

Jakov Jukić

SLAVLJENJE SVETOGA
BLAGDANI U PUČKOJ RELIGIJI

Pažljivim rasklopom unutrašnjega ustroja pučke religije izišli su na vidjelo njezina mnoga i različita obilježja. No, osim toga, pučka religija uvijek sadrži neke velike tematske cjeline koje je bitno određuju. Bez njih, naime, nema i teško može biti pučke religije. Takvih tematskih cjelina ima više. Nije nam nakana da ih sada sve pobliže opišemo nego tek najvažnije izdvojimo. Tu svakako spadaju: pučki blagdani, slavlja mjesnih zaštitnika, pobožni skupovi, svečane procesije, pogrebi, svete igre, hodočašća, zavjeti u prošteništima, čudesna uslišanja. Ipak, u središtu su pučke religije prije svega blagdani. Zato smo njih u našoj raščlambi stavili na prvo mjesto.

Jačanjem svjetovnosti činilo se, bar na trenutak, da u suvremenom društvu počinju polako iščezavati tradicionalni blagdani. Taj su proces odmah podržale i ohrabrile stanovite sociologije religije i radikalne teologije. Prve su u nestanku sakralnoga slavlja vidjele potvrdu za očekivano odumiranje religije, dok su druge smatrale da je riječ o pobjedi kršćanskih humanističkih sadržaja nad, kako kažu, magijskim poganstvom priprosta naroda. Zato su tada blagdani bili nepovoljno ocijenjeni i svrstani među folklorne recidive, u kojima dolaze do izražaja, navodno, samo najniži čovjekovi mitski instinkti, često na bučan, grub i površan način. Čak se i proslava Božića našla na udaru teologijske kritike. Neočekivanom obnovom pučke religije — početkom sedamdesetih godina — oživjelo je, međutim, zanimanje za blagdanska slavlja. Danas je vjerski blagdan opet postao predmet žive znanstvene znatiželje i temeljni događaj narodne pobožnosti.

Doživljaj liturgijske svečanosti obično tvori nedjeljivo iskustvo. U njemu religiozni čovjek otkriva sveto i društveno kao neku nerazdvojivu

cjelinu. Stoga je nemoguće naknadno ustanoviti što zapravo određuje strukturu blagdanskog doživljaja. Na žalost, analitički duh zapadnjačkoga mentaliteta ne može uopće misliti o toj pojavi ako istodobno u njoj ne razluči društveni od religijskog sloja. Podložni takvu mentalitetu, ni mi nismo mogli izbjeći sličnim razdiobama. Odatle onda pojava dviju doista različitih odrednica u našem ogledu o pučkim slavljima i vjerskim blagdanima.

Društvene odrednice blagdana

Sociologija religije polazi od pretpostavke da su sudionici svake masovne vjerske svečanosti u velikoj zabludi: krivo misle da pribivaju slavlju svetoga, a zapravo doživljavaju svoje uključanje u društvenu zbilju. Stoga je za većinu sociologa religije pučki blagdan ponajviše društveni fenomen i svjetovna ustanova zajedništva. No prije toga dolaze ekonomski poticaji.

Oni su posebno bili iskazani na primjeru ratarskih kultura. U njima je svetkovanje usko povezano s mijenama proizvodnog ciklusa i ritmom prirode. Razdoblja početka sijanja, prvoga klijanja, rasta plodova i blizine žetve izazivaju u seljaka osjećaj krajnje napetosti i iščekivanja. Izložena gospodarskim rizicima, zemljoradnička je zajednica, dakle, bila prisiljena živjeti u golemoj i neprestanoj neizvjesnosti, utoliko težoj što su u njoj mogućnosti za primjenu tehnologije ostale ograničene ili nikakve. Naseljeni težak, vlasnik malih čestica, kmet, nadničar, sitni ratar, najamnik i napoličar otkrivaju svoju sudbinsku ovisnost o varljivoj darežljivosti prirode. Tu idu i različite druge prijeteeće situacije: povijesne, ekonomske, pravne, društvene, političke. Zato se sezonski blagdani poljoprivrednika uglavnom slave u razdoblju izmjene godišnjih doba i dok traju radovi na zemlji.

Iz toga slijedi da se u seljačkim kulturama blagdansko vrijeme nije razlikovalo od vremena proizvodnje. Različiti trenuci proizvodnog ciklusa — sjetva, berba, žetva, pobiranje plodova — bili su u isti mah i veliki događaji religioznoga slavlja. Znači da obredna svetkovanja nisu ni u čemu bila odijeljena od ratarske djelatnosti.¹ U tim prilikama, sezonski je rad obilježavan pučkim svečanostima, kao što je i blagdan doživljavan u zajedništvu rada. Godina teškoga truda sabirala se povremeno i u blagdanskome veselju i u proizvodnom naporu. Postoje, međutim, česti slučajevi da se vrijeme religijskog svetkovanja suzuje, određuje i uređuje izvan prostora proizvodnje. Riječ je o institucionalizaciji blagdana.² Sada se u doba blagdana rad potpuno ukida i za te prekide uspostavlja poseban ritualni

¹ CLARA GALLINI, *Dono e malocchio*, Palermo 1973, str. 36.

* LELLO MAZZACANE, »Fetes et culture paysanne dans le sud de l'Italie«, u *Social Compass*, 2—3, 1976, str. 236.



model vladanja. Ako su sadržaji vjerskoga slavlja time postali osamostaljeni, nije zacijelo prestala djelovati njihova društvena funkcija.

Upravo ta društvena funkcija blagdana pokazala se najvažnijom za sociologiju religije, premda su je u krajnjoj crti uzrokovali materijalni uvjeti ratarskoga života. Odatle potreba da se o funkciji blagdana u nastavku nešto više kaže, naravno, s vidika sociologijske znanosti.

Prema tumačenju sociologa, blagdan je takva ustanova u kojoj se na nezbiljski i kratkotrajan način razrješavaju spomenute teškoće i nesigurnosti ratarskog tipa proizvodnje. U blagdanskome slavlju čovjek se izbavlja od stanja svoje bijede, oskudice, rubnosti i odbačenosti. Zato je svetkovina neka vrsta alternative s obzirom na svakidašnji život koji je obilježen proizvodnim nezgodama i društvenim otuđenjima. To fiktivno ukiđanje gospodarskih teškoća uvijek se, međutim, obavlja u obrednim i simboličkim terminima,³ tj. na razini religiozne imaginacije, a ne u proizvodnoj zbilji. Ipak, funkcije blagdana mogu biti osloboditeljske u suočenosti s radnim tegobama jer zemljoradnička djelatnost stvara ozbiljne psihičke i tjelesne napetosti koje u vremenu sakralnoga slavlja znaju na trenutak popustiti. Na taj način pridonose sniženju tenzija, olakšavaju položaj ovisnosti, smanjuju rizike iščekivanja, ublažuju odnose napetosti. U religijskim svečanostima dolazi, dakle, do osjetilnog pražnjenja i duševnog rasterećenja koja imaju značenje velike kolektivne katarze.⁴

Time se još hoće reći da je katarza ostvarljiva za pojedinca samo onda ako ovaj uđe u društveni kontekst. Izvan zajedništva, naime, nema pročišćenja i smirenja od društvenih tjeskoba. Tako proizvodne nevolje dovede do potrebe njihova prevladavanja, a samo prevladavanje zahtijeva potpuni priklon društvu kao apsolutnom izvoru sigurnosti i identiteta. Stoga se uvođenjem blagdanskih raspoloženja zapravo ubrzava postupak socijalizacije. Slavljenje svetoga funkciju kompenzacije nesigurnosti, privremenosti uspjeha, nestašice — u društvu siromaštva i tehnološke neopskrbljenosti — obavlja na dva načina: čovjekovim kolektivnim sudjelovanjem u obrednoj drami i iluzornim dokinućem društvenih zala u katarzičnoj ekstazi svetkovine. Prvome odgovara socijalizacija, drugome privremeno iskupljenje, iako su to vjernici uvijek doživljavali kao nepodijeljeni liturgijski čin.

Vidjeli smo da je sociologija označila blagdan kao izrazito gospodarski i društveni događaj. Posvjedočeni su, međutim, mnogi slučajevi da se zemljoradnici tijekom religijskog slavlja ponašaju upravo obrnuto od svake ekonomske logike. Tu se prije svega misli na organizirano rasipanje najpotrebnijih dobara — hrane i vode — prigodom pučkih blagdana. Sociolozi misle da je svrha toga rasipanja i orgijanja povećanje socijalizacije. Bacaenje najvrednijih stvari iskupljujuća je suprotnost teškoćama privređivanja

³ FEDERICO D'AGOSTINO, »Il rituale e la festa come punti di intersezione tra rappresentazione collettiva e interazione simbolica«, u *Rassegna italiana di sociologia*, 4, 1978, str. 593—614.

⁴ VITTORIO LANTERNARI, *La grande Festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari 1976, str. 53.

i zabrinutostima za opskrbu u redovitom vremenu. Orgija je kratak trenutak gozbene ludosti, umetnut između dvaju dugih razdoblja nesigurnosti i očekivanja. To pretjerano i bezumno trošenje proizvoda ljude zapravo oslobađa od teškoga psihičkog pritiska i dugotrajne napetosti u oskudici. Zato rasipanje u pučkim svetkovinama ima funkciju: postići društveno dobro u izričajima ritualizirane kohezije. Praksa orgijastičkoga rasipanja proizvodi, dakle — kako tvrde sociolozi — bogatstvo u terminima komunitarnih vrednota.⁵ Čovjek se podjednako socijalizira radom kao i trošenjem. A što više troši, to dublje ulazi u zajedništvo. Po sebi je razumljivo da spomenuto pretjerano traćenje postaje moguće zato što primitivni biljogoci ne poznaju još prodaju dobara nego ih nagomilavaju za svoje potrebe.

Opis je blagdana pokazao da negativna zbilja kojoj se on simbolički opire može biti važnija od samog slavlja. Stoga se blagdani ne priređuju samo u ratarskim sredinama i kulturama nego povijesno traju sve dotle dok opstoji ta negativna zbilja, što znači vazda i svuda, premda u izmijenjenom obličju. Kakav će, međutim, biti stvaran oblik vjerskoga svetkovanja, ovisi o stupnju društvena razvoja. Jedanput će blagdan biti protestni odgovor na različite nepravde, drugi put bijeg od elementarne nepogode, treći put zaklonište za siromašne i odbačene, četvrti put pribježište političkih nezadovoljnika, peti put pobuna protiv tuđih kultura. U svakom slučaju, blagdan podliježe razvoju. Zato sociolozi religije pomno razlučuju vjerničko slavljenje u pretklasnom društvu od onoga u klasnome poretku.

U lovačkim i starijim zemljoradničkim kulturama — gdje je priroda čovjeku bila najveći neprijatelj — prevladavaju potrebe za društvenom kohezijom. To je razlog zašto blagdan može biti tumačen pretežno u funkciji spajanja skupina i združivanja pojedinaca. U klasnom pak društvu ta je njegova uloga umnogome drukčija. Opažaju se nova usmjerenja. U stočara i naprednijih ratara, osim činilaca zajedništva, otkrivaju se suprotne tendencije. Stoga u klasnom društvu blagdan postaje sjecište vrlo različitih silnica.

Kao prvo, sudionici sakralnoga slavlja nisu više pripadnici plemena ili naroda nego samo članovi podređene klase.⁶ To postaje razvidno po činjenici što uzrok bijega u slavlje nije sada toliko u strahu pred prirodnim nedaćama koliko u ovisnosti o društvenim moćima povlaštenih. U tim okolnostima religijske svetkovine doduše kratkotrajno oslobađaju podložne slojeve od sveza koje su im nametnute, ali istodobno potvrđuju trajno postojanje cijeloga klasnog sustava u kojemu je slavljenje svetoga moguće. U orgijama rasipanja također se obrće klasni poredak — siromah postaje kraljem — i na trenutak ukida, iako opet poglavito kao jamstvo njegova ponovnog uspostavljanja i učvršćivanja.⁷ Tako obredne svečanosti

⁵ VITTORIO LANTERNARI, » Spreco, ostentazione, competizione nelle società primitive e nella cultura popolare: il comportamento festivo«, u zborniku *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli 1979, str. 61—63.

⁶ ARNALDO NESTI, »Fešte e classi subalterne. Elementi per una analisi di un rapporto dialettico tra totalità e quotidianità«, u *Servitium*, 14, 1976, str. 199—226.

⁷ VITTORIO LANTERNARI, *nav. dj.*, (vidi bilj. 4.), str. 389—396.

sankcioniraju klasno raslojavanje i vlasničku podijeljenost. Štoviše, nosioci bogatstva i društvene moći polako preuzimaju organizaciju svetoga vremena i predstavljaju se kao pokrovitelji narodnih svetišta. U složenijim društvima događaj blagdana otvara, dakle, put klasnom razlikovanju i suprotstavljanju, što je u očitoj opreci s obzirom na jednoznačni trend socijalne integracije u tradicionalnim pretklasnim uređenjima. Dosljedno tome, slavljeničko rasipanje mijenja značenje i postaje razmetanje, a solidarnost se ukida i preobražava u natjecanje. U određenom društvenom sklopu razmetanju kao obliku rituala bit će svrha da potvrdi stanje klasne nadmoćnosti čak u samom činu blagdanskoga slavlja.

Sociolozi su otišli korak dalje i ustvrdili kako su u mnogim pučkim svečanostima skriveni motivi osporavanja i pobune — naravno, u oblicima obreda — koji katkad najavljuju ili pripremaju istinske revolucionarne pokrete, bilo da su upereni protiv gospodarske bijede ili društvene podjarmljenosti. Zato u nekim svetkovinama ima podosta nasilja.⁸ Prijelaz od ritualizirane bune — koja je pokrivena religioznim temama — na otvoreni klasni ustanak označuje zapravo prijelaz od mitsko-simboličkog svjetonazora na političko-društveni program.⁹ U tom trenutku blagdan se iz »igre« pretvara u »sukob«, a njegova religiozna dimenzija sasvim nestaje u korist svjetovna djelovanja. Mnogima se čini kao da klasno osvještenje podređenih već navješćuje povijesni svršetak slavljenja svetoga.

Nema dvojbe da se sociologijska znanost neće odveć brinuti za slučajeve u kojima blagdan navodno dopijeva u zadnje razdoblje svoje razgradnje i pretvara se u svjetovni revolucionarni čin. Nju mnogo više zanimaju blagdani u običnom smislu riječi. Zato radije istražuje slavlje dok ono podupire društvenost nego ga raslojava. Uostalom, i zajedništvo unutar jedne klase nužno raste i jača, inače nikad ne bi bilo suprotstavljeno zajedništvu druge klase. U tom kontekstu treba onda tražiti opće sadržaje pučkoga blagdana, apstrahirajući na trenutak njegovu povijest.

Blagdan je — iz tog vidika — najprikladnija zgoda za intezivnu društvenu interakciju, za uzajamne posjete, pomoć, solidarnost, pozive, priopćivost, zajedništvo. Na pučkim slavljinama ljudi se ponovno nalaze, sabiru, susreću, prepoznaju, upoznaju, zbližuju i izabiru. To je trenutak viđenja srodnika i prijatelja, zborna mjesto baštinika iste tradicije, prilika za povratak iseljenika i poticaj masovnom sudjelovanju naroda u vjerskim obredima. Na taj se način društvena skupina samopotvrđuje i u njoj raste osjećaj povjerenja. U vremenima blagdana članovi zajednice doživljavaju neviđenu usklađenost materijalnih i pishičkih zahtjeva, što je čista proturječnost prema raspršenosti i rascjepkanosti njihova redovita posla. Stoga V. Lanternari, nabrajajući temeljne sastojke blagdana, na prvo mjesto stavlja upravo vrednote društvenosti, a tek onda spominje ostalo: ozračje sudjelovanja, dimenziju rituala, simbolizam nesvakidašnjosti, funkciju kompenzacije i smisao obnove života činom katarze.

⁸ YVES-MARIE BERCÉ, *Fête et révolte*, Paris 1976, str. 24—39.

» VITTORIO LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo 1938, str. 49.

Iz te društvenosti sociolozi pokušavaju izvući svekoliko određenje blagdana. Preteča sličnih teorijskih stajališta bio je E. Durkheim. Početkom stoljeća zagovarao je istovjetnost društvene i božanske zbilje; odnosi koji povezuju vjernike sa svojim božanstvom za njega su istodobno i odnosi koji sjedinjuju pojedince s društvom jer božanstvo i nije drugo doli slikovit izraz društva. Zato se slavljenjem i blagdanskim ushitom najprije osigurava jedinstvo skupine. U primitivnim kulturama biti religiozan znači zapravo biti društven. Na temelju toga je zaključeno kako je potreba za zajedništvom izvornija od želje za svetim. U danima svetkovanja duh družbe, a ne božanstva, biva ogoljen u svojoj istini, postaje stvaran, vidljiv, razvidan i utjelovljen. Neće, dakle, biti pogrešno reći da suvremena sociologija baš tim zaključkom pripisuje društvu religiozna svojstva. Tako je i u pitanju blagdana. Za E. Jesija¹⁰ vjersko svetkovanje pojavljuje se kao neko središte zajedništva, odnosno vrhunski trenutak kolektivne egzistencije, posebno povlašten po tome što je iznimno jasno propušan ljudskoj spoznaji.

Ako je blagdan bitno društveni problem, a religija tek njegova oplata — kako tvrde sociolozi — onda je vjerojatno da će vjersko slavlje, u krajnjem slučaju, proizvoditi samo svjetovne posljedice i služiti profanim ciljevima. To se može prikazati ovako: premda svetkovina rješava društvene rizike na iracionalnom planu, efekti svetoga vremena odražavaju se u prvome redu na svjetovnom području. Poslije proslave blagdana čovjek se, naime, okrepljen i ojačan vraća svojem poslu, uključujući se još čvršće u djelatnu povijest i korisno vrijeme rada. Zato slavljenje svetoga nije samo društveni nego i svjetovni događaj. Krug uzroka i posljedica time je potpuno zatvoren.

Nastojeći da nešto priopćimo o društvenom objašnjenju blagdana, nehotice smo ispisali, u sažetku, još jednom cijelu povijest pučke religije. To, međutim nije ništa čudno kada se zna da su jedan i drugi fenomen gotovo na jednak način protumačeni u modernoj sociologijskoj znanosti.¹¹

Religijske odrednice blagdana

Bilo bi doista nepošteno i nedosljedno ako bismo prešutjeli činjenicu da je blagdan bio shvaćen također i kao izrazito religiozni događaj te da je kroza svu svoju povijest samo tako doživljavan. Štoviše, uvjerljivije se doimlju razlozi koji govore u prilog religioznom negoli društvenom utemeljenju blagdanskog čina.

¹⁰ FURIO JESI, »La festa e la macchina mitologica*, u zborniku *Materiali mitologici*, Torino 1979, str. 91–96.

¹¹ ANNABELLA ROSSI, *Le feste dei poveri*, Bari 1969; CLARA GALLINI, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari 1971; GIUSEPPE DE LUTII, *L'industria del santino*, Rimini 1973; LELLO MAZZACANE — LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI, *Perchè le feste? Una interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, Roma 1974; VITO ORLANDO, *Feste, devozioni e religiosità. Ricerca socio-religiosa in alcuni santuari del Salento*, Galatina 1981; FRANÇOIS ISAMBERT, *Le sens du sacre. Fête et religion populaire*, Paris 1982.

Izvorište je slavljenja u svetom vremenu. U arhaičkim kulturama religiozni je čovjek na osobit način zamišljao vrijeme. Za njega je pojam vremena bio nehomogen, relativan i višeznačan, dok je za nas taj pojam danas jedinstven, apsolutan, istovrstan i neprekidan. Stoga se u tradicionalnim shvaćanjima vrijeme uvijek razlamalo na dva dijela: na sveto i profano. Između njih, razumljivo, vladala je nepromostiva različitost. Tako svaka religija poznaje dane rada i dane svetkovanja, razdoblja »zgusnutog« ili »jakog« i razdoblja »razrijeđenog« ili »slabog« vremena. Upravo je vjersko slavljenje takvo tipično sveto vrijeme, posve različito od cjeline trajanja.¹² Svjetovno je vrijeme povijesno, društveno, obično, tegobno, smrtno; sveto je radosno, razdragano, izvanredno, natpovijesno, vječno, besmrtno. Bilo kakvo vrijeme, međutim, može postati sveto jer je podobno da se s pomoću blagdanskog slavlja preobrazi u sakralno. U gotovo svim kulturama susrećemo u čovjeku stalno istu želju da ukine profano i živi sveto vrijeme. A to se ne može postići bez religijskoga svetkovanja, što onda znači da je blagdan zapravo samo odabrani trenutak svetoga vremena.

Spomenuta tvrdnja odmah otvara drugo pitanje: zašto je sveto vrijeme moćnije od svjetovnoga? Odgovor treba potražiti u povlaštenom položaju koje u arhaičkim kulturama zauzima prvobitno vrijeme. Sve što postoji nastalo je, naime, na početku trajanja. To se potanko opisuje u mitovima. Stoga su oni simboličan i slikovit prikaz tih davnih događaja kada ljudi još nisu poznavali trud, bolest, patnju, zlo, smrt. Ipak, za religioznog čovjeka bit će uvijek moguće dohvatiti tu arhetipsku prošlost, iako na nesavršeni način. To se postiže slavljenjem blagdana. Obredom se mit uzbljuje u sadašnjosti pa ljudi postaju suvremenici svetoga vremena; blagdan čini da je mit nazočan. Dok mit priča kako se nešto zbilo prvi put, ritual to uprisutnjuje. Sveto je vrijeme, dakle, moćno zato što se nadovezuje na prvobitno božansko stvaranje. Sudjelovanjem u vjerskome slavlju izlazi se iz svakidašnjega trajanja — povijesti, društva, prolaznih zbivanja — i uranja u mitsko vrijeme. Blagdan se može najkraće definirati kao repriza mita koju u liturgijskoj drami igra cijela društvena zajednica.

To izvorno i prapočetno razdoblje svetoga najviše je stvaralačko jer su se u njemu začele, na konačan način, sve stvari, živa bića, radnje i ustanove u svijetu.¹³ No protokom vremena svijet počinje utoliko više starjeti i gubiti moć ukoliko se brže udaljuje od svojih sakralnih početaka. To je zato što postoji i svjetovno vrijeme. A ono je neko izrazito negativno i razarajuće trajanje. Primitivni narodi vjeruju u stanovito slabljenje, odumiranje, nestajanje, agoniju vremena. Spram te entropije vremena stoji blagdan koji obnavlja i čudesno preporođuje svijet. Zato je religiozno slavljenje također i ponovno stvaranje iskonskoga ili svetog vremena.

Izjednačavanjem blagdana sa svetim vremenom učinjen je značajan korak u pojašnjenju religioznoga podrijetla svetkovanja. No taj čin spaja-

¹² GEORGE VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris 1955, str. 380.

¹³ ROGER CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris 1970, str. 104.

nja djeluje odveć teorijski i nije prihvatljiv za naš svjetovni mentalitet. Odatle potreba da — radi provjere i veće uvjerljivosti — bude uvršten u širi antropološki vidokrug. Tada će se pokazati da iskazi o mitskom vremenu nisu puke izmišljotine nego rezultat čovjekove duboke potrebe za suglasjem između istine o svjetovnome životu i smisla istinska življenja. Jer naći se u svetom vremenu znači isto što otkriti zadnje značenje i svrhu postojanja. Drugim riječima, nerješive upitnosti svijeta i vlastite egzistencije tjeraju ljude na traženje smirenja u svetome vremenu, a ne u prolaznim gospodarskim nevoljama, koje uostalom nisu drugo doli izvanjski znakovni boravka u svjetovnome.

Na antropološkoj razini blagdan nije isključivo društvena tvorba nego i važan religiozni događaj. To se može pokazati analizom uvjeta koji pripadnike različitih vjerskih zajednica potiču na priređivanje svećanih službi bogoštovlja. Svjetovno vrijeme stvara, naime, u čovjeku iskustvo nesigurnosti jer mu otkriva da je svijet podložan promjenama, kruženju, starenju i smrti. Zato on traži trenutke vječnosti, a njih nalazi upravo u doba vjerskih slavlja. U prošlosti i na današnjim pučkim svečanostima blagdan postaje čovjekov jedini odgovor na vlastita stanja privremenosti, nestalnosti, nesigurnosti, prolaznosti, boli, slabosti i nemoći. Ta stanja, međutim, ne spadaju samo u društvene kategorije nego prije u nepromjenljive antropološke egzistencijale. Životni su rizici i svjetovne nedaće, dakle, neuklonjiva ontološka stanja, a ne početni zastoji u povijesnome razvoju. Stoga blagdan doduše neutralizira i ublažava negativnosti ljudskoga postojanja, ali ne u perspektivi potpuna izlječenja — kako obećava za budućnost stanovita sociologija — nego kao privremeni otklon od svjetovnoga i priklon svetome. U tome je, napokon, paradoks svake religije koja teži za svetim, ali se istodobno uvjerava da ga samo u onostranosti može stalno posjedovati.

Religiozni je sadržaj u blagdanima kadgod toliko očito prisutan da su neki ugledni sociolozi — primjerice A. Di Nola — bili prisiljeni priznati kako tumačenje svećanih obreda kao mehanizma otuđenja i neplodne utjehe podložnih klasa vrijedi do određene mjere, ali čim prijeđe tu mjeru redovito zatajuje. Ta je istina posebno potvrđena činjenicom da su blagdani postojali u svim vremenima i prostorima, bez obzira na osobne, klasne, rasne, nacionalne i vjerske razlike; religiozno je svetkovanje u biti uvijek jednako, premda društvenih poredaka ima više. Već je u starom Egiptu zabilježeno da sakralna slavlja imaju značajnu ulogu u životu obična puka. Najpoznatije su bile procesije sunčanih čamaca koje je pratilo mnoštvo svećenika. Od svih pak egipatskih natpisa na prvom je mjestu po dužini tekst, od 1400 redaka, koji označuje kalendar blagdana Ramzesa III. U Grčkoj se svetkuju božanski zaštitnici gradova ili darovatelji plodnosti zemljišta, dok su u Rimu bili poznati blagdani kućnih ognjišta. Nećemo, naravno, nabrajati židovske javne liturgije — *šabbat*, Pasha, Dan pomirenja, Blagdan sjenica, Purim, Posveta hrama, Dan Nikanora — a još manje velike i male blagdane u kršćanstvu jer je to poznato. U hinduizmu se spominju različiti *Yatras* i *Ramalilas*, što sliče otvorenim ob-

rednim kazalištima, pa onda blagdan *Holi* koji se često slavi u čast božanstva *Birtiya*, a ispunjen je plesom, pjesmom, cvijećem i veseljem. Proširena su čašćenja *Laksmi*, božici sreće i blagostanja, a *Durgâ* je u središtu velikih obrednih čišćenja od grijeha u blagdanima *Dipavali* ili *Divâli*. Šintoizam također poznaje duge katarzične rituale zvane *Nakatomi no koto-ba*. O blagdanima u budizmu najbolje je reći da ih ima kao u svim drugim religijama, ali tek u njegovom kasnijem razvoju. U islamu je važan *Id al-kabir* ili *Id al-adhâ* jer predočuje Abrahamovu žrtvu, a ističe se i *Id al-fitr* ili *Id al-sagir* kojim se zaključuje post *Ramadâna*, dok danom *Mawlid* ili *Mawlâd* muslimani obnavljaju sjećanje na rođendan svojega Proroka. Taj neprekinuti blagdanski lanac ide sve do današnjih ostataka drevnih domorodačkih svečanosti, kao što su *Pilu-pilu* u Novoj Kaledoniji i *corroborées* u Australiji.

Osim rasprostranjenosti u prostoru, svetkovine se šire i u vremenu. Zato je za religiozna čovjeka kalendar zapravo samo popis blagdana i vjerskih slavlja. Njima se, naime, mnogo više obilježavaju sveti dani nego tijekom svjetovna vremena. To je zasvjedočeno u najstarijem razdoblju egipatske povijesti, gdje je kalendar bio najprije kronologija religijskih svetkovina, a tek onda sredstvo brojenja dana. Slično se ponovilo u Grčkoj, Rimu, kršćanskoj Evropi i u svim religioznim kulturama. Još danas u naših je seljaka kalendar poglavito pregled crkvenih blagdana i podsjetnik za vjerske proslave.

Iako u blagdanskim danima pučka religija biva najdublje proživljavana, neće uvijek biti lako uglaviti temeljna sakralna obilježja toga javnog i masovnog obreda. Jer spektakl svetkovanja tolikom snagom prožima slabo čovjekovo biće da je gotovo nemoguće opisati sve ono što se doista zbiva u tim iznimnim trenucima. Stoga je K. Kerényi, recimo, zaključio da je u sličnim slučajevima primjeren samo subjektivistički pristup. Za njega onda uopće nema svetkovine bez »svečanosti i osjećaja slavljenja« — *Festlichkeit* ili *Festivitatsgefühl* — premda istodobno obredne obveze mogu biti posve uredno održavane i blagdani opstojati kao priznate društvene ustanove.

Ipak, neće biti posve nekorisno ako pokušamo skupiti bar neke od općih religioznih značajki što se iskazuju u pučkom blagdanu. Tako se mogu navesti ove odrednice sakralnoga slavlja: ponovno nađena mladost života, dostignuta potpunost postojanja, svjetovna bezrazložnost, gospodarska besplatnost, privremeno smirenje, mitska slika savršenstva, duhovno oslobođenje, slutnja čovjekovih neograničenih mogućnosti. U javnim liturgijama, kao što primjećuje H. Cox, ostvaruje se neposredno iskustvo nove spoznaje, moć predviđanja i plodnost fantazije.¹⁴ S druge strane, R. Pannet u blagdanu otkriva nazočnost radosti, povjerenja, pravednosti, solidarnosti, onostranosti,¹⁵ a R. Gusdorf istinski smisao svakidašnjeg života i čin

"HARVEY COX, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge 1970, str. 103–104.

"ROBERT PANNET, *Le Catholicisme populaire*, Paris 1974, str. 104.

transcendencije.¹⁶ U folklornom pak kršćanstvu prevladavaju pokajnički i pokornički tonovi. Iz toga treba zaključiti da blagdani u religijskim kulturama nisu obične zabave nego vrlo ozbiljne svjetonazorne dužnosti. Bez svetkovanja život bi, naime, bio umrtvljen, uništen. Stoga nas na pučkim svečanostima sveto vrijeme oslobađa od svjetovna raspadanja.¹⁷ Znači da blagdan služi kao sredstvo uzdržavanja i dovršavanja stvaranja svijeta. Kad sve to sažmemo, postaje izvjesno da se blagdan može definirati kao vrsta tehnike otkrivanja svetoga u svijetu ili svođenja svijeta na sveto. U narodnim religijskim slavljima ispunjava se, dakle, naša duboka i urođena potreba da već sada, u vremenu, živimo vječnost. Naravno, samo na trenutak.

Sigurno da će ovaj opis vlastitosti blagdana biti nepotpun bez određenja slavljenja kao svete igre. Suprotno tome, ideologizirana znanost i neupućena javnost misle da su brojne ludičke djelatnosti isključivo zabavljачke i svjetovne. Pažljivijim uvidom, međutim, utvrđeno je da svijet profanih igara nije lišen obrednoga podrijetla i simboličke motivacije. Istraživanja J. Huizinge, F. Finka i R. Guardinija otkrila su značajne sličnosti između profane i sakralne igre. Stoga su blagdani i drugi društveni oblici religioznoga života, osobito poneki obredi i bogoslužja, izričito označeni kao igre. Štoviše, ne baš mali broj antropologa pokušao je poistovjetiti svetkovanje s igrom.

Nitko ozbiljan ne osporava postojanje neke sadržajne povezanosti između blagdana i igre. Problem nastaje tek onda kada treba odlučiti što je bilo prije: igra ili obred. Na tom upitu uobličuju se dvije skupine oprečnih odgovora. Prva brani prvotnost igre iz koje je povijesno proistekla sva kultura i njezini oblici iskazivanja.¹⁸ Kultura bi, dakle imala svoje podrijetlo u slobodnoj improvizaciji, oponašanju, igri i gesti. Najdalje je u tome išao S. Hartland kada je svojedobno zagovarao biološki ustroj igre i instinktivnu nužnost ljudskih pokreta u kojima su u zametku sadržani obred, ples i pjev. Prema toj bi teoriji, svaku oponašajuću igru — mimetički ludizam — trebalo shvatiti kao apriornu kategoriju koja prethodi svetome. Druga skupina, protivno, tvrdi da je sveto bilo prije igre. Tih zagovornika ima dakako više i oni primat svetoga bilježe u nejednakim zahtjevima. Za najradikalnije je svjetovna igra zapravo izrođenje religijskog obreda, tj. blijedi otisak prvobitnih sakralnih kretnji iz mitskoga doba.¹⁹ Prema njihovu stajalištu, igre su degenerirani oblici izvornih religioznih aktivnosti. Umjereniji antropolozi ljudsku igru dovode u vezu sa svetim i prikazuju je kao nerazdvojni dio svake religije. Jer sveto nije samo opis mita nego je također življenje toga mita na ludičkome planu ili njegovo utjelovljenje u osjetilnom i slikovitom izričaju. Sveta igra — *ludus*

¹⁶ GEORGES GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Paris 1953, str. 71–74.

¹⁷ ANGELO BRELICH, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma 1954, str. 8.

¹⁸ JOHAN HUIZINGA, *Homo ludens. O podrijetlu kulture u igri*, Zagreb 1970, str. 287.

¹⁹ RENE GUENON, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris 1970, str. 306.

sacer — oponaša u tjelesnoj dimenziji pojavu numinoznoga. Zato je svetkovina u prvome redu pristup božanskom biću kroz velike kolektivne ludičke dramatizacije i prostorne inscenacije. Ukratko, blagdan nije drugo doli određen oblik svete igre i teatralizacije mita.²⁰

Vjerojatno je lako utvrditi da su neki od obreda igre, ali će biti teško dokazati da su sve igre obredi. A upravo na tom mjestu ulazi sveto kao pobliža odrednica sakralne igre i znak razgraničenja od igre uopće. Djeca oponašaju svijet koji je već stvoren, dok vjernici tek imaju stvoriti svijet svetoga, ponavljajući u blagdanima događaje iz prapovijesti²¹ Da bi profane igre postale religiozna slavlja, potrebno im je pridodati transcendentnu dimenziju. Bez toga sakralnog dodatka igra nikada ne može prijeći u blagdan. Ona će zacijelo ostati ludički doživljaj, ali ispražnjen od religioznoga sadržaja. Zato je blagdan uvijek sveta igra, ali nije svaka igra blagdan. U tom pogledu klasifikacija ljudske igre u četiri skupine — *mimicry*, *ilinx*, *agôn*, *alea* — koju predlaže R. Caillois,²² nije baš pogodna za istraživanje područja svetoga. Praktičnija i prihvatljivija jest podjela na tri oblika svete igre: ples maski, inicijaciju i žrtvu.²³ No to prelazi okvir našega ogleđa.

Ako sada pokušamo sabrati dosadašnja religiozna svojstva blagdana — sveto i igru — onda ispada da je javno slavljenje zapravo neko namjerno »obrtanje« svjetovnoga. Jer koliko sveto, toliko i igra tipično su neredovna, izvanredna, poremećena stanja u društvu, bar kada se promatraju isključivo s korisnosnog i zdravorazumskog stajališta. Stoga je blagdan potpuni obrat, raskid, prekid u profanom tijeku postojanja. To se odslikava u nenadanoj promjeni cjelokupnoga društvenog poretka i preokretanju reda svakidašnjeg života.²⁴ Za vrijeme blagdana vrijede pravila vladanja različita od onih uobičajenih; sve što je redovito ili čak obvezno u običnim danima — primjerice rad — može za blagdan biti zabranjeno; za vrijeme slavlja ljudi se drukčije oblače, jedu drukčiju hranu ili poste; neke zabrane vrijede samo za svetkovine, a druge, koje su inače uvijek na snazi, mogu biti obustavljene za trajanja blagdana. U razdoblju svetkovanja izlazi se, dakle, iz profanog vremena koje je podložno slučajnosti i pronalazi »čvrsto« vrijeme koje jedino utemeljuje smisao čovjekove egzistencije.

Osim toga, u razdoblju slavlja dolazi i do promjene uloga u društvu. Gospodar postaje slugom, bogat siromahom i obrnuto. Za taj posao zamjene uloga najbolje će poslužiti različite maske i svečana odjeća. Upotrebom maski čovjek se preobražava, postaje netko drugi, moćniji, jači i sakralniji no što je to bio u običnu životu. Stoga u blagdansko doba gotovo nestaju klase, kaste i staleži. Da bi se još više približili granicama svetoga, igra-

²⁰ JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris 1977, str. 30. i 59.

²¹ ADOLF E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, str. 68.

²² ROŽE KAJOA, *Igre i ljudi. Maske i zanos*, Beograd 1965, str. 41—68.

²³ JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *La sacré*, Paris 1981, str. 37—40.

²⁴ ANGELO BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, str. 50—51.

či u slavljima često stavljaju na lice maske pokojnika i tako ulaze u svijet mrtvih. Blagdan, međutim, ne sjedinjuje u ludičkom iskustvu samo ono što je redovno odvojeno — kralja i lakrdijaša, mudrog i bezumnog, bogatog i siromašnog, živog i mrtvog — nego također razdvaja ono što je stalno združeno: društvenu jednakost i nejednakost, dobro i zlo, radost i bol. U starom Rimu poznate su igre zvane *Saturnalia*, koje kroz kratko vrijeme ukidaju drevne običaje i pravni poredak, pa gospodari nerijetko moraju priređivati obilne gozbe za svoje robove. Dapače, u toj je grotesknoj igri, karnevalskog ugođaja, vrhovna vlast katkada prelazila u ruke nepoznata roba, s imenom *Saturnalicus princeps*. Slično izgleda srednjovjekovni Blagdan luđaka — *Fête des Fous* — koji je i u samoj Crkvi na kratko razdoblje uspio uvesti obrnuti poredak vladavine. To je dokaz da se bar povremeno može zamisliti svijet potpuno različit od našega — svijet u kojemu će zadnji biti prvi, a prihvaćene vrednote preokrenute. U njemu luđaci postaju kraljevi i nevina djeca crkveni velikodostojnici.²⁵ Taz »izvrnuti« svijet — stavljen naglavce u svetkovini — nije samo u funkciji prividne nadopune gospodarskih oskudica i društvene nepr'avde nego je mnogo više potaknut od nostalgije za svet/im. A s obzirom na to da je čovjek smrtni i grešan, to on sveto neće ni moći drukčije predočiti nego kao nešto posve obrnuto od svjetovnoga.

I tema blagdanskog rasipanja daje se također protumačiti u smislu religioznih pobuda, a ne samo društvenih uzroka. Zaista je čudnovato kako se siromašni religiozni narodi ponašaju neumjereno s dobrima i razbacuju ih kao da su najbogatiji na svijetu. Bio je istinski šok kada je M. Sahlins otkrio da mnoga domorodačka plemena žive u društvu izobilja.²⁶ Taj paradoks, da ljudi upravo u doba slavlja troše mnogo iznad svojih mogućnosti daje naslutiti njihovu okrenutost prema svetome kao »posve drukčijem«. To je trošenje, naime, istodobno i neko nijekanje običnog, svakidašnjeg, redovnog, oskudnog i svjetovnog življenja. Dovoljno je sjetiti se svećanih procesija u siromašnim predjelima romanskog katolicizma. Tu spadaju crkvene zastave pokrivene novčanicama što su ih prisili najbjedniji vjernici; goleme svijeće koje je poklonio hodočasnički puk; zavjetni darovi od skupocjenih metala koje u svetištima pohranjuju bogalji; pozlačena svetohraništa, srebro i drago kamenje skriveno u zapuštenim seoskim crkvicama.

Odatle zaključak da je blagdansko rasipanje bogatstvom zapravo neka vrsta obrednog poziva vjericima da napuste svoju svakidašnju osrednjost i svjetovnu ograničenost. Neproduktivno trošenje omogućuje pripadnicima zajednice da svladaju vlastitu gramzivost i smanje privlačnost korisnih predmeta kojima u oskudici robuju. Sakralno je trošenje, dakle, zadobivanje svjetovne slobode. Razbacivanje dobara javlja se doduše samo u određenom vremenu, ali mu je svrha stalna: dramatično upozoriti narod na svu pogubnost izjednačavanja materijalnog blagostanja sa sve-

²⁵ HARVEY COX, *nav. dj.*, (vidi bilj. 14), str. 14.

²⁶ MARSHALL SHALINS, »La première société de Pabondance« u *Les Temps Modernes*, 24, 1968, str. 641—680.

tim. Stoga blagdan nije isključivo društveno koristan — kako hoće sociologija — nego i religiozno pobudan.

Uzdignut na veću općenitost i sažet u svim obilježjima, blagdan se u konačnici pojavljuje kao neki novi poredak. Zacijelo ta novost nije u društvenim sadržajima nego u ontološkom obratu. Vjernici, naime, ne iščekuju bolji nego drukčiji svijet. Zato je u religijskoj antropologiji blagdan viđen kao prijestup nad cijelim svjetovnim poretkom. Posljedica je toga da se u doba svetkovanja krše sve zabrane i oskvrnjuju svi tabui. Profani će sustav vrijednosti na kratko vrijeme biti zaboravljen, isključen, razoren i ukinut. Važnost pučkoga religioznoga slavlja ogleda se u tome što ono činom prijestupa obavlja trenutačno oslobođenje od profanoga. Oskvrnuće društvenih pravila ne cilja da preskoči ovu ili onu nedopuštenu granicu — zaustavljajući se na konačnom — nego hoće nasilno prijeći svaku ljudsku granicu uopće i dirnuti beskonačno. To je neki silovit »proboj u onostrano«. ²⁷ Slaviti blagdan u religioznom smislu riječi znači: poreći društveni red ili ga privremeno odbiti, odnosno zatajiti ili odreći se svijeta kao zadnjeg značenja. Ukidanjem svjetovnoga — prestupkom zabrana i kolektivnim rasipanjem stvari — ne ulazi se, međutim, u nesigurni prostor nereda i bjesnila, kako bi se svjetovnom čovjeku moglo učiniti. Ono što izgleda kao nered, kaže H. Bergson, nije drugo doli nepoznat, nepriznat i premalo prislan svijet svetoga.

Smrt i svršetak svijeta kao najveći blagdani

U nabrajanju obilježja religijske svetkovine pošli smo najprije od liturgijske igre, nastavili opisom obrednog trošenja, rasipanja, razbacivanja, uništavanja stvari i završili prijestupom, prekoračenjem granica, kršenjem zabrana, oskvrnućem. Sve su to izrazi koji svojom očitom oprečnošću prema svjetovnome pokušavaju izraziti sveto u blagdanu. S druge pak strane, ti isti nazivi imaju neku svoju unutrašnju dijalektiku i dinamiku. Na njima se jednostavno ne može ostati jer stalno vuku naprijed prema još radikalnijim rješenjima. Na kraju toga puta stoji smrt kao zadnji izražaj svetkovanja u osobnome životu i svršetak svijeta kao zadnji izražaj svetkovanja u svemirskom prostoru. Stoga su čovjekova smrt i svršetak svijeta zapravo dva najveća religijska blagdana.

Smrt i vjersko slavlje danas se doživljavaju kao dvije potpuno suprotne manifestacije u društvu, premda su na početku kršćanstva i u pučkim oblicima religije bili nerazdruživo spojeni. ²⁸ Dapače, to se svetkovanje smrti može pratiti već od najstarijih vremena. Iz paleolitika su nam ostali sačuvani samo tragovi pogrebnih obreda. Zato se dobiva dojam kao da je sva religija pretpovijesti bila svedena na blagdansko pokapanje mrtvih. ²⁹

²⁷ JEAN BRUN, *Le retour de Dionysos*, Paris 1969, str. 159.

²⁸ BERNARD PLONGERON — ROBERT PANNET, *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'Historié*, Paris 1976, str. 315.

²⁹ JOHANNES MARINGER, *The Gods of Prehistoric Man*, New York 1960, str. 14–89.

Običaj da se leševi škrope crvenom bojom — koja je ritualna zamjena za krv — posvjedočen je gotovo svuda gdje su u zemlji pronađeni ljudski kosturi. Otpaci hrane i ukrasnih predmeta otkriveni uz mrtvace ili lubanje i kosti životinja nađene blizu grobova zacijelo su prije ostaci obrednih gozbi nego žrtvenički prinosi. Tako najintenzivnije svetkovanje uvijek ide zajedno s činom umiranja. U neolitiku se ova praksa pogrebnih obreda nastavlja i usavršava.

Posebno bi trebalo spomenuti megalitske kulture. Njihova je proširenost u cijelome evropskom prostoru doista velika. Megahti su inače goleme kamene stijene čiji pravilan raspored — u liku *menhira*, *cromlecha* i *dolmena* — upućuje na neku religioznu svrhu. Većina poznavalaca tih kultura smatra da su megaliti vjerojatno služili kao nadgrobni spomenici i žrtvenici za pokojnike. *Dolmen* je velika grobnica, a *menhir* kuća ili novo kameno tijelo mrtvaca. Kult mrtvih sadržavao je različite obrede i sakralne plesove, radnje žrtvenog prinošenja i liturgijske gozbe na grobovima. Prema tome izlazi da su megaliti zapravo grobovi pretvoreni u hramove. U nekom širem smislu može se, dakle, reći da je prva crkva bila ljudska grobnica. Još više, možda ni prvo kameno naselje nije nastalo kao grad nego nekropola. Tako je primjerice mamutsko grobište ili grad mrtvih, nazvan *Hal Salfieni*, otkriven s mnoštvom kapela, hramova, terasa, koji su služili za održavanje procesija i obavljanje religioznih obreda. Na taj je način slavljenje sišlo do u samu jamu smrti. U kasnijim razdobljima u grobovima su nađene velike količine oružja i hrane pa se činilo da pokojnici u svojim podzemnim boravištima najviše blaguju i ratuju. Rat je istodobno oblik igre i svetkovina.

Etnološki je materijal o blagdanima smrti među primitivnim narodima nepregledan. Zato ćemo izdvojiti samo neke primjere. Prilikom pogrebnih slavlja u Australiji, kao što je utvrdio A. P. Elkin, rodbina se redovito okuplja oko umirućeg i pjeva različite pjesme.³⁰ U području Melanezije plemena Baining svetkuju posmrtno obrede, zvane *Miaus*. U šumi gdje se te svečanosti održavaju žene plešu oko vatre, dok muškarci pjevaju i udaraju o bubnjeve. Na Novoj Irskoj poznat je obred *malagan* u cijelosti posvećen pokojnicima. Za vrijeme blagdana Nove godine mrtvi dolaze u goste i njima će u čast biti priređena velika gozba. Time se ukida — naravno, u simboličkom očitovanju — svaka razlika između živih i mrtvih, što ima za posljedicu da blagdan postaje također i svetkovina umrlih. U zapadnoj Amazoniji pleme Uitoto svoje glavno božanstvo zove *Moma*, a to je istodobno ime za Blagdan mrtvih. U južnom Kongu domoroci slave duhove preminulih članova klana; zovu ih *Bakulu* i žive u posebnim naseljima. *Mbansa* je glavno groblje u selu u kojemu stanuje predak i utemeljitelj plemena; središte kulta ostalih umrlih jest »kuća predaka« (*Nzo i bakulu*) u kojoj gori vječna vatra. Dajak s Bornea svoje pogrebne blagdane nazivaju *tawah*, a često ih znaju produžiti na više od mjesec dana. U Indokini etničke skupine Khasi obavljaju vrlo složene i duge svečanosti

³⁰ ADOLPHUS P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, New York 1964, str. 315.

smrti. Na Novoj Gvineji, tri dana nakon nečije smrti, počinje veliko slavljenje i blagovanje, koje s prekidima traje kroza svu godinu. Štoviše, poslije smrti sjene pokojnika ostaju stalno u selu kako bi nadzirale da li se svečanosti njima u slavu zaista održavaju. U svim spomenutim slučajevima smrt je, dakle, zadnji obred prijelaza — *rite de passage* — kojim se konačno ulazi u onostrani svijet svetoga. Stoga uz tugu zbog gubitka dragih ide i blagdansko veselje radi susreta sa svetim.

U povijesti valjda nema religije koja je bila toliko opsjednuta smrću kao što je egipatska. O tome su ispisane cijele biblioteke. Najbolji prikaz daje E. Morenz.³¹ Ta neprekinuta crta slavljenja smrti kruži oko farao-nove i Ozirisove sudbine. Mrtvaci se najprije posebnim postupkom balzamiraju. Mumija preminuloga postaje predmet osobita posmrtnog obreda. Sarkofag će uz pratnju i moljenje biti dugo nošen do groba. Molitvom se pak hoće postići stvarno poistovjećenje umrloga i Ozirisa. To je razlog zašto se na grobu obavlja ritual »otvaranje usta i očiju«, što je sinonim za oživljavanje. Poslije drugog obreda, zvanog »lom crvenih lonaca«, sarkofag se uvodi u grob, a vrata zatvaraju. Inače, egipatska religija poznaje tri vrste počivališta: *maštahu*, piramidu i podzemnu grobnicu. U svim tim slučajevima, međutim, riječ je podjednako o stanovima za mrtve i hramovima za slavljenje.

U vedskoj Indiji mlade su djevojke prinobile žrtvu precima i molitvom tražile dar materinstva. Za odrasle ostaju najvažnije kultne obveze. Tako je obredna smrt prijeko potreban uvjet da bi se postalo sličan bogovima. Najveće je posvećenje (*diksâ*) u smrti. U Brahmana se razrađuje ideja »nove smrti« (*purarmrtyu*) ili definitivne »druge smrti« koja očekuje duše što nisu prinijele određene žrtve. Poslije je pojam *karman* tu »drugu smrt« asimilirao u liku reinkarnacije. Zanimljiv je opis raja u *Mahâbhârati*, *Râmâyani* i *Purani*. Ima pet neba: Indre, Šive, Višne, Krišne i Brahme. Gotovo sve slike raja upadno podsjećaju na obične zemaljske svetkovine. Tu se spominju plesači, glazbenici, pjevači, raskošni parkovi, zlatne dvorane i lotosovi cvjetovi. Za vjernike je, dakle, vječnost predočena vizijom slavljenja bez kraja. Logično da čovjek koji je izbačen iz raja ne može drukčije ni zamišljati nebo. Iz toga slijedi da blagdan nije samo put do svetoga nego i njegovo trajno zemaljsko određenje. Drugim riječima, blagdan je u isti mah i model onostranoga i onostrano uprisutnjenje.

U drevnom Japanu kult i mitologija božanskih predaka čine samu bît šintoizma. Prema običajima kineskog konfucionizma, u svakom obiteljskom domu bio je podignut mali hram za pokojnike. U starom Iranu poznati su *fravdsi*. To je neka vrsta duhovnih pomoćnika Ahura Mazdâ u borbi protiv Ahrimana. U doba blagdana *Hamaspatamedaya*, a prema mazdaističkom kalendaru, pojavljuju se *fravaši* kao dobre duše pokojnika. One ulaze u ljudska naselja i tamo ostaju deset dana. Kult mrtvih jednako je posvjedočen u klasičnoj Grčkoj. U njih je glavni obredni sastojak bio igra s natjecanjem. Onda dolaze prinosi, žrtve i pogrebne gozbe. Sveca-

³¹ SIEGFRIED MORENZ, *La religion égyptienne*, Paris 1977, str. 239–274.

nosti za mrtve organiziraju se trećeg i tridesetog dana poslije smrti, a završavaju velikim objedom u pokojnikovu čast. Postojale su još i godišnje svetkovine sa sakralnim radnjama žrtveničkih prinosa pokojnicima. O tome se može nešto naći i u Homera, Hesioda, Eshila, Sofokla i Euripida. Poslije su se udomačili »blagdani cvijeća« posvećeni mrtvima. S druge strane, u staroskandinavskoj mitologiji pogrebne su svečanosti povezane s vještinom ratovanja. Zato je Wotan bog rata, ali i smrti. Najhrabriji među ratnicima, što su pali na bojnome polju, bit će odvedeni od *Valkiria* u nebeski dvorac *Valhalla*. Prihvaćeni od Odina, njihovi dani prolaze u ratničkim okršajima, pripremajući se za završni i odlučujući boj (*ragnarök*). Tako je nebo napučeno mrtvim junacima koji očekuju novu smrt. Jer tko uvijek iznova umire, taj zapravo tek vječno živi.

Bilo bi preuzetno pokušati iznijeti sve oblike svetkovanja smrti. To je gotovo isto što i ispisati povijest religija. Ipak recimo da je srednjovjekovno kršćanstvo bilo također velikim dijelom veličanstvena svečanost smrti. U središtu svih javnih pobožnosti i pučkih blagdana stoji muka, križ, grob i smrt Isusa Krista. Vjernici su doslovce kroz cijeli svoj život slavili smrt, bilo bližnjih ili Krista. Patnja je utkana u svaki dio narodnih svetkovina. Prvi je simbol kršćanstva križ, a na tom križu Bog. To je jedinstveni događaj u povijesti čovječanstva. Ljudi žive vječnost od Božje smrti, a njihova smrt opet pridonosi spasenju drugih. Križevi smrti nalaze se na svakoj crkvi i grobu, carskoj kruni i prosjačkoj ruci. Štovanje Isusove muke i smrti postaje tako središnji liturgijski događaj kršćanstva. Na nižoj razini bila su uobičajena slavlja u čast relikvija stanovitih svetaca i mučenika. One često mogu biti izvor čudesa i poticaj velikoj pobožnosti jer spajaju tjelesnost i transcendenciju.³² No najvažnije je u svetim moćima to što se njihovim štovanjem zapravo obožavaju mrtva tijela blaženika i mučenika. U određenim blagdanima ne svetkujemo, dakle, toliko uspomenu na pokojnika koliko častimo komadiće njegova tijela. A mrtvo je tijelo u ovom slučaju već sveto. Stoga je blagdan manje isprazna igra, a više ozbiljan iskorak u smjeru svetoga, koje ovdje gotovo fizički dotičemo. Ako svetoga katkad i nema dovoljno, sigurno je da ga još možemo naći bar u umrlom biću. Vjerojatno u tome treba tražiti razloge zašto je smrt upravo u pučkim religijama bila mnogo više slavljena nego oplakivana.

Proširimo li sada ovu činjenicu osobne čovjekove smrti na sve postojeće, nužno ćemo se suočiti s istinom o svršetku svijeta. Ne umiru, naime, samo ljudi nego i cijeli svemir. To vjeruju pripadnici većine dosad poznatih religija. Budući da su pojedini ljudski pogrebi bili povod svetkovanju, teško je zamisliti da to isto neće biti svršetak svijeta, posebno kad se zna da on zbraja također sve smrti naše povijesti. Jedan tako izniman i svečan trenutak kao što je potpuni kraj vremena ne može jamačno proći bez velikoga religijskog slavlja. Zato je svršetak svijeta čovjekov drugi najvažniji blagdan.

³² PETER BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1980, str. 3.

U religijskim učenjima susrećemo uglavnom dva različita zamišljaja svršetka svijeta. Prvi se temelji na dobrim krugovima i cikličkim razdobljima, a simbol mu je vječno vraćanje istom savršenstvu Početaka. Drugi ovisi o linearnom shvaćanju vremena koje poslije različitih dramatičnih zbivanja završava u potpunom rasapu svijeta i uspostavljanju Nebeskog kraljevstva. Iako naizgled oprečne, te dvije eshatologije vode k istom cilju: onostranom, svetom, beskonačnom i savršenom božanskom životu.

Narodi starih i pučkih kultura vjeruju — u prvom zamišljaju — u kozmičko kružno kretanje vremena. Stoga je dopušteno reći da se za njih svršetak svijeta već zbio, ali će u budućnosti biti još bezbroj puta ponovljen. Mitovi o kozmičkim kataklizmima neobično su rasprostranjeni, a oni o potopu najbrojniji. U tim se mitovima pripovijeda o golemim potresima, velikoj vatri, epidemiji, suši i vodi po svoj zemlji. Razumljivo je da uništenje svijeta nikad neće biti posvemašnje: ono je tek svršetak jednog čovječanstva, poslije čega slijedi početak drugoga ljudskog roda. Potpuno potonuće Zemlje ili njezino rasprsnuće od vatre samo su trenuci u vremenu jer potom djevičanska Zemlja i novi ljudi izranjaju iz kaosa i smrti.

Dok se, međutim, osobna smrt može uvijek lako slaviti jer je vezana uz obred pogreba, svršetak će svijeta za čovjeka biti praktički nepristupačan, svejedno radi li se o kružnoj ili o uzlaznoj eshatologiji. Svaka eshatologija, naime, dolazi prekasno jer se zbiva poslije mogućnosti njezina zemaljskog svetkovanja. Iskustvo smrti, bar posredno, imamo, ali o svršetku svijeta zacijelo ništa ne znamo. To bi upućivalo na pomisao da možda kozmička propast nije baš pogodna za slavljenje. Ipak, protivno iščekivanju, ta se vrsta blagdana u prošlosti najviše častila.

Ako religiozni čovjek nije mogao sudjelovati u događajima svršetka svijeta, sigurno je bio slobodan da to apokaliptičko viđenje obnovi bar u simboličkom obrednom jeziku. A od svih pojava u prirodi baš su stalni odlasci »stare« i dolasci nove godine najprimjerenije odražavali izmjenični ritam kozmičke smrti i obnavljanja. Zato obredne svečanosti Nove godine ponavljaju taj scenarij vječnog kruženja vremena koje ide od kaosa do kozmosa i natrag po uvijek istom redosljedu. Izmjena godišnjih doba za pravo simbolički oslikava stvaranje i razgradnju svijeta. Potreba za potpunim preporodom svemira ostvaruje se — na razini ritualnog čina — u novogodišnjem ponavljanju kozmogonije. Novu godinu treba, naravno, shvatiti religiozno: u smislu vremenskog razdoblja koje je značajno po svojim sakralnim sadržajima, a ne kao početak solarnog kalendara. Tako, primjerice, staro keltsko brojanje vremena poznaje dvije Nove godine — zvane *Samhain* i *Beltane*³³ — koje su više početak novog doba nego obična posljedica podjele tijekom trajanja.

Novogodišnja su slavlja — u gore spomenutom određenju — nazočna u mnogim religijama. Dapače, teško je naći narod ili pleme koje ne bi blagdanom označavalo taj dan. Stoga ih je nemoguće ni približno sve nabrojati. Obrede Nove godine svetkuje većina domorodaca i primitivnih

³³ Najbolji poznavalac keltske religije naziva te blagdane *Samuhin* i *Beltene*. Usp. JAN DE VRIES, *La religion des Celtes*, Paris 1977, str. 234–238.

zajednica: Maori na Novom Zelandu, Eskimi u sjevernoj Kanadi, Andamanci na istoimenom indijskom otočju, Bataki na Sumatri, Bunun na Formozi, Dajak na Borneu, Irokezi u Sjevernoj Americi, Nambas na Novim Hebridima, Aeta na Filipinima, narodi u području središnje Afrike i na otoku Nias. Poznate su proslave Nove godine u starih povijesnih naroda: Sumerana, Hetita, Hurita, Egipćana, Iranaca, Kineza, Germana, Armenaca, Kelta i Feničana. Najveće svjetske religije također uvrstavaju u svoje blagdane novogodišnje slavlje: židovstvo, hinduizam, islamizam, šintoizam i mazdeizam. Dakako, riječ je o Novoj godini kao arhetipu kozmičke smjene, a ne o uspomeni na neki povijesni događaj ili o danu početka astronomskog kalendara.

Prvi čin kozmogonijske drame i njezine obvezne novogodišnje reprize počinje uništenjem Zemlje. Da bi bio ponovno rođen, stari svijet mora najprije propasti. Obredi koji simbolički označavaju taj kraj svijeta vrlo su različiti i mnogoznačni.³⁴ Obično se navode ove blagdanske radnje: gašenje vatri, plesovi s maskama koje predočuju duše pokojnika, povratak mrtvih, karnevalske igre, obrat uobičajenog vladanja, društveni metež, erotske razuzdanosti, moralni nered, orgije. Sve to ima za svrhu da simbolički prikaže ponovni povratak kozmosa natrag u kaos. Gašenje vatri, recimo, ima značenje uspostavljanja prvobitne »tame« ili »kozmičke noći« u kojoj svi stvoreni oblici gube svoje obrise i međusobno se miješaju. Na kozmološkom planu »tmine« su istovjetne s kaosom. Zato će svako novo stvaranje svijeta početi iskrenjem svjetlosti. Maske koje predstavljaju dolazak duša pokojnika također su znak da je granica ukinuta, pa umrli mogu doći živima u susret i ostati s njima. Mrak znači još potop, potpuno raspadanje Zemlje u morskome bezdanu. Posljednjih dana stare godine kozmos se, dakle, rastapa u vodi. Morska čudovišta — kao simboli tame — izlaze iz vode i proždiru ljudska bića. Velike kiše i potopi vraćaju svijet početku vremena. Jer voda simbolizira iskonsko dokidanje razlika, spajanje svih oblika, bezobličnost i nepomičnost ništavila. Tako u mraku, vodi, smrti i kaosu iščezava svijet stare godine.

Drugi čin kozmogonijske drame opisuje obredne svečanosti koje ljudi treba da obave prije nego što dođe Nova godina. Za taj izvanredni događaj valja se ozbiljno pripremiti. Odatle zahtjev da se zaboravi na sve ono što se zbilo u staroj godini. Početak novoga svijeta traži potpuno poništenje sjećanja i ukinuće svjetovnih djela u minulom vremenu. Krug trajanja koji je prošao zatvara se u sebi samome i time definitivno nestaje. Zato u religioznim narodima ima veliki broj povremenih obreda kojima je svrha da obave »čišćenje« od staroga vremena. U tim svetkovanjima ponajviše dolaze do izražaja ovi sakralni postupci: javno ispovijedanje, ispaštanje tuđih krivnja, potiskivanje starih poriva, iskupljenje postom, istjerivanje zlih duhova, otklon grijeha, skupno očišćenje, opće praštanje, opravdanje grešaka, uništavanje alata, paljenje slika i kipova. Njihova

³⁴ MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et Répétition*, Paris 1969, str. 65—111.

je funkcija, dakle, u tome da doslovce »izgore« sve što dolazi od stare godine i otvori put obnovi svijeta.

Treći čin kozmogonijske drame otkriva veličanstveno rađanje Zemlje, što se ritualno izvodi, kao čašćenje i slavljenje Nove godine. Sad se uspostavlja takvo blagdansko ponašanje koje naviješta razdoblje blagostanja, sreće, blaženstva i vječnoga života. To je svijet bez grijeha, povijesti, vremena, sjećanja. Zato stare godine više nema. Stvaranje novog kozmosa obavlja se kroz različite liturgijske djelatnosti: ponovno paljenje vatri, zabranu rada, odlazak mrtvih, priređivanje velikih gozbi, praćenje duša pokojnika do ruba šume ili morske obale, uvođenje eshatološkog nudizma, ponavljanje gesta kojima su bogovi nekoć stvorili svijet i svečano predviđanje budućnosti. Kakvo je značenje tih radnji? Ponovno uživanje vatre simbolizira obnavljanje oblika i granica između bića, a eshatološki nudizam odsutnost požude i stidljivosti »palog« čovjeka. Druge se radnje pak same objašnjavaju. Sve to pokazuje da su blagdanski dani Nove godine slikovito ponavljanje kozmogonije: dolazi novi svijet, svjež, čist, nevin, bogat svim mogućnostima koje još nije oslabilo svjetovno vrijeme. A to je svijet kakav je bio rođen upravo na početku Stvaranja.

Novogodišnja svetkovanja mogu biti tumačena i po svjetovnom ključu. Mnogi antropolozi smatraju da se razdioba vremena obavlja prema velikim godišnjim promjenama u prirodi i, u skladu s tim, stavljaju je u ovisnost o gospodarskim zanimanjima pojedinih naroda. U određivanju dana slavljenja Nove godine presudnu važnost ima vrsta proizvodnog rada. Bitan je ritam gospodarskog života jer on zatvara ciklus kalendarske godine. Tako će za sabirače divljih biljaka početak vremena biti u doba dolaska prvih kiša ili suše; u stočara trenutak parenja ili rasta trave na pašnjacima; u lovaca vrijeme seljenja divljih životinja; u zemljoradnika sezona krčenja šuma, oranja, sadnje bilja, zrenja plodova i žetve; u ribara razdoblje nadolazaka oseke ili povoljnih morskih struja. U antropologijskoj verziji blagdani Nove godine imaju, dakle, značenje sredstva čovjekova oslobođenja od kriznih stanja i tjeskoba koje nastaju kao reakcija na rizike cikličkog načina proizvodnje. Ukratko, slavljenje ublažuje nesigurnost uspjeha u skupljanju biljaka, uzgoju stoke, hajci na divlje životinje, trudu oko ishoda sjetve i ulovu riba.

Takav pogled očito je nepotpun. Sigurno da gospodarski uvjeti utječu na izbor dana Nove godine, ali oni nisu razlog da se taj dan slavi baš kao vjerski blagdan. Da čovjek nije religiozno biće, ne bi, zacijelo, prirodne pojave shvaćao kao poruke svetoga. Uostalom, svršetak svijeta je u svim kulturama posvjedočen kao stalna tema.³⁵ Iako tijekom povijesti ovisnost o prirodi nestaje, potreba da se o apokaliptičkim sadržajima razmišlja tvrdokorno ostaje. To je zato što su rizik i kriza obilježeni kao samo-svojne ljudske strukture, nevezane za društvene i gospodarske prilike. Nije onda čudno što tematiziranje svršetka svijeta — u smislu sakralne paradigme — još danas neprestano traje i izaziva zanimanje modernog čo-

³⁵ ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1978, str. 138.

vjeka. Čak se i u nas pojavljuju »katastrofolozi«, stručnjaci za sumračne nagovještaje kraja svijeta.⁸⁶ Doista, za neke religiozne kategorije nikad nema zastare. Među takve spada i apokaliptička simbolika Nove godine.

Ostaje nam da nešto kažemo i o drugom zamišljaju svršetka svijeta. Taj zamišljaj nije u znaku kruga i vječnog ponavljanja — kao dosadašnji — nego pravca i strijele. Protokom vremena smisao se postojanja zgušnjuje. Kako trajanje brže hita, tako se više približava svojem kraju. Zato je svršetak svijeta sada samo jedan, ali zadnji i konačan. Po mnogim obilježjima blagdan »priprema dolazak apokalipse, ali je istodobno ta apokalipsa uobličena kao sjajna i izvanredna svetkovina«.³⁷ Propast se kozmosa ne ponavlja nego usredotočuje na završni čin propadanja koji otvara prostor besmrtnosti. Na tradicionalno kružno slavljenje nadovezuje se ovdje eshatološki blagdan zadnjeg sata. U mnogim religijama, a osobito u kršćanstvu i u kasnijem židovstvu, svršetak je svijeta, dakle, zamišljen kao svečana kozmička drama, neponovljiva i zaključna. U egipatskoj *Knjizi mrtvih* ima tragova slične eshatologije jer se u njoj opisuje iscrpljenost svijeta i prijetnja boga *Atuma* da će uništiti sve što je stvoreno. Zbivanja apokalipse i eshatologije doduše donose vrijedne poruke i pouke, ali se u njih prije svega ističu slike svetkovanja. Na temelju toga moguće je uvijek ustvrditi da ni povijesna vizija svršetka svijeta nije manje blagdanska od cikličke.

Oba zamišljaja svršetka svijeta nisu, međutim, puke prilike za igru i rasonodu. Po svojoj najintimnijoj upravljenosti one su putovi traženja svetoga, često zadnji i očajnički. U propasti, uništenju, smrti i ništavilu zemaljskog grada naslućuje se dodir s onostranim i vječnim. Zlato transcendentije sja u svakom poricanju svjetovnoga. A ima li većeg udaljavanja od svjetovnoga no što je ulazak u kozmičku noć bez svitanja. U apokaliptičkim slavljenjima ne oponaša se samo istrošenost svijeta nego u njima čovjek nenadano otkriva božansku avanturu spašavanja cijeloga svemira. Zato je svaka eshatologija soteriološka. To znači da nam se priprema radikalno nadilaženje profanih uvjeta življenja i oslobođenje od naravnih ograničenja. Blagdani svršetka svijeta privremeno razbijaju svjetovno vrijeme, dok tek eshatološka zbiljnost jamči za vječnost. A upravo to trajno čovjekovo spasenje, najveće je slavljeničko veselje na Nebu i Zemlji. Tako sveto — kao najopćenitiji pojam u religijama — vodi svijet od propasti do spasa, a sve u nezaobilaznom izričaju svetkovanja.

Da završimo. Na prvi je pogled razvidno da opisane svečanosti smrti i svršetka svijeta nisu danas doživljavane u punini kao nekad. Ipak, ako ih negdje ima — bar u klici i sjećanju — onda su, sigurno, pohranjene u pučkoj religioznosti i u sakralnom folkloru. Zato se moderni svjetovni čovjek tako neočekivano vraća slavljenju narodnih blagdana i crkvenih skupova. Možda osjeća da još samo tu, ispod pepela zaborava, tinja vatra svetoga.

³⁶ DRAGOŠ KALAJIĆ, *Smak sveta*, Zagreb 1979, str. 372.

87 VITTORIO LANTERNARI, *Fešta, carisma, apocalisse*, Palermo 1983, str. 13.

CELEBRATION OF THE SACRED HOLIDAYS IN FOLK RELIGION

Summary

It looked as if under the impact of general secularisation all festivities and mass church celebrations would disappear in society. But in recent times the interest for such celebrations has increased which is manifested not only in popular circles but also among scientists and men of letters. Mainly responsible for this is a revival of the need for the sacred. We can approach holidays in two ways; first as a social fact which speeds up the process of socialisation and softens the negative effect of the economic life. Secondly, as a religious fact which, by abolishing the secular time, offers the possibility to grasp at least for a moment the mythical significance of the origin. A holiday, consequently, makes the sacred capable of being present to and experienced by the fallen and sinful man. Above that one cannot go. In celebration we meet some radical attitudes, such as spending, squandering, destruction, infringement of prohibitions, which cause extremes in actions. At the end of that road one usually encounters death as the ultimate expression of sacral celebrations in the personal life and the end of the world as the acme of the celebration of the sacred in cosmic dimensions. This is the reason why death and the doomsday are two greatest holidays in the life of humankind.