
JELENA ĐORĐEVIĆ

MNOŠTVO LICA SVETKOVINE

Svetkovina je komunikacija sa svetim

Razlikovanje pojmova svetog i profanog može se smatrati najširokom 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 svakodnevnica, 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 spajanje 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 žeđi” 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 poništiti stvarnost i prolaznost, zaboraviti vlastitu smrtnost i vratiti se na izvore kosmičkog porekla.

Frojd otvara put tumačenju svetkovine koji se zasniva na otkriću dvostruke i paradoksalne prirode svetog. Ono je opasno i zabranjeno, zaštićeno najrazličitijim tabuima i ograničenjima, ali i neodoljivo privlačno, te nagoni da se zabrana prekrši. Sveto 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 ekstaze 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. Slepa sila nosi želju i strah, i kada se razmahne otkriva „nepobitnu tajnu ljudske prirode”: neraskidivost rađanja i umiranja, stalno prožimanje diskontinuiteta i kontinuiteta, stvaranje i poništavanje.³⁾ Dvostruka priroda svetog je inherentna karakteristika svetkovine i „iznutra” je određuje. Potvrđivanje poretka 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. Dirkeмова i Frojdova teorija su u tom pogledu istovremeno i putokaz i prepreka. Osnovni problem proizilazi 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 imperitive 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 Completes* I, II, Gallimard 1970).

šljenje da se prostor ispoljavanja svetog ne mora ograničiti na religiju. Određene pojave, događaji, 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 legitimnoj teritoriji svetkovine. Turner dokazuje ispravnost ovakvog uverenja, govoreći da verovanje i činovi postaju sveti „kad subjekat ima fetišistički odnos prema transcendentnom 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 ravni koju fetišizuje” ili „istinama koje se ne dovode u pitanje”. Ukoliko to nije tako ona postaje običan spektakl ili prosto nasilje. Klasna društva složene strukture umnožavaju neosporne istine i stvaraju svetkovine različitog tipa. Obraćanje svetom u tim društvima 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 oštre 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 legitimitet 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 distinktivnih crta i funkcija svetkovi-

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

⁵⁾ Već u Antičkoj Grčkoj uporedo postoje svetkovine vezane za kultove bogova kao i one koje oživljavaju 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 strukturom mišljenja i u ovom slučaju služi kao obrazac. Međutim, postoji neslaganje o tome šta je sadržano u tom značajnom prvobitnom događaju koji se odvijao *in illo tempore*: stvaranje ili destrukcija. Dirkemovska tradicija sklona je da u prapočetke velikog zbivanja stavi stvaranje, frojdska 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 rajsko vreme božanskog akta stvaranja. Učestvujući u prazniku, čovek se seća velikog događaja i tako svake godine „započinje život ispočetka s neokrnljenom zalihom životnih snaga kakvu je imao u trenutku svog rađanja”.⁶⁾ Svetkovina je „uzorno veselje egzistencijalne krize”, jer obnavlja akt stvaranja sveta spasavajući čoveka ništavila i smrti.

Kao i sveto, primordijalno vreme je višeznačno i paradoksalno. To je vreme blagostanja, spokoja i savršenstva, ali i svet straha, nelagodnosti i sveopšteg nereda. Pozitivni i negativni pol primordijalnog vremena „spajaju san i javu, mit i istoriju i neprekidno podsećaju čoveka da je stvaranju prethodio kaos, poretku nered, životu smrt i obrnuto”.⁷⁾ 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 psihoanalize, kao akt ubistva. To je prvobitno „ubistvo oca koga su ubili sinovi, jer im se isprečio na putu njihove želje za vlašću i njihovih seksualnih zahteva prema istim ženama prvobitne horde”.⁸⁾ 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-

⁶⁾ Eliade, *Sveto i profano*, Zamak Kulture, Vrnjačka Banja, 1980. p. 36.

⁷⁾ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1964. Paris, p. 136.

⁸⁾ 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, oslobađa.

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 dohvat 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 obogotvorenja 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 opšteg 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 događaj 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 priveden, 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, naređeni 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. Zrtvovanje, 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 slavljenjima i praznicima. Tada se sve što je stečeno 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 domašaj 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 svakodnevnici, društveno uslovljeno i organizovano, već je duboka antropološka potreba da se „čovjek 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 samožrtvovanje, 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 izopačavaju 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 neprilagođenosti. Svetkovine u našem vremenu prestaju da budu mesto dozvoljenog i željenog prestupa, i postaju sredstvo vladanja i ograničavanja.

Zilavost ljudske potrebe za prestupom ipak nalazi put da se van rituala ispolji kroz jednu novu formu svetkovine: revoluciju. Ona se u očima mnogih teoretičara¹⁹⁾ 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, poništava 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 otevljen u svetkovini. Prestup i nasilje su žiža oko koje se gradi ovo poređenje.

¹⁹⁾ O revoluciji kao obliku svetkovine naročito govori Bataj. U arhajskim i aristokratskim društvima 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, Marksa, 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 Portugaliji, sedamdesetih godina.

Svetkovina je opasna

S obzirom da je zasnovana na prestupu i preterivanju 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 pretvori u masakr i pomamu.

Rene Žirar teorijski pokušava da objasni izopačavanje 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“ usredsređuje 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 delotvorni mehanizam regulacije nasilja otkáže. 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 svečanost odvaja od sveopšteg krvoprolića, 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 ovakvu pojavu naziva „praznikom koji se izvrće na zlo“, smatrajući da se on javlja pod određenim društvenim i kulturnim uslovima. Ukidanje 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, zagušljivom prostoru vernici padaju u histeriju koja doводи do pokolja. Još drastičniji je primer samokažnjavanja u islamskim šitskim svečanostima gde ubijanje i samoubijanje ne mimollazi ni decu. Mi smo svedoci besmislenog krvoprolića na briselskom stadionu Heysel koji na žalost nije usamljeni primer ludila koje vlada na fudbalskim utakmicama. Bunuelov film *Viridijana* 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 izopačenost svetkovine uzima kao metaforu izopačenosti 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 pravednijem svetu, preispituje i dopunjuje 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 excellence*. 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 poretka 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. Hipi pokret sa definisanom idejom o neophodnosti povratka vrednostima ljubavi, mira i slobode koje prati rok muzika, dramatičujući 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 destrukuiranja postojećeg nalazi puteve da se u novim uslovima realizuje. Mitovi koji se ispredaju oko tragičnih ličnosti rok pevača (Dženis Džoplin, Džimi Henkris) ponavljaju arhetipski mit o žrtvovanju kralja i spletove odnosa koji taj praiskonski 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 interese 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 radijusu 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.

Ritualni novih kontrakulturnih 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 Tarner 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 mnogostruke 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 oslobađanja latentne destruktivnosti. Od arhajskog rituala 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-

lematičnost ljudske egzistencije i individualne svesti postanu žiža 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 svetkovanja u novom vremenu, smatralo se posledicom njihovog kobnog razdvajanja. Simon to objašnjava 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 mobilišu umrtnjene 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 domašaja svetkovine. Postajući svetkovinom pozorište bi bilo jedino sposobno da, u društvu koje gubi pravac i okosnicu bude privilegovani instrument međuljudske komunikacije.

Ne možemo se otići 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 svetkovanja.¹⁵⁾ U

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

¹⁵⁾ Jan Kot u eseju o Vitkijeviču 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 ukoliko 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 kontrakulturnog 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 Huiizinginu opštu konstataciju podržavaju svi oni koji u srednjem veku vide čudo idealnog spoja živo—svetkovina—pozorište. Od misterija preko liturgijskih drama, od viteških turnira do seoskih karnevala, od svećanih 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 takode. 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. Sveto je integrisano 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 „svećani ulasci kraljeva u grad” i druge srednjevekovne svečanosti doživljavaju već u renesansi, dostižući vrhunac u periodu apsolutne monarhije, kada obogotvorenje kralja gubi smisao sveopšteg 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, takode započinje i drugi proces, osamostaljivanje formalnih elemenata kada život postaje svetkovina, a svetkovina postaje spektakl. Ona gubi referencijalni okvir u višoj sferi,

postajući zabava i radost za čula. Spektakl je vrsta mrtvorodene svetkovine po tome što se forma odvaja od sadržine, privid od suštine. Barokna svetkovina je do krajnjih granica ispitivala mogućnosti iluzije, igru maski, začaravanje. Simon kaže da „nijedna kultura nije do te mere diskreditovala realnost, niti toliko uzdigla pozorište koje postaje primordijalna 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 tumačenju njene funkcije. Pored najšire prihvaćenog stava da je ona po svojoj osnovnoj svrsi, ali i po svojim skrivenim namerama, sredstvo očuvanja društvenog poretka, ima i onih mišljenja koja joj oduzimaju svaku funkcionalnost. Divinjo, na primer, otkriva jednu drugačiju vizuru, stavljajući 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 poretka. 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 svakodnevnog 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 graničnih pozorišnih oblika kao što su *music hall* i revija. Iako nemaju projekat i plan indoktrinacije oni sasvim čvrsto stoje 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 prirodni 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 oživljava „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 kvatrocenata, barokna Venecija, francuska monarhija, naročito pred revoluciju, „fêtes galantes”, hipi pokret umeli su da s neiscrpnom energijom preispitaju svet i boga, da stvaraju imaginarne svetove, menjaju umetničke forme, oblike ponašanja, oblačenja, ophođenja, da se zabavljaju, prerušavaju, vesele, rečju uživaju u punoći 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 poretka 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 struktuiru 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 rasepe u društvenoj strukturi, ali za razliku od tradicionalnih društava, ti ciljevi su spoljašni u odnosu na društvo kao celinu. Da upotrebimo Dirkegov termin, efikasnost svetkovine „mehaničke solidarnosti” proizlazio je iz njene duboke ukorenjenosti u svim sferama društva i kulture. U društvima „organske 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 prevashodno funkciju kontrole, organizovane svetkovine kanališu osećanja društva u određenom, na ovaj ili onaj način „zacrtanom” pravcu. Afirmišući 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 otišle nacističke svetkovine koje su sredstva manipulacije svešću stavile u službu manipulacije čulima i osećanjima straha. Svetkovina postaje način „kupovanja ljudskih duša”, kako kaže jedan sovjetski intelektualac. Ona je vrsta direktive i njena upotrebnost raste s povećanjem sukoba i cepanja u „društvenom tkivu”.

Svetkovine ove vrste nastaju i snažno se razvijaju u društvima gde je vlast nestabilna, te ih ona koristi kao način uticaja, jer zamračuju rasep 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 konflikta mala ili nepostojeća.

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 nezvesna 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 šemu i linearnu hronologiju ponavljajuća. 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 svečanih 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 predupređiti svaku mogućnost izbijanja incidenta. Efekat formalizacije i odricanja prava na improvizaciju Bloh poredi 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 koncepcije po kojoj svetkovina treba da bude sredstvo ideološkog prosvećivanja, 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. Gluckman 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 proizilazi 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 on Extreme Form of Traditional Authority*, Archives Europeen de Sociologie 1974. p. 55—61.

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

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 regime*-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 oslobodi svih tradicionalnih elemenata i značenja. On je stvoren s namerom da prestane „totalna društvena pojava”, i s čvrstom uverenosti 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 svešću, 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 prepušta 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 prerusavanja 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 trimestriels* 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 opsesivnosti 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 pobeđena ta veza”.²⁴⁾

Maska je najdelotvorniji simbol otuđenja čije je značenje dvostruko: ona je sredstvo prikrivanja i poništavanja identiteta i instrument vlasti. U „društvima s maskom” ili „dar-mar društvima”, kako Kajoa naziva arhajsku zajednicu, ona je prvorazredno obeležje nadmoćnosti i sredstvo ulivanja straha. Kao oruđe tajnih društava, vladara i vračeva, ona manipuliše svešću 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, stavlja u ograničena društvene uloge, tako da norma i konvencija postaju njene osnovne prerogative. Gledište kome 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 pozicija 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 simboličkog govora i kodova. To dovodi do apsolutnog prekida dijaloga sa stvarnošću i znači da ne postoji nikakva veza između ta dva domena. Ceremonija obrezivanja ne čini decu odraslom, a svetkovine u slavu proleća ne donose bogatu žetvu. 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. Štaviše, taj mehanizam je njen snažan pokretački impuls. To je pokušaj da se pomoću jedne simbolične „mentalne“ strukture uspostavi razorena 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, krvoprolića, političkih borbi, zatvora i pogroma.

S ovakvih osnovnih idejnih pozicija moguće je neke, na prvi pogled, potpuno različite oblike svetkovine, kao što su srednjevekovni praznici i vojne parade, posmatrati na način potpuno drugačiji od onog na koji smo navikli. Svečani ulasci kraljeva u grad, viteški turniri, kao odlični 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 poretka 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 odupiranja strahu koji

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

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

S druge strane, praznici u slavu ove ili one pobjede grupišu se oko mita o nacionalnom jedinstvu i nepobedivosti. Heroji-pojedinci, ili narod — heroj, dobijaju oreol svetosti i povezuju prošlost i budućnost. Tragika samog istorijskog događaja koji slavije inspiriše, a koji je podrazumevao borbu, rat, gubitke i smrt, zaboravljena je i zamenjena slikom o plemenitom žrtvovanju i hrabrosti. Samodopadanje zauzima mesto neprijatnih i bolnih sećanja. Mit o veličini i uzvišenosti stradanja ide na ruku čovekovoju potrebi da pobjegne 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 osobenosti: ona briše granice između ličnog i društvenog, ovozemaljskog i kosmičkog. Ona pojedince i kolektiv spaja 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 njena delotvornost tada iskorišćuje do maksimuma. Nekoliko teorijskih razmatranja, različitih i po svrsi i po metodi 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, zamenjujući 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 uvodeći 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, ideološku 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 pročišćenja od „strukturnog greha”, to jest način samoregulacije društvenih nepravdi i hijerarhije. Svako jačanje strukture izaziva bujanje potreba za jednakošću i bliskošću. Svetkovine su prilika za ostvarivanje te potrebe i izražavaju sličnu intuiciju o kojoj govori Zîrar. Turner stanje *communitas* smatra neophodnim da bi se održala struktura, kao njen preduslov i njeno ishodište, isto kao što Zîrar 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 Rusoove reforme pozorišta²⁷⁾ iz koje proizlazi obrazac za uspostavljanje novog tipa svetkovine. U platonovskoj tradiciji crkvenih otaca, Ruso 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 predstavljačko, 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 građanima 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 á d'Alambert, Oeuvres completes*, 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. Rusoovski koncept svetkovine je vrsta panegirika „društvenoj narcisoidnosti”.

Dirkem, mada u osnovi pripada rusoovskoj 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 rađa 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 Ruso, 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, rusoovsko-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 rusoovsko-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 društvu 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.