
NENAD VERTOVŠEK

Sveučilište u Zadru, Odjel za kroatistiku i slavistiku,
Zadar, Hrvatska

UDK 394.49:316.72

RITUALI I JAVNA DOGAĐANJA KAO POVEZNICA KAOTIČNOG I MITOLOŠKO-DRAMATSKOG U SUVREMENOM DRUŠTVU

Apstrakt: *Kulturno i antropološko pitanje koje se često postavlja jest ono granice između Kaosa i Logosa – podele na arhaičnog, mitskog čoveka i suvremenog, opterećenog brojnim problemima promišljanja o istoriji i iščekivanju budućnosti. Rituali, svečanosti, spektakli, društvene drame i mitološka simbolika jačali su kulturne i društvene veze između pojedinaca, grupa i zajednica, oni su motivirali čoveka na opstanak i na menjanje prirodnih granica i društvenih pravila i zakona. Mitološka i ritualna simbolika javnih događanja služila je očuvanju društvenog reda i organizacije, ali ujedno je bila i temelj motiviranja kulturnih i političkih promena u društvima. Podupirala je društvene sisteme i poredak, ali i rušila zastarele strukture i sisteme. Stoga treba razlikovati javna i ritualna događanja koja prikazuju i predstavljaju slike i interese društvenih odnosa u zajednici, te ona koja menjaju i preoblikuju društvo prema zahtevima vremena. Konačno, reč je o prevladavanju razlika između čovekovog racionalnog i iracionalnog poimanja sveta i društva.*

Ključne reči: *masa, rituali, javna događanja, drama, igra, mitologija*

Želimo li promišljati i odrediti barem približno temeljne uzroke i posljedice javnih, masovnih, društ-

venih događanja u kontekstu potreba ljudskog društva i zajednica koje se ostvaruju putem rituala, festivala, društvenih spektakala i ceremonija (svega što zapravo određuje individualne izraze i težnje čovjeka, kao i ono što čini društvo i društveni razvoj), čini se neminovnim poći od – ne baš precizne – podjele čovjeka na nešto mitsko, arhaično i ono što čini suvremenu jedinku i ljudsko društvo.

Naravno, valja odmah priznati – o tome nešto kasnije – kako je ova podjela uobičajeno povijesna, ali zapravo nije “prirodna”. Jer, sociološki i psihološki gledano, i današnji čovjek “boluje” od sličnih društvenih “bolesti” kao njegovi preci, a pitanje njegove percepcije svijeta oko sebe često poprma jednostavne i perceptivne oblike slične ili gotovo potpuno iste onima iz drevnih vremena. Čini se, ponekad, kao da je jedino tehnologija¹ nit što povezuje ili dijeli “onog nekadašnjeg” *homo sapiens-a* i *homo futurus-a*, uz svojevrsnu (pomalo ironičnu?) opasku kako je najteže više reći o čovjeku-koji-jest-sada. Zato bi svaki razgovor o osnovama ljudske potrebe da nešto (iz sebe, o sebi) izrazi putem javnih događanja, festivala, spektakla... te da nešto poruči drugim oko sebe (pa i samom sebi), trebalo opet usmjeriti na sposobnosti i mogućnosti čovjeka da “fabulira” svijet u sebi i oko sebe.² To, na neki način, mora biti spoj razumijevanja onog arhaičnog u čovjeku s onim što je u čovjeku “ostalo” danas, odnosno što on u suvremenom društvu “ispoljava”, ostvaruje i izražava.

¹ Zanimljivo je u stavovima Leis Mumforda pronaći, uz nesumnjivo duboku analizu ritualizacije rada, specijalizacije ljudske svijesti u lovu, ritualima ili umjetnosti, isticanje stroge discipline rituala i uloge u razvoju čovjekovog uma i svijesti koja se odvijala i kroz gubitak kreativnosti. Drevni čovjek i pračovjek nije bio slobodan, već i ograničen u razvoju forme i automatizma radnji i razmišljanja što su mu donosili i određenu prednost u opstanku, a obredne i univerzalne ceremonije služile su mu da sebe uskladi s prirodom i nevidljivim silama. Vidi: Mumford L., *Mit o mašini. Tehnika i razvoj čovjeka*, poglavlje *U davna snovita vremena*, Zagreb 1986, str. 51-75.

² Gianni Vattimo, suvremeni filozof koji u dijelu svojih radova naglašava nužnost promišljanja suvremenog društva i kroz drevne, mitološke, obrasce, dobro je polazište za preciznije određenje takvih obrazaca u suvremenoj kulturi. Svaki razgovor o arhaičnim modelima rituala i obreda tako traži i njihovu komparaciju sa suvremenim kulturnim (masovnim) događanjima, kako bi što bolje spoznali i “ušli” u ljudsku prirodu i osnove kulturnih i antropoloških tumačenja.

Mitološki koncept kao temelj ostvarivanja ljudske prirode, određenih zahtjeva i namjera u ritualima, svečanostima, festivalima i spektaklima može se sagledati i kroz (čovjekove) stavove koji danas u najvećoj mjeri uvjetuju uporabu pojma mita.³ Oni se ne nalaze u čistom obliku, miješani su i prožimaju se međusobno, no mogu se pretežno predstaviti preko tri aspekta: arhaizam, kulturni relativizam i umjereni iracionalizam. Arhaizam najprije sažeto znači i “apokaliptični stav” koji kritizira zapadnu znanstveno-tehničku kulturu što uništava “prirodnog čovjeka”, a mit – kao i svi njegovi oblici izražavanja – “nije neka primitivna i prevladana faza naše kulturne povijesti, već je štoviše autentičniji oblik znanja, neuništen čisto kvantitativnim fanatizmom i objektivirajućim mentalitetom moderne znanosti, tehnologije i kapitalizma.”⁴

Re-affirmiranje mitološkog i svih njegovih izražajnih oblika, od onih u starim kulturama i narodima do korištenja drevnih načela za analize suvremenih masovnih pokreta, ceremonija i događanja, ponudilo bi, prema ovom, i neka rješenja za izlaz iz suvremenih proturječja i otuđenosti moderne (zapadne) civilizacije. Kulturnorelativistički pristup, nadalje, negira postojanje nekakve čvrste polazišne točke za kvalificiranje mitološkog, negira i jasnije suprotnosti između mitskog i suvremenog “znanstvenog znanja”, tako da nas proučavanje mitova jednih kultura i civilizacija uvijek može približiti dubljem upoznavanju vlastitih kulturnih temelja.

Pristup umjerenog iracionalizma (ili ograničene racionalnosti) označava mit prvenstveno kao opisivanje iskustva, znanje pripovjedne strukture; mitsko znanje je ono koje pomaže tumačiti određena područja ljudskog iskustva što se ne mogu u potpunosti razumjeti znanstvenim metodama. Ovakav narativni pristup može se naći u psihoanalizi, teoriji historiografije, ali i u sociologiji masovnih medija, odnosno primjeni mitološke simbolike na masovne pokrete i događanja, “u terminima mitologije sadržaja i slika svijeta koje distribuiraju kino, televizija, književnost i različite potrošačke umjetnosti.”⁵

³ Vidi: Vattimo G., *Transparentno društvo*, Zagreb 2008, poglavlje *Ponovno pronađeni mit*, str. 43-61.

⁴ Ibid., 48.

⁵ Ibid., 53.

Ono što nas zanima u širem određivanju utjecaja mit-skih sadržaja – bez obzira dolaze li iz drevnih vremena ili su duboko isprepleteni u suvremenim (kulturalnim) događanjima – jest polazište kako su drevni narodi, ali i suvremena plemena i domoroci, u čovjeku i njegovim sposobnostima gledali zajednicu, društvo koje je uklopljeno u prirodu i Univerzum, kako god ga oni predstavljali. Drevno znanje i mitologija sagledavali su čovjeka i prirodu bez značajnijih suprotnosti, nije bilo ni potrebe da se posebno razlikuju, “a prirodne pojave redovno su ocjenjivane pojmovima ljudskih doživljaja i ljudski je doživljaj zamišljen kao kosmički događaj... osnovna razlika između stava modernog i drevnog čovjeka u pogledu na okolni svijet je u ovome: za suvremenog znanstvenika, pojavni svijet je prvenstveno *ono*, a za drevne ljude – kao i za primitivne – ovaj je *ti*.”⁶

Takav bliski odnos sa svijetom oko sebe tražio je, dakako, i bliski odnos čovjeka s drugim ljudima, klanovima i plemenima, što je bilo osobito važno u počecima ljudske civilizacije, no i kasnije, tokom savladavanja prirode radi opstanka, ali i stvaranja kulturnih obrazaca. Valja odmah reći kako je ovakva, jednostavno sročena, potreba ostala i do današnjih dana sa svim nužnim i razumljivim promjenama i razlikama. No, od početka je, kako smatra jedan od najuglednijih kulturnih antropologa William Haviland, ova društvena potreba u sebi sadržavala i određenu dvojakost: “ironija ljudskog života jest da tako nešto osnovno za naš opstanak kao što je suradnja sadrži u sebi i sjeme vlastitog uništenja. Stoga je istina da grupe koje ljudi formiraju kako bi ispunjavale važne organizacijske potrebe, osim toga što olakšavaju suradnju među pripadnicima tih grupa, stvaraju uvjete koji mogu izazvati i raskol društva.”⁷

Naglašavamo dvije stvari, prva je kako potreba ustrojanja društvenog života, odnosno određenih organizacijskih oblika povezivanja, još od drevnih vremena pa sve do današnjih dana, ima u sebi uvijek nešto od tzv. mitologijskog poimanja, potrage za neposrednim doživljavanjem pripadnosti i jedinstva, ne samo

⁶ Frankfort H.&H.A., *Od mita do filozofije*, Subotica-Beograd 1967, str. 11.

⁷ Haviland W., *Kulturna antropologija*, Jastrebarsko 2004, str. 312,

kao logičku, tehnološku ili misaonu potrebu, već i kao svojevrsan emotivni i psihološki naboj, iskustveno “vrelo” u kojem se tope razlike i pojačava osjećaj zajedništva i sigurnosti. Drugo – navedena potreba, promatrana bilo kroz kulturne modele ili načine političkog organiziranja i vladanja, gotovo neminovno sadrži i određenu razinu sukobljavanja, netrpeljivosti i trvenja, bilo da je riječ o afirmiranju vlastite kulture ili ostvarenju političkih ciljeva. Ova dvojakost shvaćena je simbolično i u drevnim vremenima u svim fenomenima javnih događanja, od religijskih obreda do plemenskih promocija i inicijacija, svečanosti i festivala, a slično razumijevanje i tumačenje održalo se i do današnjih dana.

Društveni život i njegovi javni fenomeni, prema Havilandu, “moraju prije ili kasnije računati s određenim stupnjem destruktivnog ponašanja nekih svojih članova. Nitko ne može točno znati kada će se takvi napadi dogoditi ili koji će oblik poprimiti. Ta neizvjesnost radi ne samo protiv duboko ukorijenjene psihološke potrebe svakog pojedinca za strukturom i sigurnošću... Zbog toga svako društvo mora imati sredstva za razrješenje sukoba i sprječavanje rušenja društvenog poretka... Religija i politika mogu se doimati čudnim partnerima, ali obje ispunjavaju isti cilj: zaštititi društvo od neočekivanog i neželjenog.”⁸ Nadalje, jedna od zadaća kulture kroz povijest i vrijeme u ovom slučaju jest da, u suočavanju i rješavanju problema koji se postavljaju pred kulturu i ljudsku zajednicu, sklopi i odredi skup rituala i ceremonija zajedno s uvjerenjima i stavovima koji ih objašnjavaju.

Jedna od glavnih namjera jest održati jedinstvo s prirodnim silama, uz pomoć nadnaravnih bića, stvoriti integracijsku snagu koja bi nesigurnost života i društvenih odnosa pretvorila u predvidljive događaje i sigurniju budućnost. To je zadatak religije i magije, a religijskom racionalizacijom postojeći društveni poredak dobija svoju moralnu osovinu. Haviland naglašava vezu što nastaje između religije i magije s jedne strane, te političke organizacije i društvene kontrole s druge strane. Uvođenjem umjetnosti u takve izražajne oblike za očuvanje sigurnosti, naglašava se i ljudska težnja prema redu i u religijskim i u um-

⁸ Ibid., 312.

jetničkim oblicima, koji se u najvećem broju slučajeva i prožimaju. Svaka sličnost sa suvremenim problemima i načinima rješavanja namjerna je i u cilju daljnjeg povezivanja svih vrsta masovn(ij)ih skupova i događanja. “Mnogo toga što zovemo umjetnost nastalo je u službi religije: mitovi kako bi se protumačili obredni običaji, predmeti koji prikazuju značajna božanstva, glazba i plesovi u ceremonijalne svrhe, slikarstvo da se zabilježe vjerski doživljajii/ili izrade predmeti koji sami za sebe predstavljaju nadnaravne moći i slično. Glazba, ples i bilo koji drugi oblik umjetnosti kao i magija koriste psihološke sklonosti kako bi općinili ljude i potakli ih da društvenu stvarnost dožive onako kako ide u prilog onome tko ih općinjiva. Poput religije i umjetnost bilo koje vrste izražava ljudsku težnju prema redu time što umjetnici oblikuju ono što je u biti bezoblična sirovina.”⁹

Na ovo se možemo nadovezati i kroz razumijevanje postanka prirode, svijeta oko sebe i prvih ljudskih odnosa u termeljima mnogih mitova i “priča o prvobitnom”. Naime, uvijek se iz neke “bezoblične sirovine” javlja svijet i Svemir, iz amorfnih oblika postojanja dolazi do konkretnog i točno određenog i omeđenog, bilo da su to ljudska svijest i um, moralna ili društvena pravila. Iz Kaosa dolazi Logos, iz relativnog mira, “kolotečine” postojećih odnosa, započinje težnja za promjenom, razvojem ili mijenjanjem pravila i postulata koji postaju zapreka dotadašnjem načinu življenja ili mišljenja. Vrlo slično iz ljudske mase nastaju težnje pojedinaca, no upravo masa – koja po Elias Canettiju nastaje kako bi se čovjek oslobodio straha od dodira, nečijeg napada i “grabljenja” bilo životinje ili ljudskog neprijatelja – postaje i element koji (prividno i privremeno) uvodi red u amorfnu grupu (čopor i hordu?) ljudi.

Masa često nastaje tamo gdje nema ničega, može biti potaknuta od nečeg ili nekog, ali ima i neko svoje spontano stvaranje. Masa ima potrebu za rastom, ali ono što treba posebno istaći jest granica. “Zatvorena se masa ukorjenjuje na jednom mjestu. Ona stvara svoj prostor tako što se ograničava. Njoj je dodijeljen prostor koji će ispuniti... Granica sprečava nekontroliran rast, ali istodobno otežava i odgađa raspadanje. Ono što masa gubi u pogledu mogućosti rasta,

⁹ Ibid., 313.

to dobiva na stabilnosti. Zaštićena je od vanjskih utjecaja, koji bi mogli biti neprijateljski i opasni. Međutim, ona naročito računa na *ponavljanje*. Zahvaljujući izgledima na ponovno okupljanje, ta masa svaki put zatvara oči pred svojim raspadanjem.”¹⁰ No, masa zapravo ne postoji ako se u njoj ne odvija rasterećenje, osjećaj jednakosti koji ispunjava i na duže ili kraće vrijeme rješava i ublažava problem postavljen pred društvo i pojedince u grupi što je postala masom. Postignuta jednakost ujedno je i apsurd, jer pripadnici u njoj nisu oduvijek bili jednaki, a vrlo vjerojatno će se raspadom mase odvojiti na istoj ili sličnoj razini. Masa može opstati nastavljanjem rasterećivanja, premda takvo rasterećivanje uvijek ima i vremensko, ne samo prostorno, ograničenje. Tada nastaje i želja mase za razaranjem, tako da promjene u duštvenom poretku uvijek nose i opasnost po težnju za redom i sigurnosnim sustavom.

Razmatranje javnih događanja, od festivala do spektakla, od društvene do političke organizacije, u kontinuitetu od kaotičnog do srede, stoga možemo zahvalno produbiti Canettijevim isticanjem osobina mase – njenom stalnom željom za rastom, jednakosti koja vlada unutar mase, emotivnom željom za zbijanjem redova i nužnim postavljanjem smjerova kretanja i ciljeva. Osobine mase, krenimo korak dalje, odnose se i na duhovni i na materijalni oblik fenomena masovnih i grupnih događanja. Posebno se to ističe u slučaju ritma, “*ritmičke mase* kod koje se od početka podudaraju zbijenost i jednakost. Ovdje sve ovisi o pokretima. U njoj su unaprijed određeni svi tjelesni podražaji koji trebaju uslijediti koji se u ritmu prenose dalje. Zbijenost se svjesno oblikuje izmicanjem i ponovnim primicanjem. Međutim, jednakost predstavlja samu sebe. Simuliranjem zbijenosti i jednakosti umjetno se izaziva masovni osjećaj. Te ritmičke formacije nastaju brzo, a okončava ih jedino tjelesni umor.”¹¹ S obzirom na karakter cilja, razlikuju se spore i brze mase, ove potonje su i one iz našeg običnog suvremenog života, ratničke, sportske i političke mase, skupovi, izbori, festivali, podrške i komemoracije. Religiozne mase “onog svijeta” ili hodočasnici, spore su, njihov je cilj u nekoj dalekoj zemlji,

¹⁰ Canetti E., *Masa i moć*, Zagreb 1984, str. 11.

¹¹ Ibid., 23.

carstvu nebeskom ili vremenu; stanja za kojim oni teže su više ili manje nevidljiva; za one koji ne pripadaju toj grupi, masi ili “izabranima”, takva su stanja i ciljevi nedostižni.¹²

Ovdje je dobro uvesti terminologiju “društvenih drama” koje aktiviraju suprotnosti što, nakon dužeg vremena, izlaze na društvenu površinu i također imaju vrlo slične uloge i u kulturnim obrascima rodovskih zajednica i u suvremenim političkim alijansama i koalicijama. Riječ je o “izlasku u javnost” starih sukoba i potisnutih trauma, od lokalne i plemenske do nacije i međunarodne razine, kada se zaoštravaju suprotnosti klanova, loza, generacija, obitelji, religioznih i političkih udruženja, kada se aktiviraju razlike u kultovima i sektama, etničkim skupinama ili partijama, dolazi do podjela stranaka, klasa ili kasti. “Društveni je život, tada, čak i u naizgled najmirnijim trenucima, posebno bremenit društvenim dramama. To je kao da svi imamo mirnodopsko i ratno lice, i programirani smo za suradnju ali i spremni na sukob.”¹³ Međutim, razvoj ljudskog društva, ističe Victor Turner, i napredak u razvijanju i stvaranju novih kulturnih oblika podiže društvenu dramu na “drugi stupanj”, koji se sastoji u shvaćanju tumačenju i svladavanju društvenih kriza. Tek u “trećem stupnju” društveno-dramatskog iskazuju se principi i načini obnove kojima društvo pokazuje svoju zrelost i spremnost da se nosi s problemima što ga praktički stalno pritiskaju. Turner ovdje unosi i tumačenje sličnosti društvenih drama i kazališta, javnih događanja i teatarskih predstava i elemenata spektakla, ali se i poziva na tvrdnje Wilhelm Diltheya za kojeg je “antropologija predstave bitan dio antropologije iskustva, a svaki tip kulturne predstave, uključujući obred, svečanost, karneval, kazalište i poeziju, u određenom smislu je objašnjenje i tumačenje samog života.”¹⁴

Upravo u pojmu životnog iskustva krije se i bitni, gotovo bismo mogli reći “mitološki odbljesak” drevnog kada u

¹² Naravno da bi se o osobinama i karakteristikama mase moglo još podosta govoriti, nas u ovom slučaju zanimaju bitni elementi skupova i događanja koja “pretvaraju” kaos u logos, odnosno uvode red u društvene odnose, makar se privremeno, iz različitih interesa, i sami služe neredom, kaotičnim načelima i ponašanjem.

¹³ Turner V., *Od rituala do teatra*, Zagreb 1989, str. 16.

¹⁴ *Ibid.*, 21.

dramatiziranju iskustva¹⁵ doživljavamo rasterećenje, svojevrsnu misaonu i emotivnu katarzu, ispunjenje smisla svih mogućih pojava oblika javnih događanja. Iskustvo je uvijek vezano uz svojevrsan rizik, prolazak “kroz” opasnost, ono praktički odgovara krizi, “dramatskom” dijelu ljudskog života prije nego spoznajnom učenju i znanju. Stoga ovo možemo povezati i uz element inicijacije, stjecanja životne, iskustvene zrelosti. Svako je pravo iskustvo zapravo inicijacija prema tadašnjem toku vremena, kao što je svaka inicijacija pravo iskustvo, drugačije vrste, i ono koje donosi promjene, ne samo pojedincu, već i društvu, zajednici.

Pokušajmo ovaj prijelaz na iskustvo drame u javnim događanjima, od drevnih rituala do moderne predstave nogometa i bejzbola, obogatiti *igrom* kao “susretom s onim nestvarnim i mogućim, jednim od osnovnih načina (modus vivendi) čovjekova opstanka. Ona prožima sav ljudski život i svojom uzbudljivom, primamljivom čari i magičnom moći bitno određuje njegovu egzistenciju. Ona je sveobuhvatna, isprepletena i s drugim temeljnim načinima čovjekova življenja – sa stvaralaštvom, ljubavlju i erotikom, borbom, te područjima njegove djelatnosti i odnosa – s kulturom, politikom, religijom.”¹⁶ Da su bit i elementi igre zapravo drevna čovjekova djelatnost ne bi trebalo puno obrazlagati, posebno s obzirom na višeslojnost i višeznačnost igre¹⁷ (i) kao svo-

¹⁵ Ovdje naglašavam i neke zanimljive pojmovne i etimološke upute o “neposrednom iskustvu”, odnosno činjenici da je iskustvo (*experience*) riječ preživjela u mnogim poznatim oblicima, u mnogim jezicima protoindoeuroopskog podrijetla. Hipotetični indoeuropski korijen *per-*, “pokušati, usuditi se, odvažiti se”, dok je grčki *peira* “iskustvo”, izvor riječi empirijski. Ona je i glagolski korijen njemačke riječi *feraz*, staroengleska *faer*, “opasnost, iznenadna pogibelj”, do moderno engleskog *fear*. *Experience* potječe i iz latinskog *experientia*, kao “pokušaj, pokus”, nastale opet iz *experiens* participia prezenta *experiri* “pokušati, probati”. Daljnjim povezivanjem dolazimo i do značenja “naučeno kroz iskustvo”, do *periculum* “kušnja, opasnost, pogibelj” ... itd. Vidi Turner V., *ibid.*, 29-31.

¹⁶ Skledar N., *O igri, ljubavi i smrti*, Zagreb 2003, str. 18.

¹⁷ Još malo etimologije. Priklonimo se mišljenju da je igru u ljudskoj povijesti i prirodi teško do kraja odediti i smjestiti u neku određenu vrst ili podjelu. U grčkom postoje tri riječi koje pobliže određuju smisao riječi – *paidia*, ono što pripada djetetu, ono što ima prizvuk vedrine i bezbrižnosti, zatim *athyrma*, zadovoljstvo, ono (ne)ozbiljno, te *agon*, borilačke i natjecateljske igre. I latinski *ludus*, *ludere* znači privid, ne(o)zbiljnost, obuhvaća i dječju igru, razonodu, ples, liturgijska i scenska prikazanja. Tu su – bitne za naše tumačenje rituala i javnih događanja – igre takmičenja (*agon*), slučaja ili sreće (*alea*), pretvaranja (*mimicry*) i zanosa ili uzbuđenja (*ilinx*). Usp. Caillois R., *Igre i ljudi*, Beograd 1979., prema Skledar N., *ibid.*, 19-21.

jevrnsne proizvodnje imaginarnog svijeta – stoga i mašta ima veliki udio u naglašavanju važnosti igranja u ljudskoj povijesti, pa i suvremenom životu – sa svojom zanosnom i praktično magijskom moći i sposobnostima. Prema Skledaru, igra kao sveobuhvatan čovjekov egzistencijal ima praktički uvijek svečani značaj jer, u osnovi, slavi vitalnu energiju i životnost, “ona u svečanostima, blagdanu, kao dobro opojno vino uzdiže (čovjeka) iznad sivila i težine prosječne svakodnevice kao nešto iznimno, posebno, ona je vedrina i radost, izvor snage, reprezentativna funkcija života. Naravno, čovjek se svečano odnosi i spram onih drugih, tamnih, nepoznatih, nadnaravnih strana života (u ratničkim, posmrtnim i kulturnim svečanostima).”¹⁸

Zanos, kao vrlo bitna odrednica igre i svečanih javnih događanja, festivala i spektakla, možda najbolje pokazuje svu složenost i težinu potrebnu za povezivanje već navedenih drevnih, mitoloških kategorija ljudskog poimanja i ponašanja s onima suvremenog doba, to jest vremena u kojem su i tehnologija i društveni odnosi takvi da nužno trebaju određenu količinu “društvenog reda” i očuvanja poretka. Kao i ranije, u određivanju osobina mase, zanos je taj koji donosi snagu ritualu i nekom javnom događaju, premda istodobno posjeduje i mogućnost rastapanja prvobitne ljudske energije, pa i poništavanje ispoljenog, oživotvorenog u nekom određenom ljudskom fenomenu. Victor Turner u igri smatra bitnim funkciju zanosa da upotpuni i stabilizira zajedništvo, zajednicu, pa i organizaciju, te se poziva na utvrđivanje posebnih značajki “iskustva zanosa”.¹⁹

Naravno, razmatranje igre neizbježno se mora vezati uz jednog od njenih najboljih “istraživača”, Johan Huizingu, koji igru smatra i starijom od kulture, kao fenomen koji pretpostavlja ljudsko društvo, te na najbolji način potvrđuje našu stazu koja kreće od kaotičnog prema pravilima jasnog i čvrstog društvenog poretka i pravila-zakona među ljudima, pa tako i u staro-novim obredima i događanjima. Igra je za njega potvrđivanje života, uvođenje smisla u život, a, da-

¹⁸ Ibid., 23.

¹⁹ Turner se poziva i na Mihaly Csikszentmihalyia, po kojem su atributi zanosa: iskustvo sjedinjenog djelovanja i svijesti, usredotočenost pažnje, gubitak ega, nadziranje svojih postupaka i okoline, čvrsti i jasni zahtjevi za djelovanjem i tzv. autoteličnost, nepotrebnost ciljeva i nagrada izvan sebe samog. Turner V., *Od rituala do teatra*, str. 116.

kako, premda se usmjerava na odnos stvarnosti i samog čovjeka, u svojoj biti uvijek ima elemente nestvarnoga. Igra se uvijek razlikuje od samog života, premda želi mijenjati i oblikovati upravo taj život (pojedince, grupe, društva...), a naše je zapravo da (is) tražimo zašto su sve značajne drevne funkcije i djelatnosti ljudskog života u zajednici toliko prožete igrom. Jer, "čovječanstvo sebi uvijek iznova stvara vlastiti izraz za bitak, za jedan drugi, ispjevani svijet, pored svijeta prirode. Mit je također izražavanje bitka u slikama, ali izražavanje produbljenije od jedne jedine riječi: pomoću mita pokušava čovjek davnine objasniti zemno, pomoću njega on utemeljuje stvari u božanskome. U svakoj od tih kolebljivih fantazija, kojima mit zaodijeva postojeće, neki domišljati duh igra na rubu šale i ozbiljnoga. I konačno, promotrimo kult. Svoje svete obrede koji služe kao zalog za spas svijeta, svoja posvećenja i svoje žrtve i svoje misterije prvobitna zajednica izvršava čistim igranjem, i to u najdubljem smislu te riječi."²⁰

Još jedan aspekt bitan je pri našoj namjeri da "prenesemo" nešto od drevnih sadržaja, pravila i načela u suvremenu ljudsku zajednicu, a da pri tom ne izgubimo ništa od "ljudskosti". Na to nas, uostalom, upozorava i Lewis Mumford kada od nas traži da u razvoju ljudske vrste ne zamijenimo težnje vladajuće elite za automatiziranjem, tehnologijom (ne samo strojeva i tehnike, već i samih ljudskih odnosa) i načelima usavršavanja kontrole, sa težnjama ljudske prirode pojedinaca da se udruženi i u suradnji održe i uspostave društvo temeljeno na izvornim (rekli bismo i "mitološkim") osobinama i karakteristikama čovjeka. Riječ je o kolektivnom ili društvenom sjećanju koje je sadržano u svim "počecima" povezanih pojedinaca, grupa i složenijih ljudskih zajednica, od države do sfere religije i politike. Naše spoznaje o sadašnjosti uvelike ovise o našem znanju o prošlosti, kaže Paul Conner-ton, "a naš sadašnji svijet doživljavamo u kontekstu koji je uzročno povezan s prošlim događajima i stvarima i stoga se njima utječemo kada ne spoznajemo sadašnjicu. I iskusit ćemo našu sadašnjicu drugačijom sukladno različitim prošlim vremenima."²¹ Nadovežemo li se na značaj društvenog pamćenja, tj. sjećanja

²⁰ Huizinga J., *Homo Ludens: o podrijetlu kulture u igri*, Zagreb 1992, str. 12.

²¹ Connerton P., *Kako se društva sjećaju*, Zagreb 2004, str. 6.

u onosu na fenomene koji imaju ritualno i javno značenje, ali i predstavljaju neizbježno “kockice” kolektivnog sjećanja, istaknimo kako ne samo naša sadašnjost utječe i iskrivljuje naša sjećanja iz prošlosti, već i naše društveno sjećanje modelira i oblikuje sadašnjost. Problem nastaje kada toga nismo u potpunosti svjesni, ali i tada kada sve to iskrivljuje našu sliku i (pod)sjećanje na naše sposobnosti i mogućnosti u budućem vremenu.

“Slike prošlosti uzajamno legitimiraju postojeći društveni poredak. Implicitno je pravilo da sudionici svakog društvenog poretka moraju pretpostaviti društveno sjećanje. Sve dok se njihova sjećanja o prošlosti društva razlikuju, pripadnici takvog društva nisu kadri dijeliti ista iskustva niti postulirati. Učinak je možda najbolje vidljiv kada je govor među generacijama poremećen uslijed različitih sklopova sjećanja.”²² Društvenom sjećanju, ukazuje Connerton, prilazi se radije kao kulturnoj nego individualnoj aktivnosti, pa i razlikovanje takvog sjećanja obično se “usklađuje” navikama, običajima, obredima i javnim ritualima, ono je nasljeđe kulturne tradicije. Sjećanje je tako (nepravedno) zapostavljeno u odnosu na pisanu tradiciju, uostalom, kao i mitološka simbolika i mitotvorna misao nasuprot pisanoj riječi, zakonicima i općeprihvaćenim normiranim postupcima i ponašanjima (vladajućih) u nekom društvu.

Nešto slično spominje Don Handelman razmatrajući ulogu i značaj suvremenog koncepta “Dana sjećanja”, javnog događanja koje nastoji oživjeti smisao povijesnih zbivanja i činjenica, stavljajući *public events* u kontekst svoje sažete podjele na *models and mirrors*, obrasce oblikovanja i obrasce ogledala. Dok je prvi tip događanja oblikovan tako da preobražava tokom trajanja, drugi tip je oblikovan kao reprezentativan, kao simboličan, ekspresivan, odražavajući. Ukoliko želimo podrobniju analizu javnih priredbi i događanja moramo voditi računa o jasnoj razlici između logike njihove organizacije, koja onda čini i razliku u praksi rituala. Logika oblikovanja priredbi jednog ili drugog tipa vodi i do učinaka koji oni imaju na društveni poredak u kojem se odvijaju. Događaji što predstavljaju i prikazuju imaju funkciju odražavanja moralnog i društvenog poretka, imaju svoju didaktičku ulogu,

²² Ibid., 8.

moгу jačati solidarnost zajednice, ali zapravo podučavati (od djetinjstva) o poželjnom statusu i ponašanju u određenoj zajednici. Oni zapravo na svojoj razini odražavaju i logičnu, birokratsku, kaže Handelman, strukturu društva i poretka, pa je bitno posvetiti pažnju “ritualizaciji”, pitanju kako stvari, odnosi i aktivnosti postaju ritualni od dotad ne-ritualnih stvari, odnosa i situacija. Veći značaj, vezujući se i na prethodne događaje-koji-predstavljaju, treba posvetiti drugom tipu, događajima-koji-oblikuju, jer oni preobražavaju i proizvode kontroliranu transformaciju društvenih fenomena.

Dok je Handelmanova koncepcija donekle složena i uključuje brojne aspekte i (sub)fenomene ritualizacije javnih događanja, bilo da oblikuju stvarnost i društvo, ili “samo” prezentiraju poželjne smjerove razvoja i realizacije određenih ciljeva i ideja, David Kertzer u svojem nastojanju da pokaže smisao ritualnog i onog što je sadržaj prikaza, priredbi i ljudskog ostvarivanja kroz logiku “dramatskog” u društvenim aktivnostima, to nastoji obrazložiti kroz dugoročnu i stalnu borbu za moć. Ritual postaje “važno oružje u političkoj borbi, oružje što upotrebljavaju i oni koji teže moći unutar stabilnog političkog sistema, kao i oni što žele očuvati ili srušiti nestabilne sisteme.”²³

Masovna događanja, spektakli, svjetovni i duhovni obredi služe i za komunikaciju – oni prenose poruke i zahtjeve između vertikalnih i horizontalnih sudionika političkog kruga moći. Ujedno šalju poruke javnosti, koja može i izravno i neizravno biti sudionik određenog (političkog) rituala, bilo kao masa ili organizirana grupa. Isto tako, rituali postaju – u suvremenom svijetu očito – sve jači ulog u javnoj podršci borbi za vlast, za “pozicioniranje” vlastitih interesa i ciljeva. Javni “imidž” (p)ostaje slika i zamisao koju valja očuvati, pa često sam sadržaj osobe i njegove poruke postaju manje važni, to je trenutak kada forma političke poruke po svojoj važnosti nadjača i nositelje, pa i samu stvarnost i realnost situacije. Slično li to “previše” na drevne obredne postupke i namjere što su ih stvarale i realizirale grupe i elite koje su tako kontrolirale ritualne radnje u drevnim zajednicama? Posebno kada je riječ o ritualima porijekla i kasti, to jest

²³ Kertzer I. D., *Ritual, Politics and Power*, New Haven and London 1988, str. 104.

raznih slojeva društva. Ljudi vole zauzimati točno određeno mjesto u zajednici i osigurati ga za duže vrijeme, a zajednički rituali upravo učvršćuju takvu zamisao i kod pripadnika i članova određene ili povlaštene skupine, kao i kod onih “običnih smrtnika” u društvenoj zajednici.

“Premjestimo” li drevne principe ritualizacije u suvremeni svijet i promatramo ih u konkretnim (političkim) okolnostima koje danas pružaju možda najbolju priliku da uočimo kolika je snaga “dramatskog” i arhaičnog u ljudskim motivima i postupcima, te okupljanju pripadnika “istog rituala”, vidimo i posebnu povezanost simbola i simboličnog s težnjom za (očuvanjem i postizanjem) moći. Simboli i obredi jesu bitni za realizaciju određene politike kao “umjetnosti mogućeg”, no za Kertzera to ipak ne znači kako ljudi jednostavno promatraju svijet samo prema onom gdje ih usmjerava njihova kultura i/li mitovi. Tako jednostavno ne bi trebalo biti, premda učinke ljudske “površnosti” i “predodređenosti” možemo često pronaći u masovnim, društvenim i ritualnim događanjima. Za njega je “odlučujuće da moć mora biti izražena kroz simbolične oblike i pojave. Simbolizam je potreban da podrži vladajući politički poredak, ali je bitan i u njegovom rušenju i zamjeni drugim političkim sistemom. Odakle dolaze ti novi simbolični sistemi? Ako smo jednostavno zatvorenici dominirajućeg sistema simbola, ako taj sistem određuje naše percepcije svijeta, naše tumačenje političkog života, kako uopće dolazi do promjene?”²⁴

Ovdje možemo pomalo “prizvati” ponovo i dio Handelmanove koncepcije u kojoj možda događaji-koji-predstavljaju postupno prelaze i kombiniraju se s događajima-koji-mijenjaju. U svakom slučaju, raznovrsnost simbolike u svijetu govori o raznovrsnim oblicima konflikata i načinima njihovog rješavanja, dakako, kao i o sličnostima koje i jesu sadržane kroz simboliku koja se ne mora izgovarati, i u mitološkim predodžbama koje se ne moraju zapisivati. Uključimo li i ljudsko emotivno angažovanje, jasno nam je odakle često ta silna energija (i zanos, o čemu smo već govorili) sadržana u javnim skupovima, manifestaci-

²⁴ Ibid., 174.

jama i javnim prikazima i priredbama svake vrste, ne nužno i političke.

No, povratak danas na ritualne teme sa stanovišta drevnog i mitološkog, skrivenog više ili manje i u suvremenim političkim previranjima – u ponekad goloj borbi za vlast i očuvanje poretka, kao i u davnim plemenskim zajednicama, još uvijek u sebi sadrži (možda istu) dozu dramatičnosti i kaotičnosti, danas kao i nekad. Samo su doze eventualno “podijeljene” u drugačijim “bočicama” ili oblicima. Suvremenu (europsku) kulturu, Gianni Vattimo vidi vezanu i za svoju religioznu, obrednu, prošlost “ne samo odnosom prevladavanja i emancipacije već i, neodvojivo, odnosom očuvanja-izvrtanja-ispražnjenja: progres ima svojevrstnu nostalgичnu prirodu, kao što su nas učili klasicizam i romantizam prošlih stoljeća.”²⁵ Proces suvremenog mita i mitologije današnjice, rekli bismo stoga, ima i svoj “obrat” u povratku na drevne poruke, dramatičan je gotovo u svom doslovnom značenju.

Stoga mitološki pristup i simbole moramo i danas, u svjetovna vremena (u kojoj mjeri? – jedno je od bitnih pitanja) uzimati za ozbiljno, oni su “uprizorenje” slika i slikovnog razmišljanja, a mi smo glumci koji se više ili manje usredotočeno, izražavaju govorom o – slikama. “Slikovitost mitova nije alegorija. Mit je brižljivo izabrano ruho za apstraktnu misao. Slikovitost je neodvojiva od misli, ona predstavlja oblik u kojem je doživljaj postao svjestan... iracionalni vid mita postaje naročito jasan ako imamo u vidu kako drevni ljudi nisu bili zadovoljni samo da prepričaju svoje mitove kao priče s informativnim sadržajem. Oni su ih i dramtizirali unoseći u njih osobene vrline koje bi se kazivanjem još jače naglašavale.”²⁶

Ono što daje značaj mitološkom, ritualnom, pa čak i “onostranom” u našoj suvremenoj kulturi nije neko suprotstavljanje suvremenim konceptima i društvenom razvoju, niti ga trebamo razumjeti kao puki “povratak prirodi”, principima drevnog društva ili arhaičnog čovjeka. Riječ je o suvremenim ritualima, ponekad čak i “izvornim” prema sadržaju, načinu nastanka ili dijelu društva kojem se obraćaju, vrlo bitnim za ljudsku budućnost i razvoj, kulturni i psihološki razvoj

²⁵ Vattimo G., *op. cit.*, 60.

²⁶ Frankfort H.&H.A., *op. cit.*, 14.

čovjeka kao pojedinca i pripadnika skupine. U tome, naravno, ne treba zaboraviti vrijednosti drevnih poimanja života i smisla, riječ je, možda, ponajviše o mogućnosti da kroz moderno ili postmoderno iskustvo obogaćeno mitološkim i ritualnim tumačenjem lakše prevladamo i različitosti racionalnog i iracionalnog, svijeta ideje i svijeta materije. Ili, kako je to duboko i dojmljivo već sročeno, “bez smisla je i naše poimanje suprotnosti između stvarnosti i prividnosti. Otuda sve ono što djeluje na našu misao, osjećanje ili volju, prikazuje se kao nesumnjiva stvarnost. Nema, na primjer, razloga zašto bi se snovi mogli smatrati manje stvarnim od utisaka koje primamo budni. Naprotiv, snovi često dublje utječu na čovjeka od raznolikih dnevnih događaja, tako da izgledaju značajniji od običnih utisaka.”²⁷

LITERATURA

- Handelman Don., *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Oxford New York 1998.
- Vattimo G., *Transparentno društvo*, Zagreb 2008.
- Haviland W., *Kulturna antropologija*, Jastrebarsko 2004.
- Kertzer I. D., *Ritual, Politics and Power*, New Haven and London 1988.
- Connerton P., *Kako se društva sjećaju*, Zagreb 2004.
- Skledar N., *O igri, ljubavi i smrti*, Zagreb 2003.
- Haefner G., *Filozofska antropologija*, Zagreb 2003.
- George R., *McDonaldizacija društva. Istraživanje mijenjajućeg karaktera suvremenog društvenog života*, Zagreb 1999.
- Huizinga J., *Homo Ludens: o podrijetlu kulture u igri*, Zagreb 1992.
- Turner V., *Od rituala do teatra*, Zagreb 1989.
- Mumford L., *Mit o mašini. Tehnika i razvoj čovjeka*, Zagreb 1986.
- Canetti E., *Masa i moć*, Zagreb 1984.
- Klein N., *No Logo*, Zagreb 2002.
- Frankfort H.&H.A., *Od mita do filozofije*, Subotica – Beograd 1967.

²⁷ Ibid., str. 19

Nenad Vertovšek

RITUALS AND PUBLIC EVENTS
AS THE CONNECTION BETWEEN
CHAOTIC AND MYTHOLOGICAL-DRAMATIC
IN MODERN SOCIETY

Summary

In the past, rituals, ceremonies, festivals, spectacles, social dramas and mythological symbolism were strengthening social connections between members of the same clan, tribe or community. In the same time, they were preparing people to solve problems of survival, how to change social regulations and laws in evitable social development.

Deeper symbolism of this “journey” of the man through time and space with his rituals and public events represent the moving from Chaos to Logos. Rhythm of social activities and human consciousness needs harmonising and control of constant changes of thoughts and emotions. Social dramatising, public events, also secret rituals and ceremonies are moderating the consequences of this transfer from archaic and mythical man to “new” rational and logical member of social order.

The concept of game and playing helps people and society to meet the problems of traditional and modern rules and regulations. Two basic kinds of rituals and public events are relevant – events-that-model and events-that-represent; these extend social communications and connections between the individuals, and improve or destruct old and new structures of society and political system.

The ancient principles of ritualization, mythological symbolism or techniques of magical, religious and social control also live in the modern world, tied to positioning of power and one's place in the hierarchy of the community. Mythological and ritual symbolism today can be a very strong manipulator and controller of the mass and groups, but also can facilitate the change of unnatural or inequitable social relationship. Modern social and political experience can be enriched and improved with the mythological symbolism and ritual interpretations, it can help us to overcome our perception of contradiction between the rational and irrational world in ourselves and around us.

Key words: *Mass, rituals, public events, drama, play, mythology*