razdvajanje“ poseban slučaj onoga što sam nazvao *jačanjem* u smislu u kome sam upotrebio taj izraz u razmatranju svečanosti Dama nezavisnosti.

U slučajevima u kojima se društveni odnosi i kategorije otkrivaju i naglašavaju *putem razdvajanja ili jačanja*, elementi ne bivaju radikalno izbačeni iz svog normalnog konteksta. Ovim mehanizmima se jednostavno skreće pažnja na pravila, položaje, ili kategorije koje u stvari postoje, bez veće promene njihovog mesta. Ono što izgleda da se dešava jeste umnožavanje onoga što već postoji. Prema tome, rituali koji se zasnivaju na jačanju (ili na razdvajanju), jesu rituali koji održavaju neposredan odnos sa rutinom svakodnevnog života. Tako je na primer general uvek general; sve se dešava u unapred datom kontekstu, i u vremenu koje određuje određena grupa, on koristi odelo, ordenje i oružje koje odgovara njegovom položaju i identitetu. Tako se postoji položaj, koji bi inače bio potisnut svakodnevnom rutinom i društvenim ulogama, pojavčava. Takozvani ritual razdvajanja je upravo ovaj momenat kada se uloga generaša ističe i naglašava, dok su sve ostale uloge zakočene. Pored toga, moguće je reći da se mehanizmi jačanja koriste kada rutina dovodi do sukoba između sistema društvenih uloga, ili kada su situacije dvomisljene i postoji potreba da se one ponovo definisu u skladu s postojećim sistemom. Pod time podrazumevam da mehanizmi jačanja verovatno postaju potrebni i primenjuju se u sistemima nedovoljno tolerantnim za dvomislenost.

Ali čak i u trivijalnim ili spontanim situacijama mehanizmi jačanja se stalno uvode u igru. Tako se na primer to događa u situacijama kada čovek kaže: Da to raspravimo — ko je ovde gazda? ili: „Šta misliš ko si ti? Ne zaboravi da sam *ja* ovde šef.“ Treba primetiti da je ovde naglasak i na razdvajanju uloga i na jačanju sistema uloga, uz pokušaj da se reši jedna dvomislena situacija.

Jačanje prema tome izgleda da je mehanizam koji se usredsreduje na ono što je potisnuto (ili na ono što se potiskuje), pa se prema tome ne može kako valja jasno prepoznati. Kada se mehanizam primeni i dvomislena situacija reši,

stvara se kontekst formalnosti ili uvažavanja. Mislim da je to implikacija Redklif-Braunovog argumenta kada je napisao svoj prvi članak o odnosima šegačenja (1940, /1952/). On je sasvim jasno video da teorija odnosa šegačenja nije moguća ukoliko se istovremeno ne razvije i teorija koja bi pokrila simetrične obrnute odnose: odnose formalnosti i uvažavanja. I po red toga, ti odnosi nisu posebni slučajevi. To su specifični putevi rešavanja normalnih situacija koje se javljaju u društvenom životu, s tim što je moj stav da se okvir za odnose uvažavanja stvara kada se društvene uloge razdvajaju ili jačaju. Razdvajanje ili jačanje su stoga *materia prima* onih rituala koji se često nazivaju „formalnim“; onih rituala uvažavanja gde je osnovni cilj razdvajanje elemenata, kategorija ili pravila koji su, u ovom ili onom trenutku, pobrkanici. Da pomenem jedan specifičan slučaj, verujem da je to mehanizam koji je karakterističan za društvo Ndembua i njihove rituale nanošenja bola (cf. Turner, 1967, glava 1, i 1968).

Drugi osnovni mehanizam o kome je bilo reči u ovom članku jeste *inverzija*. U ovom slučaju izgleda da je proces radikalnan tako što stvarno stvara i izaziva potpuno premeštanje elemenata iz jednog područja u drugo iz koga su inače isključeni. Drugim rečima, to je slučaj ujedinjavanja onog što je inače razdvojeno, i stvaranja kontinuiteta između različitih sistema klasiifikacije koji zasebno dejstvuju u društvenom sistemu. To je upravo ono što se dešava u dogadajima kao što je brazilska karneval, gde upotreba kostima stvara bogat skup ličnosti, društvenih uloga i kategorija, koje bi u normalnom toku događaja bile prikrivene i marginalne, ali ovde dolaze u vezu sa samim jezgrom (ili centrom) društvenog sistema. Na taj način, kada dođe do inverzije, udružuju se kategorije i društvene uloge koje su u svakodnevnom životu jasno razdvojene. Tako u kontekstu koji nazivamo „ritualnim“, lopov i policajac, prostitutka i domaćica, robijaš i diplomata, travestit i muškarčina, idu ruku pod ruku.

Na taj način stvorena društvena oblast je ona koja se zasniva na svojoj posebnoj gramatici — srodnosti i šegačenju, gde je ono za čim se traga nešto izvan sistema koji inače svaka od ovih društvenih uloga predstavlja u običnom svetu. To je sama ideja šegačenja, jer u ovoj situaciji (ili odnosu) postoji tendencija da se sasvim zanemare one uloge koje su najstriktnije određene godinama starosti, polom ili položajem u jasno artikulisanom sistemu društvenih položaja (kao što je sistem srodstva), da bi se otkrilo ono što je na margini tog sistema. Tako, kao što je pokazao Redklif-Braun, unuk se pravi kao da će se oženiti dedinom suprugom, ili pokušava da se prema njoj ponuša

kao da mu je već supruga (1952:97). To znači da značajni aspekt šale nije podela po godinama ili društvenom položaju u srodničkom sistemu, već činjenica da su ded i unuk pre svega muškarci i da mogu osetiti seksualnu privlačnost prema istoj ženi. To je suština odnosa šegaćenja, jer se ovde traži ono što je marginalno (činjenica da su obojica muškarci), a razlike u godinama i društvenom položaju se inverzijom eliminisu.

Isto se dešava i na akademskim zabavama gde studenti i nastavnici pokušavaju da istaknu svoju ljudsku stranu (kao suprug, otac, sin, osvajač, ljubitelj zabavne muzike, reakcionar ili levičar, itd), preuzimajući tako društvene uloge koje su inače isključene iz rutine akademskog ponašanja. U tim situacijama naglasak je uvek na onim aspektima društvenih odnosa koji su najopštiji, kao što su pol ili godine (ili na rasprostranjenim ukusima kao što su ljubav prema muzici, slikarstvu ili ženama), s obzirom da su to aspekti koje rutina svakodnevnog života pokušava da priguši u korist drugih strukturalnih i organizacionih činilaca. Drugim rečima, kako je to istakao Redklif-Braun (1952), rezultat inverzije (i šale) je udruživanje funkcija.

Inverzija stvara uslove koji omogućavaju izmenu područja i situacija s određenim elementima u diskontinualnim položajima. Tako, na primer, za vreme Karnevala mogu se udružiti društvene klase Brazila od „vrha do dna“. Ovde posrednički element između njih nisu više vlast i bogatstvo, već pesma, ples, kostimi i slavlje, jednom rečju mogućnost da se „igra“ na Karnevalu. U tom trenutku se kaže da razlike zaista postoje, ali je istovremeno svako u suštini isti jer su svi ljudska bića. Tako diskontinuiteti Karnevala razdvajaju ljude kao prijatelje čovečanstva, a ne kao stanovnike pojedinih oblasti, članove grupe, političkih partija, klase i slično.

Što se tiče trećeg mehanizma, *neutralizacije*, teže je zamisliti situacije u kojima će se on pojaviti, dejstvovati, van same svečanosti. Ali čovek bi mogao kao radnu hipotezu da zamisli da neutralizacije odgovaraju onim situacijama koje se u literaturi pominju kao „izbegavanje“. Tako izbegavanje ne dovodi ni do rastavljanja (koje se postiže kroz jačanje i/ili razdvajanje), niti do sastavljanja (koje je rezultat inverzije). Ovde rezultat jednostavno dobija oblik odnosa zasnovanog na rastojanju i ekstremnom uvažavanju, kao što je to istakao Redklif-Braun (1952), i podjednako, na potpunoj inverziji ponašanja jer, kao odnos izbegovanja, nema vidljivog društvenog odnosa; tu postoji, kao što i sam izraz kaže, samo *izbegavanje*. To je inverzija društvenog ponašanja jer ne omogućava

društvenu komunikaciju normalnim kanalima
među strankama u odnosu.

Zaključak

U ovom eseju pokušao sam da skrenem pažnju na ujedinjujući aspekt onih dogadaja koje nazivamo „ritualnim“. Nameru mi je bila da po kažem da se obredi ne javljaju kao dogadaji suštinski različiti od onih u svakodnevnom životu, već da su njihova sinteza. Atmosfera rituala ne stvara se putem *suštinskih preobražaja* sveta društvenih odnosa, već manipulisanjem elementima i odnosima tog sveta. Rituale stoga treba posmatrati kao način isticanja aspekata svakodnevnog sveta, a ja sam posmatrao tri osnovna načina da se to postigne; jačanje, inverziju i neutralizaciju. Ovde je stav blizak Ličovom predlogu (1954, a naročito 1961), da se ritual tumači kao *vid* društvenih odnosa, a obred kao tehnika „za promene statusa moralne ličnosti sa profanog na sveto, ili sa svetog na profano“ (1961:134). Razlika je u tome što se tri mehanizma koje sam ja opisao razlikuju od Ličovih. Pored toga, pokušao sam da razjasnim odnos između ova tri mehanizma i tri druga aspekta društvenih odnosa (uvažavanja, šegačenja i izbegavanja) koji su, sva tri, sasvim obični aspekti života.

Drugim rečima, razvijajući dokaze, pokušao sam da pokažem da je *materia prima* sveta rituala ista kao i sveta običnog života i da su razlike među njima samo razlike u stepenu, a ne u vrsti. Ritual se sastoјi u naglašavanju i uveličavanju elemenata i odnosa. Iz te perspektive, ne vredi započinjati s klasifikacijom obreda, pre nego što se razjasne osnovni odnosi od kojih se oni sastoje. U stvari razumevanje osnovnih odnosa društvenog života znači automatski i istovremeno razumeti svet rituala. Rituali govore nešto što se odnosi na sve društvene odnose, bez obzira da li su oni sveti ili profani, lokalni ili nacionalni, formalni ili neformalni. Sve ovo ukazuje na problem da je u svetu rituala ono što se kaže rečeno odlučnije, koherentnije i doslednije. Rituali su, stoga, instrumenti koji pojašnjavaju društvene poruke. Ukoliko obredi pomažu da se konstruiše i stvari vreme, kako to ukazuje Lič (1961: 135), oni isto tako stvaraju i pukotine u društvenoj svakodnevici. Stoga ne postoji nijedna situacija, koju grupa definisi kao izuzetnu ili posebnu, a da nije prožeta vrstom svesti o događaju, kategoriji ili odnosu, jednom redju ritualizacijom. Pored toga, nema ritualizacije koja ne koristi mehanizam čiji je cilj da neutrališe, da potvrди ili poveže sve „od vrha do dna“. Konačno, želim da ukažem da poklanjam veću pažnju društvenim odnosima i sistemima tih

odnosa nego posledicama izazvanim njihovim sintezama, kao što izgleda da je slučaj s rituallima. Kao što se desilo u slučaju totemizma (cf. Levi-Stros, 1962 a), treba da vodimo računa da ne zamenimo poruku za kod, niti pojavu za suštinu. Da bi se našao pravi pristup totemizmu bilo je potrebno ukazati da u pozadini niza prividno različitih tipova postoje neki osnovni mehanizmi bez kojih ni pojava nazvana totemizmom ni sam društveni život ne bi bili mogući. Stoga, da bismo ponovo razmišljali o obredima, moramo prvo sprovesti deritualizaciju.

(Preveo s engleskog BOŠKO ČOLAK-ANTIĆ)



POLITIČKI SASTANCI I SIMU- LACIJA JEDNO- CLASNOSTI

KILIMANDŽARO 1973.*

Danas, sve češće, u delokrug antropoloških istraživanja ulaze, pored religijskih i svetovnih kolektivnih događaji (vidi Richards i Kuper, 1971). Jesu li konvencionalni okviri, koji se koriste za opisivanje i analizu religijskog rituala, od koristi u proučavanju svetovnih kolektivnih događanja? Uistinu, odgovaraju li oni uvek proučavanju i samih religijskih rituala?

Kolektivne ceremonije su problematika koju tek treba objasniti. One predstavljaju — pošto su osnovna građa svakog dnevnika sa terena — materiju čijim se proučavanjem dolazi do složenih informacija (Turner, 1968:2). Ceremonija predstavlja etnografsku evidenciju, ali o čemu? Brojna su eksplicitna i implicitna značenja koja zahtevaju bar ono što Geertz naziva „debelom deskripcijom”, da bi se došlo do različitih nivoa značenja (1973:3). Koliko, međutim, treba daleko ići, u ovom smeru etnografije, da bi se obezbedio dovoljno dobar kontekst tumačenja?

To očito zavisi od čovekovog cilja. Ovaj članak predstavlja selektivno razmatranje političkog sastanka građana u Tanzaniji, održanog

*) Sally Falk Moore, Political Meetings and the Simulation of Unanimity: Kilimanjaro 1973, Osmo poglavje iz knjige Sally F. Moore, Barbara G. Myerhoff: Secular Ritual, 1977, Van Gorkum, Assen Amsterdam.

tokom 1973. godine¹⁾). On ističe načine na koje sastanak podstiče i predstavlja prividni konzensus. Usled nedostatka prostora, ukratko ćemo izložiti neka opažanja u vezi s etnografskim zaledem, koja su od bitnog značaja za razumevanje ovog događaja na lokalnom nivou. Sadašnje razmatranje je usmereno na elemente samog sastanka, koji su srođni ritualu. Ovaj sastanak je uzet kao tipski primer, pošto su ovakva okupljanja predstavljala redovan događaj u ono vreme, u многим tanzanijskim zajednicama. Korišćenje određenih događaja za strategijske ciljeve pojedinaca, nije uzeto u obzir.

Zašto takav sastanak nazvati „sekularnim ritualom”? Zato što analogija sa religijskim obredima skreće pažnju na opšte-simboličko i doktrinarno predstavljanje, koje se stvara tokom radne aktivnosti. Time se analitički fokus ne vezuje jedino za praktične ciljeve navedene u dnevnom redu. Tradicionalni religijski simboli imaju težinu vremena, repetitivni i ideo-loški legitimitet za sobom. Ideje, oblici i formalizmi nove socijalističke vlade izlaze — po definiciji — iz pisačih mašina planera. Ove socijalističke ideje, simboli i oblici organizacije su obnarodovane i očekuje se da postanu trajne. „Tradicija” je započeta, doktrina predstavljena. Sastanak mesne zajednice na Kilimandžaru može delimično da se analizira kao veličanje i propagiranje ovih novih doktrina, a delimično i kao obavljanje izvesnih javnih, mesnih poslova. On leži na granici između zemaljsko-praktičko-tehničkih aktivnosti i aktivnosti vezanih za posebne događaje, ceremonije i reprezentacije. Ova dva načina se neprestano prožimaju.

Forma sastanka mesne zajednice je pokazala da je sa ceremonijalnim i praktičkim aspektima povezana pojava jedinstvene podrške rukovodstvu. Način postizanja konsenzusa pretvorio je građanstvo u ono što ja nazivam „ratifikujuće telo javnosti”. U многим delovima sveta, u društвima različitog tipa političkog uređenja (uključujući i naše sopstveno), postoje korporativne organizacije u kojima je ideo-loška anatema da rukovodstvo otvoreno diktira svojim pristalicama šta da rade i u njima vode nemaju pravo da rade nezavisno u ime organizacije. U tako postavljenoj situaciji, ipak se mora postići određena vrsta javnog mandata, ma kako način njegove realizacije bio pro

¹⁾ Članak se zasniva na posmatranju obavljenom u Tanzaniji. Autorka zahvaljuje Savetu za istraživanja u društvenim naukama na stipendiji, koja je omogućila istraživanje na terenu tokom 1968/69. godine, kao i Nacionalnoj fondaciji za nauku, br. GI-34953X koja je finansirala rad tokom 1973—74. godine. Rad ne bi mogao da se okonča da autorka nije boravila u dva maha na Univerzitetu u Dar es Salamu, na čemu je veoma zahvalna.

forma. Analitički interes *ratičujućih tela javnosti* je da konstituišu zajedništvo najrazličitijih grupa političkog ponašanja. Oni, ni u kom slučaju, nisu specifični samo za Tanzaniju. U stvari, često se tvrdi da su jednoglasne odluke donete konsenzusom nekada davno bile karakteristične za pre-industrijska društva. Ređe se, međutim, priznaje da očigledna jednoglasnost može biti pre pitanje stilala i forme nego pitanje suštine. Kada je javna jednoglasnost postignuta redovnim putem, to može da znači da je neslaganje prevaziđeno, da se različita pregovaranja odvijaju iza scene, ili da se iz nekog drugog razloga određeni javni događaj ne smatra pogodnom prilikom za izražavanje ozbiljnih i trajnih sukoba (Bailey, 1965: 1—20; 1969: 148). Nema sumnje da mnogi tanzanijski vrhunski ideolozi žele da obezbede uslove za javne rasprave i narodno učestovanje u samoupravljanju. Parametri na osnovu kojih se odvija politička akcija na najnižem nivou organizacije su, međutim, potpuno specifični i drugi se ljudi pitaju dole u bazi.

Korišćenje sastanaka građana radi veličanja novih političkih doktrina i njenih simbola, uočeno je i ranije. Repetitivni elementi u retorici i proceduri mogu, takođe, da služe i drugim namenama. Politički sastanci spadaju u tip sekularnog kolektivnog događaja koji je zajednički savremenim društvima: to su procedure koje su uredene na poseban način, da bi se proizvele situacione transformacije. Neke od ovih su: sudske procedure, pregovaranja, izbori, kao i sastanci tela koja donose odluke. Sve one imaju eksplicitne praktične ciljeve. Često su elaborirane i pojavama koje izgledaju kao da su digresije, formule i formalizmi podređeni proklamovanim ciljevima, konvencijama ili skretanjima koji ih „okružuju“ i koji nemaju nikakve neposredne uzročno-posledične veze sa postavljenim ciljevima, kao da su potpuno preizvoljno ili posredno povezane sa njima. Zašto je svakodnevni posao, praktični deo aktivnosti, tako često isprepletен sa onim što izgleda kao bezrazložna razrada retoričkih ceremonija i formula?

Čovek može samo da nagada o značenju koje je ovde sadržano. Formalne, kolektivne ustanove koje donose odluke, javno proglašavaju kontrolu ljudi nad društvenim poslovima i kontrolu pojedinih ljudi od strane drugih. U mnogim sredinama, ovako nešto je opasno priznati. Formalnosti i formule su uspešni načini za organizovanje, obeležavanje i uvođenje reda u ove događaje, a njihov simbolički sadržaj može da podseti na mnoge stege šireg društveno-kulturnog miljea. Pošto je ovo tako, mnoge javne ceremonije i formalnosti zahtevaju interpretaciju poput dramatizacije poretku.

Ima sociološkog smisla predstavljanje i posebno naglašavanje simbola društvenog poretka baš u onim prilikama u kojima se svesno uvode suštinske promene u društvenu situaciju. Razrađeni formalizmi i pravila nekih suđenja i sastanaka mogu se opisati kao magični aspekti racionalne aktivnosti. Formalnost u takvom kontekstu može da nosi poruku da se izvesne stvari u društvu *ne mogu dovoditi u pitanje* (sekularni ekvivalent svetog) i deklarišući to na taj način, formalizam pomaže da one i postanu ono što se ne dovodi u pitanje. Javno donošenje odluka podrazumeva izvesnu situacionu neizvesnost, stepen neodređenosti i otvorenosti društvene stvarnosti (Moore, 1975). Institucionalizovanje uslova u kojima se odluke donose i njihovo formalizovanje smanjuju stepen otvorenosti. Time se „odomaćuju“ neodređeni elementi u događaju, pošto se okružuju fiksiranim formama. Neke smernice su, bez sumnje, praktična nužnost, pošto se velika grupa sakupljenih ljudi mora organizovati na neki utvrđen način, ukoliko se planira da posao bude obavljen. Formalizam, međutim, može da prevaziđe sve organizacione zahteve. Formalnost i ponavljanje mogu da pomognu da se odredi i ograniči neposredna situacija, da se ona drži unutar granica. Oni mogu da omeđe mogućnosti improvizacije unutar postavke određenog događaja.

Ukoliko je takav događaj politički sastanak gradana na kome se očekuje da će biti izneti predlozi razvojnih projekata, u zemlji koja se ideološki opredelila za učestvovanje naroda u vlasti, načini kojima se sprovode ograničenja izbora su koliko interesantna toliko i važna kao podsticaj za akciju. Nova vlada, kao ova u Tanzaniji, koja preduzima korake radikalnog menjanja svoga društva u socijalističku državu, ne samo da uvedi mnoge specifične organizacione i ekonomске reforme, već stvara i sintetizovane simbole kao i njihova objašnjenja, koje pokušava što brže da pusti u opticaj. Javni sastanci predstavljaju jednog od glavnih prenosilaca političke vere duboko u unutrašnjost zemlje. Na Kilimandžaru, za narod Čaga (Chaggga), ove inovacije su uvedene u tekuće događaje, u utvrđeni način života. Kod Čaga je 1973. godine, sopstvena istorija, običaji i skorošnje iskustvo dominiralo nad njihovim posebnim shvatanjem novog socijalizma. TANU, jedina tanzanijska politička partija — Tanzanijski afrički nacionalni savez — i lokalna vlada, teže da putem sastanaka prikažu građanima ideale socijalizma, planove rukovodstva i da stvore mogućnosti za razvoj demokratskog učestvovanja u upravljanju. Pretpostavlja se da Partija i Vlada treba da budu univerzalni forumi kroz koje će seljaci i radnici učiti o, ali takođe i učestvovati u izgradnji i upravljanju novim društvom.

Sastanak mesne zajednice, pored toga što je značajan za meštane koji učestvuju u njegovom radu, predstavlja takođe i deo širih zbijanja. Važan elemenat značenja, koji se nalazi u pozadini svakog skupa, jeste redovno održavanje sličnih samoupravnih sastanaka u svim mesnim zajednicama širom zemlje. Sastanci na nivou mesne zajednice postoje, između ostalog i da bi se povezali odvojeni krajevi zemlje. Baš kao što religijske žrtve povezuju udaljene svetove čoveka i boga i predstavljaju pokušaj uspostavljanja bliskosti kroz čin žrtvovanja (Levi-Strauss, 1966: 227) tako i sastanak Partije ili mesne zajednice predstavlja sličan čin uspostavljanja zajedništva. Selo ovim uspostavlja veze sa neviđenim i nevidljivim entitetom, sa državom. To se delimično čini kroz prisustvo rukovodilaca, koji kontaktiraju sa nadređenima u partijskoj hijerarhiji. Povezivanje se, takođe, odvija korišćenjem standardizovanih iskaza koji se sastoje iz ideološki propisanih reči, kategorija i pojmove, kao i kroz jednoobrazni organizacioni aparat, koji je jedinstven za sve političke jedinice u zemlji. Mesni politički sastanak je, na svoj način (i delimično zahvaljujući svojoj formi), više nego lokalni događaj i više od slučaja. On predstavlja jedan segment u nizu dugih serija paralelnih događanja koji su osnov nacionalnog političkog zdanja.

Tanzanija, nezavisna od 1961. godine, mala je zemlja. Ima približno oko 12 miliona stanovnika i to je uglavnom seosko stanovništvo koje se bavi poljoprivredom. Stanovništvo pripada desetinama različitih plemena. Etničku heterogenost zemlje dopunjuju i razlike između sela i grada, kao i ekonomске, obrazovne i religijske razlike. U takvoj situaciji, „izgrađivanje nacije“ je poseban problem.

Postoji i druga teškoća koja muči tanzanijsku politiku. To je inherentna suprotnost između konцепциje zemlje kojom rukovodi partija seljaka i radnika, odnosno onih koji su tu ukorjenjeni i konцепциje države koja ima malu obrazovnu elitu koja, u stvari, donosi najvažnije političke odluke (Cliffe: 1971—72: 275). Politički sastanak poljoprivrednika, u seoskim krajevima, na izvestan način, otelotvoruje ovu suprotnost. On podržava legitimizaciju participacije. U međuvremenu, on služi i kao platforma za izveštavanje o poslednjim političkim borbama i direktivama koje dolaze iz centralnih organa.

Ima bar 350.000 Čaga na Kilimandžaru. Chagge su, tokom 1973. godine živele kao i u pre-kolonijalnom vremenu, na trajno obradivim njivama koje su, normalno, individualno nasleđivali od svojih očeva. Mnoge Chagge još uvek žive u lokalizovanim, patrilinearnim skupinama, sa snažnim međusobnim vezama. Unutar loka-

lizovane mreže plemensko-rođačkih i susedskih odnosa odvija se interna razmena rada, pružaju se i drugi oblici uzajamne pomoći, a zajedno se proslavljuju svi glavni trenuci životnog ciklusa. Danas se neka prava na zemlju kupuju i prodaju, ponekad raspodelu zemlje vrši vlasta, ali se još uvek zemlja najčešće nasleđuje preko patrilinearnog srodstva. Chagge žive delimično u robno-novčanoj privredi, pošto već dugo gaje kafu i druge namirnice, čijom se prodajom izdržavaju. Mnogi su pismeni. Većinom su hrišćani. Svako veće pleme ima, na jedan ili drugi način, obrazovanog člana koji prima platu, od kojih neki rade u blizini a drugi u gradovima.

Čagama se veoma dopada da sada Afrikancima vladaju sami Afrikanci. Ali kao što se može očekivati, nisu sve vladine odluke podjednako dobro prihvaćene. Vlada je stala na stanovište da Chagge, pošto su na višem ekonomskom i obrazovnom nivou nego mnogi drugi narodi Tanzanije, moraju pronaći načina da pomažu i doprinose razvoju zaostalijih naroda, a ne da sami sve snažnije idu napred. Neke Čage ovo vide kao oblik diskriminacije prema njima, naročito s obzirom na ograničenje broja učeničkih mesta u sistemu srednjoškolskog obrazovanja.

Tokom 1973. godine nezavisnost je dospela i do Čaga na selu, ali je malo uticala na promene njihovih lokalnih društvenih odnosa. Sigurno je da su neki pojedinci, kao što su poglavice, koji su bili istaknute ličnosti pre nezavisnosti, bili proterani iz kancelarija i da su osnovane nove. Došlo je do opšte administrativne reorganizacije. „Teritorije plemena” su postale „sela”, a kasnije je svako selo podeljeno u dve „mesne zajednice”. Organizovane su čelije desetine kuća². Ovo nisu bile velike promene osim za

²⁾ Administrativna piramida je sledeća:

Razvojni komitet TANU
Razvojni komitet mesne zajednice
Predstavnici vođa desetine kuća
Vode desetine kuća

Možda je bolje reći da je ovo administrativna piramida putem koje su trebali da budu uvodeni i razvijani predlozi za razvoj. Predlozi koji dolaze iz baze bili bi, potom, prikazani Oblasnom komitetu za plan i razvoj na odobrenje, pošto su prethodno prošli proveru Oblasnog tima za razvoj, tehničke grupe koja prima predloge, stvara finansijski predračun, sve to formulše na odgovarajući način i dostavlja Oblasnom komitetu za plan i razvoj.

Ukratko, organizacija mesne zajednice šalje predloge u lokalni centar, oblasnu organizaciju. Tokom leta 1973. godine, postojala je 31 mesna zajednica na Kilimandžaru. Određene administrativne reorganizacije dogodile su se jula 1973. i uvedene su neke nove procedure, tako da su izvesne nejasnoće postojale tokom istraživanja na terenu. Svaka mesna zajednica

one koji su radili u kancelarijama. Ukinuta je privatna svojina nad zemljom, ali su ostala tradicionalna prava *korišćenja* zemlje, tako da su isti ljudi koristili ista polja sa kafom, kao što je to bio slučaj i pre nezavisnosti. Patrilinearne zajednice i susedstvo uspeli su da se odupru promenama.

Sastanak koji ćemo ovde opisati, održao se na otvorenom, travnatom terenu, ispred zgrada za merenje kafe i skladištenje robe, koje su pri-padale zadrži proizvođača kafe. Planirano je da sastanak počne oko devet sati i da bude prisutno oko hiljadu ljudi ali ničeg nije bilo do jedanaest časova, kada se okupilo 55 muškaraca. Stovarište je imalo verandu na kojoj su u stolicama sedeli plaćeni mesni rukovodioci partijske. Svi drugi su sedeli na zemlji tražeći gde god je bilo tračka senke da se sklone, ili zida da se na njega naslone. Bio je sunčan i vreo dan.

Teorijski, svi odrasli koji su živeli i radili u ovoj mesnoj zajednici, bili su dužni da dodu na sastanak, osim bolesnih, onih sa malom decom ili onih koji su morali da obave neki neodložni posao⁹⁾, kao što je bio rad u dispan-

je deo onoga što je ranije — teritorijalno i organizaciono — bilo pleme. Delovi su, međutim, sačinjeni od veoma starih političkih jedinica, mita a e, koje se ponekad nazivaju parohijama ili zaseocima.

U stvarnosti, stare mita a e, koje su bile pod-delovi plemena (nekada davno, neke od njih su bile mala plemena) leže u osnovi političkih jedinica, mada službeno ne postoje. One su suštinski utkane u unutarnju strukturu putem manipulacija predstavnicičkog sistema. Različit je broj mitaa u svakoj mesnoj zajednici. U stvari, u svim lokalnim komitetima i odborima zastupljeni su mita a e. Sastanci celokupnog građanstva ovih lokalnih jedinica sazivaju se, s vremena na vreme, radi različitih ciljeva, dok se sastanci voda desetina kuća ovih mitaa, održavaju redovno. U zavisnosti od situacije i potrebe, na takvima sastancima govore različiti predstavnici komiteta za razvoj TANUA i mesne zajednice.

Sastanak koji je ovde opisan, sazvao je Komitet za razvoj mesne zajednice i na njemu su trebali da budu prisutni građani četiri susedne mita a e. Citaoci ne treba da razrešavaju sve ovo, pošto im je ponudeno samo da bi se naglasilo da su se službena hijerarhija i lokalna struktura prilagodile jedna drugoj, iako službeno, lokalna struktura ne postoji i skrivena je službenim opisom događanja.

Treba primetiti da su partijski ljudi i rukovodioci mesne zajednice bili i jesu zemljoradnici kao i drugi, mada ne uvek iz kraja kojim rukovode.

⁹⁾ Svi Čega muškarci na planini su zemljoradnici. Nekolicina ima i zanat: krojački, trgovачki, drvedeljski, građevinski i slično, mada dominiraju seljaci bez dodatnih zanimanja. Sastancima mesne zajednice ne prisustvuju ljudi koji žive na planini ali rade u obližnjem (40tak kilometara udaljenom) gradu Moši, kao činovnici, osim ukoliko se održavaju nedeljom. Sastancima ne prisustvuju ni oni koji rade u udaljenim krajevinama a čije žene i deca ostaju da rade zemlju. Ovi ljudi, koji migriraju ili su odsutni, a rade kvalifikovane poslove čine mali procenat populacije.

zeru. Bio je to sastanak za sve gradane mesne zajednice, koja je imala bar hiljadu domaćinstava. To znači da postoji bar 2.500 odraslih i bar 100 voda čelija desetina kuća u ovoj oblasti. Obaveštavanje o sastanku je dobro sprovedeno i najverovatnije je svako bio dovoljno upoznat sa činjenicom da će se sastanak održati. Sazvan je za ponedeljak, dan kada je svako bio dužan da odradi ceo dan (neplaćeno), na zajedničkih javnim poslovima. Baš ovog ponedeljnika odložene su sve radne obaveze, da bi ljudi bili slobodni da masovno prisustvuju sastanku. Ja sam prvi put čula obaveštenje o sastanku prethodnog dana, za vreme službe u crkvi, kojoj je prisustvovalo bar 700 ljudi. „Gradski telal“ je, takođe, obišao uzduž i preko puteljke između farmi i zaselaka duvajući u *kudu* rog, oglašavajući tako skup i na sam dan sastanka. Nema sumnje da su svi bili obavešteni.

Pa ipak, nismo se iznenadili kada smo videli da su prvi ljudi koji su se pojavili bili plaćeni partijski službenici. Kasnije su došli i drugi i konačno, posle dva časa čekanja, neki od vođa su počeli da gundaju i nagovaraju predsedavajućeg da počne. Svi lokalni sastanci, bilo koje vrste, počinju kasno, izuzev crkvenih službi, a određivanje početka sastanka za devet časova se uzima samo figurativno, pošto to u stvari znači „kasnije toga jutra“. Konačno, tokom sastanka postepeno je došlo još 30, tako da je bilo ukupno 85 prisutnih. Razlozi za tako veliko odsustovanje sa sastanka podjednako su važni za tumačenje njegovog značenja kao i ono što se na njemu dogodilo.

Posmatrani Čaga seljaci, koji su tokom sastanka sedeli uokolo po travi, bili su očito siromašni, po bilo kojem standardu grada, ali sasvim dobro stojeći u poređenju sa pripadnicima drugih plemena. Mnoge delove njihove odeće odbacili su ljudi iz grada, ili su od njih ukrazeni pa su se našli na seoskim tržnicama. Na planinama postoje, takođe, krojači koji šiju odeću i gizdaviji mlađi ljudi koji dobijaju plate, mogu se videti nedeljom u odelima šivenim po meri. Radna odeća je pohabana, zakrpljena i kaljava, čudesnih raznolikosti u veličini, obliku, boji i stilu. Jedan stari čovek je nosio prastari vojnički kaki kaput, umrljan i pohaban, preko iznošene košulje i pantalone u tamno-smedoj boji. Imao je štap, kao svaki engleski edvardijanski džentlemen i hodao je sa ogromnim dostojanstvom čoveka u godinama — što je i bio — a bose noge su potpuno odudarale. Uspešan mesar je nosio kaput crnih peševa i satenskih revera, kestenjastu T-košulju i tamne radne pantalone, dok je na glavi imao crveni fes. Mnoštvo raznovrsnih šešira, koje čovek može videti na ovakvim skupovima, svakako predstavlja iznenadenje i zadovoljstvo.

Neki, kao mesar, nosili su fes sa kićankom, drugi pletene kape sa gombicama, najdrečavijih štafti i šara. Neki stariji ljudi nosili su šešire od filca, čiji su obodi bili masni od upotrebe i starosti. Na drugim glavama su se mogle videti kožne, plastične ili vunene kape sa štitnicima za oči. Pojedinci su nosili vezene kape muslimana sa Obale, cilindričnog oblika, mada većina njih nisu bili muslimani već hrišćani. Tu i tamo mogli su se videti šeširi koji su predstavljali ostatke odbačenih uniformi; krute oficirske kape sa vizirima, zatamnjene od znoja iz minulih dana, izandalji borbeni šešir sa kožnim povezom i obodom nakrivenim na jednu stranu; plava mornarska kapa, sa trakom i ostalim ukrasima. Iz koje je mornarice, čovek se pita, ovaj kopneni mornar nabavio ovaku kapu? Neki šeširi su novi i kupljeni u radnji, dok su drugi stari ali dobro očuvani. Ni jedan nije kao drugi.

Nije moja namera da se pitam kako su ovi šeširi dospeli na glave koje su krasili, već da naglasim veselu individualnost koju oni predstavljaju. Svaki čovek ima svoj lični stil u oblačenju, u držanju, u načinu govora, u smejanju, u svemu. Gledajući ovo šareno mnoštvo ličnosti, čovek razmišlja o porukama partije, koje odjekuju sastankom i koje se često mogu videti u štampi: „U cilju ispunjenja vaše svete misije, vaša dela, ponašanje i verovanja moraju biti na liniji Partije...” (*Daily News, East Africa*, feb. 21. 1974. godine. Naslov članka je „Omladina je rekla: iskorenite kolonijalni mentalitet”, citirajući Mbeya, oblasnog sekretara TANU partije.)

Političko restrukturisanje zemlje se, u partijskoj ideologiji, ne posmatra izdvojeno, kao pitanje materijalnog reorganizovanja vlade, relokacije sredstava proizvodnje i ujednačavanje raspodele. Zacrtano je kao zadatak koji podrazumeva stvaranje novog čoveka. „TANU... shvata da izgradnja socijalizma znači izgradnju potpuno novog društva i novog Čoveka. Ovaj novi socijalistički Čovek mora se skovati kroz novu, dinamičku, socijalističku kulturu, ukorijenjenu u socijalističku aktivnost i svest.” (*Daily News, Tanzania*, 14. februar 1974. godine, naslov rubrike je „Komentar”.

U takvoj ideologiji, suviše mnogo individualnosti može biti znak „individualizma” koji je „rđava tendencija” i smatra se neprijateljskom ciljevima kooperacije i kolektivne dobrobiti. Chagga seljaci nemaju nikakve želje da se odreknu svojih njiva i udruže je sa susedima. Pa ipak, oni se ne mogu lako svrstati u kapitalističke eksplotatatore, pošto većina njih obrađuje sama svoje njive. Uprkos tome, ideolozi su ih optužili za neprijateljstvo prema socijalizmu. Većina Čaga je duboko vezana za svoju

zemlju i boji se da bi im mogla biti oduzeta. Oni znaju da u glavnom gradu njihove stavove smatraju pogrešnim. Oni to vide kao nesporazum.

Njerere je opisao socijalizam kao „jedan stav mišljenja”, za koji stvarno bogatstvo ili siromaštvo ličnosti nema nikakvog značaja. Moguće je biti siromašan kapitalista (on bi eksplorao svoju sabraću kada bi mogao), ili bogati socijalista (ne veruje u eksploraciju), (Mohiddin, 1971—72; vol. I, 165, str.). Bez nagadanja o tome kakvi mogu biti dometi vidljivih znakova socijalističkog ili kapitalističkog stava, vredi uočiti apstraktna svojstva ove definicije. Socijalizam, ovako izkidan, oblik je vere u izvesne moralne principe, pitanje je mentalnih stavova. Kao što mi reče jedan ispravni vladin službenik na Kilimandžaru, pre nego što se odvezao svojim kolima: „Socijalizam nije pitanje para koje imate. To je pitanje onoga što u srcu nosite.”

Takva apstraktnost i dvosmislenost omogućuju predstavnicima lokalne Čaga partije na planini, seljacima koji su istovremeno plaćeni partijski ljudi, da ubede sebe i svoje birače da su svi oni dobri socijalisti. Kao što mi je jedan predsednik mesne zajednice odgovorio kada sam ga pitala šta misli o direktivi TANU-a, po kojoj celokupno stanovništvo Tanzanijske treba da bude u *ujamaa* selima do 1976. godine: „Chagge”, odgovorio je „nemaju problema sa ovim. *Hakuna shida*. Oduvek smo sve radili na *ujamaa* (socijalistički) način. Delimo sve sa našom braćom. Radimo sve sa našim susedima. Pitajte bilo koga. Mi već imamo *ujamaa*.”

Ljudi koji su sedeli okolo na travi i čekali da sastanak počne, često su slušali podsticaje da postanu novi ljudi, da okončaju svekoliku eksploraciju, da saraduju, da budu socijalisti, da razvijaju svoju zemlju radeci mnogo, da osude kolonijaliste i pruže podršku borcima za slobodu, itd. Sve je ovo kazano službenom terminologijom, za ovu namenu skovano na svahiliju. Spominjanje svake nove reči upućuje odmah na niz drugih, tako se često ponavljaju zajedno. Većina lokalnih političkih sastanaka, a ovaj nije bio nikakav izuzetak, međutim, dok podržavaju ove pojmove, ne zadržavaju se u govoru na tako apstraktним ili udaljenim pitanjima već ih povezuju sa legitimizacijom specifičnih lokalnih projekata. Moralizatorski, retorički stil se koristi, opšte uzev, da bi se glorifikovali krajnje ovozemaljski, praktični problemi mesnih javnih radova i organizacija.

Dok političke vode kažu: „*serikali ni sisi*”, „vlasta smo svi mi”, seljaci koji su prisustvovali sastanku, u stvari, znaju da Komitet za razvoj

zajednice posreduje između njih i viših nivoa vlasti u Moshi. Ideološki, „narod” je vlada. Ali u stvarnosti postoji jasna hijerarhija administrativnih tela koja rukovode. Centralizovani administrativni nivoi su bliži izvorima vladinog novca. U teoriji, planovi lokalnog razvoja zajednice i zahtevi za finansiranjem prosljeđuju se oblasnim kancelarijama, a odatle regionalnim nivoima i potom kabinetu premijera. Nacionalni i regionalni fondovi teku natrag u obrnutom smeru. U ovom članku smo neposredno zainteresovani jedino za nivoe mesne zajednice i one ispod nje.

Jednom mesečno, svaka od 31. mesne zajednice na Kilimandžaru ima sastanak užeg jezgra grupe, Razvojnog komiteta TANU, gde se planira sledeći sastanak mesne zajednice, stvaraju planovi koje treba ratifikovati i utvrđuje opšti plan rada. Potom svakog meseca, kao što je bilo planirano, sledi sastanak Komiteta za razvoj mesne zajednice. Sastanak ovog Komiteta okuplja mnogo veći broj predstavnika građana i mesnih službenika, nego komitet koji je odredio smernice. Ponekad je moguće sazvati celokupno građanstvo mesta na sastanak Komiteta za razvoj mesne zajednice. Ovaj sastanak je predstavljao takav slučaj.

Predsednik je počeo sastanak poželevši mi dobrodošlicu, zatim je pročitao dnevni red i rekao da svako može da stavi primedbe na ono što će on i drugi raspravljati i da je dobrodošao ukoliko to i učini. Mogu da traže reč dizanjem ruku. *Ali ne smeju prekidati.* Poziv za učestvovanje naroda je tako izvrđan opomenama o proceduralnom redu. Pošto je javljanje za reč u ovim prilikama slično opstrukcijama, naredba da se ne prekida je značajna restrikcija. Glavne tačke dnevnog reda su bile prikupljanje materijala i radne snage za izgradnju novih prostorija za mesnu školu i pronalaženje odgovarajućeg prostora za novu kliniku. Predsednik je počeo čitanje zapisnika sa poslednje sednice, kada ga je sekretar TANU partie prekinuo i rekao: „Hoćemo li kratku molitvu?“ Svi sastanci na Kilimandžaru počinju hrišćanskom molitvom. Svi su ustali, jednoglasno izgovorili molitvu i tek tada je sastanak stvarno počeo. Trajao je preko tri i po časa, tako da se mora uzeti u obzir da je opis koji sledi radikalno skraćen.

Zapisnik sa prethodnog sastanka sadržao je prijavu o prodaji piva od strane neovlašćenih lica u zabranjeno vreme — i jedno i drugo su veoma česta praksa, koja traje godinama i koja se isto toliko redovno prijavljuje. Nije neobično videti političara kako piće zajedno sa svojim kolegama, ili u zabranjeno vreme, što u pričljivoj meri podriva snagu njihove elokventne javne osude ovih nezakonitosti. Druga tačka,

o kojoj se diskutovalo na prethodnom sastanku, bila je ilegalna preprodaja insekticida za kafu, koji je vlada besplatno delila. Bilo je nestaćica u snabdevanju i razvila se crna berza malih dimenzija. Na sastanku je savetovano da treba uhapsiti ljude koji prodaju insekticide i dovesti ih pred sud. (Provera sudske spisa, za nekoliko sela, par meseci kasnije, otkriva da nije bilo nikakvih hapšenja ili pritužbi, po ovom osnovu). Ove dve tačke nezakonitog ponašanja bile su u zapisniku uravnotežene diskusijama o osnivanju škole za negovateljice, produžavanju vodovoda, opravci mosta, stanju finansijsa me-sne partijske kase, nekim primedbama o za-druzi kafe, izveštajem o ceni vrata i prozora za školu i razgovorima u vezi sa školskim fondovima.

Opšta šema prethodnog sastanka — uključi-vanje niza tačaka u vezi sa lokalnim projek-tima i određeni broj stavki o mesnim grešni-cima — gotovo je standardna. Tri teme: javni radovi, javni fondovi i prekršaji zakona, bile su glavne i suštinske teme na svim mesnim sastancima različitog nivoa, na kojima sam prisustvovala i čije sam zapisnike pročitala. Ove dominantne teme predstavljale su tri lica vlade: *država kao davalac* (fondova i sponzor javnih radova); *država kao uzimalac* (fondova i lokalne radne snage); i najzad, *država kao tvorac pravila vladanja i prinude*.

Jednom kada je zapisnik pročitan i mehanički usvojen, sa podijuma su mogle da se predlažu nove tačke dnevnog reda. Čovek iz gomile je ustao. Predsedavajući ga je prepoznao i on je počeo da govori o problemu transporta u uda-ljene *shambase*, u podnožju planine. Bilo je to vreme okopavanja njiva u dolini, radi pri-prema za očekivanu kišu. Većina ljudi koja je živela visoko u planini u pojasu banana, takođe je morala da koristi pomoćna polja u niziji. Dugo se pešači do *shambasa*. Čovek mora da ustane rano ujutru, pre nego što se sunce pojavi, da bi stigao po najgoroj žesti. Zemlja se mora obrađivati, a zatim polako uz planinu, po popodnevnoj vrućini. Ponekad kamioni us-put pokupe zemljoradnike i voze ih dole ili gore za napojnicu, mada je njima to zabra-njeno, pošto im dozvola važi samo za prevoz dobara, a ne i ljudi. Policija se upliće, izbacuje ljude napolje, preti hapšenjem vozača i na druge načine pokušava da spreči nezakoniti posao. Govornik je želeo da zna šta će se ura-diti u vezi s ovim. Zašto se ne može reći policiji da se ne meša? Predsedavajući je auto-ritativno rekao da putnička kola, kamioni i autobusi imaju svoje zakone. Ne može se uči-niti ništa drugo do da se oni poštuju.

Dao je zatim reč drugom sugradaninu. Ovaj čovek je želeo da zna zašto su izveštne dostupne

škole zatvorene, tako da sada ljudi iz njegovog kraja moraju da šalju decu u škole koje su mnogo udaljenije od prethodnih. Jedan partijac je odgovorio da sada ima mnogo manje dece nego ranije, pa su određene dve za njih. U svaru, stanovništvo se povećava i teško je povorovati da ima manje dece nego što ih je bilo ranije, ali je to kazano tako autoritativno, da je bilo očito da je ovo pitanje završeno.

Oba ova pitanja, kao i većina drugih koje su postavili pojedinci na ovim sastancima, su pitanja o kojima se odlučuje na „višem“ nivou i predstavljaju problematiku kojom lokalni, sitni političari ne žele dalje da se bave. Oni, međutim, ne priznaju da su bespomoći da učine ma šta u vezi sa ovim problemima, niti da su odabrali da ništa ne učine. Oni se, rađe, opredeljuju za stav da je sve u najboljem redu. Preuzimaju na sebe da objasne stanje stvari, pružajući racionalne razloge. Time oni ne moraju priznati svoju nemoć, niti bilo koji neuspeh u zastupanju i interesa svojih birača. Umesto toga, ovakav stav ih povezuje sa „vlašću“, a ton kojim se pokazuje da su seljaci neznačice, kojima je potrebno objasniti stvari sadrži autoritet rukovodstva i pokazuje njihovu povezanost sa višim organima.

U međuvremenu, dve žene su prošle drumom i svaka je nosila na glavi snop šećerne trske. One su lagano, dokoličarskim hodom prolazile pored skupa, a njihove široke sukњe od cvetnog pamuka njihale su se levo i desno dok su hodale. One su slušale ono o čemu se razgovaralo, ali ne dovoljno zainteresovano da bi se zaustavile i pridružile skupu. Potom se na drugu pojavila mlada devojka sa korpom kafe na glavi. Popela se na verandu, gde su sedele partijske vođe i otišla u odaju za merenje kafe, koja je bila iza njih, da bi izvagala svoju kafu.

Sastanak je tekao i dalje bez prekida.

Bilo je i dalje primedbi u vezi sa prevozom do *shambasa*. Ukoliko vlada nije želela da se to obavlja kamionima, zar nije mogla da organizuje prevoz ljudi na neki drugi način? Šta je sa javnim autobuskim prevoznikom KIDECO-m, koji ima nekoliko linija na planini? Zar on ne bi mogao da preuzme ovaj posao? Predsedavajući je rekao da se KIDECO može pitati da li bi prihvatio ovaj posao, pošto su privatne usluge bile neadekvatne, ali nema nikakvog smisla tražiti od njih da prevoze ljude do *shambasa*. Osim toga, rekao je predsednik, putnici plaćaju KIDECO-u, baš kao što plaćaju i bilo kom drugom prevozniku, utvrđen iznos za milju. Ovo je trebalo da znači da bi svaki prevoz autobusom bio suviše skup.

Posle iznošenja primedbi građana o zatvorenoj školi i autobuskim uslugama, partijski ruko-

vodioci su izložili svoje primedbe. Redovna je šema ovih sastanaka da rukovodioci odgovaraju na primedbe upućene vlasti, primedbama na račun građana. Šta je sa popravkom i održavanjem drumova? Zašto se narod nije odazvao na nedeljni dobrovoljni rad? Kako će se uspešno održavati putevi ukoliko se građani ne javе na rad kada je to planirano? Ništa se ne može uraditi bez drumova. Nema nikakvog razvoja. Desetak ljudi je moglo da popravi drum, ali gde su oni? Rukovodioci ne mogu sami da obave posao. Ljudi kažu da nisu čuli za ove rane mobe. Nikakva obavest o tome nije do njih došla. „Putevi pripadaju svima nama”, rekao je predsednik „i svi moramo o njima da se staramo. Ljudi moraju da prijave one koji ne dolaze na javne radove.”

Ustao je mladić iz publike i odgovarajući na ove primedbe rekao „da treba da napravimo radni plan za svaki dan, sve dok rad ne bude završen”. Predsednik se složio i upitao je prisutne: „Jeste li razumeli?”. Čulo se slabo mrmljanje, kao znak pristanka. Nisam videla nikakvo prebrojavanje glasova, na bilo kom od ovih sastanaka, niti znam za bilo kakvu tradiciju Chagga o glasanju, u ranijem periodu. Sastanci su se odvijali kao da su razgovor i koncenzus bili jedino mogući ishodi.

Tada je predsednik promenio temu i ubacio jednu opominjuću priču. Možda je veza sa prethodnom raspravom bila u tome da se mora uložiti veći napor da se uhvate prekršioci. Lopov je ukrao kozu u zaseoku M. Odsekao joj je papke (žrtvena kontra-mera kod vraćanja). Ljudi u okolini su napravili gužvu, uhvatili lopova i priveli ga policiji. „Tražim od vas da, ukoliko vidite lopova, angažujete se i uhvatite ga tako da može biti priveden u policiju, čak iako rukovodilac zajednice nije u blizini.”

Potom se opet diskutovalo o radovima na putu. Ovoga puta bio je veliki broj govornika sa platforme i svi su stalno ponavljali iste opšte stavove. Slike koje se koriste u ovim govorima, kojima se podržava partijska politika i koje se obično koriste pri partijskim skupovima, predstavljaju veliku borbu ili veliku bitku. Borba koja je ispred nas uvek je povezana sa onima koje su prošle. Borba protiv kolonijalizma i uspeh u postizanju nezavisnosti uvek se navode kao da su se desile istovremeno sa borbom protiv svega što je bilo rđavo (nejednakost, siromaštvo, neznanje, niska produktivnost i slično). Retorički se poredi prošlo (rđavo) sa budućim (dobro), kao da je to par suprotnosti. Sadašnjost se predstavlja natuknicama o Partiji i njenoj aktivnosti i organizaciji, pa i slijedom tokom sastanka. Ona se opisuje kao prelazni period, dok su prošlost i budućnost jednom za svagda uspostavljena stanja.

Nasuprot mnogim religioznim predstavljanjima vremena, koja dosežu čak do početka svih stvari i gledaju unapred, do neke vrste kraja vremena, ove sekularne natuknica o vremenu evociraju veoma blisku prošlost i podrazumevaju neposrednu svetu budućnost. Staviše njihove predstave potiču obično iz sociokulturnog sveta muškaraca, ne iz prirode i kosmosa.

Proklamuje se reverzibilnost društvenog kosmosa. Siromašni će postati dobro-stojeći, okovani će biti slobodni, eksploatisani to više neće biti. Slabe zemlje će postati snažne, nepismeni će se opismeniti, zavisni će postati nezavisni i svuda oko će biti modernih stvari. Sve ovo u budućnosti. Jednom rečju, krivica za sve bedne uslove svaljuje se na kolonijalizam, imperijalizam, eksploataciju, na sve rdave došljake koji su dominirali prošlošću i koji su se bili zaverili da podriju temelje budućnosti. Tema koja se provlači kroz ovu poruku jeste: „Sada, kada smo mi gospodari naše sopstvene sudbine, možemo stvoriti svet kakav želimo”. Nju, u skoro nepromjenjenom obliku, sledi drugi tip argumenta: „Sve ovo je moguće jedino ukoliko budemo radili za to, ukoliko odustanemo od kapitalističkih ideja, ukoliko razvijemo novi duh”. Sve ovo postaje moguće ukoliko se slede direktive Partije i ukoliko svako sarađuje. Ni približno dovoljan broj ljudi, od onih koji treba da dođu, ne pojavi se na javnim radovima, masovnim mitinzima, pa čak ni na sastancima službenih komiteta. Sastanci, jednostavno, „ne donose plodove”. Radne akcije nikako da budu uspešne. Dvostruka poruka skoro uvek glasi: „za ono što je loše krivi su drugi; stvari su loše, jer smo sami krivi.

Predsednik je rekao da su vode desetina kuća krivi što nisu izveli svoje ljude na rad, ali sigurno niko ne bi izišao, ukoliko same vode desetina kuća ne bi izašli na rad. „Moramo izgraditi naciju”, rekao je predsednik, „Mi smo glasnici, mi smo vode. Ne smemo doživeti neuspeh i ne preneti ove naredbe drugima”. Govorio je o delinkvenciji cele zajednice. Dotle je već dva sata prošlo od početka sastanka.

Predsednik je, tada, pozvao direktora škole, koji je bio u mesnom komitetu za obrazovanje (a sedeo je na verandi sa njim), da govori. On je ustao i rekao: „Naša je velika sreća što smo uspeli da dobijemo pomoć od vlade...” Ono o čemu je govorio bila je činjenica da je odobren plan da se postojećoj školi doda još jedno odeljenje. Morala je da se izgradi zgrada. Vlada će obezrediti nešto novaca, za cement, cigle, malter, eksere i ostalo. Pročitao je dugu listu, uključujući u nju mnogo cifara o tome koliko mnogo cigala, eksera itd. treba, kao i njihovu cenu. Ljudi iz ovog kraja, međutim, moraće da obezbede radnu snagu kao i nešto

para u gotovom. Da bi se fond povećao za 5000 šilinga, svaki građanin će morati da dâ 5 šilinga. Neophodni materijal će morati da se prenosi kamionima i nešto para će otići na to. Drugi deo novca će biti neophodan za unajmljivanje *fundija*, stručnjaka, u ovom slučaju gradićnika, koji bi obavio sva merenja, i drugo, a drugi *fundi* bi obavio sve asfaltne radove i druge specijalizovane poslove.

Nakon upravnika škole, govorio je predsednik, zalažući se za prikupljanje sredstava, a potom je veliki broj ljudi održao govore slične njegovom, podržavajući navedene zahteve. Po ovoj baražnoj vatri elokvencije, a svaki je bio prično iscrpan i pun opominjuće retoričke, jedan stari čovek, bosonog i u ritama, naslanjajući se na štap popeo se na platformu i stavio 5 šilinga na stô pred predsednika. Predsednik mu se zahvalio, a neki su i zaplijeskali. Zatim su ljudi dolazili redom da daju svoj prilog. Svaka osoba na platformi, pored 5 šilinga ponudila je i prigodni govor. Tada je iznenada sekretaru palo na um da bi on morao da vodi evidenciju onih koji su dali novac i počeo je da piše imena onih koji su dali priloge. Dok se ovo odvijalo, predsednik je izneo novi zadatak: moraće se izabrati pojedinci iz svake *mtaa*, svakog zaseoka, da budu odgovorni za prikupljanje sredstava tamo. Prozvao je nekoga da prikuplja sredstva u *mtaa* K... Naimenovan je ustao i mrzvoljno prihvatio postavljenje. Gomila se smejalila. Svako zna da нико не želi takav posao. Sledеi čovek koji je bio naimenovan, pokušao je da odbije. Predsednik je insistirao. Rodak čoveka koji se opirao da bude izabran, istaknuti član Partije koji je sedeo na platformi, branio je rođaka ističući da je on potekao bio bolestan i da nije u mogućnosti da obavlja ovaj posao. Ceo incident prouzrokovao je mnogo smeha u publici. Predsednik je oduštao od svog kandidata i imenovao je drugog čoveka.

Potom je sledila duga diskusija o tome ko treba da čuva novac i kakva će se evidencija voditi. Novac je velika odgovornost. Čovek koji ga čuva uvek može da kaže da su mu lopovi došli tokom noći i ukrali nešto para dok je on spavao. Ima mnogo problema sa nestankom novca. Diskusije o tome šta raditi sa parama, bile su dugotrajne i zamrštene sve dok se nije odlučilo o tome ko će biti odgovoran. Nepotrebno je istaći da seljaci nisu bili oduševljeni što moraju da daju učešće, jer nisu sigurni da će sredstva biti iskorišćena u posebne svrhe, skeptični su jer su imali neka izuzetno loša iskustva. Na kraju, posle mnogo priče, utvrđen je postupak. Bilo je jasno da je opasnost od potkradanja para bila svima na pameti. Rukovodioci desetina kuća će isporučiti novac i spiskove rukovodiocu mesne zajednice.

Konačno se došlo i do druge tačke dnevnog reda, klinike. Najpre se moralo dogovoriti o izboru pogodnog mesta, koje bi odgovaralo i jednom i drugom zaseoku. Proistekla je detaljna rasprava o tome ko treba da izabere mesto. Opet je bilo mnogo govora. Konačno je predsednik jednostavno imenovao komitet sa po dva predstavnika iz svake *mtaa*. Izgleda da je to sve zadovoljilo, pošto je *mtaa* tradicionalna politička jedinica i još uvek je veoma živa, mada nije deo zvanične organizacije.

Tri sata su prošla. Jedan od ljudi na verandi je rekao da su neki od članova komiteta umorni. „Ne mari”, rekao je predsednik, „moramo da razgovaramo o borbi protiv kratkih suknja”. Takva partijska borba je bila u jeku širom zemlje. Pravilo je bilo da suknje moraju biti desetak santimetara ispod kolena, a muške kratke pantalone do kolena, mada je tekuća moda bila mnogo kraća za oba pola. Jedna od specifičnosti ove veoma interesantne borbe je prepoznatljivi deo opštег ideoškog stila koji poistovećuje neprijatelje socijalizma sa seksualnom pokvarenosću. Termin koji se na novosvahiliju koristi za pojам eksploatacije *unyonyaji*, potiče od pojma sisanja na prsima. On tako podseća ne samo na nejasne ehoe ljubomore mladih potomača, već i na tabu da odrasli muškarci ne mogu sisati. Imperijalizam je *überberu*, potiče iz naziva jarca, stvorena čija se seksualna pohotljivost ogleda i u našem pojmu „matori jarac”. Postoji konzistentnost u slikovitosti kojom se povezuje seksualna raskalašnost sa kapitalizmom (ekonomski razvratnost) i seksualno pristojno ponašanje sa socijalizmom (ekonomski moralnost).

„Kratke haljine i kratke pantalone omalovjavaju naciju. To je zakon vlade i zakon zemlje” rekao je predsednik, „moramo ga poštovati i starati se da ga i drugi poštuju”. Naredba je bila, u stvari, partijsko pravilo ali zakonskim potankostima ove vrste nije posvećna dovoljna pažnja u unutrašnjosti. Građanin je ustao i prepoznali su ga. Bio je krojač muških i ženskih odela. Pitao je tačno koliko duga ili koliko kratka odeća treba da bude. „Pet santimetara ispod kolena za haljine i...” Čovek je ustao da pokaže da su njegove kratke pantalone prave dužine i učinio je to na klovnovski način, tako da se svako smejava. „A pantalone moraju biti duge kao i ove brata X... ovde”. Bilo je još govora o pristojnosti u oblačenju. Nikome ne bi smelo da bude dozvoljeno da hoda u nepristojnoj odeći drumom. Niti da u njoj bude u crkvi. Niti na tržnici. Nit bi ma kom krojaču smelo biti dozvoljeno da radi svoj posao. „Zatvorićemo mu radnju, ukoliko se usudi da napravi kratku haljinu”, rekao je predsednik. „Komitet za sprovodenje ovog zakona mora biti izabran da bi posmatrao da li mlade de-

vojke krše ovaj zakon". Osnovan je komitet sa zadatkom da napravi spisak prekršilaca. Svaki naimenovani čovek je ustao i prisutni su mu aplaudirali. Nekoliko ljudi, koji su izabrani u ove komitete nisu prisustvovali sastanku. Osnova za izbor članova komiteta je, opet, bila *mtaa*.

Dok se sve ovo odvijalo, malija je proterao tri krave stazom. Konačno je izbor bio završen i predsednik je počeo da shvata koliko je kasno. Prošlo je već tri i po sata. Sledеće tačke sa dnevnog reda bile su zbrzane u poređenju s prethodnim, ali je ipak svaka zavredivala govor. Prva od ovih tačaka je bila poziv za plaćanje svih članarina TANU partiji i preuzimanje važećih članskih karata. Predsednik je rekao, „ne samo svi muškarci već i sve žene treba da joj pripadaju”. Bilo je, međutim, nekih indikacija da se ništa od ovoga nije uzimalo za veoma ozbiljno, pošto нико nije mogao da se seti ko je bio na čelu UWW, organizacije žena mesne zajednice. Ova diskusija je bila prekidana još nekim klovnovskim prikazivanjem prave dužine muških pantalona. Čovek je ustao da pokaže da su njegove pantalone dovoljno dugačke. Lupio je petama i salutirao na preterano vojnički način. Svako se smejavao i aplaudirao i tako je bila odvučena pažnja sa diskusija o članskim kartama.

Kada se ta galama slegla, predsednik je rekao da mesar treba da bude na oprezu, pošto neke lukave bitange putuju zemljom predstavljajući se kao veterinarski inspektorji koji prikupljaju uzorke mesa. Oni su, u stvari, bili lopovi. Produžio je naglašavajući da se prisustvo ma kog stranca u *mtaa* mora odmah prijaviti. Tada se, kao kućni golub, vratio svojoj prethodnoj temi: kolektivnom radu. „Neki ljudi kažu da će ostati kod kuće i da neće doći na rad. To je pogrešno. Svi moramo da radimo zajedno”. Tada mi se zahvalio na prisustvovanju sastanku, zahvalio se svima na doprinisu za izgradnju škole i završio je rekavši: „Neka bude hvala Bogu da svi možemo zajedno da gradimo našu naciju. Sastanak je završen”. Skoro četiri sata nakon početka, svako je ustao spremjan da ode, najverovatnije prema prodavnici piva gde veliki broj uglednih pripadnika Čaga, provodi svoje večeri.

Zaključak

Očigledna karakteristika sastanka koji smo ovde opisali jeste dvostrukost njegove poruke. I pored svih eksplicitnih i verbalnih opredeljenja za narodnu inicijativu, participaciju i samoupravljanje, za srdačno prihvatanje svih primedbi koje dolaze od strane građana, ipak je autoritarno i bespogovorno ponašanje par-

tijskih službenika, koji su vodili sastanak, jasno govorilo o sasvim suprotnom. Samo su izvesni, veoma ograničeni, predlozi partijskog članstva bili dobro došli. Uprkos povremenim izjavama o suprotnom, opšta nezainteresovanost građanstva sa Kilimandžara za aktivnosti Partije i vlade bila je dobro poznata svim prisutnim i evidentna malobrojnim odzivom. Otuda se, očito, jedinstvo postignuto na ovom sastanku ne može smatrati suštinskim. Ono što su govor i skazivali može se „prozreti” i videti da iza toga leže neoficijelne poruke i značenja.

Ova vidljiva potka pružila je priliku da se u velikoj meri uoči ono što se može nazvati „transparentnošću”. Potpuno se pokazalo vešto smišljeno i proizvedeno svojstvo događaja. Partijska retorika nije iza sebe imala „pravo” duge tradicije, legitimnost običaja i navika, niti joj je ponašanje bilo u skladu sa proglašenim. Sastanak mesne zajednice se može posmatrati kao „postavljanje” i stvaranje nečeg novog, obavezna *pro forma predstava* podrške, zahtevana ratifikacija. Teško je proceniti koliko je učesnika, možda, iskusilo taj osećaj transparentnosti, kada je sve što je čovek na sastanku mogao da uradi, bilo da stavlja primedbe. Neki svakako jesu, pošto su to i kazali. Ali čak i da je većina uočila suprotnosti, to ni u kom slučaju ne znači da ovom sastanku nedostaje efekat važnosti. Sastanak mesne zajednice, pored drugih stvari, služi da bi se pružila podrška rukovodstvu (kako na lokalnom tako i na višim nivoima). Njihova legitimnost zavisi od *vidljivog* narodnog mandata, koji se mora stalno iznova potvrditi. Sastanci omogućavaju građanstvu da konstituiše „ratifikujuće telo javnosti”. Otuda rukovodstvo, od najnižih nivoa pa sve do vrha, može da prikuplja univerzalno simboličko znamenje podrške. Sastanak proizvodi legitimitet.⁴⁾

Da bi društveni život mogao da se odvija, ljudi moraju da se ponašaju kao da je mnogo onoga što je društvena tvorevina neosporivo, kao da je stvarno koliko i svet prirode. Dramatični naboј ceremonije je moći način da se pokaže postojanje društvene tvorevine. Kolektivni društveni rituali mogu da dramatizuju političke postulate. Dramski stilovi izgledaju naročito prodorni i „neosporni” načini sprovodenja društvenih poruka (Rappaport, 1971). Oni su, delimično upućeni nedovoljno svesnim psihičkim nivoima. Videti znači verovati. Politički sastanci na Kilimandžaru služili su da se udah-

⁴⁾ Nema sumnje da će neki Tanzanići, kada budu čitali ovaj pregled, biti povređeni i reći: „Sta se može uraditi kada rukovodioći na lokalnom nivou ne razumeju socijalizam? Potrebno ih je iznova obrazovati”. Neka bude tako, ipak je instruktivno razmatrati stvarno značenje ratifikujućih tela javnosti u savremenim političkim sistemima, čak i tamo gde to nije planirala vlada.

ne život novim službama, novim organizacijama i novom ideološkom jeziku, prikazujući ih u akciji kao entitete koji vide, čuju i ne mogu se dovesti u pitanje.

Dirkem je rekao o religioznom ritualu: „Ključna stvar je da su ljudi zajedno, da dele ista osećanja i da su ona iskazana kroz zajedničke radnje“ (1961:431). Pojedini autori su, u ovoj tradiciji, opisali ritual kao, u biti, jedan događaj u kome vernici *izražavaju* svoja verovanja (Wilson, 1957:7; Beattie, 1966:60). Tautološke implikacije takvog stanovišta postaju očigledne pri tumačenju materijala sa terena: antropolozi istražuju ritual da bi otkrili verovanja učesnika. Ovaj zahtev za korespondencijom misli i dela, očigledno vodi, u mnogim kontekstima, kako sekularnim tako i religijskim, do pogrešnih zaključaka. Daleko od toga da „izražava“ ono u šta se stvarno veruje, sastanak TANU partije u mesnoj zajednici je bio tako isplaniran da pruži uputstva i preobradi u novu veru.

Prikaz i komunikacija onoga što je Apter nazvao „političkom religijom“, ni u kom slučaju, nisu bili jedino što se tamo događalo (1965). Koristeći pojam Tambiah i Ostina, takve političke sastanke možemo opisati kao performative (Austin, 1962; Tambiah, 1972:222). Kao što performativni govori delaju, tako i politički sastanci i rituali ne samo da razmenjuju informacije, već i nešto *rade*. Performativno svojstvo rituala je dejstvenost koja mu se pripisuje. Ceremonija sklapanja braka nije isto što i proba venčanja, niti je isto što i markiranje braka u nekom komadu. „Stvarni“ događaj imaju društveno-zakonsku delotvornost. U tom smislu, performativno svojstvo sastanka na Kilimandžaru je od glavne važnosti. Ono što se tamo događalo predstavlja službeni, javni sastanak građana mesne zajednice. Reci da je to dramsko predstavljanje vlade, samo je puka analogija. To je bila lokalna vlada, bez obzira da li su prisutni „verovali“ u afrički socijalizam ili ne i bez obzira da li je njima bilo dozvoljeno da donose važne odluke ili ne. Kao što Tambiah kaže: „...ritualna dela i magijski obredi su po karakteru ilokucionarni ili performativni i samom činjenicom da su se dogodili (pod odgovarajućim uslovima) postižu promene stanja ili uspešno rade nešto drugo (na primer, ceremonija kojom kandidat postaje „poglavica“)“ (Tambiah, 1972:221).

Tambiah proširuje Ostinov pojam ilokucionarnog ili performativnog izražavanja, da bi pokrio kompleksne ritualnih (i/ili magijskih) radnji. Pojam se može jednakо uspešno primeniti na izvesne sekularne reči i radnje. Potpis na ugovoru ili ceremonija postavljenja sudije su podjednako performativna dela kao i bilo koje

magijske reči ili manipulacije predmetima. Sekularne formalnosti ne utiču na svet duhova, već na jednu podjednako „veštački stvorenu” društvenu stvarnost, u kojoj oni imaju značenja i uspešno delovanje.

Performativi mogu da služe kao etnografski ključevi za veće društvene i kulturne kompleksne značenja i „misli” iz kojih izvlače svoje „uspešno delovanje”, pošto imaju normativno određene odnose prema posledicama do kojih treba da dovedu. U najlakšem slučaju, ovo su sistematske doktrine. Religija može da učini da se kazivanjem određenih reči, na pravi način, uspostavi veza sa bogovima. Zakon može da učini da jedan dokument postane delotvoran, samo ukoliko je potpisani u prisustvu svedoka. Otuda specifičan skup delotvornih, simboličnih radnji može da se poveže sa razrađenim i povezanim telom eksplicitnih pravila i ideja. Nazvala sam ovo „doktrinarnom efikasnošću” u uvodu za ovu knjigu. Celo klupko pretpostavki o uzročnosti (društvenoj i kosmološkoj), često leži iza doktrinarnih normi.

Politička doktrina može da sadrži uzročne ideje o tome kako se sloboda ili jednakost mogu postići. Ona može da postulira da ukoliko se regularni, otvoreni sastanci određenih grupa (radnici ili seljaci) održavaju na pravi način, nužno će slediti demokratski, egalitarni i konstruktivni karakter ovih skupova. Takva jedna ideo-loška doktrina leži iza forme sastanka na Kilimandžaru, a sam događaj je uspeo da postigne deo svoje performativne delotvornosti unutar toga okvira objašnjenja.

Ovde je, međutim i nešto više. Ideološka doktrinarna efikasnost nije jedini izvor performativne značajnosti. Sastanak na Kilimandžaru crpi svoju performativnu efikasnost i iz položaja u organizacionom planu. Vlada je, u Tanzaniji, organizovana u posebne lokalne jedinice i ima propisane aktivnosti. To znači da postoji korporativni okvir u kome je propisano proceduralno značenje političkog sastanka. Tako sastanak na Kilimandžaru predstavlja kombinaciju jedne ideo-loško/doktrinarne i organizaciono/doktrinarne proceduralne osnove za njenu performativnu uspešnost. On je performativno legitimizovan u dva sistema, ideo-loškom i organizacionom. Unutar ova dva okvira oficijelno propisanih značenja, samo izvođenje, odnosno regularno održavanje sastanka na propisan način, dovoljno je da se „nešto učini efikasnim”, u Tambiahovom magijskom smislu (1972:221).

Istina je da ideologija smatra da određeno stanje misli, socijalistički stavovi, moraju zbiljski da leže u osnovi predstave da bi ona doživila potpuni uspeh. Ukoliko, međutim, ovakav stav nedostaje, pretpostavlja se da će prave ideje

proizaći iz političkog obrazovanja, koje će pružiti sami sastanci. Pošto, međutim, ne postoji nikakav način da se obezbedi da unutarnji stav nužno prati spoljnu predstavu, u praksi sama predstava postaje mera pretpostavljenih stavova. Rukovodstvo se mora oslanjati na izvođenje predstava. Pojava jedinstva nije samo nužna, ona je i dovoljna.

Sastanak na Kilimandžaru bio je politički oblik ko-ceremonijalnosti, postavljen na takav način da se mogao tumačiti kao spoljni znak političke saglasnosti. Sve što je bilo potrebno, da bi se omogućio ovakav zaključak, behu zajednička dela. Prisustvo, pojавa pristojne pažnje, aplauz kada se za njega da znak, nekoliko govora podrške i odsustvo izražavanja ozbiljnih primedbi je sve što je bilo neophodno. Rukovodstvo je moglo ovo da tumači kao znak uspeha, kao legitimizaciju svoje uloge i kao sprovodenje kako neposrednih političkih zadataka tako i dugoročnog političkog obrazovanja. Ono što je stvarno proisteklo iz sastanka bio je opšti stav nezameranja.

Ko-ceremonijalno ponašanje stvara umnožene posledice. Nagoveštava da ono što je skriveno u svačijem umu jeste konvencionalno ispravno i uniformno, kao i sve što se može *videti*, na nekoj priredbi. Pojedinac zna samo o sebi da li je to baš tako. On može biti miran i izgledati pažljiv, pa ipak da uopšte ne sluša. Međutim, on izvesno ne zna o drugima. Otud kada se dvoje ljudi smeju ili šapuću u nekim važnim situacijama, oni stvaraju nepričereno ozbiljnu pomenjtu. Oni uništavaju iluziju jedinstva, otkrivajući da svi ne gaje konvencionalno propisane misli i osećanja.

Pojedine kolektivne ceremonije su, verovatno, tako zamišljene da stvaraju što je moguće više osećanje da je potrebno da postoji slaganje između spoljnog ponašanja i unutarnjih misli i da se stvori osećanje krivice tamu, gde ovoga nema. Izgleda da je sastanak na Kilimandžaru istakao da svaki prisutni čovek (kao i oni koji su bili odsutni), treba da misli o sebi kao o političkom grešniku, kao o onom koji nije uradio dovoljno, ko ne veruje dovoljno, ko nije dovoljno odan. Opomene političara, koje su se sasvim jasno prenosile učesnicima, odnosile su se na njihova osećanja i na značenje njihovog ponašanja. Društvo (ili neki pojedinci u njemu) poturaju određena verovanja onima koji izvode formalni čin, ali to nipošto ne znači da i etnolozi moraju da rade isto.

Centralno svojstvo konvencionalnih formalnih, kolektivnih procedura je da one nisu spontani izrazi opštih osećanja, već podrazumevaju neku *konvencionalnu formu delanja, a dela imaju eksplicitno performativni značaj*

koji im je unapred određen. Kao takvi, ritualni aspekti kolektivnog okupljanja mogu, kao što često i jesu, biti sredstvo kojima se prikrivaju ili izražavaju osećanja i misli. Ispravljajući Durkema i njegovu „suštinsku stvar”, možemo reći da se „ljudi okupljaju i angažuju u zajedničkim delima”, ali ne nužno da bi imali „zajedničke osećaje” (Durkheim, 1961:431).

Sastanak na Kilimandžaru pripojio je utvrđena konvencionalna značenja konvencionalnom činu prisustvovanja takvom sastanku. U tom postupku, a i na druge načine, on je saopštavao da se izvesna službena tumačenja društvenog života ne mogu dovoditi u pitanje, da se o njima ne može pregovarati, da su ona sveta. Takav sastanak daje dramsku crtu političkom uređenju koje je delimično stvorila sama drama. Repetitivne teme, u govorima i oblicma, deo su pokušaja da se odredi i poduci službena verzija društvene stvarnosti — dok se ona izvodi.

U svakom društvenom miljeu, bez obzira da li je tradicionalan ili se tek uspostavlja, utvrđeni društveni oblici, pravila, simboli i ideje smatraju se elementima koji služe konstruisanju zajedničke, trajne društvene stvarnosti, održavanju celine i njene prepoznatljivosti i pouzdanosti. Na jednom drugom mestu, nazvala sam sve ove, opšteprisutne procese koji podstiču ovakav pokušaj „procesima regularizacije” (1975). Kada, međutim, čovek pogleda bliže prikrivene detalje, bilo koje društvene situacije, očito je da postoje i suprotni procesi, koji trajno deluju. Pojedinci (i grupe) mogu drugačije da tumače tvorevine koje su drugi nametnuli društvenoj „stvarnosti”. Oni mogu da redefinišu problematiku ili da je preoblikuju kako im odgovara, ili kako odgovara njihovom viđenju okolnosti u kojima se nalaze. Mogu da igraju otvoreno sa takvim dvosmislenostima, sukobima, nedoslednostima, međuprostorima u „sistemu” pravila, simbola i kategorija, u skladu sa onim što odgovara njihovim neposrednim strategijskim ciljevima. Oni to mogu da rade prikriveno, čak pasivno, bez eksplicitne namere da išta menjaju, jednostavno, bez priznavanja performativne efikasnosti dela i tudi tumačenja.

Zato što svaka svesno izvedena društvena promena izneverava, u izvesnoj meri, verovanje da je društveni život čovekov proizvod, ona nagoveštava i ukazuje na plastičnost i neodređenosť društvenih poslova. Svojstva graničnosti /liminalnosti/ i prelaznih stanja, o kojima je raspravljao Viktor Turner, imala su ovde odjeka (1969: 95—96). Kratki periodi svesno oblikovanih društvenih promena pružaju, samo za trenutak, kratkotrajni bljesak ne-poretka. Radikalne političke reorganizacije prikazuju ve-

liku prilagodljivost društvenih oblika. Kada novi politički režimi osvoje vlast opasne alternative sa kojima se susreću ne potiču samo iz redova onih koji imaju drugačija programska načela, već i iz svake vrste ne-poretka, otvorenosti i neodređenosti. Možda se repetitivnost i ritualizacija stila mnogih radikalnih reformističkih vlada može, bar delimično, razumeti u ovom svetlu. Shvatljivo je što su takve vladevine zaokupljene ortodoksijom.

U jednopartijskim političkim sastancima Chagga seljaka u Tanzaniji, istaknute su poruke-blizanci: 1. nužne su veće promene, a mora ih ustanoviti „narod“ i njegovi organi i vlada; istovremeno 2. podsticaji za uspostavljanje promena i pridobijanje naroda da u njima učestvuje, ne smiju se pogrešno razumeti kao otvoreni društveni izbor i ideološka neodređenost. Dobrovoljno uključivanje, najšira narodna kontrola i nedoktrinarni stil, inherentni su Njere-reovom pristupu. U mnogim delovima Tanzanije postoje, međutim i drugi pristupi po kojima će politički obrazovano seljaštvo neizbežno izabrati da se organizuje i da deluje na određene, predvidljive načine i da, ukoliko oni to ne učine, nema štete od blagog pritiska koji bi pospešio seljake da se kreću u pravcu koji je, svakako, istorijski neizbežan. Javni sastanak zajednice na Kilimandžaru sadržavao je obe ove poruke i mnoštvo drugih. Njegove akcije i reči *izgleda kao da su iznele na videlo jedinstvenu podršku*.

Partijske vođe su bile zadovljne. Moglo je, službeno, da bude zanemareno pitanje nepri-sustovanja velikog broja građana-glasača, kao i mnogo onoga što se zna o stavovima Chagga seljaka. Nepriznati društveni kontekst je, ipak, tihо širio svoje značenje tokom sastanka. Uveo je potencijalno uznenimirujući elemenat neodređenosti u dobro-postavljenu proizvodnju. Bez obzira na sve, ratifikujuće telo javnosti je odigralo svoju ulogu. Performativna uspešnost sastanka bila je neoštećena.

(Prevela s engleskog SVETLANA NIKOLIĆ)

BRANIMIR STOJKOVIĆ

KULTURNI HEROJ I POBEDNIČKO SLAVLJE

Razumevanje nagrade kao znaka kojim neka društvena grupa potvrđuje svoje temeljne vrednosti upućuje na poimanje dobitnika nagrade kao kulturnog heroja. Ovaj se, pak, obično određuje kao „osoba kojoj se dive zbog njenih odlika ili postignuća i smatraju je idealom ili modelom.”¹⁾ Kulturni heroj može biti mitska ličnost koja personifikuje civilizacijska dostignuća kao što je to Prometej koji je od bogova ukrao vatru i dao je ljudima. Moguće je, isto tako, da je reč o istorijskoj ličnosti koja je naknadno — tokom trajanja društva — mitologizovana. Takav je slučaj na primer sa Eutimusom, pobednikom u pesničenju na Olimpijadi održanoj 484. godine pre naše ere o čijem kultu u grčkoj Temezi izveštava Pauzanija šest vekova kasnije. Središte kulta je imalo oblik Eutimusovog kipa podignutog u znak zahvalnosti zbog njegove, navodne, pobjede nad džinovskim čudovištem koje je terorisalo grad. Kulturni heroji, najzad, mogu biti ličnosti iz neposredne prošlosti ili sadašnjosti i to u značenju koje im pridaje Tomas Karlajl u svojim glasovitim predavanjima *O herojima, njihovom štovanju i herojskom u istoriji*. Po Karlajlu: „Opšta istorija, sve ono što je čovek postigao na ovom svetu, je u osnovi istorija velikih ličnosti koje su je stvarale. Ti velikani su bili vođe čovečanstva; njegovi modelari i uzori, oni su, u jednom širem smislu, tvorci svega onoga što su ljudske mase nastojale da dostignu ili učine... Heroj može biti pesnik, prorok, kralj, sveštenik ili što god hoćete, u skladu sa unutrašnjim svetom koji sam stvara. I verujem da nema uistinu velikog čoveka koji u sebi ne

¹⁾ Webster's New World Dictionary of the American Language, Second College Edition, 1968. p. 657.

sadrži sve ljudi.”²⁾ Među njih Karlajl ubraja Dantea, Sekspira, Semjuela Džonsona, Kromvela, Napoleona...

Ako se perspektiva pomeri sa civilizacijske ravni i usmeri na bilo koje savremeno društvo, uočice se uveliko drugačija socijalna percepција kulturnog junaka. Njegovo značenje je relativizovano jer se umesto malobrojnih velikana koji su obeležili epohu ili čitavu jednu civilizaciju, javlja mnoštvo delatnih pojedinaca između kojih će tek naknadno moći da budu izlučeni malobrojni kulturni heroji. Dugoročno gledano, proces selekcije kulturnog heroja odvija se na osnovu istorijske valorizacije civilizacijskog doprinosu pojedine ličnosti, dok za potrebe vrednovanja unutar sadašnjosti taj mehanizam prima oblik nagrade koja je eminentno društvena institucija. Izvesno je već, po samoj prirodi stvari, da se nagradivanje — kao označavanje kulturnog heroja naših dana — odvija pre *uime* nego *na osnovu* temeljnih, civilizacijskih vrednosti. Na proces nagradivanja, naime, i prečesto utiču konjunkturni, dnevni činioći (politički, nacionalni, ekonomski). Često odlučujući uticaj tog — dugoročno gledano — efemernog ali i za konkretну nagradu presudnog skupa činilaca, dovodi do toga da spiskovi dobitnika i najuglednijih nagrada izgledaju kao ogrlice koje čine pravi ali i lažni biseri.

O prirodi nagrade

U raspravi o društvenoj prirodi nagrade i njenoj ulozi u procesu vrednovanja kulturnih postignuća poći će se od psihološkog značenja ovog termina, da bi se ovaj zatim eksplikirao u socijalnom kontekstu i istražile njegove višestrukе društvene funkcije. U svom enciklopedijskom rečniku sociologije Guld i Kolb polaze upravo od psihološke definicije: „Nagrada je termin koji se koristi u psihologiji da bi se označio bilo koji stimulus koji povećava verovatnoću dogadaja ili pojačava jačinu odgovora (ili niza ponašanja) na koje se odnosi. Tako izglađneli pacov može biti nagrađen hranom, ambiciozni pojedinac nekim simbolom prestiža, a osoba koja poseduje izvesne moralne principije može samu sebe nagraditi prihvatanjem izvesnog moralnog standarda uprkos različitim iskušenjima.”³⁾

Raspravljajući prirodu društvene uslovjenosti ljudskog ponašanja Zigmunt Bauman razlikuje endoaksijalne (unutrašnje) i egzoaksijalne (spoljne) motive ponašanja i težnju za nagra-

²⁾ Thomas Carlyle, *Selections, with an Introduction and Notes by A. M. D. Hedges*, Oxford, At the Clarendon Press, 1937, p. 75—76.

³⁾ *A Dictionary of the Social Sciences*, ed by Julius Gould and William L. Kolb, Free Press, 1964 p.

dom svrstava u drugu grupu: „Na kraju, objašnjenje ponašanja nagradom sadrži instrumentalizam čovekovog ponašanja. Ponašanje za čoveka ima vrednost ne samu po sebi, nego i s obzirom na nešto što nije ponašanje nego njegova posledica. Dakle, ponašanje nije razumljivo samo po sebi — smisao mu određuje objekat na koji je upućeno. Ne nalaze se samo uzroci čovekovog ponašanja izvan ličnosti nego je i samo značenje ovog ponašanja spoljašnje u odnosu na ličnost. Govoreći jezikom filozofa — „kvalitativno biće“ čoveka locirano je izvan ličnosti. Takvu ličnost možemo nazvati *egzakstualnom*: njena vrednost se nalazi „spolja“ u odnosu na mju.“⁴⁾

Gledano iz perspektive socijalne psihanalize nagrada je gratifikacija koju (grupni, društveni) super-ego priznaje egu-poјedinca i time ga potvrđuje, daje mu legitimitet u nekoj oblasti umetničkog stvaralaštva, ili, šire gledano, socijalne aktivnosti, uopšte.

U umetničkom stvaralaštvu, pogotovo savremenom, koje se zasniva na inovacijama u postupku i jeziku, a ne na oponašanju klasičnih uzora, jasno je da je priznanje od strane referentne grupe (kulturnog segmenta čiji je reprezentent žiri) *subjektivno* veoma značajno za umetnika. Umetnik tek tada, nakon valorizovanja, s izvesnošću može da pretpostavi da je njegov trud uopšte situiran u područje umetničkog, ne samo po sopstvenim subjektivnim htenjima, već i po uverenju ljudi do čijeg mu je suda, u principu, stalo. Tu bitno ništa ne menja ni činjenica da je već u procesu nastajanja već (najčešće) prošlo kroz proces inter-subjektivne valorizacije (bilo pozitivno ocenjeno od strane urednika, producenta, recenzenta...) jer je ta valorizacija u osnovi pristrasna. Naime, stvaralac je itekako svestan toga, da u uslovima postojanja (kod nas samo u začetku) kulturne industrije proces proizvodnje mora da se odvija bez uzimanja u obzir postulata o izvanserijskom kvalitetu proizvoda, te da će, u skladu sa tim, njegovo delo (knjiga, film, slika...) biti realizованo (objavljeno, snimljeno, izloženo...) ako postoji makar minimalna verovatnoća da će biti pozitivno tržišno valorizovano.

Upravo tu treba ukazati na verovatnoću da nagrada pored stimulativne zadobije i konformističku, čak represivnu funkciju. Ona može da stvaraoca usmerava (uslovjava) tako da ovaj računa, pre svega, sa pozitivnom recepcijom dela od strane kulturne sredine (odnosno njenih arbitara — kritičara i drugih znalaca), a ne sa rizikom koji sadrži uvođenje stvaralačkih inovacija. Inovacije u stvaralačkom postupku

⁴⁾ Zigmunt Bauman, *Kultura i društvo*, Prosveta?
Beograd, 1981, str. 126.

retko nailaze, bar u početku, na razumevanje i prihvatanje od strane tvoraca društvenog ukusa, a ovi često dominiraju među članovima žirija. Na to ukazuje Ratko Božović kada o nagradama govori pre svega kao o činiocima ograničavanja u biti individualnog i spontanog stvaralačkog čina: „Koliko je rizičan, opasan i neplodan odblesak institucionalnog vrednovanja koje je uvek spoljašnje i ne mnogo odvojeno od mecenatskog uslovljavanja, a uvek neprimerno stvaralačkom biću pokazuje večito suparništvo između institucionalne heteronomije i stvaralačke autonomije. Svet stvaralačkog kao „nesvodljiv podvig“ u stvari ne trpi prodiranje kriterijuma stranih objektivnoj neočekivanosti spontane stvaralačke prakse.”⁵⁾

Kultura predstavlja područje društvenog rada usmereno na elaboriranje i ekspliciranje osnovnih društvenih vrednosti te su one tu zato najneposrednije vidljive. Nije, dakle, reč više o promeni nekog sistema vrednosti (na primer, marljivosti ili samoodričanja nekog radnika) već o eksplikaciji samih tih vrednosti na način koji je komunikabilan i uverljiv (na primer, u nekom filmu ili u romanu koji govori o problemu egoizma odnosno altruirizma u odnosu prema bližnjima). Takvo stanovište u osnovi zastupa i P. B. Šeli u ogledu *Odbrana poezije*: „Ali pesnici — oni koji zamišljaju i izražavaju taj nerazorivi poredak — nisu samo tvorci jezika i muzike, igre i arhitekture, vajarstva i slikarstva, oni su zakonodavci, temelj građanskog društva, izumioci umetnosti življenja i čovekovki učitelji.”⁶⁾ Pri tom, nije uopšte bitno da li pojedino umetničko delo na pozitivan ili negativan način odražava date vrednosti — bitno je, zapravo, da ih problematizuje na način koji publiku (kulturnu javnost) čini osjetljivom na prisustvo i važenje tih vrednosti, mакар i kroz njihovo kršenje. (Tu je veoma simptomatičan, već istorijski slučaj) predstave *Golubnjača* u kojoj se kroz kršenje osnovnih društvenih vrednosti — slobode, humanizma, bratstva među ljudima — od strane problematičnih pojedinaca — zapravo insistira na njihovom univerzalnom važenju.) Iako suštinu njihove uloge čini vrednovanje, članovi žirija nisu autonomni jer oni ne stvaraju propozicije nagrada, već ih samo primenjuju te neretko dolazi do nesaglasnosti između propozicija po kojima žiri radi i vrednosti uime kojih se nagrada dodeljuje. U takvom slučaju, ako se osete sputani u propozicijama nagrade koje ne dopuštaju afirmaciju pravih vrednosti (onako kako ih članovi žirija tumače) oni mogu da istupe kao deo kulturne javnosti i iznesu svoje nezado-

⁵⁾ Ratko Božović, „O nagradama, opet”, *Ovdje*, Titograd, januar 1981, str. 2.

⁶⁾ Navedeno prema: H. D. Duncan, *Symbols in Society*, A Galaxy Book, New York, 1972, p. 188.

voljstvo — ali nagradu ne mogu da dodele po svom nahodenju.

Na proces nagradivanja se inače može da primeni Spinozino „Determinatio negatio est”, jer determinacija (izbor nagrađenog) znači negaciju (odbacivanje) svih drugih dela i autora. Nagrada je tako distinkcija kojom se, sa jedne strane, uspostavlja Olimp izabralih, a s druge Had odbačenih (koji čine bolji, dobri osrednji ali i oni koji su manje od toga — dakle svi osim najboljih — koji su to jer su nagrađeni). Ipak, ni Had nije homogen — u njegovom predvorju nalazi se čistište u kome obitavaju kandidati za nagradu. Ako je nagrada distinkcija, onda je kandidatura za nagradu poludistinkcija.⁷⁾ Sa gledišta kandidata, proces nagradivanja je kompeticija — takmičenje u kome mnogobrojni učesnici nastoje da dobiju malobrojna priznanja. Pri tom u igri nisu samo kvalitet, vrednost dela ili čitavog opusa, već i drugi, brojni nelegitimni i čak nelegalni činoci. To mogu da budu raznovrsni pokušaji uticanja na rad žirija — od strane samih kandidata, zainteresovanih grupa ili institucija (izdavači, producenti, galerije...) ili od strane pojedinih članova žirija koji raznim poslovnim i ličnim odnosima mogu da budu povezani s kandidatima ili onima koji ih podržavaju. U situaciji u kojoj i članovi žirija i kandidati za nagrade pripadaju istoj kulturnoj sredini, verovatnoća pozitivnog ili negativnog suda koji nije uslovljen samo vrednošću predmeta ocenjivanja je — izvesno je — prilično velika.

Pobedničko slavlje

Ovakvo eksplisiranje najčešće skrivenog naličja procesa nagradivanja sigurno relativizuje nagradu kao *objektivnog označitelja vrednosti* (postignuća i ličnosti) unutar jednog društva, ali ni u kojoj meri ne umanjuje njen *subjektivni* značaj za održavanje i potvrđivanje tih vrednosti. Tu je od posebnog značaja kulminantna faza procesa nagradivanja — čin proglašenja i uručenja nagrada koji se u istoriji ove društvene institucije javlja u obliku koji bi najtačnije mogao da se odredi kao *pobedničko slavlje*.

U te dve finalne sekвенце procesa nagradivanja uspostavlja se, makar tendencijski, jedinstvo

⁷⁾ Tako gledano, sasvim je razumljivo opšte negodovanje koje je 1983. izazvala odluka „Prosvete” da svoju ukupnu književnu produkciju kandiduje za Oktobarsku nagradu Beograda i time ugrozi upravo tu poludistinkтивnu ulogu kandidovanja za nagradu. Veći odijum kulturne javnosti može da izazove jedino pojava samopredlaganja — tj. propozicije koje dopuštaju da pojedinac sam sebe uvrsti među kandidate za nagradu. Upravo to se desilo sa inicijativom ULUPUDS-a da likovni i primjenjeni umetnici i sami sebe predlažu za Oktobarsku nagradu Beograda u 1982.

između dve, do tada manje-više razdvojene sfere — one, kulturne javnosti (koja kulturna dobra stvara, prosuđuje i vrednuje, a čiji je žiri manje ili više precizan instrument) i tzv. opšte javnosti u značenju koje im pridaje Jürgen Habermas u svojoj studiji o javnom mnjenju. U činu proglašenja dobitnika nagrade makar simbolično se integriše „publika“ koja se pocepcala na manjine specijalista koji ne-javno rezonuju i na veliku masu potrošača koji je javno primaju” — i stvaralač koji je do tada bio priznat od malog broja upućenih postaje „kulturni heroj“ koga i opšta javnost (posredstvom mas-medija) razaznaje kao takvog.

Pošto se, kao što je već rečeno, ta opšta javnost ne upušta u neposrednu verifikaciju prouđivanja onih koji su već prethodno proglašeni kompetentnim od strane stručne javnosti (žiri) i koji su delovali na osnovu javno unapred poznatog postupka (propozicije nagrade) — preostaje da se na osnovu društveno kodificiranog postupka (ceremonije) dobitnici nagrade predstave i relociraju unutar hijerarhijskog (prestižnog) ustrojstva te javnosti. Dobitnici nagrade se tada, po prvi put, predstavljaju javnosti kao nosioci vrhunskih stvaralačkih vrednosti (postignuća) u pojedinoj oblasti kulturnog stvaralaštva.

Kako je reč o preuzimanju nove društvene uloge (one laureata) koja ima izrazito legitimušuću ulogu u odnosu na temeljne društvene vrednosti, razumljivo je što se do detalja razvija ceremonijal⁸) koji je i inače karakterističan za sve rituale prelaza. „Kada se kralj ustoličava, početnik promoviše, naučnik brani doktorat, žena udaje — svi oni stiču društvenu ulogu koju ranije nisu imali. Čineći sve to, pojedinac napušta manje vredan (čak i grešan status) i uspinje se do stanja milosti. Posvećenje je vrhunac tog uspona.”⁹⁾ Proglašenje nagrađenih i uručenje nagrada je baš takav akt posvećenja koji može biti jedinstven (nagrade se proglašavaju i odmah uručuju) ili razdvojen (najpre javno proglašenje nagrade, a zatim, nakon izvesnog vremena isto takvo njenje javno uručenje). U drugom slučaju, kao da se i društvu i pojedincu (dubitniku) ostavlja izvestan period — između proglašenja i uručenja nagrade — u kome treba da se adaptiraju i sažive sa preuzimanjem nove društvene uloge. (Naravno, sve napred izloženo zapaža se u čistom obliku

⁸⁾ „Ceremonije su jedna od društvenih univerzalija... Društvo ih je najčešće vezivalo za prelomne događaje. Rođenje, punoljetstvo, vjenčanje i smrt, bili su oni trenuci koji su izazivali najveću potrebu za njima, ali i svaki drugi događaj po nečemu značajan za život pojedinka ili grupe dovodio je do ceremonijalne nadopune“ (Nikola Dugandžija, *Ceremonijal*, Kultura, br. 65—67/1984, str. 185).

⁹⁾ Hugh Dalziel Duncan, *Symbols in Society*, Oxford University Press, 1972. p. 122.

samo na nivou *modela* stvarne društvene situacije U svakodnevnom društvenom životu je proglašenje i uručenje nagrada često, u odnosu na opštu javnost, manje-više anoniman čin, za koji se interesuju samo pojedini segmenti javnosti i neposredno umešani pojedinci. No, dovoljno je samo setiti se Ive Andrića i promena koje je u njegovom socijalnom i javnom statusu izazvalo dodeljivanje Nobelove nagrade da bi se videlo — u skoro čistoj formi — inače jedva uočljivo funkcionisanje napred izloženog modela).

Za dalju analizu ceremonijala su posebno pogodne one nagrade kod kojih se čin proglašenja i čin dodeljivanja vremenski poklapaju jer je tada najuočljiviji čin izdvajanja nagrađenih iz mase prisutnih, njihovo ustajanje i uzdizanje na pijedestal. „Čovek koji stoji sam, nasuprot velikom broju drugih ljudi, odvojen određenim razmakom, izgleda izuzetno velik, kao da stoji sam za sve njih zajedno. Ako im se približi, onda će nastojati da stoji iznad njih; a kada se nađe sasvim među njima, onda ga drugi podižu na ramena i nose naokolo, da bi se sačuvao njegov raniji položaj. Time on gubi nezavisnost jer, tako reći, sjedi na svima zajedno.”¹⁰⁾

Činjenica je da izmena društvene uloge nagrađenog unosi izvestan nered u strukturu zajednice koji se neutrališe tako što pojedinac koji preuzima ulogu (ili predstavnik grupe, ako je reč o više dobitnika) zahvaljuje zajednici (a ne žiriju) za dodeljeno priznanje i time prihvata ne samo njen legitimitet i vlastito pripadanje njoj već i pristajanje na nov položaj u hijerarhiji časti i ugleda.

Činu zahvaljivanja dobitnika sledi, po pravilu, završni deo svečanosti u obliku prijema (to je ustvari rudimentirana forma nekadašnje ritualne gozbe koja potvrđuje zajedništvo i jača osećanje pripadnosti) kada se u atmosferi opuštenosti, koja sledi ritualnoj strogosti samog čina dodeljivanja nagrada, odvija čin čestitanja nagrađenima. Čestitanje je, po svojoj socijalnoj funkciji, priznavanje novousvojene uloge nagrađenom od strane pripadnika njegove referentne grupe (pripadnici kulturne javnosti, političari, javne ličnosti). Tako se odluka žirija i javno „overava” i čini društveno punovažnom, a nagrada i nagrađeni integrišu u istoriji zajednice. „U toj situaciji određenu ulogu igra i osjećaj da se zajedničkim uživanjem u ovom slavlju osiguravaju mnoga kasnija slavlja. Obrednim plesovima i predstavama obnavlja se sjećanje na ranije prilike ove vrste. Njihova je tradicija sadržana u sadašnjosti tog slavlja. Bez obzira da li se slavi u čast pokretača, mitskih zaštitnika svih užitaka kojima se čov-

¹⁰⁾ Elias Canetti, *Masa i moć*, Grafički Zavod Hrvatske, Zagreb, 1984, str. 322.

rek raduje, u čast predaka ili, kao u suzdržajnim kasnijim društvima, jednostavno u čast bogatih pokrovitelja — pojedincu se u svakom slučaju jamči buduće ponavljanje sličnih pri-goda. Jedno slavlje zove drugo, dok se, zahvaljujući obilju stvari i ljudi, umnožava život.”¹¹⁾ Istu tu ceremonijalnu funkciju koja naglašava izuzetnost događanja ima i atmosfera u kojoj se odvija proglašenje i uručenje nagrada. Ako je reč o mestu uručenja, onda su to svećane sale reprezentativnih društvenih institucija ili ustavljivača nagrade. Vreme uručenja je isto tako izuzetno — ili je vezano za datum (dan rođenja ili smrti onoga čije ime nagrada nosi), ili za evokaciju nekog važnog događaja u istoriji zajednice. Dodela nagrada na otvorenom prostoru (festivali) odvija se u večernjim časovima i uz svetlost reflektora, a zvuk fanfara naglašava izuzetnost događanja i sam izlazak nagrađenih na podijum.¹²⁾ Treba još dodati obrazloženje žirija koje se čita prilikom proglašenja nagrađenih i koje, po pravilu, predstavlja neku vrstu apoteoze, jer ga ne odlikuje uravnoteženi kritički pristup delu, odnosno stvaraocu već njegovo uznošenje na Olimp nagrađenih.

Tako se ceremonija uručenja nagrada uobičava u oficijelni praznik za koji je tipičan postupak *povišavanja* — uznošenja dela odnosno slavodobitnika koji se time izdvajaju iz naroda i počinju da ga reprezentuju. Utoliko je to potpuna suprotnost opštenarodnom prazniku, karnevalu o kome piše M. Bahtin: „Ovaj praznik nema objekta prema kome bi se zahtevalo divljenje, strahopštovanje, pjetetno poštovanje, odnosno uopšte nema onoga što se podrazumeva u svakom oficijelnom prazniku.”¹³⁾

Sve u svemu, čini se da su u nagradi shvaćenoj kao simbolično uzdizanje društva i pojedinca, iskazuju sve četiri funkcije društvenih simbola, onako kako ih je učio Gi Roše: „Možemo ih podeliti u četiri grupe: na simbole koji podstiču solidarnost, na simbole koji utvrđuju hijerarhijsku organizaciju zajednice, na simbole koji vezuju prošlost za sadašnjost i, najzad, na simbole koji aktuelizuju natprirodne snage i bića.”¹⁴⁾ Takvo shvatanje nagrade kao složenog

¹¹⁾ Isto, str. 51.

¹²⁾ „Tim simbolizmom se, u stvari, uzdiže vladaočev presto. Na Dalekom Istoku su vladare nosili na kolenu, dok su naši francuski kraljevi izdizani na štit, a pape su još i danas uzvišene na sedia gestatoria. I to zbog toga što — postavši skoro božanska bića — nisu više smeli da dodiruju zemlju. To se dešava i sa savremenim herojima koje narod u zanosu uzdiže na rama i ne znajući poreklo i pravu smisao onoga što čini” (Luc Benoist, *Signes, Symboles et Mythes*, ed. Que sais-je, PUF, 1977, p. 52).

¹³⁾ M. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransa Rablea i narodna kultura Srednjeg veka i Renesanse*, Nolit, Beograd, 1978, str. 263.

¹⁴⁾ Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, tome 1, Points, 1968, p. 95.

društvenog simbola dobija na uverljivosti ako se ima u vidu da veliki broj nagrada nosi nazive koji evociraju dogadaje ili pojedince koji su od značaja za istoriju zajednice. Dobitnici nagrada se sa njima simbolički povezuju kao realizatori osnovnih vrednosti zajednice, te tako ovu simbolički transcediraju iz prošlosti u budućnost — a to i jeste jedna od osnovnih odlika kulturnih heroja ili heroja prosvetitelja u Dirkemovoј terminologiji.¹⁵⁾

Treća i četvrta funkcija nagrade kao simbola — povezivanje prošlosti sa sadašnjosti i aktuelizovanje natprirodnih sila — ispoljavaju se na najizrazitiji način kroz materijalizaciju nagrada tj. njihovo ispoljavanje u obliku odgovarajućeg dokumenta, odnosno predmeta koji nagradu označavaju. Nagrade, inače, mogu da se materijalizuju u tri oblika: najpre *novčanom* (o kome ovde neće biti reči), zatim u *pisanom* obliku povelje-diplome kojom se na način javne isprave potvrđuje da je pojedinac dobitnik nagrade i, najzad, u obliku nekog *predmeta* (skulpture, pehara, prstena, krune...) na kome je, po pravilu upisano ime nagrađenog i naziv nagrade (ako sam taj predmet nije na neki očigledniji način povezan sa nagradom).

I izgled dokumenta koji potvrđuje da je nekome dodeljena nagrada je, sam po себи, indikativan. Reč je, obično, o kaligrafski ispisanim tekstu koji pre podseća na stare rukopise — povelje o priznatom pravu, nego na administrativnu potvrdu o primljenoj nagradi. Osobitost tog dokumenta potvrđuje i papir izuzetnog kvaliteta i nestandardnog formata, savijen na način starih svitaka te se ne lista već odvija. To evociranje prošlosti je uočljivo već u samom nazivu nagrada i to pogotovo onih festivalskih. Reč je o prvoj, drugoj i trećoj nagradi koje se obično označavaju kao zlatna, srebrna i bronzana. Ostaje se, pri tom, obično na pukom nazivu — nagrade se ne materijalizuju u obliku insignija izrađenih od odgovarajućeg metala — te je očito da je reč o simboličkom označavanju koji funkcioniše već na nivou imenovanja. Uvid u *Rječnik simbola*¹⁶⁾ pokazuje da zlato, srebro i bronza kada se jave kao niz predstavljaju, u stvari, evokaciju mita o *Zlatnom dobu* i pozivanje na klasične vrednosti jer posredno govore o dekadenciji civilizacije (Zlatno, Srebrno, Bronzano i Gvozdeno doba). To je ujedno i objašnjenje činjenice da se gvozdene nagrade nikada

¹⁵⁾ Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd, 1982. str. 262.

¹⁶⁾ *Rječnik simbola*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1983.

ne dodeljuju¹⁷⁾ — jer je Gvozdeno doba simbol savremenosti koja je, pak, epoha osrednjosti i prosečnosti, te se zato sve što se u pozitivnom smislu izdvaja, vezuje za prošlost. Svako dodeljivanje tih nagrada zato predstavlja simbolično vraćanje u mitsku prošlost civilizacije ili još određenije u njeno herojsko razdoblje.

Samo zlato je simbol savršenstva. Ono je i znak spoznaje i besmrtnosti. Zato se i dodeljuju Zlatna dleta, Zlatne maske i Zlatni lovorozi venci kao odličja na likovnim i pozorišnim smotrama. Sličan je slučaj i sa nagradama koje u svom nazivu imaju reč *venac*. To je uspomena na lovoroze venac kojim su u Antici bili darivani pobednici takmičenja u pesništvu. Iako se, uistinu, lovorozi venac više nigde ne plete, nagrade se još uvek nazivaju Zlatni venac Struških večeri poezije ili Brankov venac (po Branku Radičeviću) ili Goranov venac (po Ivanu Goranu Kovačiću).

Ponekad je pozivanje na prošlost još upadljivije kao što je to, na primer, slučaj sa Festivalom glumačkih ostvarenja jugoslovenskog filma koji se održava u Nišu. Tu, naime, glavne glumačke nagrade nose nazive „Car Konstantin“ i „Carica Teodora“ iako je izvesno da ovi ni na neposredan ni na posredan način nemaju veze sa glumom, kinematografijom i jugoslovenskim filmom. Takvim nazivima nagrada (vezanim inače za antičku prošlost Niša) se, po svoj prilici, želela da kompenzira okolnost što sam festival nije vezan za neku istorijsku ličnost ili događaj, pa mu se makar posredstvom naziva nagrada daje istorijska legitimacija. Uz to, Niški festival se održava neposredno nakon Pulskog festivala na kome se dodeljuju Zlatne Srebrne i Bronzane Arene te tako — anticiziranjem vlastitih nagrada — nastoji da stane uz bok manifestaciji koja mu neposredno prethodi.

Sličan je, ali čak izrazitiji primer nagrade „Branko Miljković“ koja se, igrom slučaja, takođe dodeljuje u Nišu.¹⁸⁾ Tu se pojačanje simboličkog efekta nagrade nastojalo da ostvari na više načina. Samu nagradu čini određena suma novca, povelja sa upisanim imenom dobitnika i kopija antičke skulpture „Jupiter na prestolu“ čiji je original iskopan na mestu nekadašnjeg *Naisuss-a*. Uručuje se na Dan oslobođenja Niša u svečanoj sali Skupštine op-

¹⁷⁾ Izuzetak je Gvozdeni (kukasti) krst sa hrastovim grančicama dodeljivan za ratne zasluge u Hitlerovom Trećem rajhu. Kao složeni simbol on znači odbacivanje vrednosti evropske (uključiv i antičku) civilizacije i to kako oblikom (svastika kao hinduistički simbol Sunca) i lišćem koje ga okružuje (hrastove grančice umesto lovorožog venca) tako i metalom od koga je izrađen.

¹⁸⁾ Istorijat ove nagrade opisan je u prilogu Saše Hadži Tančića „Panteon savremene Jugoslovenske poezije“ (Petnaest godina Nagrada „Branko Miljković“, Gradina, Niš broj 11/1986, str. 122—126.

štine. Dobitnicima je predaje Predsednik Skupštine opštine i pri tom izgovori uvek istu svečanu besedu. Ako se pokuša da razloži simbolički naboј čitavog ovog ceremonijala viđeće se da je on višestruk. Čine ga: 1. Dan uručenja nagrade (Dan oslobođenja grada umesto dana pesnikove smrti kako je to prvobitno bilo određeno), 2. Lice koje nagradu predaje (Predsednik Skupštine opštine kao reprezentant zajednice), 3. Mesto na kome se nagrada uručuje (Svečana sala Skupštine opštine), 4. Uvek isti svečani govor koji Predsednik čita kod uručenja nagrade, 5. Statua koja predstavlja vrhovnog boga rimskog Panteona na nebeskom prestolu ali evocira i antičku prošlost grada. Prisutni su, dakle, svi mogući oblici ceremonijalnog *povišavanja* (Bahtin) koje ističe kako savremene tako i istorijske atribute zajednice u tolikoj meri da pravi razlog ustavljenja nagrade — pesničko delo, život i tragična smrt Branka Miljkovića — ostaje u pozadini. Tek se na osnovu ovakvog pokušaja eksplikacije naizgled apsurdnog povezivanja tri disparatne pojave uz pomoć četvrte (Niša, jugoslovenskog pesništva i Jupitera posredstvom Branka Miljkovića može da razazna sva moguća složenost sadržana u instituciji nagrade. Ona i ovaj put svoje utemeljenje nalazi u vrednostima shvaćenim kao ljudsko (kulturni heroj) i kao božansko delo¹⁹⁾ — ali u svakom slučaju slavi vrednosti zajednice bila ona šire ili uže shvaćena.

¹⁹⁾ Poezija je po dosta raširenom uverenju (koje je kulminiralo u romantizmu) više stvar inspiracije nego umeća, a inspiracija u svom izvornom značenju predstavlja unošenje u sebe božanskog nadahnuća (lat. *inspirare*).

VESELIN ILIĆ

O MITOLOŠKOJ PRIRODI/KULTURI PRAZNIKA

Socijalni smisao teleologije rituala praznika se i ne može analizovati izvan istraživanja sintagmatike „mitološkog tla“ kulture svakodnevnog života.¹⁾ Moglo bi se, smatrati da u kulturi svakodnevnog života savremenog čoveka postoji posebno oformljena *mitologija praznika*, koja predstavlja poseban segment *mitologije svakodnevnog života*.²⁾ Otuda se o mitološkoj prirodi/kulturi praznika i ne može zasnovano raspravljati bez minimalnog analizovanja nekolikih osnovnih odrednica mitologizma kulture

¹⁾ Ovde se pod *kulturom svakodnevnog života* podrazumeju svi složeni činoci istoričnosti totaliteta svakodnevnog života pojedinca u kojem se iskazuje i prošlost (istorija) i sadašnjost i budućnost njegovoga života. Fenomene koje obuhvata pojам *svakodnevni život*, u vidokrugu marksističke tradicije mišljenja ispitivali su: G. Lukac, A. Lefevr, H. Markuze, A. Heler. U sociološkom osmišljavanju kategorije *svakodnevni život* težište analizovanja se sa društva prenosi na pojedinca. Time se omogućava promišljajanje svakodnevne čovekovog empirijskog sveta iz Marksovog antropološkog vidokruga o totalnom čoveku. A. Heler je pošavši od Lukačevih razmatranja svakodnevnog mišljenja, kategoriju svakodnevni život/kulturu dovela u neposrednu vezu s mogućnošću neotuđenog svakodnevnog života/kulture u socijalizmu. O širem određenju pojma kultura svakodnevnog života vidi rad autora: V. Ilić, *Istorijski razvoj kulture*, u: *Socijalistička Republika Srbija*, Književne novine, Beograd, 1982, t. II, str. 413—328.

²⁾ Istraživanja *mitologije svakodnevnog života*, najpre su sredinom šezdesetih godina, započeta u Francuskoj. Zapaženi su radovi o ovoj problematiki R. Barta (R. Barthes), A. Sovija (A. Sauvy), E. Morena (E. Morin). U nas su ove teme takođe imale svoje pristalice: o mitologiji svakodnevnog života i masovne kulture pisali su, pored ostalih i M. Ilić, I. Mandić i M. Matić. Između ostalog vidi sledeće radove pomenutih autora: /1/ R. Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris, 1957., /2/ A. Sauvy, *Mythologies de notre temps*, Payot, Paris, 1971, /3/ E. Moren, *Duh vremena*, BIGZ, Beograd, 1979, t. I i II, /4/ M. Ilić, *Kultureme*, „Vuk Karadžić“, Beograd, 1974, /5/ I. Mandić, *Mitologija svakidašnjeg života*, „Otakar Keršovani“, Rijeka, 1976, /6/ M. Matić, *Mit i politika*, „Radnička štampa“, Beograd, 1984.

svakodnevnog života. Jer, zagonetna i kontroverzna teleologija savremenih rituala praznika svoje rodno tle ima u oblicima kolektivne i individualne kultno-mitološke svesti čoveka.

O kultno-mitološkom tlu rituala praznika

Praznik kao kulturno delo dolazi iz dubina prvobitne lovačke privrede/društva. On se uspostavlja s prvim kultovima porodice, s *kultom lobanje⁴⁾*, samim činom nastajanja (prvobitne) društvenosti čoveka. Rituali arhaičkih praznika ponajviše svedoče o uspostavljanju oblika društvene svesti koji nastaju s prvobitnom podelom rada.⁵⁾ „Prag čovečanstva je preden u trenutku kad umesto nagona počinju da vladaju norme“⁶⁾, koje i kroz rituale/praznike dobijaju svoje institucionalne forme porekla. Zato se i može smatrati da je izvorni smisao rituala praznika socijalni. A poreklo svih, u kulturnoj istoriji čovečanstva poznatih rituala, pa i rituala praznika, neophodno je istraživati analizovanjem kultno-mitološke i magijske kolektivne i individualne svesti. Praznik, kako pokazuju brojna sociološka, antropološka, etnološka, semiološka i lingvistička istraživanja pôčela ljudskih kultura, nastaje sa zadovoljavanjem prvobitnih potreba čoveka za *prinošenjem žrtve*, najpre božanstvima, a potom, u povesnim menama mitoloških i religioznih obrazaca, i božanskim zaštitnicima i doglavnicima, zemaljskim vladarima ili samoj zajednici-domovini.

Kultura praznika koja je neotuđivo svojstvo svih živih i nestalih znanih kultura, pokriva ono polje čovekove rodnosti, koje se najneposrednije otelovljuje u kolektivnoj svesti: u potrebi *zajednice i pojedinca* za baštinjenjem kulturnoga identiteta — individualnoga, grupnoga, plemenskog, nacionalnog. Rodno tle rituala praznika ponajviše se nalodi u oblicima kultno-mitološke kolektivne svesti. *Kultura praznika* svojom zamršenom i zagonetnom teleologijom supstituiše sve kontroverzne odrednice *kulture Moloha*,⁷⁾ kulture koja svojim mitološkim sim-

⁴⁾ Vidi o tome: I. Mandić, *Od kulta lobanje do kršćanstva*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1954, str. 21 i 22 i dalje.

⁵⁾ Vidi: K. Marx — F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 349—355.

⁶⁾ A. Heler, *Teorija istorije*, Rad, Beograd, 1984, str. 29. O tome i dalje do 87. strane.

⁷⁾ O mitološko simboličkim i kulturnim značenjima *prinosa ljudske žrtve* pojavila se zanimljiva studija: J. Janićijević, *U znaku Moloha*, Vajat, Beograd, 1986. Istraživanja J. Janićijevića ukazuju na zasnovanost upotrebe kategorije *kultura Moloha*, jer se pod njom ovde podrazumevaju ona sociološka značenja čina/rituala žrtvovanja koja proishode iz čovekovih nastojanja da se zadovolje odredene društveno sankcionisane potrebe. Osnovna značenja odrednica pojma *kultura Moloha*, potisnuta su u najdublje slojeve kulturnoga identiteta/samosvesti sa-

bolizmom ukazuje na izgubljenu smisaoност првобитног и потонег у повести, прношења људске ъртве као и нjenih raznolikih supstituta prvenstveno zarad učvršćenja moći zajednice, za uspostavljanje narušene socijalne integracije kolektiva, или, zarad postizanja jedinstva победнице psihologije naroda. Upravo u ontologiji kulture Moloha, koja pokriva čitavu trasu људске повести i samu zbilju kulture svakodnevnog života savremenoga čoveka/društva, nahode se i osnovna određenja *socio-kulturnih funkcija savremenih rituala praznika*. Ali ona se ne mogu naznačiti bez ispitivanja značenja *odnosa mita i rituala* uopšte, pa i savremenih mitova i rituala praznika. Savremeni nemački socijalni psiholog V. Šmidbauer (W. Schmidbauer) u studiji „Mit i psihologija”, moguće odnose mita i rituala/obreda svodi na sledeće osnovne vidove: (1) *mit objašnjava obred čiji smisao izmenjenom društvu nije poznat*, (2) *mit tačno ponavlja i prvobitni smisao obreda*, (3) *mit se prenosi predajom i kad je obred isčezao*, (4) *obred se izvodi a isčezao je mit*, (5) *mit je nastao bez obreda*.⁷ Ova tipologija složene dijalektike „subjekt-objekt odnosa” mita i rituala objedinjuje najveći broj savremenih teorijskih stanovišta o naizgled neprozirnoj ontologiji kulture praznika. Primerice, u njoj su sadržana shvatanja i klasifikacije E. Langa, G. Vernona i M. Mosa, koji su saglasni u svojim interpretacijama da je mit najčešći i nužni pratičac obreda.⁸ Ali, savremenim ritualima svečanosti mit kao i da nije potreban: potisnut je, prerušen ili potpuno zaboravljen. Savremenim ritualima svečanosti transformisani i „modernizovani” najčešće se izvode posredstvom moćnih savremenih mas-medijalnih sredstava i tehnika. U složenom sinkretizmu savremenog rituala praznika kao da nema mesta za stari mit, a novi se svesno ili nesvesno skriva. Savremenim ritualima praznika i nije potreban epsko-legendarni, verbalni diskurs mita. Savremeni mitovi koji su i njihova (rituala) psihološka osnovica ponajviše su prisutni u ontičkoj sferi kulture praznika. Mitovi su u ritualima praznika implicitno-podrazumevajući. Takva nemušta pozicija mita posredno govori i o prerušenim socijalnim, političkim, ekonomskim, moralnim, vaspitnim, estetskim, religijskim i drugim funkcijama savremenoga čoveka. A samom reči Moloh izvorno se označava *ritual žrtvenoga spaljivanja ljudi*. Ova hipoteza O. Ejsfelja, savremenog nemačkog semiologa o osnovnom značenju mitološkog simbola Moloh, kao o božansko/ljudskoj krvожедnosti, čini se posve zasnovana ukoliko se promišlja u teorijskom/sociološkom značenju rituala/kulture praznika. Vi-di: W. Kapliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa, 1985, str. 707, kao i: I. S. Sifman, *Moloh*, v: *Mify narodov mira*, Moskva, 1982, t. I, str. 169 i 170.

⁷ W. Schmidbauer, *Mythos und Psychologie*, München/Basel, 1970, str. 15 i 16.

⁸ Vidi o tome više: V. Ilić, *Mitologija i religija*, u čas. *Kultura*, br. 65-66-67/1984, str. 158—174.

menih rituala praznika. Stoga, samo naizgled, mit nije potreban savremenom ritualu praznika: rituali praznika opstaju ponajviše zahvaljujući postojanju i živoj snazi kolektivne i individuálne kultno-mitološke svesti u savremenom društvu.

U kulturi svakodnevnog života, prvobitni, arhaički mit nestaje, sve više gubi svoje izvorne funkcije, ali ostaje kultno-mitološka, čulna svest savremenog čoveka. U različitim tvorevinama kulture svakodnevnog života ona je latentno prisutna. Kultno-mitološka svest savremenog čoveka produkuje raznovrsne oblike *svetovne religioznosti*, tu aktualnu religiju naroda bez božanstva, bez koje, izvesno, ne mogu postojati ni savremeni rituali praznika.

Tako, najsažetije naznačen, izgleda rodni, kultno-mitološki prostor savremenog rituala, koji samo prividno može postojati bez *savremenog mita*. Savremenih rituala praznika nema bez njihovog „mitološkog tla”. Oni se, stoga, i mogu analizovati u teorijskom delokrugu *mitologije našeg vremena* savremenog francuskog sociologa A. Sovija (A. Sauvy). Nekolika svojstva mitoloških tvorevina u kulturi svakodnevnog života zasnivaju se i najčešće prenose iz: (1) *emocionalnih matrica savremene epohe (sociopsihološka osnovica)*, (2) *ukrštanja stručnog i laičkog ugla gledanja*, (3) *posredničke, manipulativne uloge sredstava masovnih komunikacija*, (4) *uloge ideologije kao „iskriviljene svesti” u kulturi i umetničkom stvaralaštvu i (5) utopijsko-stvaralačke ali i jednakiracionalno-rušilačke teleologije savremenih rituala i mitova.⁹⁾* Ove odrednice mitologije našeg vremena A. Sovija uzimamo i kao moguće metodološke granice za istraživanje kontroverzne sintagmatike savremenih rituala i mitova. Jer, Sovi na originalan način definiše savremeni mit: „Kad pažljivo naučno posmatranje pitanja od opštег interesa, raspravljanju pred javnim mnjenjem, utvrdi stanje koje se razlikuje od tekuće slike, kažemo da postoji mit“.¹⁰⁾ Nasuprot prirodnim ili „trijumfalnim naukama“, u kojima istraživači stiču mnoga saznanja, koja se razlikuju od uobičajenih shvatanja, u društvenim naukama ova razlika nije lako vidljiva. Ali istraživač koji bez predrasuda i s kreativnim skepticizmom ispituje bilo koji društveni (privredni) problem, primerice: stanarine, troškove života, poreze, „primetiće s čuđenjem da proučena celina ne odgovara ideji koju je prethodno imao o predmetu“,¹¹⁾ niti predstavi koja o tome postoji u javnom mnjenju. U ovakvim slučajevima pojavljuje se mit, utvrđuje na početku svoje *Mitologije našeg vremena* A. Sovi. Prema njegovom shvatanju u

⁹⁾ A. Sauvy, *ibidem*.

¹⁰⁾ *Ibidem*, str. 228

¹¹⁾ *Ibidem*, str. 8

nauci, politici, javnom životu, reči mit i mitologija često se koriste s preteranom smelošću. Ali, za ovoga istraživača u njima — mitu i mitologiji — nema ničeg *misterioznog, natprirodnog*, kad ih otkrivamo u *svakodnevnim pojавама, u različitim fenomenima svakodnevnog života*. Oni se pojavljuju sa svakim naučnofundiranim proučavanjem konkretnе društvene pojave. Prema tome, mit se rađa kao univerzalni fenomen iz nemoći saznanja, njega čini razlika koja se pojavljuje između naučno zasnovanog suda i laičke, opšteprihvatljive ocene. A Sovi, najpre, razlikuje: *opšte i lokalizovane mitove*. Potom, s obzirom na mehanizme nastajanja, savremeni mitovi se mogu javiti u dva osnovna vida: (1) kao *optimistički mitovi* i (2) kao *pesimistički mitovi*. Mit u naznačenim određenjima A. Sovija može da vlast celokupnim shvatanjem naroda kada ima ulogu *opštег mita*.¹²⁾ Mit, takođe, može da bude svojstven nekoj kategoriji ili grupi ljudi — društvenoj klasi ili političkoj partiji i tada izrasta iz njihovog *neshvatanja ili protivljenja* naučno zasnovanim analizama pojedinih društvenih pojava. Proučavanje *opštih mitova* A. Sovi smatra zanimljivim, jer su oni manje poznati. U teorijskoj konцепцији *mitologije našeg vremena* kategorije /pojmovi: mit, bajka, verovanje, mašta, se najčešće shvataju kao manje vredne, pežorativne tvorevine. U dijalektici savremenog mitološkog mišljenja mit se uvek pripisuje protivniku. Ali u kulturi svakodnevnog života ukoliko je shvatimo kao slobodan duhovni (materijalni) prostor u kojem čovek kreativnim činom savlađuje oblike otudnjenja svoga života, svaki će pojedinac pokazivati „izvestan prezir prema čistom racionalizmu” čime se iskazuje i „nužnost kreativnih osećanja”.¹³⁾ Otuda uobičajeno shvatanje o mitovima kao o „društvenom zlu” ili kao o „štetnim činiocima”. Na samom kraju svoga analizovanja kada razmatra funkcije *optimističkih mitova*, A. Sovi uočava i mogućnost stvaralačko-utopijskog smisla mitova.

U mitologiji svakodnevnog života *opšti mit*, kako ga A. Sovi određuje, najčešće jeste rodnotle savremenih rituala/kulture praznika. Opšti mit je i zavičaj savremenih *političkih mitova*, koji, takođe, imaju određenu ulogu i funkcije u savremenim ritualima praznika. U svojoj analizi *političkog mita* M. Matić¹⁴⁾ naglašava da smišljenom (propagandnom) upotreboom *tradicija i mitološke prošlosti*, mit postaje efikasno sredstvo „zaboravljanja i ‘samozačaravanja’ ljudi”. Njegova je analiza usmerena ka stvaranju „individualnog i kolektivnog imuniteta protiv političkih manipulacija i represija”.¹⁵⁾ Na-

¹²⁾ Ibidem, str. 21–28

¹³⁾ Ibidem, str. 10

¹⁴⁾ M. Matić, ibidem.

¹⁵⁾ Ibidem, str. 7

suprot izvornim, stariim mitologijama, politička mitologija modernoga vremena postaje sredstvo vladanja ljudima pomoću raznovrsnih „svetovnih religija” i njihovoga složenoga ritualnoga ceremonijala. „Mitovi i religije, crkve i političke institucije u tokovima istorije politički i klasno otudenoga društva, sve više će se prilagođavati potrebama politike i političkog vladanja, uglavnom u konzervativnoj i regresivnoj ulozi.”¹⁶⁾ U ovako opisanom mehanizmu stvaranja mitova u obliku *svetovne religije*, koja se konkretno manifestaciono iskazuje u savremenim ritualima/kulturi praznika, kao i u njihovoj sraslosti sa sistemom autoritarne vladavine, gotovo da je u sažetoj eliptičnoj formi predstavljen *iracionalizam političkog mita* i njegovog savremenog rituala. Prateći ontogenezu političke mitologije u klasnom društvu, počev od najranijih epoha njegovog nastanka pa do savremenih državnih zajednica, u ovoj se studiji pregledno i postupno, kritički promišlja kontroverzna priroda političkog mita i rituala. Prema M. Matiću, već u antičkoj filozofiji mit je određen kao „ona vrsta mitskih priča, koja se odnosi na zajedničke uslove života ljudi, na stvaranje, održavanje i promene poretku u ljudskoj zajednici i na njenu unutrašnju ravnotežu i moralnu koheziju”.¹⁷⁾ Socijalni značaj ovih prvobitnih političkih mitova je, za razliku od savremenih, nedvosmislen: sredstvo su društvene integracije arhaičke zajednice i legitimnosti novoosnovanih zajednica. Savremeni politički mitovi i rituali imaju najčešće negativni predznak i destruktivnu ulogu: sredstvo su manipulacije i ograničavanja ljudskih sloboda.

Arhaički i savremeni rituali svečanosti

U potisnutim mitološkim slojevima kulture svakodnevnog života, ne mogu se na dovoljno precizan način odvojiti arhaički od savremenih rituala, ponajviše stoga što „svetovna religioznost” savremenog čoveka supstituiše i jedne i druge. U strukturi savremene političke mitologije, ponekad, probije celishodna i socijalno legitimna funkcija političkog mita. Pojavljuje se zov za jedinstvom kolektivne svesti, nasuprot individualnoj, što ukazuje na potrebu ličnoga žrtvovanja za *učvršćenje zajednice*, za *obnovu revolucije*. I kao i u vremenu prvobitne zajednice, *čovek sa mitotvornom svešću kulturnog heroja*, prinosi svoj život na svetu, *kultnom mestu*, verujući da tom najvišom titansko-božanskom žrtvom, može pridoneti izlasku iz društvene krize, učvršćenju poremećenog jedinstva zajednice. U tom činu žrtvovanja sopstvenog života za učvršćenje zajednice kao da progovara arhajska svest naših dalekih pre-

¹⁶⁾ Ibidem, str. 21

¹⁷⁾ Ibidem, str. 103

dačka — saumirućih, *Smerda*, koji su sve do X veka u Rusiji davali svoje mlade živote za zagrobnu moć svoga kneza.¹⁸⁾ Otuda i tako burno reagovanje javnosti: dogodio se zagonetni čin *svetog žrtvovanja s zamaglijem i izgubljenim*, ne lako prepoznatljiv moralnim porukama.¹⁹⁾ Ponovo se ritual zaboravljenog ljudskog samozrvovanja. Sa smrću ovoga savremenog kulturnog heroja, samo za trenutak, obnovio je svoje značenje jedan arhaički kulturno-mitološki obrazac ličnog žrtvovanja zarad svetog mitološko-simboličkog doprinosa obnavljanju jedinstva zajednice.²⁰⁾ Eksplodirao je svom žestinom konkretno-čulne simbolike *mit o kulturnom heroju*. Tako je na tragično herojski način demonstrirana ona racionalna, tvoračka uloga političke mitologije, koja je svoja živa značenja imala samo u arhaičkim društвima, u savremenom društvу ona se izuzetno retko manifestuje u složenom fenomenu patriotismа. Tu u savremenosti progovara ona kolektivna kulturno-mitološka svest, koja obnavlja i arhaičke rituale u proslavama odlaska mladićа na služenje redovnog vojnog roka.

U ludičke rituale svetovne religioznosti izvesno spadaju, proslave „Dana mладости“ i nošenje štafete. Sada se, slučajno, podstaknute od mlađih Slovenaca, vode polemičke rasprave, o zahtevima za izmenu svečarsko-ritualnog karaktera svećanosti koje prate štafetu na njenom putu kroz Jugoslaviju. Ludičko-kulturni ceremonijal proslava „Dana mладости“ izvesno je supstituisao u sebi etos različitih mitova, a ponajviše pozitivnog političkog mita s preferencama kakve je imao u arhaičkim društвima: s funkcijama društvene integracije zajednice i odbrane njenoga legitimитета. To svrishđno delovanje mitološke energije pozitivnog političkog mita, bilo je očigledno razumljivo u arhaičkim zajednicama, a njegova su simbolička značenja i moralne poruke nedovoljno raspozi-

¹⁸⁾ V. Ilić, Tradicijska kultura. Kultno-mitološko naslede Praslovena u tvorenju kulturnoga i nacionalnog identiteta Južnih Slovena, u čas: *Razvitanak*, br. 4/5, 1985, str. 81—92.

¹⁹⁾ *Ibidem*.

²⁰⁾ Pukovnik u penziji, Ljubiša Veselinović, nosilac Partizanske spomenice 1941, ratni komandant Druge proleterske brigade je 7. aprila 1986. godine hicem iz revolvera prineo svoj život na oltar učvršćenja jugoslovenske zajednice. Novinar Z. Jovanović je u *Svetu* zapisao: „Smrt Ljubiše Veselinovića je više nego simbolična. Umro je ispred spomenika onima koje je predvodio i oslobođanju Beograda. Priključio se onima koji su po njegovom mišljenju bili pravi borci za pravu stvar.“ Arhaički mit o Smerdima, saumirućim je još jednom svom svojom grubom i gotovo surovom moralnom lepotom demonstrirao snagu mitotvorne energije činom samoubistva Ljubiše Veselinovića, koja prebiva u kulturno-mitološkim slojevima našega kulturnoga identiteta. Otuda i ne iznenadjuje uzbudjenje javnosti i poplava novinskih tekstova, osvrta i komentara, kao i izjava pozvanih istraživača o naizgled zagonetnoj smrti Prvoborca.

natljive savremenom učesniku-gledaocu. Ali jedno valjano zasnovano istraživanje „Dana mladosti“ izvesno bi potvrdilo, da su u svečarsko-ritualnoj sintagmatski ovih kulturno-sportskih spetakala sadržane i vrednosti i poruke opštijeg, arhaičkog mita o plodorođu čiji se smisao nekada iskazivao u, sada zaboravljenim, agrarnim obredima. Umetničko-ludički spektakl „Dana mladosti“ i nošenja štafete jeste u biti modernizovani i transformisani ritualni ceremonijal arhaičkih zemljoradničkih obreda — jedan specifičan vid nošenja litija, ali ne zarad slavljenja plodnosti zemlje i prizivanja dobrog roda žita i voćaka; sada zarad socijalne (državne) integracije — ovapločenja novoga tipa demokratije, jedinstva i jednakosti u različitosti društvenoga (kulturnoga) razvoja naroda i narodnosti koji čine jugoslovensku zajednicu. U zavisnosti od vremenskog i socijalnog konteksta mitološka simbolika i metaforika „Dana mladosti“ mogla bi pokazati ne samo preplitanje i aktualizaciju arhaičkih i savremenih rituala, već i svršishodnu strukturu društvenih (kulturnih) vrednosti, kao i njihovih promena u posleratnom razvoju jugoslovenske zajednice. Ludičko-kultурне manifestacije koje se odvijaju povodom „Dana mladosti“ i nošenja štafete u izvesnoj meri imaju paradigmatiski značaj za ostvarene stepene sekularizacije savremene kulturne svesti. One pružaju mogućnost za rekonstrukciju specifičnog ludičko-ritualnog modela, koji se iskazuje u kulturnom identitetu naroda i koji na određeni način u sebi sintetizuje i arhaičke i savremene kultno-mitološke obrasce, u kulturi svakodnevnog života, koja desakralizovana postoji naspram tradicijskih kulturnih obrazaca.

Ludički oblici svetovne religioznosti i svuda prepoznatljivi rituali koji ih prate, zauzimaju značajnu oblast kulture svakodnevnog života. Ne upuštajući se u prodbubljenje promišljanje značenja *ludičke mitologije/mitologije sporta*, smatramo da bi njen socijalni smisao valjalo sociološki istraživati u polju komercijalizacije posebno vrhunskog sporta, ispitivanjem raznovrsnih oblika njegovog otuđenja od čovekovih radnih sposobnosti i potreba. U savremenom društvu sport je najčešće pojedincu — gledaocu zamena za izgubljena stvaralačka svojstva i vrednosti u radnom procesu i društvenim odnosima. Za gledaoca savremeni vrhunski sport predstavlja mitologizirani svet *pravde* i izgubljenoga drugarstva. Stoga sportska takmičenja i jesu tako magično privlačna, jer, gledaocu omogućavaju privid prava na slobodan izbor, a pribavljaju mu istovremeno i lažnu samorealizaciju. Ovaj mitologizovani, emotivni *odnos* između igre i gledaoca višestruko je protivrećan i otuda i mnogoznačan. Mogućnost lažne, kultno-mitološke samorealizacije gledaoca proishodi iz samih socio-ontoloških korena sporta,

koje je neophodno tražiti u ritualnoj igri, u ludičkoj sferi kulture. Stoga gledalac i ima pravid da je aktivni učesnik igre, sportskog takmičenja, a u biti je puki objekt mitologizirane igre. Savremeni oblici komercijalizacije vrhunskog sporta računaju s ostacima kultno-mitološke svesti gledalaca. Na njoj se očito temelji i svojevrsna mitologizacija savremene igre/sporta. U aktualnoj mitologizaciji sporta istovremeno se pokazuju: (1) *mitološka (religiozna) svest*, (2) *ideoološko-politička manipulacija* i (3) *tržišna komercijalizacija*, a sve to rezultira u zaista visokom otuđenju savremenog (vrhunskog) sporta od čoveka i njegovih stvaralačkih mogućnosti. Fenomen *mitologizma savremenog sporta* objedinjuje u sebi kako socio-psihološku motivisanost savremenog čoveka za brzom i lakom, otuda, lažnom samorealizacijom, za kompenzacijom užitkom; tako i za lakim dosezanjem divinizijske privlačnosti savremenih *heroja sporta*. U mitologiziranim slojevima savremene kulturne svesti, u ontologiji kulture koja sadrži i kultno i ritualno poimanje društvene realnosti, može se, takođe, tražiti i deo razloga za mađičnu privlačnost savremenih sportskih nadmetanja, koja se mogu smatrati i specifičnim ritualnim svečanostima.

U kulturi svakodnevnog života savremenog čoveka, kako pokazuju rezultati empirijskog istraživanja kulture mlađih radnika u Srbiji prisutni su i tradicijski kulturni obrasci²¹⁾ koji su u najvećoj meri određeni: (1) *strukturom njihovog slobodnog vremena*, (2) *kulturom porodičnih odnosa*, (3) *tradicijском religijskom kulturom*. U *ne-slobodnom slobodnom vremenu* mlađih radnika, u njihovoj svakodnevici, u najvećoj meri zastupljeni su tradicijski (patrijarhalni) vrednosni sistemi i kulturni obrasci. U centru porodične kulturne svakodnevice jeste žena (majka). Porodica se pokazuje kao tvrdokorna tradicijska ustanova kulture, koja nadilazi društveno-ekonomske formacije i pojedine tipove kultura. I kad se menja, promene su najčešće rezultat prihvatanja novih oblika religijske kulture. Kao specifična i univerzalna kulturna institucija, porodica svojim opštim etičkim normama dolazi iz dubina *etnosa*, i s neznatnim izmenama opstaje i u kulturi savremenog postindustrijskog društva.

Ne možemo stajati s *čuđenjem* pred svojevrsnom obnovom i „modernizacijom” *svadbenih običaja*, koji u pojedinim krajevima Srbije prelaze granice *racionalnog* svakodnevnog ponašanja. Sklapanje braka, kojim se utemeljuju porodični odnosi (kulturna) kod Srba je nadreligionska tvorevina. Kao jedna od konstanti-institucija poznata u svim ljudskim kulturama i ne može se desakralizovati u savremenoj postin-

²¹⁾ dr V. Ilić, dr R. Đokić i B. Stojković, *Kultura mlađih radnika*, IIC SSO Srbije, Beograd, 1986.

dustrijskoj civilizaciji. Kod Srba, oduvek, brak je više od religioznih regula i zakonskih normi. Ritualni protokol svadbe i nije od juče; dolazi neizmenjen iz obrazaca tradičiske kulture. S tim tvrdokornim i bogatim svadbenim ritualom, s delimično zaboravljenim ceremonijalom, imao je, kako pokazuju pisani tragovi, posla i S. Nemanjić, jedan od utemeljivača Srpske pravoslavne crkve i Srpske srednjovekovne kulture /države. On je još oko 1220. godine „ukazivao sveštenstvu na potrebu da se svakom bračnom paru obezbedi ‘zakonski blagoslov’”²²). Sa svadbenim i ženidbenim običajima jednak je imao sličnih problema i car Dušan, gotovo 150 godina posle S. Nemanjića. Jer, ne стоји без razloga u *Dušanovom zakoniku*, „odredba koja ukazuje ‘da će onaj brak koji bude sklopljen bez učešća crkve biti razveden’”²³). Svadbeni obredi, očito, u kulturi srpskoga naroda i ne samo srpskog, sporo se menjaju i samo delimično prilagođeni savremenim kulturnim obrascima učestvuju u savremenom svadbenom činu. Svadba se, stoga, i može posmatrati kao izvorni kulturni obrazac, jer u sebi nosi *svetost ljudskoga stvaranja novoga života*, koji, zbog toga, izvesno mora imati i sva božanska obeležja izobilja, iako se možda čitavog života mora živeti u oskudici. Samo se u delokrugu tradicijskih kulturnih obrazaca/vrednosti i njihovom prisustvu u savremenoj kulturi mogu tražiti razlozi i delimična opravdanja za savremene svadbane svečanosti u kojima se često, i po pravilu, troši iznad materijalnih mogućnosti roditelja mlađenaca. U tako naznačenim tradicijskim vrednostima kulturne samosvesti/identiteta mlađih radnika može se bar delimično pronaći u smisao svadbenih gozbi, kojima prisustvuje 400, 500 pa i više zvanica. Ako su svadbene svečanosti u tradicionalnoj kulturi srpskoga naroda bile nekada magijsko slavljenje početaka nastanka *novoga života*, učvršćenja i obezbeđenja budućnosti porodične zajednice, one to i ostaju – „božanske gozbe” i u kulturi svakodnevног života savremenih mlađih generacija.

U kulturi mlađih radnika pokazuju se značenja postojanosti i trajnosti, gotovo univerzalnosti, tradicijskih kulturnih obrazaca i merila. Principijelno, naizgled, mlađi imaju jasne predstave i razvijenu kritičku svest o tome da je organizovanje svadbarskih svečanosti na tradicionalne načine nešto što očito predstavlja kulturno-socijalni anahronizam. Jer, kada se znatno manje od jedne petine ispitanika izjasni da treba u svadbarskim svečanostima da učestvuje „više stotina zvanica, uz velike troškove i skupocene poklone, a istovremeno se više od polovine prema ovakvom načinu svadbarenja

²²) Navodi prema: dr P. Vlahović, *Narodni život i narodno stvaralaštvo*, u: Socijalistička Republika Srbija, Književne novine, Beograd, 1982, t. II, str. 472.

²³) *Ibidem*.

kritički odredi, izjavljujući da ne vide svrhe takvim svečanostima, onda se na prvi pogled učini da u kulturi njihovog svakodnevnog života i nije ostalo mnogo prostora za tradicijske kulturne vrednosti. Međutim, za treći modalitet odgovora opredeljuje se neuobičajeno veliki broj ispitanika: jedna petina izjavljuje da o tome nije razmišljala. Veliki broj ispitanika nemaju određen stav. Može se, stoga, zaključiti da su oni po svom vrednosnom/kulturnom sistemu između tradicionalnog i savremenog poimanja svadbenih ceremonija i braka-porodične kulture. Time što se nisu mogli izjasniti, oni su, izvesno, i dalje u velikoj meri zarobljenici tradicijske kulturne svesti nego li što su privrženici novih kulturnih vrednosti. Privrženost mladih radnika tradicijskom svadbenom ceremonijalu i brojnim sakralnim postupcima i radnjama, proishodi iz socio-kulturnih funkcija svadbe; iz potrebe socijalizacije supružnika u novoj porodičnoj zajednici, pa se, otuda, i može razumeti prisustvo kulturno-magijskih obeležja njihove svesti. „Savremeno doba je unelo novine u svadbene običaje... Ali mnogi tradicionalni običaji, naročito oni ekonomskog i društvenog (kulturnog V. I.) značaja još uvek imaju svoju ulogu u svadbenom ceremonijalu i mimo zvaničnih propisa o sklapanju braka i obrazovanju nove bračne zajednice.”²⁴⁾

Rađanje novog člana porodične zajednice od davnina je, u tradicijskoj-narodnoj kulturi Srba, prvorazredni kultni i kulturni čin. Rađanje deteta ne samo što je potvrda izvesnosti potomstva i budućnosti porodične zajednice, već je i prilika njenog magijsko-kulturnog učvršćenja i stabilizacije. Raznovrsne sakralne radnje i postupci sačuvani su sublimirani u *proslavi rođendana deteta*. Kolika je snaga ovih magijsko-kulturnih obrazaca u kulturi svakodnevnog života mladih radnika, pokazuju njihovi odgovori na pitanje o potrebi proslavljanja rođendana deteta (gozba, povojnica, kravaj, strižba). Više od polovine ispitanika odgovorilo je pozitivno na ovo pitanje. Nešto manje od jedne četvrtine ispitanika smatra da nije potrebno proslavljati rođendan deteta. U jednoj četvrtini iskaza ispitanika koji su neopredeljeni, očituje se pravo značenje tradicijske kulturne svesti mladih radnika.

Slavljenje slave u narodnoj kulturi Srba je najmanje religijski čin. Ne samo stoga što se slavljenje slave kod Srba pominje veoma rano, u epohama primanja hrišćanstva (15. avgusta 1018. godine)²⁵⁾, već u najvećoj meri stoga, kako su pokazala brojna etnološka istraživanja, što porodična slava kod Srba nadilazi religijske

²⁴⁾ Ibidem, str. 481.

²⁵⁾ Ibidem, str. 502.

institucije. Još je Vuk Stefanović Karadžić²⁰⁾ pokazao da se slavske ceremonije kod Srba, u prvom redu, povezuju sa svetom kuće i domaćeg ognjišta, sa učvršćenjem zdravlja porodice i svega onoga što doprinosi njenoj budućnosti. Postoje u etnološkoj literaturi različite interpretacije porekla slave. Jedan broj istraživača nalazi funkciju slave u učvršćenju *porodičnog kulta* a time i rodovske i plemenske zajednice. Pojedini istraživači su slavljenje slave vezivali za *kult mrtvih*, jedan od najukorenjenijih kul-tova kod slovenskih naroda. Ima istraživača koji zastupaju stanovište o *religijskom poreklu* porodične slave, koja proishodi iz crkvene slave. Najzastupljenije su interpretacije da slavljenje slave potiče iz obožavanja i poštovanja *kulta pretka*,²¹⁾ ili prvog pokrštenog pretka pri prelasku iz mnogoboštva u hrišćanstvo. Očito je da slavljenje slave u kulturi svakodnevnog života savremenog čoveka jeste najbliže njenim svestravnim funkcijama, koje je podrobnno opisao Vuk Stefanović Karadžić, kao prvi istraživač tradicijske kulture i utemeljivač savremene nauke o kulturi u nas.

Arhaički rituali izmenjeni i prilagođeni mitološkoj matrici savremenog doba, najčešće bez ekspliciranoga mita, supstituisani su u raznorodne oblike savremenih rituala/kulture praznika. Rezultati empirijskih istraživanja o *porodičnim rituallima svećnosti* mladih radnika u Srbiji, o kojima je najsazetije ovde bilo reći, pokazuju izvesno da ne postoji istrošenost kulturno-mitoloških obrazaca, koji su neosporno rodno tle *kulture praznika* i u savremenom društvu. Može se bez opasnosti od pojednostavljanja ustvrditi da priroda/kultura savremenih praznika ima svoje poreklo (arhè) u kulturno-mitološkom sloju kultura.

²⁰⁾ Vidi spise: V. Karadžić, *Zivot i običaji naroda srpskog, i Crna Gora i Boka Kotorska*. Posebno: V; St. Karadžić, *O društvu, Izbor socioloških tekstova*, Savremena škola, Beograd, 1964, str. 226.

²¹⁾ Tako je V. Čajkanović, u svome pokušaju da izvrši rekonstrukciju stare srpske religije i mitologije, pokazao da srpski narod crkveno, svetoslavljje prenosi u mitsko i mnogobožačko verovanje. Po Čajkanoviću starije i mlade religijske forme stoe jedne pored drugih. On smatra da se celokupna srpska pravoslavna religija svodi na *kult pretka*. Vidi: V. Čajkanović, *Mit i religija u Srbia*, SKZ, Beograd, 1973.





PRAZNICI, RITU- ALI, SVETKOVINE

SELEKTIVNA BIBLIOGRAFIJA

1. Abramyan, A. MASSOVYE GIMNASTICHESKIE VYSTUPLENIYA, Moscow, 1966.
 2. Alwyn, R.: L'UNIVERS DU BAROQUE, Ed. Gonthier (Bibliothèque Médiations), Paris, 1964.
 3. Amory de Langerac, HISTOIRE ANECDOTIQUE DES FÊTES ET JEUX POPULAIRES AU MOYEN AGE, Librairie J. Lefort, Paris, 1870.
 4. Anderson, N. WORK AND LEISURE, Routledge et Kegan Paul (International library of sociology and social reconstruction), London, 1961.
 5. Apter, D. E. Political religion in the new nations, C. Geertz (ed.), OLD SOCIETIES AND NEW STATES, New York-London, 1963.
 6. Arnold, Thurman W. THE SYMBOLS OF GOVERNMENT, Harcourt, Brace and World (Harbinger Books Edition), New York, (1935), 1962.
 7. Arto, Antonen, POZORIŠTE I NJEGOV DVOJNIK, Prosveta, Beograd, 1971.
 8. Auguet, Roland, FÊTES ET SPECTACLES POPULAIRES, Flammarion, 1974.
 9. Bahtin, M. STVARALAŠTVO FRANSOFRBLEA I NARODNA KULTURA SREDNJEG Veka i RENESANSE, Nolit, Beograd, 1978.
 10. Bastide, R. LE CANDOMBLÉ DE BAHIA. RITE NAGO, (Ecole pratique des Hautes Etudes, VIe Section, Le Monde d'Outre-Mer passé et présent, 1re série, Etudes, 5), Mouton, La Haye, 1958.
 11. BASTIDE, R. Mythes et utopies, CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, 28: 3—12, 1960.
-

BIBLIOGRAFIJA

12. Bastide, B. LES ÉQUILIBRES SOCIO-RELIGIEUX, Mémoire destiné au Congrès de l'Institut international de Sociologie, Paris, 1937.
 13. Bastide, R. ÉLÉMENTS DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE, A. Colin (Bibliothèque de Sociologie contemporaine), Paris, 1935.
 14. Beattie, John. On Understanding Ritual, Bryan R. Wilson (ed.), RATIONALITY, Blackwell, Oxford, 1970.
 15. Beattie, John, Ritual and Social Change, MAN, 1966, 1: 60—74.
 16. BEER, Samuel, The British Legislature and the Problem of Mobilising Consent, Elke Frank (ed), LAWSMAKERS IN A CHANGING WORLD, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1966.
 17. Bellah, R. N. THE BROKEN COVENANT. AMERICAN CIVIL RELIGION IN TIME OF TRIAL, New York, 1975.
 18. BELLAH, R. N. Civil religion in America D. R. Cutler (ed.), THE WORLD YEAR BOOK OF RELIGION, vol. I, London, 1969.
 19. BELOUSOV, Ya. Genezis, sotsial 'naya sushchnost' i funktssi bezreligioznykh form prazdnovaniya, Unpublished dissertation summary, Alma-Ata, 1972.
 20. Belousov, Ya. PRAZDNIKI STARYE I NOVYE, Alma-Ata, 1974.
 21. Benedikt, R. OBRASCI KULTURE, Prosve-ta, Beograd, 1976.
 22. Bercé, Yves-Marie, FÉTE ET RÉVOLTE, Hachette-Littérature, 1976.
 23. Berger, John. The Nature of Mass Demonstrations, NEW SOCIETY, no 295: 754—755 23. maj, 1968.
 24. Bernard, F. LES FÊTES CÉLÈBRES DE L'ANTIQUITÉ, DU MOYEN AGE ET DES TEMPS MODERNES, Hachette, Paris, 1878.
 25. Binns, C. Sowjetische Feste und Rituale, I and II, OSTEUROPA, Jan.: 12—21; Feb.: 110—22. 1979.
 26. Birnbaum, Norman, Monarchs and Sociologists: A Reply to Profesor Shils and Mr. Young, THE SOCIOLOGICAL REVIEW (n. s.), 3: 5—23, 1955.
 27. Blumer, J. G. Brown, J. R. Ewbank, A. J., Nossiter, T. J. Attitudes to the Monarchy: Their Structure and Development during a Ceremonial
-

BIBLIOGRAFIJA

Occasion, POLITICAL STUDIES, 19: 149—171,
1971.

28. Boas, F. CONTRIBUTIONS TO THE ETHNOLOGY OF THE KWAKIUTL, Columbia University Press, New York, 1925.
 29. Boas, Franz, UM PRIMITIVNOG ČOVEKA, PROSVETA, XX vek, Beograd, 1982.
 30. Bocock, R. RITUAL IN INDUSTRIAL SOCIETY: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF RITUALISM IN MODERN ENGLAND, London, 1974.
 31. Boll, A. THÉÂTRE, SPECTACLES ET FÊTES POPULAIRES DANS L'HISTOIRE. Ed. du Sagittaire, Marseille, 1942.
 32. Bonnet, S. Cotting, A. LA COMMUNION SOLENNELLE, Le Centurion, 1969.
 33. Brogan, D. W. Commentaries on R. N. Bellah's article 'Civil religion in America', u D. R. Cutler (ed.), THE WORLD YEAR BOOK OF RELIGION, vol. I, London, 1969.
 34. Brzezinski, Z. K. IDEOLOGY AND POWER IN SOVIET POLITICS, (2 nd edn), New York, London, 1967.
 35. Buchrach, Peter and Baratz, Morton, S. POWER AND POVERTY. THEORY AND PRACTICE, Oxford University Press, New York, 1970.
 36. Caillois, R. L'HOMME ET LE SACRÉ, Le Roux, Gallimard (rééd.), (Les Essais, XLV), Paris, 1939, 1950, 254 p., pp. 125—168.
 37. Caillois, R. LE MYTHE ET L'HOMME, 2 ed., Gallimard (Les Essais, VI), Paris, 1938.
 38. Cazeneuve, J. MENTALITÉ ARCHAÏQUE ET INDUSTRIALISATION, C. Inst. Sc. écon. appliquée (132), (serie M, 15: 91—108, déc. 1962).
 39. Cazeneuve, J. Le principe de la répétition dans le rite, CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, 23, juillet-septembre 1957.
 40. Cazeneuve, J. La perception des étendues dans les sociétés archaïques, CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, 37: 107—117, 1964.
 41. Charlton, D. SECULAR RELIGIONS IN FRANCE, Oxford University Press, 1963.
 42. Cohen, A. Political anthropology: the analysis of the symbolism of power relations, MAN, 4 (2): 217—35, 1969.
-

BIBLIOGRAFIJA

43. Cohen, Abner, TWO-DIMENSIONAL MAN. AN ESSAY ON THE ANTHROPOLOGY OF POWER and SYMBOLISM IN COMPLEX SOCIETY, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
 44. Cohen, Percy S. MODERN SOCIAL THEORY, Heineman, London, 1968.
 45. Coles, W. A. and Hammond, P. E. Religious pluralism, legal development, and societal complexity: rudimentary forms of civil religion, JOURNAL FOR THE SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION, 13: 157, 1974.
 46. Cox, Harvey, LA SÉDUCTION DE L'ESPRIT, Seuil, 1976.
 47. Cox, Harvey, LA FÊTE DES FOUS, Seuil, 1976.
 48. Douglas, M. NATURAL SYMBOLS: EXPLO-
RATIONS IN COSMOLOGY, London, 1970.
 49. Dowd, D. L. PAGEANT-MASTER OF THE REPUBLIC (JACQUES-LOUIS DAVID AND THE FRENCH REVOLUTION), University of Nebraska studies, series 3, 1948.
 50. Dumazedier, Joffre, SOCIOLOGIE EMPIRIQUE DU LOISIR, Seuil, 1974.
 51. Dumazedier, J. VERS UNE CIVILISATION DU LOISIR?, Ed. du Seuil (Coll. Esprit La Condition humaine), Paris, 1962.
 52. Dirkem, E. ELEMENTARNI OBLICI RELIGIJSKOG ŽIVOTA, Prosveta, Karijatide, Beograd, 1982.
 53. Duvignaud, Jean, LA PLANÈTE DES JEUNES, Stock, 1975.
 54. Duvignaud, Jean, FÊTES ET CIVILISATIONS, Weber, 1973.
 55. Duvignaud, Jean, SPECTACLES ET SOCIÉTÉS, Denoël, 1971.
 56. Divinjo, Ž. SOCIOLOGIJA POZORIŠTA (Kolektivne senke), BIGZ, Beograd, 1978.
 57. Edelman, Murray, POLITICS AS SYMBOLIC ACTION: MASS ARROUSAL AND QUIESCENCE, (Institute for Research on Poverty Monograph Series), Markham Publishing Co., Chicago, 1971.
 58. Edelman, Murray, THE SYMBOLIC USES OF POLITICS, University of Illinois Press Urbana, Chicago, London, 1964, (džepno izdanje), 1967.
-

BIBLIOGRAFIJA

59. Eliade, M. MIT I ZBILJA, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1970.
60. Eliade, M. LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR, ARCHÉTYPES ET RÉPÉTITIONS, Gallimard (Les Essais, XXXIV), Paris, 1949.
61. Eliade, M. ASPECTS DU MYTHE, Gallimard (Idées, 32), Paris, 1963.
62. Elijade, M. Sveto i profano, ZAMAK KULTURE, Vrinjačka banja, 1980.
63. Erikson, E. H. The development of ritualization, u D. Cutler (ed.). THE WORLD YEAR BOOK OF RELIGION, vol. I, London, 1969.
64. Félice, P. de, FOULES EN DÉLIRE, EX-TASES COLLECTIVES. ESSAI SUR QUELQUES FORMES INFÉRIEURES DE LA MYSTIQUE, A. Michel, Paris, 1947.
65. Fêtes et cultures, CULTURES, 2, Unesco et la Baconnière, 1976.
66. Firth, Raymond, ELEMENTS OF SOCIAL ORGANIZATION, Watts, London, 1951.
67. Frejzer, Dž. Dž. ZLATNA GRANA, proučavanje magije i religije, I i II, BIGZ, Biblioteka XX vek, Beograd, 1977.
68. Frojd, S. TOTEM I TABU, Odabranja dela Sigmunda Frojda, Knjiga četvrta, Matica srpska, Novi Sad, 1970.
69. Gaignebet, Claude, LE CARNAVAL, Payot, 1974.
70. Gamm, H. J. DER BRAUNE KULT, Hamburg, 1962.
71. Geertz, C. (ed.), OLD SOCIETIES AND NEW STATES, London, 1963.
72. Geertz, C. THE INTERPRETATION OF CULTURES, New York, 1973.
73. Geertz, C. Religion as a cultural system, M. Banton (ed.), ANTHROPOLOGICAL APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGION, London, 1968.
74. Geertz, C. Ideology as a cultural system, u D. Apter (ed.), IDEOLOGY OF DISCONTENT, New York, 1964.
75. Geertz, C. Ethos, world-view and analysis of sacred symbols, ANTIOCH REVIEW, 1957—8.
76. Girad, René, LA VIOLENCE ET LE SACRÉ, Grasset, 1972.
-

BIBLIOGRAFIJA

77. Goldthorpe, John, Social Inequality and Social Integration in Modern Britain, Dorothy Wedderburn (ed.) **POVERTY, INEQUALITY AND CLASS STRUCTURE**, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
78. Goodin, R. E. Rites of rulers, **THE BRITISH JOURNAL OF SOCIOLOGY**, 3, 1978.
79. Goody, J. Religion and ritual: the definitional problem, **THE BRITISH JOURNAL OF SOCIOLOGY**, 2, 1961.
80. Les grandes traditions de la fête, **CULTURES**, No 1, Unesco et la Baconnière, 1976.
81. Granet, M. **FÉTES ET CHANSONS ANCIENNES DE LA CHINE**, Ed. E. Leroux, Paris, 1919.
82. Gurvitch, G. Sociologie du théâtre, **LETTERS NOUVELLES**, 4 (35): 196—210, février, 1956.
83. Gurvitch, G. **LA MULTIPLICITÉ DES TEMPS SOCIAUX**, Centre de Documentation universitaire (Les cours de Sorbonne), Paris, 1958, 129 p., multigraphié.
84. Gurvitch, G. **ESSAIS DE SOCIOLOGIE**, Ed. Sirey, Paris, 1939.
85. Hamilton, Richard, **CLASS AND POLITICS IN THE UNITED STATES**, John Wiley, New York, 1974.
86. Hawkes, E. W. **LA FÊTE DES INVITÉS DES ESKIMOS DE L'ALASKA**, Iampr. du Gouvernement, Ottawa, 1915.
87. Heler, Agneš, **SVAKODNEVNI ŽIVOT**, Nit, Beograd, 1978.
88. Hollander, P. **SOVIET AND AMERICAN SOCIETY**, Oxford University Press, 1973.
89. Hubert, H. et Mauss, M. **MÉLANGES D'HISTOIRE DES RELIGIONS**, F. Alcan (Bibliothèque de Philologie contemporaine), Paris, 1909.
90. Huizinga, J. **HOMO LUDENS**, Matica hrvatska, Zagreb, 1970.
91. Huizinga, J. **JESEN SREDNJEVEKA**, Matica srpska, Novi Sad, 1974.
92. Huxley, J. Ritual in human societies, D. Cutler (ed.), **WORLD YEAR BOOK OF RELIGION**, vol. I: 696—611, London, 1969.
-

BIBLIOGRAFIJA

93. Inkeles, A. Mobilizing public opinion, A. Inkeles and K. Geiger (eds.), SOVIET SOCIETY, London, 1961.
94. Kajoa, R. IGRE I LJUDI, Nolit, Sazvežđa, Beograd, 1979.
95. Kaplan, M. LEISURE IN AMERICA A SOCIAL INQUIRY, John Wiley and sons. inc., New York, London, 1960.
96. Kasirer, MIT O DRŽAVI, Nolit, Beograd, 1972.
97. Kasirer, OGLED O ČOVJEKU, Naprijed, Zagreb, 1978.
98. Kluckhohn, C. CULTURE AND BEHAVIOR. The collected essays of Clyde Kluckhohn, The free Press of Blencoe, New York, 1962.
99. La Fontaine, J. S. THE INTERPRETATION OF RITUAL, London, 1972.
100. Lacroix, Jean, LE DÉSIR ET LES DÉSIRS, PUF, 1975.
101. Lafargue, P. Pravo na ljenost, TEKA 7, Zagreb, 1974.
102. Lane, C. O. CHRISTIAN RELIGION IN THE SOVIET UNION, London, 1978.
103. Le Goffic, G. FÊTES ET COUTUMES POPULAIRES, A. Colin (La petite Bibliothèque, Série B. Histoire anecdotique), Paris, 1911.
104. Leach, E. R. Ritual. INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES, vol. 13: 521—3, 1968.
105. Lič, E. R. KULTURA I KOMUNIKACIJA, Prosveta, Biblioteka XX vek, 1983.
106. Leach, E. R. POLITICAL SYSTEMS OF HIGHLAND BURMA, Lonon, 1954.
107. Lebon, G. PSIHOLOGIJA GOMILE, Knjižara S. B. Cvijanovića, Beograd, 1921.
108. Lefebvre, H. LA PROCLAMATION DE LA COMMUNE, 16. mars 1871. Gallimard (Trente journées qui ont fait la France), Paris, 1965.
109. Lefebvre, H. La notion de totalité dans les sciences sociales, CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, vol. XVIII, 2e année, janvier-juin 1955.
110. Lefebvre, H. INTRODUCTION A LA MODERNITÉ, Préludés, Ed. de Minuit (Arguments, 9), Paris, 1962.
-

BIBLIOGRAFIJA

111. Lefebvre, H. Kritika svakodnevnog života; DIJALEKTIČKI MATERIJALIZAM, Naprijed, Zagreb, 1959.
 112. Lefevr, A. URBANA REVOLUCIJA, Nolit, Beograd, 1974.
 113. Lefevr, A. ANTISISTEM, Radnička štampa, Ideje, Beograd, 1973.
 114. Leiris, M. LA POSSESSION ET SES ASPECTS THÉÂTRAUX CHEZ LES EHTIOPIENS DE GONDAR, Plon (L'Homme-Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique), Paris, 1958.
 115. Levi-Sros, K. DIVLJA MISAO, Nolit, Sazvežda, Beograd, 1978.
 116. Levi-Sros, K. MITOLOGIKE, Prosveta, Karijatide, 1980.
 117. Levi-Sros, K. Uvod delu Marsela Mosa, SOCIOLOGIJA I ANTROPOLOGIJA, Prosveta, Beograd, 1982.
 118. Levi-Strauss, K. STRUKTURALNA ANTROPOLOGIJA, Stvarnost, Zagreb, 1977.
 119. Levy-Brühl, PRIMITIVNI MENTALITET, Kultura, Zagreb, 1954.
 120. Lipsitz, Lewis, If, As Verba Says, The State Function As Religion, What we to do then to save Our Souls? AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, 1968, 62: 527—535.
 121. Lockwood, David, Social Integration and System Integration, Poglavlje 9, George K. Zoll-schan and Walter Hirsch (eds.), EXPLORATION IN SOCIAL CHANGE, Routledge and Kegan Paul, London, 1964.
 122. Lowie, R. TRAITÉ DE SOCIOLOGIE PRIMITIVE, Payot, Paris, 1935.
 123. Luckmann, T. THE INVISIBLE RELIGION, London, 1967.
 124. Lukes, Steven, A Way of Seing, NEW SOCIETY, no 620: 495—496, 22. avgust, 1974.
 125. Lynch, W. E. Commentary on ritual and liturgy, D. Cutler (ed.), THE WORLD YEAR BOOK OF RELIGION, vol. I, London, 1969.
 126. Mackenzie, W. J. M. POLITICS AND SOCIAL SCIENCE, Penguin Books, Harmondsworth, 1967.
-

BIBLIOGRAFIJA

127. Magne, E. LES FÊTES EN EUROPE AU XVIIIe SIÈCLE, Martin-Dupuis (Les plaisirs et les fêtes), Paris, 1930.
 128. Malinovski, B. ARGONAUTI ZAPADNOG PACIFIKA, BIGZ, XX vek, Beograd, 1979.
 129. Mandić, J. MITOLOGIJA SVAKODNEVNOG ŽIVOTA, O. Keršovani, Rijeka, 1976.
 130. Mann, Michael, The Social Cohesion of Liberal Democracy, AMERICAN SOCIOLOGICAL REVIEW, 35: 423—439. 1970,
 131. Marriott, McK. Cultural policy in the states, C. Geertz (ed.), OLD SOCIETIES AND NEW STATES, New York, London, 1963.
 132. Martin, D. A GENERAL THEORY OF SECULARIZATION, Oxford University Press, 1978.
 133. LE MASQUE DANS LA TRADITION EUROPÉENNE, Catalogue Musée de Blinche S. Glotz, Belgique, 1976.
 134. Mathiez, A. LES ORIGINES DES CULTES RÉVOLUTIONNAIRES (1789—1792), Société nouvelle de librairie et d'édition (Bibliothèque d'Historie moderne), Paris, 1904.
 135. Matić, Milan, MIT I POLITIKA, Radnička štampa, bibl. Ideje, Beograd, 1984.
 136. Matsudaira, N. LES FÊTES SAISONNIÈRES DANS LA PROVINCE DE MIKAWA DU JAPON, Etude descriptive et sociologique, G. P. Maisonneuve, Paris, 1936.
 137. McClosky, Herbert, Consensus and Ideology in American Politics, AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, 58: 361—382, 1964.
 138. Michelet, J. HISTOIRE DE LA RÉvolution FRANÇAISE... éd. établie et commentée par Gérard Walter, 2 vol., Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade. 55.56), Paris, 1952.
 139. Mid, M. SAZREVANJE NA SAMOI, Prosveta, Beograd, 1978.
 140. MIT. TRADICIJA, SAVREMENOST, (Zbornik), Delo, Beograd, 1972.
 141. Morin, E. DUH VREMENA. I i II BIGZ, Biblioteka XX vek, Beograd, 1979.
 142. Mos, M. SOCIOLOGIJA I ANTROPOLOGIJA, Prosveta, XX vek, Beograd, 1982.
 143. Nadel, S. F. NUPE RELIGION, Routledge and Kegan Paul, London, 1954.
-

BIBLIOGRAFIJA

144. Nagendra, S. P. THE CONCEPT OF RITUAL IN MODERN SOCIOLOGICAL THEORY, The Academic Journals of India, New Delhi, 1971.
145. Nietzsche, F. ROĐENJE TRAGEDIJE, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1983.
146. NOTES AND QUERIES IN ANTHROPOLOGY, Routledge and Kegan Paul, 6. izdanje, London, 1951.
147. Ortner, S. B. Gods, bodies, gods, food: a symbolic analysis of Sherpa ritual, R. Willis (ed.), THE INTERPRETATION OF SYMBOLISM, London, 1975.
148. Ortner, S. B. On key symbols, AMERICAN ANTHROPOLOGIST, 75 (5): 1338—46, 1973.
149. Ozouf, Mona, LA FÊTE RÉvolutionnaire, Gallimard, 1976.
150. Panikkar, Raimundo, LE CULTE ET L'HOMME SÉCULIER, Seuil, 1976.
151. Pannet, Robert, LE CATHOLICISME POPULAIRE, Le Centurion, 1974.
152. Patterson, Orlando, The Cricket Ritual in the West Indies, NEW SOCIETY, no 352, 26. juni: 988—989, 1969.
153. PERMANENCE ET RENOUVEAU DU PÉLÉRINAGE, Chalet, 1976.
154. Pfeffer, L. Commentaires on R. N. Bellah's article Civil religion in America, D. R. Cutler (ed.), THE WORLD YEAR BOOK OF RELIGION, vol. I, London, 1969.
155. Piscator, E. POLITIČKO KAZALIŠTE, CEKADE, Zagreb, 1985.
156. Plongeron, Bernard et Pannet, R. LE CHRISTIANISME POPULAIRE, Le Centurion, 1976.
157. Potel, J. MOINS DE BAPTÈMES EN FRANCE, POURQUOI?, Cerf, 1974.
158. Potel, J. LES FUNÉRAILLES, UNE FÊTE?, Cerf, 1973.
159. Pričard, E. SOCIJALNA ANTROPOLOGIJA, Prosveta, Beograd, 1983.
160. Redklif-Braun, A. R. STRUKTURA I FUNKCIJA U PRIMITIVNOM DRUŠTVU, Prosveta, Edicija XX vek, Beograd, 1982.
161. Raymond, H. Recherches sur un village de vacances, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE, 1 (3): 323—333, juillet—septembre, 1960.
-

BIBLIOGRAFIJA

162. Reich, W. MASOVNA PSIHOLOGIJA FAŠIZMA, Mala edicija Ideja, Beograd, 1973.
163. Ripert, A. La sociologie du loisir aux Etats-Unis. REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES, vol. XII, no 4: 644—850.
164. Robertson, R. MEANING AND CHANGE, London, 1978.
165. Robespierre, M. DISCOURS ET RAPPORTS À LA CONVENTION, Union générale d'édition, Paris, 1965.
166. Rousseau, J.-J. LETTRE À M. D'ALEMBERT SUR LES SPECTACLES, rééd. Genève, Droz. 1948.
167. Solomon, Albert, Symbols and Images in the Constitution of Society, L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (eds), SYMBOLS AND SOCIETY, (14. simpozijum Konferencije za nauku, filozofiju i religiju i njihovu vezu s demokratskim načinom života, Univerzitet Harvard), The Conference..., New York, 1955.
168. Schattschneider, E. E. THE SEMI-SOVEREIGN PEOPLE, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1960.
169. Shils, E. Ritual and crisis, D. Cutler (ed.), THE WORLD YEAR BOOK OF RELIGION, vol. I, London, 1969.
170. Simon, Alfred, LES SIGNES ET LES SONGES, Seuil, 1976.
171. Souriau, E. THEATRE ET COLLECTIVITÉ. Ouvr. coll. présenté sous la direction d'A. Villiers, Flammarion (Bibliotheque d'esthetique), Paris, 1953.
172. Souriau, E. La television dans le monde, NOTES ET ETUDES DOCUMENTAIRES, no 2923, 28 septembre, 1962.
173. Souriau, E. LES GRANDS PROBLÈMES DE L'ESTHÉTIQUE THÉÂTRALE, Centre de Documentation universitaire, Paris, 1956. (Multigraphié).
174. Sperber, Dan, LE SYMBOLISME EN GÉNÉRAL, Hermann, Paris, 1964.
175. Tchakhotine, S. LE VIOL DES FOULES PAR LA PROPAGANDE POLITIQUE, Gallimard, Paris, 1939.
176. Thomas, L. V. ANTROPOLOGIJA SMRTI, I i II, Prosveta, Beograd, 1980.
-

BIBLIOGRAFIJA

177. Touraine, A. Travail, loisir, société, ESPRIT no 6: 979—999, juin, 1959.
178. Turner, T. Groping for the elephant; ritual as process, as model, and as hierarchical system, in Secular rituals considered: prolegomena towards a theory of ritual, ceremony and formality, Unpublished paper in Burg Wartenstein Symposium no. 64, 1974.
179. Turner, V. W. Forms of symbolic action, R. Spencer (ed.), FORMS OF SYMBOLIC ACTION, Seattle, 1969 b.
180. Turner, V. W. THE RITUAL PROCESS: STRUCTURE AND ANTI-STRUCTURE, London, 1969 a.
181. Turner, V. W. THE FOREST OF SYMBOLS, New York, 1967.
182. Turner, V. W. Symbols in Ndembu ritual, M. Gluckman (ed.), CLOSED SYSTEMS AND OPEN MINDS, Chicago, 1967.
183. Turner, V. W. Ndembu circumcision ritual, M. Gluckman (ed.), ESSAYS ON THE RITUAL OF SOCIAL RELATIONS, Manchester, 1966.
184. Unger, A. L. THE TOTALITARIAN PARTY, Cambridge University Press, 1974.
185. Van Der Leeuw, G. LA RELIGION DANS SON ESSENCE ET SES MANIFESTATIONS, PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION, Payot (Bibliothèque scientifique), Paris, 1948.
186. Van Gennep, A. THE RITES OF PASSAGE, London, 1960.
187. Varagnac, A. CIVILISATION TRADITIONNELLE ET GENRES DE VIE, A. Michel (Sciences d'Aujourd'hui), Paris, 1948.
188. Vaultier, R. LES FÊTES POPULAIRES À PARIS, Ed. du Myrthe, Paris, 1946.
189. Verba, Sidney, If, as Lipsitz Thinks, Political Science Is To Save Our Souls, God Help Us!, AMERICAN POLITICAL SCIENCE REVIEW, 62: 576—577 (sa odgovorom Lipšica, str. 577—578), 1968.
190. Verba, Sidney, The Kennedy Assassination and the Nature of Political Commitement, B. S. Greenberg and E. B. Parker (eds), THE KENNEDY ASSASSINATION AND THE AMERICAN PUBLIC: SOCIAL COMMUNICATION IN CRISIS, Stanford University Press, Stanford, 1965.

BIBLIOGRAFIJA

191. Villadary, Agnes, LA FÊTE ET LA VIE QUOTIDIENNE, Ed. ouvrière, Paris, 1968.
192. Vovelle, Michel, LES MÉTAMORPHOSES DE LA FÊTE EN PROVENCE, Aubier-Flammarion, 1976.
193. Vries de A. DICTIONARY OF SYMBOLS AND IMAGES, Amsterdam, 1974.
194. Warner, L. THE LIVING AND THE DEAD, Yale University Press, 1965.
195. Warner, W. Lloyd, AMERICAN LIFE: DREAM AND REALITY, University of Chicago Press (prepravljeno izd.), Chicago, 1962.
196. Wilson, M. RELIGION AND THE TRANSFORMATION OF SOCIETY, Cambridge University Press, 1971.
197. Wilson, Monica, RITUALS OF KINSHIP AMONG THE NYAKYUSA, Oxford University Press for International African Institute, London, 1957.
198. Zeldin, M. B. The religious nature of Russian Marxism, JOURNAL FOR THE SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION, VIII, 1: 100—11, 1969.





IN MEMORIAM

VUJADIN JOKIĆ

1928-1986.

Krajem novembra 1986. umro je u Beogradu dr Vujadin Jokić, redovni profesor univerziteta i jedan od prvih radnika Zavoda za proučavanje kulturnog razvijanja. Roden je 1928. godine, u Velikoj, opština Plav. Diplomirao je filozofiju na Beogradskom univerzitetu, pohadao postdiplomske studije iz estetike i doktorirao iz oblasti književnosti, s tezom o pesništvu Tina Ujevića. U Zavod je došao januara 1968. godine, iz Republičkog sekretarijata za kulturu (gde je radio kao savetnik za izdavačku delatnost) i ostao do februara 1973. Bio je prvi rukovodilac Odeljenja za istraživanje Zavoda i učestvovao je u nizu istraživačkih projekata Zavoda, među kojima su i *Društveni položaj slobodnih umetnika*, (1969), *Pozorište i publika*, (1973), *Književni život u unutrašnjosti Srbije* (1973), itd. Iz Zavoda je otišao da predaje filozofiju na Filozofskom fakultetu u Prištini, a estetiku je predavao na Nastavničkom fakultetu Univerziteta u Titogradu i, poslednjih godina, na Fakultetu dramskih umetnosti u Beogradu.

Objavio je više knjiga: *Simbolizam* (1967), *Geneza stvaralaštva Tina Ujevića* (1971), *Filozofske i književnokritičke rasprave* (1975), *Razmeđa savremene filozofije* (1980), *Marksovo videnje umetnosti* (1983), *Filozofija i poezija* (1986), kao i knjigu pesama *Principi opstanka* (1986). Uređivao je i časopis *Kultura* (član redakcije prvih 18 brojeva) i časopis *Književna kritika* (glavni i odgovorni urednik).

U sećanju saradnika i prijatelja ostaće kao dobar i uman, miran i čestit čovek, koji je pregalački doprineo našem kulturnom i, posebno, filozofskom životu.

IN MEMORIAM

VEROLJUB VEGA PAVLOVIĆ 1925-1986.

Iz matice kulturnog života Srbije otišao je jedan njen neumorni poslenik — Veroljub Veca Pavlović. Tek što je zakoračio u život zakoračio je u rat i revoluciju koji su ga trajno obeležili. Veca Pavlović pripada generaciji koja je sa najvećim entuzijazmom započela izgradnju socijalizma i bila aktivna u njegovom ostvarivanju čitavog svog života. Bio je veliki humanista, a kulturu je doživljavao kao živu i uzavrelu akciju u kojoj se vrše najsuptilnije pripreme za oslobođenje čoveka. Ta akcija je nezamisliva bez požrtvovanog pojedinca, bez samopregora i intenzivnog izgaranja. Čitav ovaj proces Veca Pavlović nije mogao zamisliti bez sopstvenog učešća. U svemu tome se manje osećao kao teoretičar a više kao prodorni aktivista. Bliže mu je bilo neposredno učešće u nekom kulturnom događaju nego mirno posmatranje sa strane i znalačko zaključivanje.

U svom Šapcu prihvatao je i obavljaо najsloženije i najteže poslove u kulturi. Insistirao je na inovacijama, na nesvakodnevnim kulturnim programima koji bi ubrzali potiskivanje duha provincije. Bio je pokretač časopisa *Provincija* ali nije pristajao na provinciju, a mnogim idejama i pokrenutim akcijama pokazao je da jaz između metropole i provincije nije nepremostiv.

Bio je pristalica ideje da se svaka zaostalost, pa i ona u kulturi može prevladati stalnim podizanjem stvaralačkih sposobnosti jedne sredine. Tu ideju je širio kao misionar, a mogućnosti su postojale u svakoj sredini i u svakoj oblasti umetničkog stvaranja.

Veroljub Pavlović je proveo nekoliko godina kao istraživač u Zavodu za proučavanje kulturnog razvijatka. Opredeljivao se za ona područja kulturnog života i one istraživačke teme koje su najbrže mogle da se povežu sa živom akcijom

IN MEMORIAM

i u toj akciji da se ostvare. Činilo mu se da je to kultura sela sa svim svojim slojevitostima i protivurečnostima.

Iako je pripadao grupi kulturnih samopregor-
nih radnika dobro je znao da nema dinamičnog
kulturnog života bez odgovarajućih materijalnih
prepostavki. Finansijska sredstva koja se od-
vajaju za kulturu za njega su značila onu oba-
vezu na koju društvo pristaje svesno ogromne
moći kulture u ukupnom društvenom preobra-
žaju. Stoga je oštro kritikovao svaku primisao
da se kultura marginalizuje i da svoj materi-
jalni položaj dovede u zavisnost od volje poj-
edinaca ili manjih uticajnih grupa, koje žele da
profitiraju od kulture. Otuda je podsticao sa-
moupravno interesno organizovanje u kulturi,
ali je istovremeno oštro kritikovao i svaki poku-
šaj da se to samoupravljanje institucionalizuje
i pretvori u produženu ruku etatizma. Uostalom
to je i poruka poslednjeg njegovog posthumno
objavljenog teksta u časopisu *Kultura*.





SUMMARY



FESTIVALS, RITUALS, CEREMONIES

This special issue of „Culture” is dedicated to festivals, ceremonies, collective feasts of different kinds. The chosen texts present the works of those authors who deal with the problem on broader theoretical plan, with the view of making the general theory of ceremony, as well as the analyses of some singular forms of contemporary ceremonies and festivals, which represent the wide variety of approaches to these social phenomena. Considering that in theoretical works the rituals of archaic community are accepted as a model, there arises the question of their survival in complex societies, specially in societies of the postindustrial civilisation.

The first seven articles deal with the general interpretation of ceremony. The introductory paper by Jelena Djordjević sets out some central themes, trying to enlighten the multisignificant and stratified character of ceremony from different, sometimes even totally opposed perspectives.

The article of Roger Caillois might be considered „historical” and, as such, it is a basic reading for every effort in the interpretation of ceremony. The analysis of the archaic rituals allows one to single out few unavoidable characteristics of ceremony: its' relation to the sacred, the transgression of bans and exaggeration — basic condition for attaining the goal and realizing the function of ceremony, namely, the „regeneration” of society and the „metamorphosis” of participants.

René Girard writes about beneficial effects of sacrificial rituals on the restraintment of violence, existent in very society. The ceremony is the pivot of that ritual — its' meaning and its' function are defined through prerogatives of that sacred and significant act. Ceremonies have kept their ritual character through the centuries, evoqing, specially in ceremonies of „inversion” and in „anti-ceremonies”, the meaning of the sacrificial rite.

Bojan Jovanović explains the way of functioning of the ceremonious inversion of roles, statuses and values of official culture. In contrast to affirmative celebrating, festivals often represent the „possibility of suspending and releasing of the oppressed and marginalized”.

Georges Bataille touched the question of festival through the analysis of the concept of „unproductive spending”, which is opposed to utile, economically based consumption. Luxury, funeral ceremonies, wars, rites, costly monuments, ga-

SUMMARY

mes, spectacles, art, perverted sexual activity belong to non-utile domain of life that has its' purpose in itself. In that domain, the emphasis is put on the „loss”, which must be the „biggest possible one” if the activity is to have its' sense.

Jean Divignaud follows the thought of the inversion of order in festivals and ceremonies, but he gives it a new sense. Contrary to the interpretation of inversion as a temporal, but legal institution of every society through which the wish to transgress or to revolt is regulated. Divignaud maintains that festiv inversion is an astructural, non-institutionalized phenomenon. Considering the trans as the basis of every ceremony, he interprets it as a subversive experience that is totally apart from everything that constitutes the regulated system of behaviour and relations in society.

Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff approach the problem of collective feasts from the perspective of their „efficiency”. The authors proceed from the fact that every analysis of secular rituals and ceremonies meets with serious difficulties; namely it is not easy to estimate their actual effects on participants. Henceforth, it's necessary to separate the „doctrinal efficiency”, characteristic of religious rituals, from operational efficiency, related to socio-psychological successfullness of the ritual and to the degree of comunicativeness of the message.

Alfred Simon considers political distorting of ceremonies, specially in political states formed after the French revolution. The refined mechanism of perving and manipulation acts in two ways: it evoques and in the same time repeats the archaic patterns of genuine ceremony, but it inverts them into their opposites, often with rather gory consequences. Political festivals are being established in the name of „renewal of life and society”, but they often become agents of dictatorships and restrictions.

Steven Lukes speaks critically of the neodirkemian conception of ritual; he considers it inadequate for understanding of the ceremony in a modern industrial society. He rejects the idea that they are means of affirming the social integration, concluding that in modern festivals the „affirmation of collective values is reduced to the affirmation of political elite's ideas”.

Henning Eichberg's essay deals with a specific form of political ceremonies — the German „theatre of masses” from the Nazi period. The author compares it with similar forms of proletarian culture, so-called „ritual playlets”, popular among members of the „left” social-de-

SUMMARY

mocratic orientation. Establishing historical and structural analogies, she demonstrates that none of the forms can be interpreted exclusively in terms of manipulation of masses and standardization of behaviour; they have to be considered as an expression of spontaneous mass beliefs as well.

Cristel Lane discusses the Soviet „rite system”, answering few questions. Firstly, how is ritual defined in USSR and what is the meaning of a socialist ritual in relation to the religious one. Secondly, on what theoretical basis do Soviet scientists found their approach to this phenomenon. Thirdly, why does the „extensive ritualization of social relations” become manifest in Soviet society, and not in some Western countries. Finally, how does the expanded system of rituals and festivals influence the participants or spectators.

Joffre Dumazzier in his short essay excepts political festivals and ceremonies from the analysis of „modern festivity”, assuming that individual and institutional „mini feasts” are equivalents of archaic rituals. They are extremely numerous in capitalist societies, having not only important psychological and social functions, but the economic one as well.

P. F. Queiroz Siqueira approaches the problem from the perspective of psychoanalysis, interpreting ceremony as means of establishing close relation between the conscious and the unconscious, and as a kind of legitimization of instinctive life. The modern rationalistic civilization have operated a radical delibidization of psychic and social life, thus destroying the closeness which is necessary for individual and social health.

Radoslav Djokić maintains that the presence of festival in contemporary culture has not undergone any essential change. The investigation of this phenomenon has demonstrated that different cultural periods are inclined to ceremonies and their incorporation in everyday life in different degrees. However, festival is one of the universal manifestations of socio-cultural life and it is highly improbable that it will be replaced by some other pattern.

Abner Cohen follows the genesis of the London carnival as a starting point in the interpretation of its' changes. He indicates the way in which the concrete political or personal interests and beliefs define the formal structure and organization of the carnival.

Roberto da Matta analyses three types of Brazilian national festivals: carnival, celebration of the Independence Day and church ceremonies,

SUMMARY

as a sort of discours with reality. Contrary to many other authors, he asserts that festivals do not represent an interruption of everyday life, but a kind of continuous dialogue with it. Festivals don't lead to the essential transformation and inversion of the real world, they only manipulate its' relations.

Sally F. Moore proceeds from the phenomena of political meetings in the newborn socialist state on the hillsides of Kilimandjaro to demonstrate the way in which political power imposes the forms of festive behaviour, with the view of creating the illusion of unanimity.

Veselin Ilić writes about the necessity of a cult and mythological basis for the developement of every festival, concluding that myth is a necessity of desacralized societies as well as of the sacred. In the „reality of everyday culture, the archaic myth has dissapeared and lost its' original functions, but there remains in modern man some kind of the cult and mythic consciousness" which stimulates the creation of secularized religiousness and new festivals.

Branimir Stojković demonstrates the functioning of contemporary „ceremony from above"; as a basis he uses the institution of the prize and its' ceremonial awarding. That is the culminant point in the process of creating a cultural hero who personifies basic social values. Those values are related to the existent institutional system by means of awards.



OBAVEŠTENJE

SVETSKA ANTROPOLOGIJA: EDUKACIJA, ISTRAŽIVANJA I PRIMJENA

Tema je XII Internacionalnog kongresa antropoloških i etnoloških znanosti koji će se održati od 24—31. jula 1988. godine u Zagrebu.

Rad Kongresa sastojat će se od: 1) plenarnih predavanja, 2) sastanaka posebnih komisija IUAES-a, 3) simpozija, 4) poster sekcijsa, 5) izložbi, 6) filmskih sekcijsa i drugih aktivnosti.

Plenarna predavanja: Svi učesnici Kongresa mogu sudelovati u diskusijama plenarnih predavanja.

Rad pojedinih simpozija kojih će biti oko 150 pružiće prikaz sadašnjih istraživanja u različitim područjima antropologije i ethnologije. Lako je zamišljeno da se veći deo rada Kongresa odvija u okviru unapred pripremljenih celovitih simpozija, primaće se i individualna saopštenja, koja će prema sadržini biti uključena u već postojeće simpozije. Predlog za simpozije s najmanje 25 učesnika, iz različitih zemalja, treba dostaviti Organizacionom odboru sa sledećim podacima: naziv, ime organizatora, kratak tematski opis, spisak potencijalnih učesnika i teme njihovih saopštenja, vreme potrebno za simpozij i približno vreme svakog saopštenja.

Kao što je već navedeno *pojedinačni radovi* će, takođe, biti prihvaćeni.

Poster sekcijsa. Svi učesnici Kongresa koji ne sudeluju u radu simpozija ili nemaju posebno saopštenje mogu prikazati svoj rad u obliku postera. Organizator će osigurati prikladan prostor za prezentaciju postera i veruje da će se veliki broj učesnika odlučiti za ovaj vid prikazivanja svojih radova.

Filmske sekcijsa. Filmovi kao i drugi vizualni i informacijski materijali prikazivaće se tokom Kongresa. Predloge i sugestije za ove sekcijs treba dostaviti Organizacionom odboru.

Rokovi za prijavu:

Do 1. novembra 1987. treba dostaviti naslov i sažetak za pojedinačna saopštenja.

Do 1. januara 1988. treba dostaviti plan simpozija.

Do 1. januara 1988. treba dostaviti naslov i sažetak za poster sekcijsu.

Do aprila 1988. dostaviti organizatoru datum i trajanje simpozija. Od 24—31. jula 1988. održavanje Kongresa.

Adresa Organizacijskog odbora: Hrvatsko antropološko društvo, ul. Moše Pijade 158, p. p. 291, 41000 Zagreb. Tel. 041/432-186 ili 432-286.

Zastupnik za Jugoslaviju za putovanje na Kongres i smeštaj učesnika jeste *Generalturist*, 41000 Zagreb, Praška 5, tel. 041/420-888, telex: 21100 Zagreb.

Prof. dr Hubert Maver, predsjednik IUAES i Organizacionog odbora

Prof. dr Pavao Rudan, predsjednik Znanstvenog odbora dr Anita Sujoldžić.



CONTENTS

<i>Jelena Đorđević</i> CEREMONY AND MULTIPLICITY OF ITS ASPECTS	9
<i>Roger Caillois</i> THEORIE DE LA FÊTE	32
<i>René Girard</i> DIONYSUS	61
<i>Bojan Jovanović</i> CEREMONIAL ANTITHESIS TO THE CELEBRATION OF THE EXISTENT	69
<i>Georges Bataille</i> LA NOTION DE DÉPENSE	76
<i>Jean Duvignaud</i> FÊTES ET CIVILIZATIONS	92
<i>Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff</i> SECULAR RITUAL: FORMS AND MEANINGS	108
<i>Alfred Simon</i> FÊTE ET POLITIQUE	116
<i>Steven Lukes</i> POLITICAL RITUAL AND SOCIAL INTEGRATION	140
<i>Henning Eichberg</i> THE NAZI 'THINGSPIEL' Theater for the Masses in Fascism and Proletarian Culture	162
<i>Christel Lane</i> RITUAL AND CEREMONY IN CONTEMPORARY SOVIET SOCIETY	181

Joffre Dumazedier
AUJOURD'HUI A CHACUN SA MINI-FÊTE

205

P. F. de Queiroz Siqueira
JE, MASQUE, UN AUTRE

212

Radoslav Đokić
TOWARD FESTAL CULTURE

221

Abner Cohen
DRAMA AND POLITICS IN THE DEVELOPMENT
OF A LONDON CARNIVAL

233

Roberto Da Matta
CONSTRAINT AND LICENSE
A Preliminary Study of Two Brazilian
National Rituals

260

Sally Falk Moore
POLITICAL MEETINGS AND THE SIMULATION OF
UNANIMITY: KILIMANJARO 1973

282

Branimir Stojković
CULTURAL HERO AND TRIUMPHANT GLORY

306

Veselin Ilić
ON MYTHOLOGICAL NATURE/CULTURE OF THE
CEREMONIES

317

FESTIVALS, RITUALS, CEREMONIES
A Selective Bibliography

331

In memoriam: Vujadin Jokić

In memoriam: Veroljub Pavlović

Summary

358

KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

TEMATSKI BROJ

PRAZNICI, SVETKOVINE, RITUALI

JELENA ĐORĐEVIĆ

ROŽE KAOJA

RENE ŽIRAR

BOJAN JOVANOVIĆ

ŽORŽ BATAJ

ŽAN DIVINJO

S. F. MUR I B. C. MAJERHOF

ALFRED SIMON

STIVEN LJUKS

HENING AJHBERG

KRISTL LEJN

ŽOFR DIMAZDJE

P. F. DE KEIROS SIKEIRA

RADOSLAV ĐOKIĆ

EBNER KOEN

ROBERTO DA MATA

BRANIMIR STOJKOVIC

VESELIN ILIĆ

73-74-75

'86