

Jakov Jukić

KRIZA SLAVLJENJA SVETOGA

Blagdani u pučkoj religiji

Na prvi se pogled čini daje u našem vremenu opće sekularizacije došlo do nagloga i potpunog zamiranja religijskoga slavlja. Sveto se povuklo u čovjekovu osobnu intimnost i više ne pokazuje znakove prisutnosti u društvu. Stoga je — prema predviđanju većine sociologa — svečano izvanjsko bogoslužje osuđeno na propast. Ta ocjena, kako znamo, nije do jučer bila nimalo sporna, premda su njezina teorijska tumačenja mogla biti vrlo prijeporna. Nova su zbivanja, međutim, duboko uzdrmala očitost svake sekularizacije. Otriježnjena od građanskog i ideološkog optimizma, moderna kritička misao počela je neočekivano otkrivati mnoge tragove svetoga u svijetu. Najprije one zapretene u duhu, a potom one prešućene u društvu. Da bi se shvatio taj čudnovati tijek stvari, koji ide od rođenja pa do iščeznuća blagdani i ponovno se vraća natrag njegovu svetkovanju, treba nužno rekonstruirati povijesni hod religijskih obreda u prostoru i trajanju.

Sekularizacija blagdanih slavlja

Budući da je religiozni čovjek dijalektičko biće — što znači od početka stavljen na kušnju da sveto zamijeni sa svjetovnim — bit će gotovo nemoguće ustanoviti kada je u njega blagdan življen kao profana igra, a kada opet kao proćućen sakralni čin. Sve to, naime, ovisi o našem unutrašnjem stajalištu i vjerovanju da se slavljenjem sveto doista može dozvati u stvarnost. Ako te vjere nema, onda ni blagdan nije velika obredna svečanost, nego obična svjetovna zabava. Zato je teško doznati da li površnom iskustvu pučkog slavlja uvijek odgovara i primjereno religiozno raspoloženje. Upravo zbog svoje graničnosti, zaključni sastojci tradicionalne svetkovine — rasipanje dobara, uništavanje stvari, prijestup, kršenje zabrana, oskvrnuće — mogu biti podložni brzom izopačenju i zemaljskom iskorištavanju. Mjesto da su opreke svjetovnome, oni lako postaju isključivo ovostrane svrhe čovjekova postojanja. Bilo je u povijesti mnogo pokušaja da se objasni takvo hirovito obredno ponašanje spram svetoga, ali je ostao prihvatljiv samo onaj odgovor koji pretpostavlja čovjekov iskonski pad. Iako zazorno za pozitivističku znanost, to teološko tumačenje pruža jedini dovoljan razlog našem trajnom udesu ograničenosti u svetkovanju — od prvoga grijeha do današnjeg otuđenja.

Prvi vidljiviji iskazi sekularizacije blagdani pojavljuju se relativno kasno. To još ne znači da nisu postojali, na manje jasan i očit način, već prije. Za kršćansku je religiju izvorište svjetovnosti blagdani možda u pojavi srednjovjekovne liturgijske drame, koja je počela odjeljivati svetkovinu od njezinih sudionika. Time je isto-

dobno ishlapila društvenost bogoslužja. Crkvena je drama najprije bila oblik pučke pobožnosti, a sastojala se od liturgijskih tekstova koji su namijenjeni recitiranju i pjevanju. Ona se razvijala kao dodatak bogoslužnim obredima, ali bez novih i originalnih umetaka. U to vrijeme počinju se, međutim, širiti nešto slobodniji sakralni igrokazi na jezicima različitih naroda, a izvode ih razne laičke skupine i često izvan crkvenoga prostora. U početku imaju usku svezu s liturgijom, ali je poslije gube jer se osamostaljuju. Srednjovjekovna obredna drama ni u prvom razdoblju nije bila dio službene liturgije. premda se odvijala u crkvi i imala za podlogu svetopisamski tekst. K. Young smatra da *Ludi Pascales* označavaju konačni prijelaz od *officio* na dramatizirane *ludoa*, čime je gradivo crkvenih prikazanja istrgnuto iz kruga liturgijskog utjecaja. Pojavljuju se nova lica i uloge, a neka dobivaju sasvim različite literarne predloške. Gospa, žene, vojnici koji čuvaju Kristov grob, primjerice, kudikamo više govore na pozornici nego što im Evandjelje pripisuje. U taj rascjep može onda ući sve što se želi. Iako su održavane u crkvama, vjerojatno je da su te predstave uvijek bile izvan neposrednoga liturgijskog konteksta. Prilika je, doduše, redovito blagdansko-bogoslužna, ali se brzo prelazi na živote svetaca i kreposnih ljudi. Apokrifi o Mariji pružaju opsežno štivo za dramatizirane životopise o Bezgrešnoj. Najpoznatiji je *Fatum Praesentationis B. Mariae* Philippea de Mazicresa, koji predviđa kombinaciju dviju pozornica u crkvi. Lik Antikrista također je vrlo omiljen u srednjem vijeku. Tako *Ludus de Antichristo* izvodi na pozornicu mnoge zemaljske kraljeve. Složenija su djela Coventryjev *Lazarus* i Fleuryjev *Conversio Sancti Pauli*, koja cvjetaju izvan strogosti liturgijskih obrazaca. U kasnijim razdobljima crkvena se pobožna drama preobražava u posve profanu zabavu i svjetovni spektakl otvarajući tako put modernom umjetničkom teatru.

U srednjovjekovnom kršćanstvu — uz iznimku bizantskog područja — primjećuje se, dakle, postupni gubitak sakralne plodnosti ljudske geste i mimike, koje sele pod okrilje svjetovnosti. Mjesto toga, dobivaju na vrijednosti govor i rasprava. Isto se može utvrditi za muslimansku religiju. Obje propovjedaju svetost Božje Riječi, a ne brinu se da učine vidljivom čovjekovu situaciju težnje za božanskim. Zato im blagdan nije toliko važan koliko izrečena besjeda o Božjem objavljenju. Teologija je ovdje iznad religije, govor ispred pokreta, prosudba povrh ushita. Kroz povijest se obred i svetkovina zapostavljaju, dok maha uzimaju crkveno učenje, pouka i nauk. E. Fink misli da je nestanak pučkih liturgijskih slavlja uzrokovan upravo nastupom stanovitoga kršćanstva koje je promicalo religiju javne riječi i radosne vijesti, a ne ludičkog znakovlja i mističkog spektakla.¹ Teologija je postala misao o svetome, a bogoslužje govor o svetome. Ostali pak brojni oblici pristupa svetome — kao što su obredno sudjelovanje, zajedništvo, sakralni pokreti, usklici, ekstaza, zanos, igra tijela, oponašanje — bivaju sekularizirani, pa nastavljaju živjeti, na osobit način, još samo u svjetovnoj drami i pučkoj rasonodi.

Taj raskid između sakralnosti slova i profanosti igre nije vlastit isključivo kršćanskoj tradiciji. U svim religijama blagdansko slavlje može izgubiti transcendentnu dimenziju i pretvoriti se u praznu pozu i izvanjsko veličanje obreda. Toj opasnosti ne izmiču ni arhaička društva. U njih uvijek, uz vjersku svetkovinu, životari i jedan svjetovni blagdan — makar kao puka mogućnost na okrajku svagdašnjice — koji reproducira iste teme i pokrete, ali bez podrške svetoga u pozadini. Zato, recimo, srednjovjekovna crkvena prikazanja imaju svoje nepoznate prethodnike u grčkim kla-

¹ EUGEN FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris 1965., str. 184.

sićnim dramama. U jednom i u drugom primjeru, naime, grupni se religiozni doživljaj poništava: vjernici samo gledaju blagdan, a glumci ga oponašaju, dok zapravo nitko u njemu istinski ne sudjeluje. Polazeći od religijskih scenarija različitih misterija, grčko kazalište estetizira sakralni kult — eleuzijski, dionizijski, orfički — i doslovce ga premješta iz hrama ili prirode na pozornicu. Drukčije ne radi ni srednjovjekovna liturgijska drama. U Eshilovim, Sofoklovim, Euripidovim, Pindarovim, Plutarhovim, Aristofanovim djelima pojavljuju se Apolon i Dioniz, Orfej i Demetra. Štoviše, Euripid je svoju tragediju *Bakhe* u cijelosti posvetio obredima i slavljinama boga Dioniza.² Njegova je drama istodobno i najvažniji dokument o dionizijskom kultu uopće. Ne ulazeći potanko u taj splet događaja i odgovarajućih tumačenja¹, spomenimo da je ovdje u igri božanstvo koje je prisno narodu i najmanje politizirano, što svjedoči o njegovu pučkom značenju. To u isti mah pokazuje koliko je i nekršćanska religijska liturgija podobna da s vremenom preraste u običnu svjetovnu predstavu.

Bilo bi odveć brzopleto zaključiti kako se otkrićem umijeća dramske riječi i glumačke vještine pokrenuo proces sekularizacije blagdanskoga svetokovanja. Nije isključeno daje razvoj išao baš suprotnim smjerom. U tom će se slučaju pokazati da u zamiranju slavljenja svetoga treba tražiti poglaviti uzrok pojavi svjetovnoga kazališta, a ne obrnuto. No time je čovjek, protiv svoje volje, izgubio sposobnost da osobno ispuni svoju duboku potrebu za neposrednim sudjelovanjem u doživljaju svetoga. Prepustio je to prividu igre i magiji scenske obmane. Otudjenje se još jednom ispriječilo i velika je svečanost odgođena.

Dok smo netom imali posla sa znakovima sekularizacije blagdana, sad je već na pomolu njegova postupna povijesna razotkrivenost. Nije, dakle, riječ o vjerojatnoći nego o sigurnosti da se ispod obredne igre ne skriva religiozna namjera. U tom smislu treba spomenuti očita skretanja u kasnijem razvoju *Blagdana luđaka*. Izlazeći na ulice i javne trgove, spomenuta su slavlja često uzimala sadržaje pobune, groteske i opscenosti. Pomahnitali od svjetovna pijanstva, sudionici svetkovine u slikovitim su nošnjama i s maskama na licu ulazili u hramove, dopuštajući sebi svaku vrstu slobode i perverzije. U Normandiji su se đakoni kockali i kartali na oltarima, dok je ostalo mnoštvo po crkvi blagovalo hranu u prekomjernim količinama. Svjetovno je, dakle, do kraja zagospodarilo svetim.

Drugi sličan primjer izvanjske sekularizacije blagdana susrećemo u svetkovanju karnevala. U početku je karneval imao posve religiozno značenje, a poslije je postao klasičan model svjetovna slavlja. To je dalo povoda nekim istraživačima srednjovjekovlja da karneval proglase izvornom pučkom svetkovinom koja se navodno suprotstavljala svim službenim crkvenim blagdanima.⁴ Ovdje opet imamo posla s dualističkim ili klasnim tumačenjem, što je, naravno, promašeno jer zaobilazi religijsku razinu razumijevanja svijeta. Karneval bi trebalo prije povezati s korizmom, kao njegovim dijalektičkim polom. Premda poganskoga podrijetla i mitološke inspiracije⁵, karneval je brzo bio uvršten u kršćanski ciklus godišnjih blagdana. No kršćanstvo se

² WALTER F. OTTO, *Das Wort der Antike*, Darmstadt 1962., str. 209.

MARK P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos, Method in the Study of a God*, New York 1978., str. 34-140.

⁴ MICHAÏL BACHTIN, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous Renaissance*, Paris 1970., str. 270.

⁵ CLAUDE GAIGNEBET, *Le Carnaval, Essais de mythologie populaire*, Paris 1979., str. 180.

njime ipak više koristilo kao profanom protivnošću korizmi nego kao neposrednim sakralnim poticajem. U pokladno doba popuštaju moralne obveze, raste neobuzdanost u jelu, piću, spolnosti i nasilju; sve se pretvara u šalu, lakrdiju, masku, satiru, pjesmu, igru, natjecanje, ples. Karneval je obilježen izobiljem, putenošću, razuzdanošću, orgijanjem, što znači da je oprečan korizmi koja je određena suzdržljivošću, trezvenošću, umjerenošću i strogom pokorom. S protokom vremena karneval se, međutim, potpuno odcijepio od korizme i postao samostalna igra svjetovnosti. Zato je Crkva mnogo puta ustajala protiv zlorabe karnevalskih ludorija, sluteći kamo one vode. Ta neovisnost pokladnih slavlja u odnosu prema svetom objašnjava njihovo polako povijesno izopačenje i klizanje prema jednome bezrazložnom ludizmu. Na kraju se karneval pretvorio u veliku mimetičku grotesku i improvizirani pučki ples koji su bili sasvim ispražnjeni od obredne simbolike i sakralnih oznaka.

Nije moguće nabrojiti sve okolnosti koje su pokrenule i ubrzale proces sekularizacije blagdanskih proslava. Mnogi mise da se početni nesporazum zbio već onda kad je ljudsko tijelo bilo uzeto kao glavni medij za odnos sa svetim.⁶ Teško je, naime, očekivati da blagdanski čovjek uvijek ostane nezaslijepljen od igre, obrednih prijestupa i potpuna društvena nereda. U ekscesima tradicionalne svetkovine ima nečega što zaista privlači, premda to istodobno udaljuje od svetoga. Slavljenička zastranjenja, međutim, ne dolaze od zle nakane nego su posljedica slabosti tijela koje lako zabludi u svetoj igri. Ekstatička je religioznost fascinantna, ali vrlo opasna. Zato tjelesne tehnike dohvaćanja svetoga mogu biti spasonosne samo ako su u stalnom dosluhu s transeendentnim. Ono što utemeljuje iskustvo blagdana — a to je življena cjelovitost svetoga — u svakom trenutku riskira da izostane kao nagovještaj višeg poretka i postane svakojaka prekomjernost i nerazumnost. Odatle potreba da osjetilno iskustvo tijela bude neprestano pothranjivano osjećajem razločnosti i jasnoće u svezi sa svetim. Na taj će način ludičke geste ostati putovi čovjekova uspona do onostranoga, a ne jalovi užici koji završavaju u tužnoj sebičnosti. Podrijetlo iskrivljavanja vjerske svetkovine nalazi se, dakle, u tome što igra nije po svojoj naravi darovalac svetoga nego je tek njegova pretpostavka. Jednom odvojena od sakralnoga izvora, igra lako ulazi u krug izopačenja: postaje mondena razonoda, sredstvo samosekularizacije, sjena, privid, vrtoglavica, zanos, želja i bunilo. Blagdan više ne upućuje na duhovno nego se otvara improvizaciji, a cilj mu je ostvariti magički otklon svega onoga što nije u skladu s našim pojedinačnim zahtjevima. Mjesto da izbavlja čovjeka u perspektivi svetoga, svjetovno slavljenje zastire pogled na istinske probleme svijeta i donosi njihov zaborav.

Tako je tradicionalni blagdan doživio kobni povijesni rascjep: sjedne strane, sakralni je obred ostao bez ludičkih sastojaka i zato počeo zamirati, dok su, s druge, svjetovna slavlja preuzela sav dinamizam religiozne igre, ali sada izvan obzorja svetoga-

Oslobođena od obveza spram svetoga, profana je igra bila prepuštena neviđenu zamahu. Činilo se da nema zapreke u novom slavljenju svjetovnoga. Razvoj društvena bogatstva i povećanje slobodnog vremena još su više pogodovali rascvatu različitih svečanosti u javnom životu. Na opće iznenađenje, međutim, taj je rascvat ubrzo zahirió. Vidjelo se da je svako blagdansko slavlje koje je lišeno sakralne dimenzije nezostavno osuđeno na propast. Upravo zato što je svetkovina prestala biti religiozna ona je na kraju potpuno nestala. Potvrdilo se staro pravilo da svjetovna slavljenja za-

⁶ JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *La Jete, le jeu et le sacre*, Paris 1977., <tr. 125-133.

pravo ne mogu duže ni opstojati bez podrške svetoga. Blagdan je religijska pojava ili ga uopće nema.

Ta dva smjera slabljenja svetkovinskog života - najprije kao svete, a poslije kao svjetovne igre — imaju svoj izvor u dvoznačnosti ljudskog tijela. Kasnije je val zastoja slavljenja zahvatio mnogo veća područja i proširio se na cijelu ljudsku zajednicu. Industrijsko društvo sve jače pritišće prostore slobodne igre: rastu klasni sukobi, povećava se vrijeme rada, razvija želja za materijalnim posjedovanjem i svjetovnim ugledom. Natjecateljski mentalitet i gospodarska ovisnost ubijaju u čovjeku potrebu za blagdanskim veseljem. To bjelodano osiromašenje kulturnog okoliša uklonilo je smisao za svetkovinu, bezrazložnost, fantaziju, besplatnu igru, simbolički govor. Velike gradske svečanosti — poznate još iz renesanskih vremena — ulaze u nepovratnu krizu i bivaju ukinute. Novi duh kapitalističkog morala vidi u blagdanu smetnju slobodnom obavljanju proizvodne i trgovačke djelatnosti. U protestantskim zemljama uklonjeni su svetački dani i marijanske masovne svečanosti. Javno ispovijedanje vjere povlači se u uzak krug obiteljske i rodbinske pobožnosti. Poslije iščeznuća velike tradicionalne svetkovine polako odumire i gradska svjetovna svečanost. Prva zbog prekomjernog posredništva ljudsim tijelom, a druga zbog odsutnosti svetoga. Sekularizacija nije samo potisnula blagdan, nego se okrenula protiv same sebe, što znači da predstoji i poraz svjetovna slavlja.

Nestanak blagdanskih slavlja

Uza sve nabrojene nepovoljnosti, blagdan je tek u drugom dijelu razvoja industrijskog društva doživio svoje potpuno obrnuće i ukinuće. Odatle potreba da se razotkriju povodi koji su u tom društvu doveli do ubrzanja postupka odstranjenja svetkovine i slavljeničkih igara. Tu u prvom redu idu tegobe mehaniziranog rada.

Razmrvljen i raskomadani, tehnološki je rad mučio čovjeka prisilnim ritmom strojeva. Zato on svoj posao obavlja bez zanimanja, zadovoljstva, pristanka i stvaralačke radosti. Dapače, često nije ni dovoljno motiviran pa mu se u konačnici rad pokazuje kao krajnje tuđ i nametnut. Raščlanjivanje proizvodnih zadataka u sitne dijelove i pokrete oduzelo je radniku još jedan tradicionalni izvor zadovoljstva: dodir s materijom i poznavanje materije. Po nekoj čudnoj logici čovjek koji je sav obuzet materijom, u radu je nje lišen pokretom i bijegom predmeta na tekućoj vrpici. Stoga je trud izgubio svojstvo „dovršenosti“. U specijaliziranoj proizvodnji zadaci su uvijek „isprekidani“ i „nedovršeni“, pa radnik osjeća daje pobacio u stvaralaštvu jer nikad neće do kraja završiti svoj zadatak. Pojava automatizacije nije bitno poboljšala te uvjete rada. Ako je smanjena težina ručnih poslova, povećala se sad intelektualna tjeskoba od jedne sve preciznije i moćnije tehnokratke organizacije. Sloboda umijeća i ovdje je osjetno reducirana glomaznošću tehničkog aparata. Radnik mora opsluživati čitavu seriju točnih uputa koje ne dopuštaju osobno odstupanje i spontanu inicijativu. Njegov se zadatak sastoji u tome da svu pažnju koncentrira na pojedine broјčanike i znakove mehanizma i da odgovori na njihove signale. Nije, dakle, pronicavošću prisutan u produkciji, nego poslušnošću upućen na to da ispravlja nedovoljno savršenu inteligenciju tvorničkih postrojenja. Kibernetika, robotizacija i upotreba kompjutera nisu mnogo smanjili nedaće proizvodnog rada. Blagostanje, doduše, raste, ali zauzvrat suvremena tehnologija stvara otuđeni sustav standardiziranog mišljenja i življenja koji nije daleko od duhovna ropstva i potkupljene slobode.

Tako je. usprkos obećanjima koja su davana u povodu otkrića automatizacije i elektroničke tehnologije, rad i dalje ostao težak, premda na suptilniji način: s dimenzijom duhovne frustracije i društvene beznačajnosti. Radnik mrzi rad i onda kada mu je dobro plaćen jer njemu je uvijek teže to što je jednostavno radnik nego što je iskorištavani radnik. U kojoj je mjeri rad izgubio svako dublje značenje, najbolje pokazuje činjenica što se moderni čovjek potpuno okrenuo slobodnom vremenu kao svojoj velikoj nadi. Skraćenje trajanja rada utjecalo je na to da se vrijeme praznika poveća, a time postane i važnije, ali se stječe dojam daje radnikovoizbjeglištvo u slobodu rasonode obavljeno ipak najviše zbog odsutnosti smisla u radu. Kako bismo inače drukčije mogli rastumačiti euforičnost otkrića odmora i psihičku oznaku „rasterećenosti“ u svim oblicima današnje zabave i dokolice. U primitivnim kulturama bila je uspostavljena sretna isprepletenost rada i odmora, međusobna dopunjenost truda i svečanosti. Protivno tome, u industrijskoj je civilizaciji relativna nesmislenost rada otuđila svoj drugi pol, zabavu, oduzimajući joj obilježja iskupljenja i slavljenja. Rad u sebi nema ništa od igre, a igra ništa od metafizičke ponesenosti. Štoviše, kao što je u radu izgubljeno zadovoljstvo, tako je u igri nestalo radosti. Stoga rasonoda više ne pruža naknadu za mučan rad, nego je bijeg od rada i zaborav truda, osveta naporu, nedjeljna razuzdanost i ispražnjenje, igra na rubu istinska života, nadražaj i lijek za kroničnu dosadu postojanja. Otušeni rad inficira zabavu ništavilom, pa su sve napetosti i nezadovoljstva rada prenesene u slobodno vrijeme. Da se u zabavi najprije traže izgubljeni sadržaji rada, otkriva okolnost što čovjek izabire takve sporedne aktivnosti zabave koje su zapravo zamjena za prazninu tvornička posla. Taj je popis dug i indikativan: hazardne igre, oklade, sportska natjecanja, utrke konja, kocka, noćni klubovi, amatersko bavljenje zanatima, držanje životinja, vrtlarstvo. Sve pokazuje da se nisu obistinila optimistička predviđanja tehnokratskih ideologa: smanjenje radnog vremena nije urodilo istodobnim povećanjem sretnog vremena.

Ljudski se život u visoko razvijenom društvu rascjepao dakle na dva nespojiva dijela: polovica tjedna ostavljena je za rad u tvornicama i uredima — rad koji je omražen, izbjegavan, otušen, prakticiran s prkosom i nedovoljnim prinosom — a druga polovica za slobodno vrijeme — što je opet puki bijeg, lov na rasonode, zaborav u plandovanju, bježanju u sitna zadovoljstva hobija. U tom kontekstu teško da ima još mjesta za svetkovanje, osim ako ne želimo tim imenom nazvati nešto sasvim drugo. Mjesto blagdana, sad u optjecaj ulaze novi pojmovi za novu zbilju: rasonoda, zabava, slobodno vrijeme, praznik. Čovjek se, doduše, i u dokolici spašava na neki način, ali ne od nesavršenosti, zla i smrti, nego od radnoga vremena, stroja i mehanizirane rutine življenja.⁷ Dokolicom se, naime, trenutačno oslobađamo u svjetovnoj, a blagdanom iskupljujemo u religioznoj dimenziji. A to nisu istovjetni spasenjski ishodi. Sučelice tehnološkim napetostima, povjerenje je ustupljeno slobodi rasonode, koja redovito zakazuje jer nije utemeljena na razini sakralnoga, nadnaravnoga, nepovijesnoga, mita i svetkovine. Sloboda praznika kao svoju negativnu dijalektičku točku preuzima vrijeme rada, a zatim ga izjednačuje sa svjetovnim zlom, osudom, kaznom, padom i samouništenjem. Trebalo bi da dokolica vrati čovjeku njegovo ljudsko dostojanstvo i sreću, koje je izgubio u radu. Na žalost, ona polako postaje predmet jednake mržnje kao i rad jer se u našoj tehnolo-

⁷ ALFONSO M. DI NOLA, »Festa«, u *Enciclopedia delle religioni*, II voi., Firenze 1971., str. 1588-1589.

škoj kulturi pokazala jednako nekorisna i uzaludna. Svuda gdje izostaje sveto, tu ne samo da nema blagdana nego ni rasonode.

Pretvorbom religijskoga blagdana u običnu dokolicu obavljen je predzadnji zahvat na umirućem tijelu tradicionalne svetkovine. Taj je razvoj, kako se vidi, išao od arhaičkih obrednih oduševljenja do suvremenih praznika, godišnjih odmora, ladanja, rasonoda, zabave. Zato se istinski blagdan s vremenom osušio, uvenuo i gotovo ishlapio u modernom zapadnom društvu. To rado priznaju i oni koji se drže dosta daleko od religije i njezinih problema.⁸ Ostaje samo praznik, frustrirajuća rutina nečega što je u prošlosti bila značajna funkcionalna i životvorna kulturna ustanova. Uostalom, dovoljno se podsjetiti na to da je izraz praznik zapravo nastao od korijena riječi: prazno. Mjesto bogatih doživljava blagdana, živimo, dakle, „prazan dan“. A dokolica, praznik besposličarenje, opuštanje, plandovanje, zabavljanje nešto je zaista posve oprečno blagdanskome ugođaju, pučkoj svečanosti, sakralnom rasipanju, darivanju, društvenosti, ispunjenosti, igri i slavljenju svetoga.

Uza sve to, ipak se održala neka daleka sveza s blagdanom, ali samo dotle dok svjetovni praznik — prazan dan — nije došao u gramzivi posjed konzumističke industrije i tržišta probitaka. Ubačen u velika središta gospodarske moći i masovnih komunikacija, blagdanski čovjek nije više uspio ostati gospodarem svojim želja i potreba. On je možda služen usrdnom brigom, ali samo zato da bi više trošio, a ne da bi bio zadovoljan u svojim religioznim potrebama. O strukturi se potrošnje odlučuje daleko od čovjeka i bez njegova pristanka; o njoj stvarno odlučuju oni koji prodaju, a ne oni koji kupuju, pa ponuda ide prije potražnje. To standardizira ukus i osiromašuje imaginaciju do granice kada se potrošnja doživljava kao automatizirana reakcija, a ne svečani događaj ispunjenja potreba. Sva je pažnja usredotočena na trošenje i rad radi trošenja. Poslovna propaganda razvija duh konzumizma pa se već djeca od najranije dobi odgajaju kao fanatični potrošači, mnogo prije nego što će uopće postati kupci. Znanost je također zaposlena u tom nastojanju, dozvani su u pomoć eksperti za tržište, stručnjaci za psihologiju masa i instituti za najšire istraživanje motiva. Stravična kolektivizacija osjećaja i ukusa postaje u naše dane to opasnijom što se nudi u oblicima koristi i bogatstva, laska niskim strastima i kratkotrajnim zadovoljstvima. Kulturološki gledano, potrošnja je dekadentni element svake civilizacije. Nezasitna žeđa za uvijek novim proizvodima, pojava umjetnih prohtjeva, mahnito traženje promjena — sve to rastaće stvaralačku alternativu naše povijesti. Na dnu luđačke potrebe za trošenjem zacijelo stoji neka duboka nesmirenost, latentno beznađe, nestrpljivost, razočaranje u svijet i skriveni porivi nasilja.

Praznici, dokolica i ostaci blagdanskoga slavlja bili su lukavo uvučeni u ovaj pakleni plan manipulacije potrošačevim instinktima. Pojavom standardiziranih zabava i organiziranom rasonodom stvorena je opasna mogućnost njihova zla upravljanja odozgo, što se nekoć jedva dalo i zamisliti. Mali broj novčanih moćnika danas gospodari svijetom reklame i ustrojava dokolicu. Većina sastojaka masovne kulture — moda, umjetnički ukus, plesovu, pjesme — traju samo jednu sezonu jer su poticani razlozima probitka, a ne estetskim vrednotama. Slobodno vrijeme postaje predmet organizirana poduzetništva. Iako naivnu promatraču može izgledati da je rasonoda vrijeme kad se čovjek oslobađa iskorištavanja, pomniji će uvid brzo opovrgnuti to mišljenje. Buržujski je, naime, blagdan isključivo posvećen radnjama trošenja i kupovanja, što znači daje čvrsto uključen u sklop proizvodnog sustava. Stoga je slo-

⁸ THEODOR W. ADORNO - MAX HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947., str. 107.

bodno vrijeme samo iluzorno slobodno. Zapravo, bilo kakva svetkovina je značajno i mnogostruko uvjetovana, komercijalizirana, iskorištavana i manipulirana. Potrošnja postaje srž i temelj građanskoga blagdana. Ljudi nastoje dobiti na vremenu ne „da bi više radili nego dulje trošili”.⁹ Konzumistička ideologija lansira slavljenje kao sredstvo potrošnje, pa se svetkovina, mjesto da bude uzrok radosti, sve češće pretvara u izvor dobiti.

Očito da je spomenuti mentalitet probitka najprije prodro u prostor tradicionalne crkvene svetkovine i u njoj drastično poremetio trajnu usmjerenost prema sredinama. Blagdan, koji je nekad izazivao povijesno sjećanje na važan spasenjski događaj, doživio je u naše dane preobrazbu, postavši povod za nečuvenu eksploziju trošenja i nadmetanja. Iz božićnih slavljenja iščezavaju očekivanja religijskog spasenja, a nahrupljuju u njih svjetovni razlozi koristoljublja i psihoza obmane. Golema kolektivna energija koja je oslobođena u danima blagdanskog svetkovanja razrješuje se u grozničavom i tjeskobnom kupovanju potrošnih dobara. Skupe su igračke — simbol zlatnog teleta — još jednom istisnule siromašno dijete iz štalice, a time nehotice i živoga Boga iz društva.

U području će pak čiste svjetovnosti blagdan — ako ga možemo još uopće tako nazivati — biti podvrgnut kudikamo jačem izopačenju. Sada je obilježen površnošću, lakomislenošću, hedonizmom, ludizmom. S obzirom na to da zabavljanje nije donijelo očekivanu opuštenost, potrošač se u svojoj dokolici okrenuo neposrednom užitku, kupljenoj nasladi, ispunjavajući vlastito biće sjetilnošću i dosadom, što inače uvijek ide skupa. Konzumističke i individualističke pobude svele su svetkovinu na mali i prljavi nadražaj osjetila. Reklamirane ponude bučno prodiru u čovjekovu intimnost i zavode slobodu maštanja siromašna naroda. Dokolica se mitologizira¹⁰ i u tom lažnom obliku prodaje na tržištu užitaka. Ono što moderni čovjek očekuje od ljetnih odmora i što mu stanovite turističke organizacije prikazuju u blještavim slikama, to su zapravo trenuci tromosti, lijenosti, kada se navodno mogu dostići sva blaženstva. Različiti skupo plaćeni aranžmani obećavaju nesretnim ljudima ništa manje nego ostvarenje njihovih najljepših snova i potpuni preokret u životu. Naravno da su to besmislice, ali i opasne klopke. Zato je praznik danas zaražen teškom bolešću lažnoga sjaja i proračunate lascivnosti. J. Dumazedier misli daje slika o praznicima iskrivljena i namjerno krivotvorena.¹¹ To je razlog da se iza blagdana, u liku organizirane i dirigirane zabave, nerijetko krije obična prevara, podvala, najkraće rečeno, nečasna posao.

Zadnji zahvat na umirućem tijelu tradicionalne svetkovine obavljen je prijelazom zabave u predstavu. Blagdan nije više samo zabava, on je sad spektakl. Ta promjena dolazi od konzumističkog opredjeljenja naše kulture. „Potrošačka civilizacija” se, naime, stalno miješa i neprestano ukrštava s „civilizacijom slike”. A jezik je slike najprimjereniji racionalizmu proizvodnog društva i propadljivostima brzog trošenja stvari. Živimo, kako bi rekao G. Cohen-Seat, u ikonosferi. Cestovni prometni znakovi, kino-najave, veliki oglasi, neonski natpisi, politički plakati, svijetleće reklame, slike s ekrana, fotografije u novinama, stripovi, revije i estrada — čine u našoj epohi istinsku ikonografsku panoramu. Sve se pretvara u prizor, zgodu, predstavu, priredbu, izgled. Usred svijeta igra se veliki *show*. Od svih stvari slika se najbrže troši, od-

⁹ CLARA GALLINI, »Le valeur du temps«, u *Temps libre*, 4, 1981, str. 43.

¹⁰ ROLAND DUFOUR, *Mythologie du week-end*, Paris 1980., str. 13.

¹¹ JOFFRE DUMAZEDIER, *Vers une civilisation de loisir*, Paris 1962., str. 140.

nosno zaboravlja, zato se najviše traži. Ona je prvi simbol konzumističkog društva. Sredstva priopćavanja — *mass-media* — stoje u središtu spomenute socijalizacije kulturnog obzorja jer baš ta sredstva određuju naše zabavljanje, diktirajući pravac ljudskim željama. Novo iskustvo zabavljanja, međutim, pretežno je vizualno, produkcija i potrošnja slika u stalnom je porastu, dok opća tiranija masovnih komunikacija manipulira već ljudskim savjestima i predodžbama. Suvremeni je čovjek postao frenetični i manijakalni potrošač slika, one ga progone s platna, ekrana, magazina i novina, ulaze mu u dušu i krv, oduzimaju slobodno vrijeme, zanose pažnju, opijaju maštu, nudeći mu, napokon, lažni univerzalizam slikovnoga svjetskog jezika, koji ne treba prevoditi jer ga svatko razumije. Ova *iconomanía* osvaja našu civilizaciju, njezin je govor sav u slikama koje, namijenjene brzom potrošnji i rađene na industrijski način, prikazuju društvenu zbilju posve neautentično, izvrnute kroz razbacane komadiće jednog razmrskanog i opet umjetno sakupljenog svijeta.

Da bi se spasio od toga mnoštva nadražaja, čovjek ujednačuje i automatizira svoje reakcije. Izmjena slika i ritam događaja toliko su brzi da ne dopuštaju razmišljanje i sabranost, pa gledalac s vremenom gubi smisao za kritičnost i razboritost, pretvara se u običnog sakupljača površnih dojmova, a događaje i slike koje mu prolaze ispred očiju ne dospijeva uopće posvojiti i odabrati u rastrganoj svijesti. Poslije nekoliko godina takva rastresena načina života on neće biti sposoban za bilo kakav dublji osjećaj, za jednu izvornu i osobnu ideju. Posljedice će se ogledati u minimalizaciji čuvstvenog života, a najnaravnija afektivna stanja postat će nezbiljska, izvanjska, kratkotrajna, nestalna i krivotvorena. Savršena prilagodba odgovara savršenoj dehumanizaciji.

Jednaku sudbinu doživjela je svetkovina. Tako su raskošne blagdanske proslave — nekada igrane u najvećem zanosu i uskoj povezanosti s drugima — dospjele danas u tužan položaj da budu doslovce zatvorene u čarobnoj televizijskoj kutiji i tu, na treptavim slikama na ekranu, dovrše svoj dugi i slavni vijek. U njima sada doista nitko živ ne sudjeluje, osim toga što ih nijemo promatra usamljena svjetina, uznički podijeljena u stanove, nebodere i četvrti. Svrha je spektakla da čovjeka izvlasti od igre i daje tako odvojenu postavi preda nj. Blagdan je prestao biti društveni čin i razgradio se u solipsistički očaj. Antička tragedija, srednjovjekovne liturgijske drame i renesansna svjetovna svečanost ulaze ovdje u završnicu davno započeta puta: blagdan umire jer više nije življeno zajedništvo, nego ravnodušno gledanje slika odsutne predstave. Sredstva priopćavanja beskonačno umnožavaju broj primalaca spektakla koji po navici postaju sve više njegovi drogirani tražitelji. Odatle velika napast da se na ekran ne prenesu samo stvarni blagdani, proštenja, pučki zborovi, politički mitinzi, *music-hall*, vojna parada ili karneval nego da se svijet pokaže kao predstava i kazalište. U tom će slučaju zbiljnost istinitih događaja biti još apstraktnije doživljena. Što je više slika svetkovine, to je manje suradnje u njoj. Zato situacija nesudjelovanja u svečanostima izaziva tromost, pasivnost, gubitak semantičkih sposobnosti, duhovnu lijenost i mlitavost, izjednačujući u bezličnosti sve one koji izdaleka pribivaju priredbama. Mjesto da oživljava i izaruje radost, prijenos blagdanska slavlja donosi tugu, otuđenje, razaranje uma, smrt svakog smisla. No to uopće više nije svetkovina nego njezin svršetak. Tako ulazimo u prvu civilizaciju koja nema blagdana — ni religijskih, ni svjetovnih.

Društveni događaj „smrti blagdana“ imao je u teoriji još teže odjeke. Mnogi su smatrali kako je nadošlo pogodno vrijeme da se bez suzdržavanja počne zastupati teza o nespoznatljivosti blagdana uopće. Taj ludistički agnosticizam smatra da mi

zapravo danas i ne znamo što je blagdan. U tom smislu najdalje je išao svakako F. Jesi.¹² Za njega ne samo da blagdani nema nego ga u suvremenosti ne može ni biti. Iskustvo je svetkovanja u načelu nemoguće i neostvarivo. Zato u teoriji blagdani nisu drugo doli stanke, razdoblja kratka trajanja, u kojima se privremeno obustavlja razumsko spoznavanje. Svetkovanje je u svojoj biti zaborav na sebe: u vlastitu zaboravljanju ostvaruje se tek religijsko slavlje. Ne treba se onda čuditi što se suvremena znanost o religijama okreće isključivo jučerašnjim blagdanima — odnosno onima zaboravljenima — dok današnje uporno zaobilazi. Pojam svetkovine rođen je na sliku i priliku blagdanih iz daleke prošlosti. U kriznoj situaciji — u kojoj danas živimo — oblikovan je model idealnog blagdanih a da se do kraja ne zna je li on uoče takav ikad postojao. Vjerojatno da arhaički slavljenički obred nije imao veće sličnosti s današnjim. Što je, međutim, stvarno bio, to nećemo nikad doznati, premda nam je dopušteno štošta nagađati. Naše je stanje gotovo istovjetno onome prvih etnografa: vidimo da je netko doživio nešto intenzivno, ali ne vidimo što je to doživio. Blagdan, dakle, nije samo nepostojeći čin, on je gnozeološki nedokučiv. Teorija je povukla zadnji i najradikalniji potez.

Redosljed iščezavanja pojedinih blagdanih zbivanja ipak nešto otkriva. Pokazuje barem to da je *homo ludens* upao u posvemašnju krizu zato što je prije toga prestao biti *homo religiosus*. Bez svetoga nema igre. Svjetovni se čovjek uzaludno upirao da stvori jedan posve profani blagdan. U tome nije uspio. Na kraju je ostao i bez svetoga i bez svetkovine. Na poprištu povijesti još jedamput je potvrđena istina da se izostankom religije svako ljudsko slavljenje nužno pretvara u neplodnu kretnju i mrtvačku sjenku.

Oživljavanje starih i pojava novih blagdanih slavlja

Društvena „smrt blagdanih“ odgovara potpunoj sekularizaciji svijeta. Takva situacija, međutim, još nigdje u povijesti nije dostignuta, osim možda u nečijoj teorijskoj konstrukciji ili ideološkom programu. Zato je teško pristati na svijet u kojemu bi blagdan sasvim nestao. Još je manje moguće zamisliti svijet u kojemu se blagdan više nikad ne bi pojavio. Bilo bi to isto kao da kažemo daje religioznost za vazda zamrla u čovjekovu biću. To je razlog zašto svaki iskaz o iščeznuću svetkovine treba da uzmemo samo uvjetno, privremeno i slučajno. Ono stoje u svjetovnim očima nestanak blagdanih, to je u dijalektici svetoga zaborav i ponovno prisjećanje na njega.

Suvremeni svjetovni blagdan ostvaruje se, dakle, na dvjema različitim razinama. Na jednoj — koju smo netom opisali — on pokazuje svoj izvanjski lik i po njemu izlazi da je svako svetkovanje osuđeno na nezaustavljivu propast. Na drugoj pak razini — skrivenoj i jedva primjetljivoj — taj isti profani blagdan može biti življen kao pri-tajena čežnja i neizrečena žudnja za istinskim slavljenjem svetoga. Iako krajnje osiromašen i degradiran, svjetovni obred u ljudima našega vremena ipak pobuđuje nostalgiju za arhetipskim religijskim slavljenjem. Zato nema blagdanih — ma koliko da bio izrođen u današnjem potrošačkom društvu — koji ne podsjeća na svoj savršeniji, religijski oblik i nekadašnji viši stupanj ostvarenja. Znači da religijski poticaji stoje u pozadini svake svjetovne svečanosti, bez obzira na to što se to često nejasno vidi ili teško razabire jer je zapleteno u mrežu privida i dvojnosti blagdanskoga događanja.

12

*

FURIO JESI, »Conoscibilita della testa«, u antologiji *La Festa, Antropologia culturale, etnologia, folklore*, Torino 1977., str. 2-29.

Dijalektika skrivanja i otkrivanja svetoga ovdje je opet uprisutnjena na poseban način.

Tako sekularizirano svetkovanje postaje pokusni okvir za ekspanziju prerusene resakralizacije svijeta. Moderni je praznik, doduše, tek obična sjena, utvara, fetiš svetoga obreda. No i u takvom stanju svjetovna igra ne uspijeva ništa definitivno zadržati za sebe. Sakralizacija, naime, uvijek ponovno dobiva natrag onoliko društvena prostora koliko joj je prije toga svjetovnost bila oduzela.¹³ Stoga je dopušteno ustvrditi postojanje neke povijesne stalnosti i antropološke nužnosti svečanih obreda.¹⁴ Nije rijedak slučaj da blagdani znaju sačuvati svoju mitsku strukturu i religioznu funkciju čak u uvjetima potpune svjetovnosti. Iz toga onda slijedi zaključak da spomenuta nostalgija za svetkovanjem ne može biti jednostavno protumačena pojavom društvene krize industrijskoga društva, nego je prije znak trajnosti i neprekidnosti blagdanske moći u čovjeka. Ta pak moć ne proizlazi iz površnih i slučajnih sukoba svjetovnih silnica. Izvorište joj je u religijskoj podršci slavljeničkom erosu koji je već od iskona pridodan ljudskome biću.

Nemirno traganje za ispunjenjem blagdanskih potreba najprije se okrenulo tradicionalnim vjerskim svečanostima. Odatle današnja obnova pučkih svetkovina i folklornih obreda. No ovdje treba upozoriti na jednu važnu razliku. U našem slučaju nije spomen toliko o ustaljenim seoskim pobožnostima, što ih mještani od davnine redovito obavljaju, koliko o otkriću tih blagdana od strane gradskog pučanstva. Istraživanja pokazuju da su sudionici velikih religijskih slavlja više stanovnici urbanih naselja nego priprost zemljoradnički narod. Zato je zanimanje modernog čovjeka za pučku svečanost u prvome redu stvar njegove blagdanske bezavičajnosti i bolne svjetovnosti, a ne možda priklona političkom konzervativizmu, kako inače mnogi pokušavaju pomodno objasniti taj preokret.

Zanimljivo je da u području religijskog folkloru stanoviti blagdani naglo iščezavaju, dok se istodobno drugi začuđujuće brzo obnavljaju i šire. Ta tvrdnja ozbiljno stavlja u sumnju tezu o pučkoj svetkovini kao preživjelom ostatku starinskih vjerskih običaja koji su djelomično dospjeli do naših dana, ali sad ulaze u završno razdoblje odumiranja. Preporod već samo nekih blagdana otkriva, međutim, mogućnost da bi taj razvoj mogao ići i posve obrnutim smjerom. L. Mazzacane¹⁵ pita kako se može rastumačiti to da je karneval — onaj živahan i raspjevani oblik kolektivne radosti — danas spao među iskaze pučke svečanosti koji su doživjeli najveće promjene, iskrivljavanja i slabljenje utjecaja; karneval je nestao ili se skroz komercijalizirao. Na drugoj strani, upravo blagdani prošteničkog tipa bivaju svake godine neočekivano obogaćivani uvijek novim i brojnijim hodočasnici, uključujući tu mnoštvo radnika i gradskog proletarijata. Stoga za pučku vjersku proslavu treba reći da je usprkos suprotnim dojmovima pretežno urbani fenomen i da dolazi iz ozračja razočarane svjetovnosti.

Ima još jedan razlog buđenju zanimanja za pučki blagdan. To je kriza službene liturgije u velikim konfesionalnim religijama. Sigurno da crkvena bogoslužja više ne privlače vjerničku pažnju onako neodoljivo kao nekad. Zato imamo prazne crkve, a puna svetišta. Vjerski je obred izgubio sakralno značenje, mistički žar,

JEAN BRUN, *4 la recherche du Paradis perdu*, Paris 1979., str. 105.

EDWARD SHILS, »Riti e crisi«, u zborniku *La religione oggi*, Milano 1972., str. 253-268.

LELLO MAZZACANE, »Fêtes et culture paysanne dans le sud de l'Italie«, u *Social Compass*, 2-3, 1976., str. 237.

transcendentnu znakovitost i postao hladan govor o teškim misaonim problemima. Ukratko, bogoslužje je danas više riječ nego pokret, više pasivno gledanje i slušanje od masovnog sudjelovanja. Nije nepoznato da je službena liturgija obrađena i vođena od učenih teologa, zatočenika jednoga pojmovnog i točnog načina izradi- vanja koje je lišeno mašte i odvojeno od života. U zamjenu za tu ukočenost i for- malizam liturgijskih obrazaca pučka religija sada nudi nadahnuće, životvornost, slobodu, improvizaciju, osjećajnost i simbolizam blagdanske igre. Nađe se tu, nar- ravno, i pokoji promašeni potez. Stručnjaci za kič upozoravaju na pojavu lošeg ukusa u religijskom životu pozemljara¹⁶, što može biti posljedica ispričive namjere da se sveto dohvati u jednostavnijim izrazima. U svakom slučaju, okretanje vjernič- koga zanosa prema pučkim blagdanima posljedica je sve očitije sekularizacije litur- gijskih službi u crkvenom bogoslužju.

Taj neuspjeh liturgije dade se proširiti na cijeli svjetski prostor. Mnogi upozora- vaju kako je današnje bogoslužje — odveć racionalno i svećeničko — možda valjano za kršćane u Evropi, ali postaje premalo simboličko i kontemplativno za Crkvu u Aziji, a nedovoljno čuvstveno za vjernike u Latinskoj Americi.¹⁷ U Africi pak drevni rituali izazivaju oštre pastoralne polemike. U tim prilikama pučki blagdani spašavaju situaciju jer su uobličeni prema mjeri čovjekovih religioznih potreba.

Novije teološke škole poučene valjda neuspjehom liturgijske obnove — poku- šavaju ispraviti pogrešku prethodnika u ocjeni što su ih ovi još donedavno davali o pučkoj svetkovini. Stoga se sada na sva usta počinju hvaliti narodne proslave i čak u njima otkrivati samosvojne kršćanske vrednote. Mnogi teolozi — kao K. Rahner, J. Moltmann, H. Cox, R. Neale — u blagdanu i sakralnoj igri pronalaze dublje vjersko značenje. U njima, naime, dolazi do izražaja poseban stil religijskog izražavanja: fantazija, simbolizam, zajedništvo, stvaralaštvo. U pučkim slavljinama kršćanski nar- od ne bježi od teške svakidašnjice nego se približava bitnom razumijevanju života pod vidikom boli, smrti, oslobođenja i eshatološke radosti. Iskustvo blagdana omo- gućuje uspostavljanje teologije „sedmoga dana“ koja predlaže skladnu usuglašenost tijela i duše. U čovjekovj ludičkoj dimenziji, kažu teolozi, na najodličniji se način iskazuje sličnost između čovjeka i Boga, obilježjem njihove slobode i stvaralaštva. Još dalje ide D. Miller¹⁸ kad predviđa da će u bliskoj budućnosti atraktivnost igre nadvladati koristoljubive radnje zgrtanja bogatstva. Nova duhovna revolucija — u središtu koje stoji slavljenička igra — otvara put meditaciji i religioznom razmatra- nju. Dolazi doba kad će svečanost zamijeniti rad. To je poruka nove teologije blag- dana.

Na žalost, pučko slavljenje svetoga samo je površno zadovoljilo duboke ljudske potrebe za sakralnom igrom i blagdanskim ozračjem. Teško je bilo pretpostaviti da će gradski usamljenik — na kratko vrijeme istrgnut iz mravinjaka na asfaltu — uspje- ti doživjeti neki snažniji religiozni šok. Nekoliko trenutaka površne koncentracije i nekoliko rastresenih molitava nisu bile dostatne za bilo kakvo ozbiljnije obraćenje. Ushit je nestao već u autobusu, a sjećanje će polako i sigurno ishlapati na radnom mjestu. Istina je da „svijet danas osjeća strašnu glad za svetkovanjem“¹⁹, ali je isto

¹⁶ LUDWIG GIESZ, *Phänomenologie des Kitsches, Ein Beitrag zur anthropologischen Ästhetik*, Heidelberg 1960., str. 55.

¹⁷ J. CASTELLANO, «Liturgia e pietà popolare oggi», u zborniku *La religiosità popo- lare* Roma 1978., str. 133.

¹⁸ DAVID L. MILLER, *Godsand Games/Cleveland 1969.*, str. 138-140.

¹⁹ JOSEPH ROBERT, *L'Evangile en fete*, Paris 1970., str. 96.

tako istina da se pučki blagdani mogu doživjeti samo u svojoj cjelovitosti. Oni moraju u potpunosti proniknuti čovjekovu egzistenciju jer vjerska svečanost ima tendenciju da sve privuče u krug vlastita utjecaja. Blagdan nije izvanjski ukras nego glavni pokretač života.²⁰ Zbog toga je nemoguće očekivati da moderni urbanizirani čovjek — tako kobno podijeljen i korjenito sekulariziran — doživi pučko slavljenje svetoga na posve isti način kao i njegov daleki preteča iz prošlosti.

Sve pokazuje da je pučki blagdan danas postao više povod za traženje izgubljenih sadržaja istinske religiozne igre nego što se ostvario kao idealno mjesto nalaženja tih sadržaja. Stoga pučka slavljenja ulaze u okvir putova koji, doduše, vode k svetome, ali ga nedovoljno dostižu, pa su slični — premda ne u stupnju skrivenosti — svjetovnom prazniku.

Toliko o pučkoj vjerskoj proslavi. Slijedi prikaz građanskog ili političkog blagdana. U njemu je sveto zašlo u još veću i dublju skrivenost. Taj je svetkovina, naime, prema namjerama začetnika, svjetovna, a po unutrašnjem doživljavanju religiozna. Zato se za njezino praćenje od istraživača traži prilično iskustvo i stalna pažnja u razlučivanju. Građanska ili politička slavlja zakoniti su svjetovni nasljednici tradicionalnih vjerskih blagdana — stvoreni da zauzmu njihovo mjesto — u društvu koje više nije sposobno javno slaviti sveto. Toj skupini pripadaju velike državne proslave koje žele simboličkim i svjetovnim kretnjama — manifestacijama, povorkama, brojnim skupovima — ispuniti jedan dan praznika, ali ne postižu ništa. Ostaju tek blijedi odsjaj onoga što su nekad bili vjerski narodni blagdani.²¹ Građanske ili političke svetkovine imaju, međutim, svoju dugu povijest koja vjerojatno počinje kad i svjetovno poimanje društva i mogućnost njegove sakralizacije. Ta povijest ide nejednakom putanjom, od rimskih carskih igara preko građanskih praznika do masovnih političkih obreda.

Kult careva u starom Rimu prva je očita sakralizacija političkog čovjeka, iako je sličnih primjera bilo i prije. Veličanstvena slavlja što se priređuju u čast vladara imaju svrhu da posvete njihovu zemaljsku vlast i vojničku moć. Cezar je pravi živi bog — *Luppiter Iulius* ili *Divus Iulius*. Tako se pojavljuje ne samo svjetovni blagdan koji bi nadopunjavao religioznu svetkovinu nego se obavlja prijenos obilježja svetoga na profano. Ta je sakralizacija neastavljena u srednovjekovnim i građanskim kraljevinama. Na svojem povijesnom vrhuncu monarhije uvode jednu istinsku teatralizaciju institucija, i to oponašanjem vjerskih blagdana. Za tu se priliku priređuju svečani ophodi, raskošne povorke, viteški turniri, narodna natjecanja, masovne gozbe, kazališne predstave, pučka veselja i javne zabave. Sve je podređeno namjeri da se kralj učini svetom osobom i slavi kao božanstvo. Upotrebom alkemije svetkovanja svjetovno je postalo svetim.

Francuska je revolucija najavila bazobzirni rat svim tim svetinjama i njihovim liturgijama: vjerskoj, crkvenoj i kraljevskoj. Stari su blagdani bili ukinuti drastičnim sredstvima, ali se mjesto njih sada počinju uporno rađati novi svjeđni obredi. Mistika sutrašnjice već se čvrsto oblikovala. Stoga je u tadašnjim političkim svetkovinama želja za srećom budućih vremena iskazivana gotovo na religiozan način. Revolucija nije mogla izmisliti posve nove blagdane pa njezine velike nade nisu prona-

ALFONS KIRCHGASSNER, *La puissance des signes, Origines, formes et lois du culte*, Paris 1962., str. 496.

²¹ JUAN MARTIN VELASCO, »Povratak kršćanskih blagdana«, u *Svesci* 74, 1982., str. 31-32.

šle primjeren oblik izražavanja. Pod utjecajem općeg zanosa i ushita svjetovne su stvari bile jednostavno preobražene u svete: domovina, sloboda, razum.²² Jedna nova vjera težila je da se ustanovi i učvrsti. Riječ je zapravo o istinskoj svjetovnoj religiji jer je samo društvo postalo ideal, stvaralac vrednota i nosilac moralnih načela.²³

Usprkos tome, u kasnijim je razdobljima građansko društvo ipak postalo pretežno svjetovno. Uvelike se oslobodilo početnih religioznih oduševljenja, ali nije uspjelo do kraja izbjeći kušnji da državne svetkovine ne pretvori u sakralne poticaje. Tako su posve svjetovni državni sustavi počeli uvoditi proslave posvećene majkama, očevima i precima. Pojavljuju se laicizirani obrasci blagdana koji dalje — premda na manje vidljiv način — ostaju povezani s novim povijesnim mitovima. Ne treba pri tome zanemariti razne spomen-proslave u čast važnih nacionalnih događaja, sjećanja na ratničke pothvate, obilježavanja smrti heroja, utemeljitelja država, znamenitih vojskovođa. Veličaju se također vrednote rada, slobode i ljudskoga dostojanstva. Sve to čini da se kolektivni život osnažuje i povijesno obnavlja. Epizoda s Pariškom komunom isto je tako htjela biti jedna golema svjetovna svetkovina: blagdan proljeća i mladosti, svečanost revolucije i radost novoga zajedništva.²⁴ Koliko da bili suprotstavljeni u ideologijama, francuska revolucija i Pariška komuna istim su slavljeničkim oblikom najavljivali i iščekivani obrat u društvenom životu.

Pojavom modernih nacionalizama ponovno su porasle šanse za obnovu političkog blagdana, posebno s njegovim unutrašnjim, sakralnim sadržajem. Dapače, stoje nacionalizam bio gorljiviji, slavljenje je postajalo razuzdanije. Otvorena su vrata političkoj proslavi koja je ponajviše htjela biti ustrojena po religijskom modelu arhaičke svečanosti jer se mislilo da će tako lakše izbiti na vidjelo onaj preporoditeljski zanos što je nekada sretno obilježavao slavljenje svetoga. U taj kontekst treba sada uvrstiti političke liturgije fašizma i nacional-socijalizma.

Fašizam je od početka bio sklon praznoj retorici i ceremonijalu. S obzirom na to da se dvije religije obično teško međusobno podnose — u našem slučaju kršćanska i svjetovna — fašizam se okrenuo rimskoj imperijskoj tradiciji i u njoj pokušao naći svoje uzore, ali s malo uspjeha. Da nije izazvala svjetsku krvavu kataklizmu, ta bi suvremena ideologija vjerojatno ostala u sjećanju povijesti najviše po svojoj grotesknoj maniji da sve pretvara u svetkovinu i spektakl, pokazujući čudesnu odsutnost ukusa. Fašizam je posebno potencirao tjelesni element u blagdanskim igrama. A upravo je integracija dinamike tijela i aktivnosti masa stalna pojava u povijesti religija. O tome se može čitati u E. Canettija.²⁵ Jak utjecaj fašizma bio je, dakle, povezan s njegovom sposobnošću da stvara velike pučke liturgije u kojima je narod živio svjetovnu religiju obećanja, a moćnici stjecali stvarnu vlast nad svjetovnim.

Ozbiljnije su i dramatičnije istaknute pogodnosti svetkovina u nacional-socijalizmu. U pozadini, razumije se, najprije stoji mit krvi i rase. To je nova svetost jedne zaista bezumne generacije. Pokušavaju se uskristi obredi bogu Wotanu i simboli starogermanske religije. Narod uopće — *Das Volkstum* — uzdignut je do božanstva, a onda i njegovi vođe, od saksonskoga vojvode Vidukinda do Hitlera. Val neopaganizma — začet u mračnim domišljajima A. Rosenberga — zahvatio je zaludeni puk i odveo ga u zakrilje kulta krvi, stabla, vatre, orla, tla i traženja novoga Graala. Umno-

²² EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968., str. 306.

²³ JEAN DIVIGNAUD, »Lafêtecivique«, u zborniku *Histoire des spectacles*, Paris 1972., str. 245.

²⁴ HENRI LEFEBVRE, *La proclamation de la Commune*, Paris 1965., str. 21.

²⁵ ELIAS CANETTI, *Messe und Macht*, Hamburg 1984., str. 568.

žavaju se kolektivni rituali što slave moći prirode i smrti, dok na čelo svjetovnih svećenika te nove i strašne religije dolazi *Führer*. Kad na filmskom platnu gledamo stravične rasističke ceremonije u Niirnerbergu i Miinchenu, hvata nas iskreni užas. Većeg spektakla demonskih sila svijet valjda nije dotad vidio. Milijuni pokornih zanesenjaka pribivaju svečanoj političkoj liturgiji. U prvi se mah to golemo nacističko zborovanje može lako usporediti sa skupljanjem vjerničkoga mnoštva na velikim blagdanskim svetkovinama. No arena u Niirnerbergu — kao amfiteatar u grčkoj tragediji — više je „nalik kozmičkom lijevku na čijem dnu ktioničke sile zla i noći traže oslobođenje od sebe samih“²⁶ nego što podsjeća na pobožni uspon skrušenih hodočasnika na Golgotu. Scenarij je donekle sličan, ali su raspoloženja sudionika posve suprotna. Dužina slavljenja, točnost obavljanja političkog bogoslužja, molitveni hvalospjevi, javno davanje obećanja, svečano preuzimanje obveza, zvuči Wagnerove glazbe, čitanje posvećenih tekstova - sve to prati *Führer* dolazak, ali i potiče na mržnju. Njegova divinizacija bila je moguća samo u ozračju ideologiziranog fanatizma koji je ovdje doživljen kao naopaki religijski obred. Jer svjetovni bogovi zla također traže svoje blagdane.

Politička svetkovina nije iščeznula. Nađe se ona još i danas posvuda u svijetu, dakako, u većoj ili manjoj mjeri očitovanja. Štoviše, novija marksistička sociologija izborila je pravo da govori o svjetovnoj religiji kao vrlo rasprostranjenom fenomenu.²⁷ Njoj se bez sustezanja pribraja i staljinizam. Zato je on često prikazivan kao nadomjestak — *Ersatz* — naravnim religioznim potrebama.²⁸ Mnogi su svjetovni obredi u tom društvu imali svrhu da zamijene i potisnu kršćanske sakramente: svečano upisivanje djetetova imena — sakrament krštenja; ućlanjivanje u stanovitu organizaciju — sakrament prve pričesti; javni obred sklapanja ženidbe — sakrament crkvenoga braka. Najteže je išlo sa smrću. Za nju nije nađena zemaljska nadopuna. Funkcija političkih blagdana bila je, dakle, u tome da potvrdi istinu staljinističke ideologije. U Istočnoj Njemačkoj pak državni su rituali počeli ozbiljno ugrožavati tradicionalna religijska slavlja, izazivajući javne prosvjede tamšnjih Crkava. Tako je uvedena svjetovna ceremonije „potvrde“ — što je zapravo zamjena za kršćansku krizmu — pod nazivom *Jugendweihe*, u kojoj se „krizmanici“ — baš doslovce *Weihlinge* — svečano obvezuju na društvenu solidarnost i vjernost državi. U doba kulturne revolucije ni maoizam nije izbjegao sakralizacijama svjetovnoga. U dugim ideološkim liturgijama upućivane su prave molitve Mao-Ce-tungu: da što prije pošalje kišu i podari obilan urod riže.

Iz svega izlazi da se svjetovni čovjek samo prividno oslobađa religioznog načina mišljenja i ponašanja, a zapravo ono u njemu stalno jest i uvijek ostaje. Iza mnogih političkih mitologija i profanih mistika skriva se neostvarena potreba za istinskim svetim. Blagdan lako može biti sekulariziran, ali će se brzo vratiti natrag ljudima kao svjetovna svečanost religiozna sadržaja. To je beziznimno pokazala i sva dosadašnja povijest političkoga blagdana.

²⁶ ALFRED SIMON, *Les signes et les songes, Essai sur le théâtre et la fête*, Paris 1976., str. 228-231.

²⁷ NIKOLA DUGANDŽIJA, *Svjetovna religija*, Beograd 1980., 145-147.

²⁸ JULES MONNEROT, *Sociologie du communisme, Échec d'une tentative religieuse au XX^e siècle*, Paris 1979., str. 576.

Eksplorzija panludzima - Źudnja za blagdanskim slavljima

Bilo bi prerano zaključiti da naši suvremenici ispunjavaju iskonsku Źelju za blagdanskim činom isključivo kroz pučku vjersku svetkovinu ili politički obred. To obavlja jedan, relativno manji dio čovječanstva. Političko je slavljenje u blagu opadanju — zahvaljujući demokratizaciji i sekularizaciji društva — što ne znači da se ono ne može opet bučno vratiti. Što se tiče pučkog blagdana, stanje je obrnuto, ali broj je vjernika koji mu se odazivlju ograničen jer tih svetkovina negdje uopće više i nema. Zato ostaje otvoreno pitanje: što je s ostalim mnoštvom? Kako oni zadovoljavaju potrebu za blagdanskim slavljem, makar i u posrednim oblicima profana izraza ?

U modernim razvijenim društvima moguće je na to pitanje naći odgovor u dva- ma različitim tipovima narodne svetkovine. Prvi je povezan s potrošačkim izobiljem i njegovim moćima zavođenja; drugi pak s kontrakulturom i njezinim neograničenim obećanjima. Važno je istaknuti da u oba slučaja skrivenost svetoga postaje gotovo potpuna.

Razumljivo je da potrošački blagdan neće ovdje biti razmatran kao posve svjetovni događaj — o čemu smo prije opširno pisali — nego više kao povod za čovjekov religiozni doživljaj. Uspostavljanjem blagdana izobilja i bogatstva neokapitalističko društvo pokušava stvoriti iluziju o mogućnosti potpunog oslobođenja od oskudice, tjeskobe, nemira i tuge. Ako u tom društvu više nema svetkovina, zašto cijeli svijet ne bi postao veliko slavljenje trošenja. Stoga dobri poznavaoi naše civilizacije upozoravaju na mitska obilježja konzumističke igre, a ne samo na njezin svjetovni ishod. U potrošačkim blagdanima i masovnim spektaklima današnjice neizostavno su prisutni obredni sastojci: od sporta do plesa, od glazbenih priredbi do zabavljčkih mitinga.²⁹ Mitski sadržaji pretvaraju te manifestacije u sakralne ceremonije jer nose oznake izvanrednosti. U njima sudjeluje sav narod koji se lako izjednačuje s junacima ili žrtvama, pobjednicima ili pobijeđenima. Na sportskim terenima — toj najnižoj razini slavljenja — uključuju se u kultne kretnje ne samo sudionici natjecanja nego prije svega gledaoi. Zajedničko pljeskanje, urlanje, navijanje i zviždanje postaje neka vrsta iskonskoga obrednog zavijanja i jadikovanja. Tako kolektivne liturgije zabavljanja i trošenja tvore na trenutak istinske mitske zajednice, barem za one koji ih prihvaćaju u religijskoj dimenziji.

Resakralizacija se potrošačkog blagdana potanje ostvaruje kao idolatrija nekih osoba u javnosti i fetišizam stanovitih proizvoda na tržištu. U tim prilikama svetkovina trošenja nije samo lažan društveni san nego i kratkotrajno utaženje, iako krivotvoreno, Źeđi za Apsolutnim. Zvijezde filma i kulture, zabave i sporta — *stars* i *vedettes* - predmet su pravljenja numinoznih predodžbi, primitivne divinizacije, modernih legendi, masovnoga kulta, obrednih skupljanja. Njihove slike i riječi imaju ulogu relikvija i božanskih poruka; njihov život postaje izvorom mitskih izmišljanja i nevjerovatnih priča; njihov uspjeh, sjaj, utjecaj i bogatstvo poštovani su kao svojstva iznimne sakralne moći. Predmeti pak što zadovoljavaju čovjekovu potrebu za isticanjem i potvrđivanjem vlastite vrijednosti također bivaju često doživljeni na religiozni način, što nije čudno kada se zna u kojemu je stupnju ljudsko biće izloženo propadanju i smrti. U tom je položaju, naime, svaki i najmanji potporanj svetoga pomoć u životnoj dramu.

²⁹ GILLO DORFLES, *TVuovf rifi, nuovimiti*, Torino 1965., str. 145-147.

Obred trošenja, bijeg u odmore i ljetovanja, neobuzdanost u publicitetu, širenje tehnološkog uokruženja i množenje audio-vizualnih medija dopuštaju da se od ljudskoga postojanja učini neprekidna svetkovina, odnosno neko stalno mjesto osjetilnog pijanstva i oduševljenja. Ideologija konzumizma propovijeda, dakle, vrlo prohtjevnu utopiju: onu o življenju u trajnom blagdanu. Nju podržava hedonistički mit o vječnom obilju, užitku, nasladi, igri i zabavi. U modernome društvu slavljenički ekscesi — rasipanje, natjecanje, razmetanje, prekomjerno trošenje — nisu više izvanredni slučajevi koji se kratkotrajno zbivaju u svetom vremenu, nego nepromjenljiva stanja koja se produžuju tijekom cijeloga svjetovnog vremena, kroza sve dane i sve noći.³⁰ To slavljenje ulazi kroz osjetila, postaje poticaj zamislama i podražaj žudnjama. Grad je povlašteno mjesto tehnološkog blagdana u kojem se svijet ponovno stvara i preoblikuje bojom zvukom, igrom, konstrukcijom i svjetlom. Priređuju se glasovni i slikovni spektakli — *light show* — psihodeličkog tipa, gigantske montaže oblika u kretanju, praćeni različitim zvučnim efektima. U istom smislu ide projekt urbane revolucije koja teži da uvede stalnost zajedničkog okupljanja, iskoristi zakone materije i razbudi imaginaciju graditeljske igre. Svaka ulica treba da postane umjetničko djelo, žarište intenzivnog života, ognjište izgubljene društvenosti. Zidovi se kuća obilježavaju jarkim bojama, a na bijelim plohama nebodera slobodna mašta mladeži ispisuje svoju vječnu igru ljubavi i želje.³¹ Time je do kraja izveden čarobni trik potrošačke ideologije: pojedinačnog blagdana više nema jer ga je već posvuda izgurao opći mitski blagdan stalnog trošenja i panludičkog ushita — toliko trajan koliko ljudski život.

U svim je smjerovima iskazana volja — najkraće rečeno — da se čovjek uvede u jednu permanentnu svetkovinu koja nema drugoga cilja doli da bude čista opojnost gledanja i slušanja u njezinu beskonačnu pojavljivanju. Odatle ideja o utopijskom gradu, bez određenih mjesta u njemu, koji je sav postao pokretan i pretvoren u golem festival boja i zvukova: blistavi i plameni megapolis, predan improviziranim kretanjama i ritmu kolektivne igre.

Nasuprot toj zavodničkoj obmani konzumističke kulture i njezinog slavljeničkog trošenja ustaje sada pokret kontrakulture. Tim se fenomenom ovdje nećemo potanje baviti³², nego samo naznačiti glavne blagdanske sadržaje u njemu. Teško bi bilo prihvatiti tezu da je kontrakulturni pokret neposredno nadahnut religijskim idejama. Bit će prije da ga potiču stanoviti lijevi politički optimizam i mladenačka naivnost. U svakom slučaju, on je očita reakcija na odsutnost smisla i pobuna protiv praznine otuđena života u neokapitalističkom svijetu. *Hippies* - ta najbrojnija čeljad moderne osporavateljske generacije — otklanjaju tehnička dostignuća, materijalno izobilje, idolatriju potrošnje, puku udobnost, političku moć, represiju i ideologiju. Ljubitelji su prirode, djeca cvijeća — *Flower children* — tražitelji izvornoga u čovjeku, poklonici jednostavnosti, širitelji blagosti. Ipak, u prvi plan stavljaju radikalno čovjekovo oslobođenje — političko i kulturno — koje pretpostavlja razaranje postojećega društvenog poretka, jer je upravo taj poredak iznakažen bolesnom po-

³⁰ JEAN BAUDRILLARD, *La société de consommation, Ses mythes et ses structures*, Paris 1970., str. 318.

³¹ JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris 1977., str. 194-200.

³² ABBIE HOFFMANN, *Revolution for the Hell of It*, New York 1968.; JERRY RUBIN, *Do It! Scenarios of the Revolution*, New York 1970.; PHILIP SLATER, *The Pursuit of Loneliness, American Culture at the Breaking Point*, Boston 1970.; JERRY RUBIN, *We are everywhere*. New York 1971.

trošnjom i klasnim nejednakostima. Samo u činu revolucije, kažu oni, uspjeh će se ljudi razotkriti od građanskih ustanova prisile i zle vlasti, a ne sve većim zasićenjem industrijskim dobrima.

Te se razlike odražavaju i na područje slavljenja blagdana. U konzumističkoj svetkovini riječ je bila o tehnološkom usavršavanju čovjekova uokruženja, koje zaglušuje, provocira, omamljuje i utaplja pojedinca u sveopću igru svijeta, dopuštajući mu da u svakidašnjoj vanjstini ponovno nađe ekstazu i trans arhaičkoga blagdana. Suprotno tome, u osporavateljskom slavljenju treba najprije uništiti spomenuto iluzorno uokruženje, pa će tek onda biti moguće istinski doživjeti svečanost praznika. Nije, dakle, dovoljno da se svakidašnji život uzvisi do blagdana, nego je potrebno svetkovinu očistiti od potrošačke prevare i tako čovjeka pripremiti za konačno oslobođenje i spas. Dok se konzumistički panludizam uobličuje u neprekinutosti s današnjim zapadnjačkim društvom, dotle kontestatorski panludizam definitivno prekida taj tijek. Zato osporavateljski blagdan nužno uključuje revoluciju kao svoju pretpostavku i ispunjenje. Revolucija je isto što i svetkovina i svetkovina je isto što i revoluciju. Tako se uspostavlja slavljenički stil življenja koji je paradigma za svaki povijesni prevrat. Budući da će život prerasti u svečanost, buntovna mladež sa sigurnošću očekuje iščeznuće bolna protuslovlja između užitka igre i dosade svakidašnjeg trajanja. Spomenuti se sklad, međutim, može dostići samo revolucijom koja je istodobno blagdan velika obrata i uvod u neslućena obećanja.

To je, razlog što su se mnogi osporavatelji počeli koristiti svetkovinom kao sredstvom političke strategije jer izazvati samosvojni slavljenički čin znači zapravo potaknuti ljude da odbiju svoju svakidašnjost, a onda daje u nastavku i obrnu. Tko iskreno slavi blagdan tome se u zbilji otkriva sve siromaštvo suvremenoga svijeta i objavljuje nužnost društvena preokreta. Stoga osporavateljske svečanosti nisu samo prethodnica novoga poretka nego također i prvi koraci u izgradnji toga poretka.

Sigurno je da će kontestatorski blagdan biti najprije usmjeren protiv koristoljubive igre trošenja. Svetkovine mladih žele biti most izlaska iz službene kulture i njezinih pogubnih varljivosti. Odatle nekonformizam, polemičnost i funkcija alternative u tim svetkovinama. Novi se blagdani uobličuju kao tipično antirasipnički modeli slavljenja. Primijećeno je da na njima vlada štedljivost, stoje izravni odgovori konzumističkom valu i vladajućoj ideologiji rasipanja. Nove svečanosti u kontrakulturi teže da zaničaju svako razmetanje, hvastanje, razbacivanje, natjecanje, dok u isti mah zagovaraju sadržaje sudjelovanja, obrednosti, društvenosti, besplatnosti, neusiljenosti i neproračunosti.

Kao odgovor na otuđujuće uvjete življenja u potrošačkom društvu — što napose pogađa mladež — pojavljuje se, dakle, novi tipovi blagdana. U njima prevladavaju elementi dobrovoljnosti i spontanosti. Ustrojeni u obliku masovnih skupova, oni postaju pogodno mjesto za politički prosvjed i kulturni izazov. U središtu je pažnje tih zborova nesmiljena kritika svega postojećeg. Dakako, mladi se služe najrazličitijim oblicima slavljeničkoga okupljanja. Tu spadaju, primjerice, protesti dugim sjedenjem, *sit-in*, bučne demonstracije, uporna skandiranja, tihi mimohodi, izlazak na barikade, zaglušujući *rock*, luđački ritam, pop-svetkovine. Suvremena fasciniranost ulicom — kao prostorom gradske bune — obrađena je od aktivističkog pokreta *Mass Moving*, čiji je cilj da izazove svjetinu i sukobi je s buržujskim navikama prihvaćanja svakog nepravednog reda i mira. Svejedno, najpoznatije su one osporavateljske manifestacije, pod imenom *teach-in*, koje se bez prestanka odvijaju na sveučilištima, školama i u znanstvenim ustanovama. Za vrijeme njihova održavanja

studenti, učenici, političari, pisci, umjetnici i svećenici trude se obavijestiti slušateljstvo o bitnim suvremenim problemima koje onda nemilosrdno rasklapaju u vatrenu dijalogu. Po vanjskom izgledu to je najobičniji politički skup, ali po raspoloženju sudionika on je prvorazredni građanski događaj. Negdje na dnu slavljenička zbiljanja skriveno teče davna i znana rijeka čovjekove žudnje za svetim.

U kontrakturnim svetkovinama glazba ima istaknutu ulogu. Ona je jedan od najvažnijih prijenosnika nezadovoljstva mladih. Ritam nije samo biloška potreba *ne-žo* i izraz društvena protivljenja. Na početku šezdesetih godina Bob Dylan je navijštao potrebu promjena i dizao glas u obranu ubijenih na ratištima svijeta. Poslije njega došli su *Beatlesi* koji stavljaju u pitanje tradicionalni moral i pjevaju: „Užitak je jedina stvar koja se za novac ne može kupiti.“ *Rock* uzima jezik subverzije, pa sudi sebi i zapitkuje druge o društvenim tabu-temama. Glazba provocira nepravdu, ustaljeni red, sabranost bogatih, tišinu prilagođenih. U isto vrijeme ona budi nostalgiju za izvorima, skladom, trajanjem i besmrtnošću. Tako građani zvukovlja, koji dolaze iz podzemlja kontrakture, podjednako služe političkom prevratu i oživljavanju religioznih predodžbi.

Kazalište je ipak bilo najšire poprište osporavateljske kulture. Tu prije svega mislimo na hippijevski *happening*. On metaforički upriličuje propast staroga svijeta jer čovjek uvijek treba da želi novo. Zato je *happening* nužno revolucionaran. Ali prije toga valja staro do kraja izazvati, razdrmati i izbezumiti. Kazalište se u tome prvom dijelu pretovrilo u golemi slavljenički prijestup. Postaje onda također razvidno zašto je *happening* širom otvorio vrata seksualnoj slobodi, tjelesnoj egzibiciji, pomamnoj strastvenosti i putenoj obrednosti. Sve što je skirveno ili zatajeno biva sada uzdizano: ljudsko tijelo, golo meso i potisnuta želja. Ti su ispadi zacijelo upućeni ponajviše službenoj kulturi³³ jer nju treba zapravo razgolititi. Dapače, uloga je teatra u tome da učini poželjnim i potrebnim izlazak naroda na ulice.³⁴ S druge pak strane, *happening* hoće biti povratak na temeljne arhaičke simbole jer on nije običan građanski spektakl nego tisućljetni kolektivni san. Stoga daje prednost maštanju, osjećajima, imaginaciji, maski i pantomimi. *Living Theater* ide u potragu za još izvornijim sakralnim sadržajima: edenskim stanjem savršenstva, želji za obnavljanjem, vraćanju arhetipima i silasku na mitske početke vremena.

U suvremenoj se osporavateljskoj drami stječu sve odrednice totalnoga građdana: igra, narod i revolucija. Najveća zasluga za to svakako pripada A. Artaudu, koji je navjestio mogućnost poremećenja tradicionalnih scenskih pravila. Polazeći od ukidanja dvojstva glumac—gledalac, tekst—igra, on pokušava skrenuti kazalište od pukoga glumišta prema kolektivnoj svetkovini, uzimajući u posudbu arhaičke rekvizite: mahnitost, ludilo, delirij i gubitak osobnosti. Teatar je postao luda igra³⁵, ali zato i totalni građdan. Čudnovato je da je svjetovna misao, osim igre i revolucije, zaboravila u modernoj drami vidjeti i njezinu religijsku podlogu. A ipak je kult opsjednuća primjerice, posvjedočen u svim sakralnim kulturama jer polazi od drevnog šamanizma, dionizijskih svečanosti, *vodu* na Haitima, brazilskih *macumba* i *candomblé*, preko kršćanskog mističizma i derviškog *dikr* do psihodeličkih seansi pripadnika kontrakture. Danas se upravo taj kult opsije uspeo na pozornicu. U avangardnom teatru — od J. Grotowskog pa dalje - trans ponovno hara: glumci se svače,

³³ JEAN DIVIGNAUD, *Spectacle et société*, Paris 1970., str. 160.

³⁴ JERRY RUBIN, *Do It! Scenarios of the Revolution*, New York 1970., str. 135.

³⁵ ANTONIN ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris 1970., str. 37.

vode slobodnu ljubav, urlaju, previjaju se, skaču, grče se, izvijaju i plešu do iznemoglosti. Moderno kazalište kao da želi stvoriti ekstatičku zajednicu blagdanske igre koja ne samo da politički prosvjeduje nego i otvoreno vapije za okriljem svetoga.

Budućnost blagdanskih slavlja - nasilje i mistika

Pokušali smo opisati dvije poglavite proslave u suvremenosti: potrošački i osporavateljski blagdan. Tako u ideološkom smislu oprečni, oni su po mnogim dubljim obilježjima vrlo slični. Veže ih jednak svjetovni panludički optimizam i skrivene religiozni poticaj. U potrošačkom slavljenju imamo posla s mitom o zlatnom tetetu, a u kontestatorskom s mitom i zlatnom dobu. S obzirom na to da nijedan od njih nije ostvarljiv na Zemlji jer čovjek uvijek živi iskonski pad i izgon iz raja — ubrzo su jedan i drugi blagdan doživjeli neuspjeh. Zato je danas teško susresti nekoga tko bi ozbiljno branio mogućnost njihova obnavljanja. To, dakako, ne znači da se sutra obje svečanosti neće opet pojaviti — možda u drukčijem obličju — ali se njihova privlačnost u našem vremenu osjetno smanjila.

Promašaj novih mladenačkih blagdana može biti protumačen na više načina. Jedan je od njih sociološki, koji nabroja sljedeće uzroke: društvenu nehomogenost grupa, vezanost za samo jednu generaciju, odvojenost od ostalih političkih činilaca, svedenost na čistu kontestaciju bez katarzičkih sadržaja i obuhvatnijih projekata.³⁶ S religijskoga stajališta problem izgleda nešto drukčije. Iako mladi u svjetovnim predmetima i događajima nesvjesno tragaju za svetim, nije bez značenja kako oni to sveto zamišljaju. U našem slučaju izvorište blagdana neće biti stavljeno u onostranost nego u imaginarno koje živi isključivo od svoje zemaljske dovoljnosti. Svetkovinom se hoće od svijeta učiniti jedino mjesto slavljenja. Stoga je ovdje sveto nešto posve zemaljsko, vremenito, ovostrano, čovječje, sadašnje ili buduće. A bez pomoći transcencije takvo će naopako sveto neizostavno biti osuđeno na neuspjeh. Mističizam—ovoga svijeta, ekstaza tijela i obožavanje duha zemlje nužno završavaju propašću. Sve neprilichnosti novih proslava posljedica su, dakle, neostvarivog sna: konzumističkog ili kontestatorskog. J.-J. Wunenburger smatra da je svjetovni blagdan oblik religiozna oduševljenja i zanosa, ali za zemaljskim savršenstvom, koje se, međutim, nikad ne ispunjava, pa završava kao tragična iznemoglost imaginacije. Ispod vatrometa današnje svetkovine skriva se zapravo ludički delirij, narcisoidni nihilizam i neuroza optimizma.

Kad su hodočasnici svetoga — u stanju neosvještenosti svoje religiozne pobude — vidjeli da potrošački blagdan ne doseže puninu zemaljske svečanosti, a kontrakulturni blagdan ne uspijeva ostvariti obećanje o nadolasku revolucije—svetkovine, začelo se u njima opravdano razočaranje. U povijesti se to uostalom stalno ponavlja. Tko svoju nadu stavlja u svjetovne utopije, taj prije ili poslije upadne u situaciju krize i još veće žudnje za svetim. Tako se dogodilo i našem naraštaju. Odatle potpuni kraj svjetovnih blagdana. Mladost se našla na raskrižju. Neutaženi izostankom revolucije i lažnom potrošačkom zasićenošću, oni su lako zabludili u nasilje i naprasitost, o čemu dovoljno svjedoči daljnji razvoj svetkovanja. Prihvatajući mnoge s ulice — *street people* — drogirane, mladiće koji napuštaju učenje ili zaposlenje, nazvani *drop-outs*, beskućnike i otpadnike, potrošačka kultura i kontrakultura najčešće se izrodila u čudnovatu mješavinu sadizma i mistike. Iz kruga onih koji su

³⁶ CLARA GALLINI, »Le nuove feste«, u zborniku *Fešta, Antropologia e Semiotica*, Firenze 1981., str. 107-111.

bili tako okrutno prevareni veći je dio, dakle, otišao u buntovnike, a manji u duhovnjake novih religijskih sljedbi. To dvije struje dopiru do naših dana i još će dugo obilježavati putove traženja istinske svetkovine.

Nestrpljiva što ne može slaviti sveto, mladost se gnjevno okrenula nasilništvu oblikujući od njega Svoj prvi blagdan. Konzumistička kultura i osporavateljska kontrakultura upravo su logikom danih obećanja i zbiljskih neostvarenja uzrokovala pojavu naprasitosti i divljaštva u ustroju svetkovina što nailaze. Dapače, samo je golo nasilje postalo jedini sadržaj masovnih proslava. Na žalost, u tom se kobnom smjeru nezaustavljivo krećemo. Zato nije čudno što društvena teorija u prvi plan stavlja rasudbu o nasilju koja se sve više odvija u izrazito nasilničkom kontekstu, pa je već duboko prodrla u svijest i svijet ljudi.³⁷ Isti fenomen nalazi R. Girard³⁸ već u svitanju vremena. Početak ide od oponašanja - *mimesis* — bližnjega i htijenja da se prisvoji predmet njegove želje. To stvara stalno i silovito međusobno suočenje. Stoga čovjek nastoji ukloniti drugoga čovjeka. Život bi u društvu postao nemoguć da spomenuto prvobitno nasilje nije smireno u žrtvi, koja je neka vrsta mehanizma ispaštanja tuđe krivnje. Religijsko je žrtvovanje elementaran uvjet da društvo uopće preživi. Bez svetoga ljudska bi se zajednica vratila u stanje vučjeg zvjerinjaka.

Danas se to arhaičko i iskonsko nasilje — stišano u religijskoj žrtvi — ponovno razbuktava. Preobraženo je čak u svečanost. I politički blagdan poznaje nasilje, ali je ono obično slijedilo nakon slavlja — kao posljedica borbene ideologije — dok sada izbija prije svakog osvještenja i ustrojenja. Dobiva se dojam ugroženosti samih bioloških temelja življenja. Mladi su opčinjeni strašću za uništenjem i razaranjem. Kult vatre prelazi sve prepreke jer simbolizira izgaranje, iščeznuće, smrt i ništavilo. Hippijevski je pokret u početku širio duh nenasilja, ali su velike skupine osporavatelja brzo prešle u suprotni tabor i završile na stranputicama apsolutna terorizma. Poslije neobuzdane razjarenosti mladih u Stockholmu postalo je jasno da kontestatorski ekstremisti polaze u opći napad na svijet. Za njih se zlo izbija još većim zlom, jaram se skida još težim jarmom, a nasilje ukida još jačom prisilom. Tako je Pandora kutija bila otvorena i kolo se strahovite mržnje ubrzalo. Luđačko ubijanje crnaca u Detroitu ili pokolj u Meksiku posvjedočili su da natpisi mladih buntovnika iz 1968. godine — *budite okrutni i siloviti* - nisu bili baš sasvim slučajni. Cijeli je svijet buknuo u plamenu nezadovoljstva. Svjedoci smo neviđena spektakla okrutnosti i nasilja. Dosta je spomenuti otmicu djece i nemoćnih, stalne ucjene, kidnapiranje aviona i brodova, pojavu gradske gerile, podzemni rat „crvenih brigada“, neofašističko divljanje, masovna zlostaljanja, krvave neredne, silovanja na javnim mjestima, narkomaniju, brojna samoubojstva, množenje bandita i gangstera, paljenje kuća, izazivanje požara, pljačku banaka... Pobješnjele skupine mladeži demoliraju cijele četvrti, kamenjem razbijaju vozila, bocama ispremlaćuju prolaznike. Kao da su apokaliptičke sablasti izišle na ulice i sada siju strašnu pustoš. Pomahnitala rulja već napada nedužne ljude, gazi, gnječi i osakaćuje sve što joj stane na put. Tu spadaju tragični i gotovo neobjašnjivi događaji na nogomentim utakmicama i *rock*-koncertima: ljudi na zabavama hoće još i zabavu tuđeg umiranja. Fanatici i huligani, homoseksualci i pervertiti, feministkinje i rasisti, pankeri i tinejdžeri - svi oni priređuju veliku *feštu* nasilja, jedinstveni anti-blagdan, svetkovinu bez ljudskoga lica, igru zla i strahovlade. Plima nasilja koje se sručilo na svijet posljedica je čovjekova

³⁷ MANUEL DE DIEGUIZ. *L'idole monothéiste*, Pariš 1981., str., 229.

³⁸ RENE GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Pariš 1982., str. 299.

dubokog ontološkog nezadovoljstva pomrčinom svetoga. A to sveto, sigurno, neće doći dok ga tražimo i slavimo u nasilju.

Druga je skupina mladih nezadovoljnika — izrasla u istom podneblju krize užitaka i odgode obećanja - svoje utočište našla u novim religijskim pokretima. Taj razvoj treba pratiti od početka, istodobno po vremenskom slijedu i povećanju spiritualizacije u njemu. Najprije se pojavila podzemna crkva — *Underground Church* — s vrlo naglašenim političkim programom.³⁹ Njezini su članovi bili potpuno slobodni u izboru blagdanskih rituala. Crkva je postala mjesto političkih susreta i dogovora o praktičnoj akciji, sastajalište odakle se ide u svijet koji treba mijenjati. Misa ima značenje djelatnosti, susreta i zajedništva. Za vrijeme vjerničkog slavlja razgovara se o gorućim pitanjima: o ratu u Vijetnamu, gladi u trećem svijetu, brutalnosti policije, rasizmu, moći novca i borbi klasa. Liturgija je politički čin, a ne religiozna kontemplacija. U podzemnoj crkvi molitva je izjednačena s društvenom zauzetošću. Svetkovanje se sastoji od slušanja glazbe, književnih tekstova, političkih proglašenja, plesa u ritmu *jazza*, od *folka* i *rocka* do vizualnih impresija i plastičnog *pop-arta*. Naravno, podzemna crkva po svojim vlastitostima pripada više kontestatorskoj kontrakulturi — koja je završila u bezumlju nasilja — nego religijskim zajednicama mističnoga nadahnuća.

Na sreću, u hippijevskom se pokretu našlo i dosta religioznih sastojaka.⁴⁰ Nije ili uvijek lako razlučiti od svjetovnih prosvjeda. Po tome je kontrakultura neka višeznačna pojava u kojoj su česte „mješovite“ situacije. Moguće je u njoj čak naslutiti zametke stanovite mistike i duhovne obnove. Ipak, u toj se askezi stanje sjedinjenja s Bogom pokušava dostići umjetnim putem — upotrebom droge — a ne kušnjom i samozatajom. Iz jednakih ili sličnih težnji iznikle su mnoge grupe pod imenom *Jesus Freaks* koje nastoje spojiti hippijevsku kontrakulturu s kršćanstvom. Njihove pristaše počinju također zloupotrebom opojnih sredstava, vođenjem slobodne ljubavi i političkim osporavanjem. To im, međutim, nije donijelo očekivano smirenje i dublje osmišljenje života. Zato su se okrenuli Isusu. Po odijevanju su nalik na hippijeve, ali se od njih razlikuju po duhu. Klone se radikalizma i isključivosti. „Umjesto droge, seksa i politike njihova se zaokupljenost potpuno okrenula Isusu Kristu.“⁴¹ U učenju prevladavaju četiri tvrdnje: Isus je radikalna alternativa problemima usamljenosti, narkomanije i potrošačkog društva; Isus je temeljno iskustvo koje sažima sva prethodna iskustva; Isus je revolucija koja obrće konvencionalne vrednote; i, napokon, Isus je jedina nadolazeća budućnost. Nesuvisla pomiješanost svjetovnih i sakralnih težnji ovdje je očita. U pogledu blagdana, mladi iz pokreta *Jesus Freaks* propovijedaju Evanđelje po ulicama i trgovima. Njihovo svetkovanje traje cijeli dan, a sastoji se od masovnoga krštavanja i zazivanja Isusa. Čin obraćenja postaje pak središnji trenutak svakoga liturgijskog slavlja.

Poznato je da su pokreti podzemne crkve i *Jesus Freaks* povijesno iščeznuli. Nema ih više, kao ni hippijevske kontrakulture. Ali je iz njihova mistična naslijeđa — ma kakvo ono da bilo — proizašlo kasnije cijelo mnoštvo novih religijskih družbi koje su odbacile kontestaciju i prihvatile mistični poziv življenja. U karizmatičkim pokretima — koji su neposredno slijedili — nestalo je svjetovnih ostataka iz pod-

³⁹ MALCOLM POYD, *The Underground Church*, New York 1968., str. 246.

⁴⁰ ROBERT A. EVANS, *Belief and the Counter Culture, A Guide to Constructive Confrontation*, Philadelphia 1971., str. 128.

⁴¹ LOWELL D. STREIKER, *The Jesus Trip, Advent of the Jesus Freaks*, Nashville 1971 str. 53.

zemne crkve i *Jesus J-reaks*. Blagdani su duhovnjaka već potpuno religiozno označeni. Na liturgijskim slavljinama prevladavaju klasične sakralne teme: čudesna ozdravljenja, proricanje budućnosti, govor na nepoznatim jezicima, istjerivanje đavla, vjerski zanos, ekstatički usklici, duhovni preporod, javno ispovijedanje grijeha, pokora i post. U karizmatičkim zajednicama najvažnija bogoslužna radnja jest krštenje Duhom. U njoj članovi sudjeluju molitvom i razmatranjem. Molitva nije tiho izgovaranje riječi nego živo titranje cijelog tijela. Duhovnjaci mole s otvorenim dlanovima i rukama uzdignutim prema gore, dok im se tijela istodobno savijaju, sagibaju, pogibaju, kleče i leže na tlu. U tome im izdašno pomaže ples, ritam glazbe, pratnja bubnjeva i gitara. Blagdanska slavlja traju kroz dan i noć. Na taj je način religiozno biće nadvladalo u čovjeku političko, svjetovno i zemaljsko biće. iako. razumljivo, nikada do kraja. Karizmatičke su zajednice uspjele okupiti oko sebe mlade koji nisu podlegli napasti — kao žrtve okolnosti — da u nasilju traže sveto, nego ga pokušavaju naći u ozračju mistična iskustva.

S karizmatičkim zamahom ušli smo u najnovije razdoblje buđenja svetoga⁴² i nicanja brojnih religijskih pokreta. Obrednim slavljenjem u njima jedino se ozbiljnije bavio F. Bird.⁴³ U tim su pokretima liturgijski znakovi i geste praćeni ograničenim brojem riječi i zvukova, a sa svrhom da se učini poželjnom nazočnost stanovitih slika i predmeta, bilo u duhu ili u spoznaji. U danima proslava vjernici se duhovno bude, postaju svjesniji, moćniji i slobodniji. Ritualna praksa pribavlja zajednici iskustvo samopotvrđivanja i otkriva prostor samopotpore. U svetkovinama članovi religijskih skupina nadilaze sebe, utvrđuju osjećaj identiteta i podržavaju svoju duhovnu unutrašnjost protiv svih izvanjskih zamamljivosti. Čini se da je u tim pokretima moguće nazreti tri glavne blagdanske radnje: meditaciju, inicijaciju i očišćenje s ozdravljenjem. Meditacija se izvodi pjevanjem šutljivim ponavljanjem riječi, vježbanjem disanja, sabranošću, usredotočenošću i posebnim položajem ili kretanjem tijela. Ti drevni sakralni poticaji donose mir ili zanos. U isti mah oni otklanjaju stanje nesmirenosti i svijest o krivnji. U meditaciji vjernici dolaze do osvjedočenja da pripadaju svijetu božanstva. Obredi inicijacije označuju ulazak u duhovni život, a simboliziraju zapravo buđenje, osvjetljenje, prosvjetljenje i ponovno rađanje. Treći se blagdanski čin ostvaruje kao očišćenje i ozdravljenje. Dok medicina zahvaća dio tijela i njega liječi, religiozni pristup bolesti hoće biti holističan, što znači da ide za cjelovitim zahvatom.⁴⁴ U tome mu pomažu tradicionalna sredstva, kao što su tehnike disanja, hranjenje bez mesa, ponavljanje riječi *mantra* koja čisti duh od stresova, anksioznosti i bolesnih misli. Premda fenomen ozdravljenja može biti drukčije tumačen⁴⁵, nije moguće prešutjeti činjenicu daje čovjekovo psiho-somatsko obnavljanje u novim pokretima uvijek shvaćeno kao izričito religiozno izlječenje.

Današnji se blagdan, dakle, ne iskazuje samo kao rušilačko nasilje nego i mistično spasenje, jednako duše i tijela. Još više, najnovija istraživanja pokazuju daje na djelu nastojanje da se svijet — koji je toliko ogrezao u okrutnostima i bezakonju —

⁴² DAVID E. HAKRULL. *All Things Are Possible. The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*, Bloomington 1976., str. 304.

⁴³ FREDERICK BIRD, »Charisma and Ritual in New Religious Movement!«, u zborniku *Understanding the New Religions*, New York 1978., str. 173- 189.

⁴⁴ JAMES A. BUCKI ORD, »Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements«, u *Social Compass*, 2-3. 1984., str. 259-272.

⁴⁵ FRANCES WESTLEY, »The Cult of Man, Dürkheim Predications and New Religious Movements«, u *Sociological Analysis*. 39, 2, 1978., str. 135 -145.

počne duhovno i djelatno oporavljati. U iščekivanju apokaliptičke drame koju moderni napredak neuklonjivo donosi, mnogi entuzijasti već utemeljuju neoruralne zajednice, odlaze živjeti u prirodu tražeći izlaz iz ekološke krize i prijetnje. No ni taj pokušaj nije išao bez podrške svetoga. Zato se ekologija ubrzo pretvorila u religiju. Gotovo biološka težnja za zdravijim, jednostavnijim, naravnijim i ljudskim životom — što je u početku bila samo običan odgovor na svijest o ugroženosti vrste u industrijskoj civilizaciji — postala je na kraju opći religiozni problem pojedinačnog i univerzalnog spasa svijeta.⁴⁶ Bez religioznog povoda nije, dakle, moguće pokrenuti one koji pokušavaju biti u svemu potpuna opreka razgrađivanju zemaljskoga zavičaja.

Da zaključimo. Iz svega što smo dosad napisali izlazi daje suvremeno blagdansko slavljenje svetoga istodobno došlo do vrhunca krize i zaputilo se od početka s novim obnavljanjem toga slavljenja. Na krajnjim točkama oblikuju se, dakle, dvije sasvim suprotne svetkovine: prva življena kao nasilje i druga življena kao mističko iskustvo. Ta nas naizgled manihejska vizija ne bi smjela odveć zbunjivati jer religija nije nikad obećavala savršeni blagdan na Zemlji. Nepomućena svečanost svetoga obavlja se samo na Nebu. Drugo su sve tek blijedi odbljesci i ishlapljena sjećanja na tu Veliku Proslavu. Zato ćemo blagdanska slavlja uvijek živjeti kao grešna bića: u otuđenju i slutnji. A danas je samo slutnja veća jer je otuđenje dublje.

CRISIS IN THE CELEBRATION OF THE SACRED

(Holidays in folk religion)

Summary

History has quickly shown that a holiday isn't only a religious experience but also a secular one. We are witnessing, therefore, a perceptible secularisation of festivities. This could be seen in the development of the mediaeval liturgical drama, carnivals and the so-called fools' holidays. During the Renaissance and in bourgeois society the holiday has been transformed into free time, the time for leisure. In recent times a festivity has become commercialised and began to disappear. A feast was once the source of joy; nowadays it is money which dominates human plays and games. Because man is by nature a being of holidays he tried to use secular festivities for religious aims. Many secular feasts have been given a religious connotation: we have, as a result, political, consumer and contestatory holidays. However, since the sacred does not belong to this world, these festivities have ended up as unexpected explosions of terror or as an impatient search for mystical rituals in new religious movements.

⁴⁶ DANIÈLE LÉGER - BERTRAND HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris 1983., str. 215-216.