

Antinomije rituala in institucije

I.

Diskurz o instituciji, o njeni transferno-ritualni posredovanosti, mestu, ki ga zaseda v simbolnem univerzumu zahodne civilizacije, je treba začeti v njenem meta- in protovzorcu, usodnostni kali, ki determinira njeno legitimnost in učinkovitost tudi danes. Gre seveda za krščansko cerkev in njen nauk, za specifično logiko delovanja, ki jo je mogoče prepoznati tudi v navidez najoddaljenejših sekulariziranih inačicah, za najradikalnejšo afirmacijo Durkheimove teze, da so vse velike družbene institucije zrasle iz religije¹, za kontinuiteto "*pastoralne oblasti*" v sodobnosti². Njena pompozna nespremenljivost, togost nastopanja, občutek, da nosi in reproducira neko skrito vedenje, opravičujeta sleherno njeno aktivnost in omogočata vsakokratno prilagodljivost.

Mehanizem, na katerem sloni religiozna institucija, genetična krivda in odrešitev, pridobi svojo legitimnost skozi dvojno substitucijo. Tako kot naj bi bil nekdo drug storil usodni, *izvirni* greh in s tem človeštvo potisnil v dolgotrajno nesrečo, tako naj bi prišel nekdo drug, ki naj bi s svojo žrtvijo prevzel nase krivdo in rešil ukleto čredo. Ideja prve transgresije je zaokrožena z idejo zadnje odrešitve³. Zlo nepokorščine "*prvega Adama*", ki je "*v nas*" (Avguštin), kot tudi odkupna žrtev "*drugega Adama*" degradira vernika-

¹ Glej: **Elementarni oblici religijskega života**, str. 380.

² M. Foucault, *Subjekt in oblast*, v zborniku *Vednost, oblast, subjekt*, str. 109.

³ K. Burke, *The Rhetoric of Religion*, str. 223.

⁴ Glej: S. Freud, *Jaz in Ono*, str. 350.

⁵ Glej tudi: R. Salecl, *Disciplina kot pogoj svobode*, str. 97-104.

⁶ *Absolutna religija*, str. 75.

grešnika na golo mesto v vmesni strukturi, na "Adama" med obema poglavitnima, na negibno, pasivno vlogo. Neločirani občutek krivde, grešnosti, obstaja že pred posameznikovim resničnim grehom, "pravim" zločinom - s posredovanjem slednjega se končno naveže na nekaj "dejanskega"⁴.

Bolj kot njegovi resnični, storjeni prekrški zoper božjo zapoved in bolj kot njegova osebna vera, krepost in prizadevanja po zveličanju sta pomembna "filogenetska", "kozmična", historična in hkrati v vsakem posebej poprisotena dogodka. Greh prvega človeka postane tako tudi njegov osebni, ontogenetski, in odrešitev skozi Sina lahko velja tudi zanj. *Krivde* in *sreče* v krščanstvu ne povzročita neki hoteni, konkretni dejanji vernika-grešnika ali mnogo njih; pristati mora na svoj položaj v primežu, med posredovanima grehom in zveličanjem. Prva je prisotna tudi brez greha - in druga brez posebnih etičnih zaslug za to, zgolj z neomajno vero.

Daljnosežno pedagoško sporočilo te dvojne religiozne vpetosti v smiselni sistem je, da se njegov pripadnik nauči ubogati, sprejeti obstoječi red iz golega razloga, da bi popravil, česar ni storil, in zgolj morda prišel med izbrane, ki bodo rešeni. Ne torej iz nekakšne prisile, okrivljenosti za kaj, kar je bil storil, in ne iz koristnostne gotovosti, da bo deležen milosti. Če parafraziram sv. Pavla: najprej se mora zavedeti Postave, da bi bil sposoben prepoznati svojo grešnost in ničevost. Socializacija zahteva brezprizivno predajo: posameznik mora ubogati zaradi uboganja samega, zaradi članstva v instituciji kot taki, a skozi potencialno možnost rešitve skozi priprta vrata.

Moralni subjekt, ki se razumsko ukloni zakonu, ki uboga, ki se zaveda, da je pogoj svobode disciplina, mora najprej skozi fazo mehanične podreditve, brezprizivne poslušnosti⁵. V tem smislu lahko tudi beremo znano Heglovo pedagoško maksimo, "*da pride resnica do človeka nujno najprej kot avtoriteta*"⁶. Le takšno gospostvo je lahko zares učinkovito, saj obscena dialektika zakona, greha in rešitve zapre svoj krog možnih strategij na eno samo: na submisivnost, ki jo preči užitek pripadnosti. Gre za temeljni paradoks krščanstva in iz njega izhajajočega pojmovanja institucionalne umeščenosti nasploh: biti kriv brez grešnih dejanj ali namer, kaznovan zaradi napake drugega; srečen, blažen zopet zaradi koga drugega. Diahrona usmerjenost, "zgodovina odreševanja", se v obredu spoji s svojo sinhrono razsežnostjo "*starega Adama, ki je v vsakem*", "*Srednika, ki je prav tako v vsakem pripadniku*". Vernik-grešnik se zave svoje vertikalne in horizontalne vpetosti.

Funkcionalna recipročnost rituala in institucije seveda ni v tem, da bi prvi s svojo izpraznjeno, stilizirano form(ul)o

nakazoval izvorno čistost druge, in niti v tem, da je ta druga zgolj razbohotena, prilagojena krošnja prvega. Njuna zveza ne korenini v skupnem sorodstvenem jedru. Drugače rečeno: obred in ustanovo, ki zbudjata videz, da sta le zgodovinska oz. sodobna varianta istega procesa, arhaična in reaktualizirana podoba neke resnice, vežejo izključno funkcionalne vezi. Njuno razmerje temelji na samostojnosti obeh: tako prazna repetitivnost rituala kot tudi dinamično reproduciranje institucije sta sama sebi namen; šele taka lahko - ko se jima zdi potrebno - stopita v skupno razmerje.

Najprej prvi: ritual ni racionalno početje⁷ v tem smislu, da napaberkovanemu skupku interesov šele avtomatizacija pričara zveličavno smiselno; in prav to je pogoj uveljavitve kakršnegakoli (brez)uma, kateremu avro priskrbi ritualna veličastnost. Zvijaja obrednega ponavljanja ni v obredu samem, ampak v njegovem ponavljanju, ki le tako "substancialno" izprazen legitimira lastno vsebino. Z nesmiselno dolgočasnostjo in hkratno polimorfnoostjo lahko osmisli vsakršno resnico. Njegov sterilni dogmatizem mora biti ustrezno slepo sprejet, brez možnosti ugovora.

Tudi za institucijo velja isto, kar je R. Girard zatrdil za obred: da je namreč učinkovita vse dotlej, dokler človek ne skuša razmisliti o tem, zakaj je učinkovita⁸. Pri njej ne gre za to, da s svojim delovanjem sledi neki načrtani smeri, da jo obvladuje neka smotrnost, da teži k nekemu cilju, da v njej njeni pripadniki nekaj dosežejo. S takšnimi naknadnimi racionalizacijami zgolj opravičujejo svoje tipajoče korake v njej, njeno pomanjkanje strategije, immanentno nezmožnost popolnega simbolnega integriranja vanjo.

Z(a)veza med institucijo in ritualom se vrti okoli fetišiziranega cilja, nastanjenega nad mankom njune smiselnosti. Slednjega potem pretvorita v pripadnikovo pomanjkljivost: manko kot generator gibanja, vključevanja, izpopolnjevanja jih poveže v dinamično, a nelagodno celoto, saj je neukinljiv. Pogosta napaka preučevalcev obeh je v tem, da iščejo njuno izvorno idejo, skriti *nucleus*, ki bi ga lahko zaslutili v razraslih poganjkih v sedanosti. Obred ne ponavlja svojega ali bistva neke institucije, in tudi ni tisto trdno, ortodoksno v njej, iz katerega naj bi črpala svojo moč in upravičenost. Ne gre za razmerje med obliko in vsebino, med nespremenljivim in prilagodljivim. Obred z izprazenjem brbljanjem, s ponavljanjem smisla ne izgublja, ampak ga izključno s tem vedno znova pridobiva.

Funkcionalni soodnos med pojavoma tako ni nekaj statičnega: oba si lahko pridobita nadomestnega partnerja. Tako lahko strukturno in vsebinsko enak ritual "služi" dvema povsem različnima kulturnima institucijama (npr.

⁷ Glej: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, str. 165.

⁸ Glej: R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 302.

⁹ Zlasti indikativne so tovrstne spremembe in nagli preobrati v t. i. postsocialističnih družbah; balkanska izkušnja kaže, kako lahko pridobijo zaostrene, celo krvave razsežnosti.

¹⁰ Glej: **Struktura i funkcija u primitivnom društvu**, str. 180.

¹¹ Primerjaj C. Levi-Strauss, **Totemizam danas**, str. 96.

¹² Primerjaj tudi s podobnim Foucaultovim razumevanjem psihiatrične prakse, kjer "zdravnik prenaša bolezni, ki bi jih moral odpravljati", "ki proizvaja njihovo resničnost". V knjigi **Predavanja**, str. 49-51.

¹³ R. Girard to fetiško tajbo imenuje "ritualna inspiracija". Glej njegovo knjigo **Stari put grešnika**, str. 96.

kristjanizirani poganski prazniki, iste manifestacije ali parade pod drugačnimi praporji, "sekularizirani" običaji in slavlja, volitve v demokraciji ali totalitarizmu ...). Pa tudi institucija ni imuna zoper zamenjave svojih ritualnih postopkov: prilagoditve novim razmeram, nagli preobrati strategij, nenadni ideološki zasuki terjajo drugačno "arhaično" legitimiteto, ki jim jo lahko priskrbi le nov tip obredne prakse⁹. Poljubna substitutivnost in hkratna strukturna neločljivost ju ohranjata izključno v nadgrajujoči, stalno spreminjajoči se dialektični posredovanosti.

II.

Funkcije obreda v delovanju institucije tudi ne gre prepušiti naivnemu evolucionističnemu, kvazirazvojnemu poenostavljanju, diskurzu *kritičnih točk*, s katerih preseganjem naj bi tovrstna dejavnost upravičevala svojo potrebnost. Ritual ni sklican in izveden zato, da bi z njegovo pomočjo potrdili enotnost skupine in neobhodnost institucionalizirane družbene formacije v trenutkih, ko naj bi bila ta pred odločilnimi razpotji, drezajočimi izzivi, tesnobnimi dilemami. Šele zatekanje k njemu ustvari takšno klimo, naredi položaj neznosno dvoumen, pričakuje odločilni poseg enotujoče instance.

V tem smislu lahko obrnem tudi znano Radcliffe-Brownovo tezo, da postane vsak predmet ali dogodek, pomemben za duhovno ali materialno bit družbe, objekt ritualnega odnosa¹⁰. Šele ta slednji vdahne nekemu nevtralnemu dejstvu zahtevano signifikantnost. Obred ne služi temu, da bi ob najdelikatnejših "naravnih" prelomnicah neke ustanove občestvo v njem poiskalo novo moč, da bi lahko prebrodilo krizo ob prehodu iz starega v višji razvojni eon, da bi se napojilo z očiščujočim vitalnim eliksirjem iz praizvira. Prav obratno: enostavno povzroči nekaj, vznemiri svoje pripadnike zgolj zato, da jih lahko - skozi njihovo aktivno vlogo v njem - končno pomiri na pravi poti¹¹. Na neki način se bori sam proti sebi, saj odpravlja napetosti, ki jih je bil sam sprovciral¹².

Razvoj ne pozna nekakšnih "naravnih", vnaprejšnjih, točk *per se*, v katerih naj bi družba z odločilnim, nujnim preobratom prestopila v zagotovljeno zlahtnejšo stopnjo. Ekonomiziranje z njimi je vselej problematično, če ne že kar obsceno početje in podjetje. *Ritus* ne služi vnaprej določenemu scenariju kot postaja, moment, v katerem si institucija zajame potrebne življenjske energije, napitek večne mladosti, neobhoden za normalno nadaljevanje. Ritualna praksa vnajaz določi svoje lastne predpostavke, pokaže

na "neznosno pretesnost", "nakopičene težave" in "potencialne nevarnosti" ostajanja na starem in s tem na "nujnost", "naravnost" prehoda na boljše. Z apriorizmi tistega *a posteriori* postane neskončno prilagodljiva.

Napačno je zato vsakršno iskanje prazvorov, čiste obredne oblike ali njegovega vnaprejšnjega idejnega temelja - kar je le mit o njegovi arhaičnosti in neadaptabilnosti - razpredanja o smislu dogajanj, ki naj bi bila najbližje ponik-njenemu tolmu; in ki naj bi zato bila trdno ozadje institucije. Gre ravno za nasprotno: skozi navidezno ortodoksnost je ritual nekaj vselej dinamičnega, z institucijo vzajemno vpetega v gibki posredovanosti, vselej pripravljen pokazati na neznosnost prejšnjega in neobhodnost prihodnje perspektive. Ne odpravlja, ampak šele povzroča oscilacije razvojnega sosledja ter tesnobe, ki zaradi tega nastajajo.

Obred je treba opazovati skozi prizmo na verovanje uklenjene vednosti; če bi pristali na neodvisnost druge optike, na "razumsko" utemeljevanje potrebnosti ritualnega dejanja, bi zgolj pritrdili njegovi implicitni funkcionalistični logiki, ki si ustvari odličnost "nujnosti na razvojni poti". Njegovi izvajalci, svečeniki, "ritualni zdravniki", se sicer ne zavedajo, zakaj neki mehanizem tako blagodejno vpliva na prisotno skupnost, nimajo posebnega "psihosocialnega vedenja" o njem, a se ga vseeno oklepajo¹³.

Zato je treba obrniti tezo, ki jo je bil postavil J. Cazeneuve¹⁴, da sta namreč tesnoba, negotovost pred numinoznim tista, ki potisneta človeka v umetno naddoločen sistem pravil. Pomembna tveganja naj bi spodbudila brstenje prepovedi, njihovo svojevoljno množitve (npr. vzdržnost, krepostnost, post). Travmatična situacija, ta balzam enotnosti institucije, s katero se spopade in jo "premaga" obred, ni nekaj neposredovanega, prostega vsakršne simbolne konotacije, vzrok, ki povzroči reakcijo. Prav narobe: sama perturbacija je posledica družbene urejenosti, sistema pre-, za-, odpovedi, ki pripravi teren za odrešujoči poseg obreda ali za dolgotrajnejšo terapijo z institucijo.

Prav vpetost v njun sistem je tista, ki vdahne izbranim občutjem in dogodjem numinozno tehtnost, naddoločenost; ti lastnosti pa se nato konsekventno prikazujeta kot izvorno, *grozljivo-priljučno-veličastno-močno* prabistvo, potrebno simbolne elaboracije. *Ritus* najprej prepozna, obsodi in umiri kaos, ki ga je bil povzročil s svojo urejenostjo, ozdravi tisto, kar je bil prej sam okužil, reši nedolžno obsojeno skupnost, za hip olajša in ozaljša krivdo, ki si jo z ničimer ni zaslužila. Še več: po posegu se - v okrivljajoči instituciji - ta še poveča, zdravilo jo le še okrepi. Vzpostavljjanje reda potrebuje doziranje naraščajočega, a obvladljivega nereda samega obreda.

¹⁴ V knjigi **Sociologija obreda**, str. 89-91.

¹⁵ Primerjaj: J. Cazeuneuve, **Sociologija obreda**, str. 182.

¹⁶ Primerjaj: P. Bourdieu, **Što znači govoriti**, str. 104-108.

¹⁷ Glej: R. Barthes, **Književnost, mitologija, semiologija**, str. 263.

V obrednih dejavnostih in kot pripadniki neke institucije sodelujejo tisti, ki se za to "zavestno" odločijo, ki skušajo preko njih nekaj doseči, ki jih torej prepoznajo kot sredstvo "svoje uresničitve", "realiziranja svojih načrtov". Sama pripadnost je tisti pravi cilj, edina uresničitev, zaradi katere kdo pripada določeni skupini. Institucija, skladno z ritualom, je sama sebi namen in je učinkovita le toliko, kolikor s preprosto tautologijo ideološko zapre svoj dinamični obstoj, kolikor se nasproti posamezniku predstavlja kot obče, kot od-mik. Tisti, ki jima zaverovano sledijo, dosežejo svoj želeni objektiv že s tem, da jima pripadajo, da sodelujejo v njunem delovanju. To pa je njun najvišji smoter: samozaprte, kontrolirana dinamika, cenzurirane komunikacije. Ritual kot posamični in ustanova kot trajni vir organizirane zmešnjave, *input* travmatične izkušnje, ki šokira člana in ga tako vedno znova resocializira, dajeta videz direktnosti, podedovane monolitnosti.

Intervencija institucije in obreda zoži strategijo možnih rešitev na tistih nekaj, ki so implicirane že v njuni okužbi obstoječega; v simbolnem stvarstvu, kot ga soustvarjata s svojimi posegi. Obred tako vedno znova sugerira, na isti način, a vedno v drugačnem kontekstu, mitski začetek in "večnostni" ustroj organizirane skupnosti. Ta kozmogonija sledi izzivu potrditve, ki jo je bil k njej privedel sam obred, in izziv reši na pred-pisan, že pred-viden način. Bajeslovna kristalizacija nastalega položaja tako pridobi svoj pravi pomen šele v obrednem dejanju¹⁵, kot *return* simbolno posredovani negotovosti, prežechim "zunanjim razmeram". Mitologija obred opraviči, ga naturalizira; ritual ni izvajan zato, da bi povzročal določene učinke, pač pa nosi učinke zato, ker je ritual. Mitski konstrukti so potrebni za upravičevanje obstoječih obredov skozi spominjanje na minule dogodke.

III.

Logika vključitve ima dva koraka. Prvi je naturalizacija, "ponaravljanje" nekega povsem družbenega, posredovanega dejstva, ki postane s tem nevprašljivo jedro, *God-given* realnost, ki se je ne da zanikati, in iz katere je treba izhajati. Obred opolnomoči neko povsem pristransko akcijo, legitimira mejo tako, da izbrano partikularno predstavi kot naravno, nujno dejstvo; s tem mu vdahne novo identiteto¹⁶. Drugače rečeno, pride do prehoda iz zgodovine v naravo¹⁷. Ta postane izhodiščna točka celotne kasnejše "nadstavbe": vse institucionalizirane vloge vrejo prav iz tega "naravnega" sta-

nja kot trdnega ozadja človekove pripadnosti instituciji. Šele na osnovi te, in to je drugi korak, lahko človek - tako že član skupine - "izbira" svoje strategije, življenjsko pot. Nravi naj bi tako dolgoval naravi¹⁸.

Kvazinaravno stanje je tako najsubtilnejši moment vsakega institucionalizirajočega mandata, ki povzroči "biološko" danost, "neizogibno" pripadnost. Toda vsaka od človekovih pozicij je družbeno, simbolno posredovana; zato *dejstva-na-sebi*, kot si ga tak diskurz privošči, nikjer ni. "*Struktura sveta reproducira strukturo družbe*"¹⁹ in vse pridobi svojo identiteto potem, ko se impregnira s transcendentno resničnostjo, torej "uvesolji". Bivanje je polimorfen proces, ki se "šele nauči", kaj pravzaprav je, kaj je njegova "narava", in to že od samega začetka; heglovsko rečeno, mora se samozavedati v razvoju²⁰.

Vsakršna primarna človekova identiteta je tako implicitno družbeno konotirana in obrača logiko pripadnosti skupini podobnih posameznikov. Institucija si prizadeva graditi od te točke dalje, navzgor, v višave različnih oblik zavesti, kot si to sama pripisuje. Zamejitev polj - do tod sega "narava", "dano stanje", od tod naprej pa "družbena nadgradnja", "različnosti" - je radikalen in dramatičen poseg. Ideologija namreč vselej deluje retroaktivno, vnazaj; preteklost, "prvotni položaj", prikriva dinamični naboj *ideologizirane narave* - "narava", *naturalizirana ideologija*, pa nadaljevanja, saj so predpostavke dane, natančno "se ve", kaj je naravno in kaj ne, kaj izvorno in kaj pridobljeno. Tisto prvo je vselej "*zapleteno s slepo prevlado zgolj bivajočega*"²¹. Zamenjava polov večja učinkovitost institucije: nihče se je ne more zlahka rešiti, je zapustiti, saj pri tem ne bi izgubil le svoje družbenosti, ampak tudi vso svojo dotedanjo "človeškost", "naravnost". Odtod tudi usodnost ritualov izobčenja v vsaki kulturi.

In tu nastopi drugi korak, "imperativ sreče" nad obsodbo, imenovano "naravno stanje stvari". "Radost", "ponos" nad tem, "kar sem", seveda nikoli ne izhaja iz "mene samega", iz percepiranja svojega mesta v organizirani ustanovi; odločitev, zanos, prizadevanja znotraj institucije niso rezultat posameznikove lastne volje, premišljene politike vključevanja. Sleherni pripadnik "mora" biti zadovoljen nad svojim položajem in s strategijami preživetja v njej. Gre seveda za legitimacijski diskurz institucije same, za zahtevo po "navdušenosti", *felix culpa* v njej, za perpetuirajoče vzbujanje videza, da lahko pripadnik biva le v njej, da zunaj nje ni veselja niti življenja.

¹⁸ S Tertulijanovimi besedami: *Duša je po naravi krščanska, Anima naturaliter Christiana*.

¹⁹ C. Levi-Strauss, *Totemizam danas*, str. 60.

²⁰ *Celo smrt, najbolj "naravno", "prvotno" dejstvo, mora skozi filter simbolnih pomenov, ki ji podelijo "biološkost"*.

²¹ T. W. Adorno, *Negativna dialektika*, str. 174.

²² R. Girard, *Stari put grešnika*, str. 102. Glej tudi poglavje *Pozitivni kult - Elementi žrtvovanja*, v knjigi E. Durkheima *Elementarni oblici religijskega života*, str. 299-320; ter M. Mauss, *Sociologija i antropologija*, str. 244.

²³ R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 314. Primerjaj tudi: K. Burke, *The Rhetoric of Religion*, str. 4.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, str. 61.

IV.

Prototip vsakršnega rituala je seveda poseben tip pravega obredja, žrtveni mehanizem, ta "splošni model rituala"²², "prvi praznik človeštva" (Freud), vir, iz katerega izhaja vse v človeški kulturi²³, pozneje elaborirano z mitsko naracijo. Žrtev, nesrečni grešni kozel, naj bi nase vzela vso krivdo prav tistih, ki jo potem ugonobijo. Uspe ji združiti celotno občestvo - proti sebi. S tem naj bi skupnost poravnala svoj dolg do boštva, od njega priprosila milost za prejšnje in blagoslov za prihodnje prebivanje. V tragediji na Golgoti se pokaže vsa specifičnost krščanskega pojmovanja sakrificija, paradigmatskega obrazca pojmovanja človekove institucionalne in historične umestitve v zahodni civilizaciji. Medtem ko pri t.i. *cikličnih* družbah - tistih torej, kjer se stvarstvo ritualno ponavlja, večno vrača k istemu, v skladu s simbolno naturaliziranimi "prirodnimi" krožnicami - žrtvovalna praksa sledi temu ritmu, pa jo krščanstvo fiksira v neko povsem določeno, zgodovinsko točko, obenem pa jo poprisoti skozi vsak trenutek vernikove grešne eksistence.

Prav v žrtveni kuhinji, sakrificiju enega zaradi grehov vseh, nastane tista zaveza, ki naredi razmerje med institucijo in okrivljenim/katarzično odrešenim občestvom za neločljivo, vzajemno dopolnjujoče. *Unissono* sovraštvo do ritualne žrtve kot enotnostni balzam, *modus operandi* vsake urejene skupine, je tako le narobna stran enodušnega priznavanja in prežvekovanja greha "pravičnih". S tem je subjekt sam potegnjjen v potek; "čuti bolečino zla in svoje lastne odtujenosti"²⁴, ki ju je bila žrtev vzela nase.

Spravna žrtev determinira vernika/grešnika tako zgodovinsko kot tudi v vsakem trenutku, diahrono in sinhrono. Linearno pojmovanje časa in s tem kozmosa omogoča zgolj eno pravo, zato pa toliko usodnejšo žrtev, ki s svojim občestvom sklene zadnjo, 8., najpomembnejšo biblijsko zavezo. Bogočlovek s svojim posegom - nadomestno spravo - tako postvari, ozavešči prejšnji nelocirani tesnobni občutek krivde. Človek sedaj natančno ve, kdo je nase prevzel njegove najhujše grehe, čeprav teh ni bil nikoli zares storil (saj je to zanj opravil že prvi iz vrste), in od katerega milosti je odvisen, od katerega bo brezprizivno prejel sodbo. Žrtev se preko delovanja institucije prelevi v strašljivega preganjalca.

Zato vernikove/grešnikove prostovoljne odpovedi, askeza, mučeništvo itn. niso sredstva, s katerimi naj bi odkupil svoje - z golo pripadnostjo človeškemu rodu - zavoženo, okrivljeno življenje, ampak njegovo življenje samo, edina možna *vita religiosa*. Trpljenje ni nekaj minljivega, odrešljivega in odrešujočega, pač pa način bivanja znotraj (krščanske)

ustanove. Trajna pohaba - *stigma*, Niobina usoda - je bolj kot zunanji znak sam princip funkcioniranja na tak način natkane simbolne realnosti. Obredno samookrivljanje in kaznovanje tako razgalja vse potencialne in uresničene dimenzije samozadostne institucije, s katero je v dialektičnem medsebojnem prežemanju. Trpljenje pridobi vrednost: bolečino iz negativnega stanja transformira v izkušnjo s pozitivno duhovno vsebino²⁵.

S tem, ko prenese odgovornost za svoja nestorjena dejanja, za svoje neobstoječe grehe na nekoga drugega, ko tako spusti podivjano spiralo krivde in greha na nevarno prostost in obsodi nedolžnega, obsodi pravzaprav samega sebe²⁷. Kot rabelj stori namreč svoj prvi "pravi", resnični zločin, in svojo že obstoječo, ključujočo krivdo potrdi, s tem pa podvoji. In prav v tej točki lahko lociram naslednjo pomembno razliko med obema pojavoma: ritual dramatizira situacijo do te mere, da eksaltira prisotno občestvo, ga potisne v "resnični" greh in pokaže na neuresničljivo možnost pomiritve (npr. *angelska antropologija*, zaprtje v *onstransko sedanjost*, mučeništvo, kolesanje samega sebe, popolna askeza). Vznemiri svoje v njem sodelujoče občinstvo in ga potisne v ključujoče samoizpraševanje, resignirano okrivljanje in javno evociranje svoje grešnosti ter hkrati v sublimno zadovoljstvo in terapevtsko razbremenitev s prevrženjem krivde na simbolno žrtev. Institucija pa s temi prepletenimi občutki ekonomizira do naslednjega obreda.

Sprovocirano nasilje se zaokroži z nasilnim epilogom, sakrificijem. In medtem ko t.i. *ciklične* družbe postopek uresničujejo v vseh svojih krvavih razsežnostih, ko zares prelijejo kri, pa je specifična krščanstva in nasploh "prav(n)e civilizacije" sublimnejša: verniki prisostvujejo zgolj simbolni žrtvi in sodelujejo pri simbolni inkorporaciji. S tem pa seveda niso odrešeni okrivljenosti; v obredu postanejo enakovredni krvnikom izpred skoraj dveh tisočletij, sokrivci in že vnaprej soobtoženi, tudi sami nezacelljivo ranjeni. "*Zgodovina civilizacije je tako zgodovina introverzije žrtve; drugače rečeno: zgodovina odrekanja*"²⁸.

Ta logika, kjer historično dogajanje sovпада s stalno prisotnostjo, zgodovina z večno vpričnostjo, je za delovanje same institucije učinkovitejša. Žrtev je (bila) le ena, toda vselej prisotna v ritualu - ne pa le ena od številnih v nepreglednem nizu. Okrivljanje je tako mnogo perfidnejše, saj je ta usodna žrtev, ki zbujata takšno občutje, vedno znova "*v verniku samem*"²⁹. Storjeno zgolj simbolno nasilje (ki pa je prav tako travmatično), inkorporacija kot ponovitev totemskega obreda posameznika "udomači", socializira v duhu resignirane usojenosti - kar je horizont vsake institucije

²⁵ Glej: M. Eliade, **Kozmos in zgodovina**, str. 100.

²⁶ J. Cazeneuve, **Sociologija obreda**, str. 242.

²⁷ Pomenljiv je nauk druge najbolj razprostranjene "religije knjige" o istem dogodku križanja: **Koran** v IV. suri, 157, zagotavlja, da mesije ni nihče ubil, ampak da ga je bil bog vzel k sebi. Odpade torej motiv krivde in njene institucionalizirane sublimacije.

²⁸ M. Horkheimer, T. W. Adorno, **Dijalektika prosvetiteljstva**, str. 66.

²⁹ "...Kristus je v vas..." (Rim 8, 10-11).

³⁰ *Sociologija obreda*, str. 253.

³¹ Glej: R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 15-16.

- in ga usmeri na pravo pot. Žrtev je morala biti najprej pobožanjena, postati "*divine scapegoat*" (Sin = "bogočlovek"), da si jo (je) človek lahko privošči(l); postane božji poklon ljudem, način, s katerim jih zaveže v svojo skupnost, bogočloveštvo. Ostanejo mu namreč dolžni za največje posojilo, ki ga nikoli ne zmorejo odplačati.

V.

"*Dialektiko primitivnega obreda*" J. Cazeneuvea³⁰ gre dopolniti z doslej dognanimi pripombami. Sintezo zasnuje kot povezavo neznosnih polov spokorjenosti in nemoči s tesnobo in močjo: obred naj bi bil udejanjenje kopulacije "želje živeti v mejah jasno opredeljenega, mirnega človeškega bivanja", in "težnje dojeti moč in resnično bitje v tistem, kar je onkraj sleherne meje" - torej sistema pravil in nenadzorljive numinoznosti. Obred si prizadeva postaviti človekovo bivanje v svet absolutne vsemoči, ki je ni mogoče zvesti na pravilo - in ga skuša utrditi v stabilno ravnotežje. Ta "nadzemska sinteza" si pretenciozno lasti obenem red in moč, urejenost in numinozno. Veriga obrednih pravil je zasnovana na transgresiji, ki jo upostavi kot edino veljavno normo svojega lastnega delovanja, ter izrinja vse, kar kaže na njeno lastno prekratnost, manko, imanentno nedovršenost njene sistemskosti.

Toda šele ta prevzetna zveza, za-veza, navidezna celovitost kot rezultat sprave *moči in urejenosti*, zapolnitev medsebojnih pomanjkljivosti, te "pomanjkljivosti" - *izključenost in nemoč* - pravzaprav v popolnosti afirmira. Ritual vnačaj pokaže na neznosno polovičarstvo prejšnje "trdne" organiziranosti, iz katere je pravzaprav nastal, spodbuja perturbacije, ki rojevajo vedno nove transgresije in sprotne legitimacije kot strategije odreševanja. Taka sinteza podeljuje odličnost tistim, ki si upajo rokovati z numinoznim, in povzroča neobgljeno pokornost pravilom pri ostalih, ki pristajajo na tesnobo "urejenega nereda"; nikakor pa jih ne privede v harmonično, četudi dinamično ravnovesje. Prav zato pa je treba obred neskončno ponavljati: šele v taki "arhaični" obliki se razmerje zacementira, pridobi mitsko upravičenost.

Na podoben način je treba razumeti tudi Girardovo pojmovanje žrtvenega obreda, ki naj bi zamenjeval in razrešil znotraj družbe nakopičeno nasilje. Po njegovem mnenju gre pri tem za kolektivni transfer z žrtvijo³¹ - ta privede do zavezujočega občutka krivde, veziva vsakršne organizirane institucije, "*počela višje kompleksnosti*" (Lacan). Toda nasilje znotraj institucije povzroči prav ritual sam; sam dramatizira

razmere in jim podeljuje fatalistično nestrpnost, jih privede do zanesenega vrhunca. Travmatična izkušnja je namreč potrebna, da jo lahko elegantno, z vnaprej pripravljeno strategijo kanalizira, umiri in se tako legitimira.

“Žrtvena kriza”, *“la crise sacrificielle”*, ki jo Girard definira kot krizo celotnega kulturnega reda v neki družbi in ki naj bi privedla do očiščujoče intervencije obreda, seveda ni neposredni vzrok tega slednjega, ampak prej njegova posledica. Termini ritualne prakse se ne prilagajajo nekakšnemu nemo samoumevnemu “družbeno-zgodovinskemu” *leitmotivu*, niso na razpolago nasebnim kohezivnostnim oscilacijam skupnosti, pač pa ravno te povzročajo: zato se obredja redno ponavljajo in si s svojim utripajočim ritmom kreirajo videz arhaične legitimitete. Žrtvena kriza je torej prisotna vsakič, ko se zgane ritualni aparat, in mine v vnaprej določenem roku, ob njegovem realiziranju. Ne gre torej za nekakšno splošno nezadovoljstvo, travmatični trenutek v družbi, nakopičenost medsebojnih trenj, ki se morajo zaključiti s kolektivnim obredom sakrificija; ampak prav žrtveni obred - poljubno, povsem arbitrarno določen - sprovcira darovanje Molohu in ga hkrati prevaja v družbeno kohezivnost. “Udejanjena” krivda je do prihodnjega srečanja prepuščena v skrb terapevtskim posegom organizirane ustanove.

To je ta *“Gospod z vami”* ob koncu krščanske maše: pojdite namreč s krivdo, ki si je niste zaslužili z ničimer drugim, razen s pripadnostjo tej verski instituciji in s prisostvovanjem v obrednem dejanju. “Rešitelj”, ki je bil prinesel med ljudi “spravo”, je “prostovoljno primoran” na oltar. Edino “pravo” žrtvovanje, Kristusovo križanje, izzove neprekinjeno, zadrto okrivljanje, saj ne dopušča maščevanja: toda iz tega ne gre sklepati, da bi ga njegova zmagoslavna smrt preobrazila v poroka reda in varnosti. Gre ravno za obratni proces: s tem ko poseje “mir”, žanje krivdo - ta *“glavni moralni pojem”* (Nietzsche) - ki se obnavlja ob vsaki ritualni, evharistični ponovitvi. Nikakor ne plača za zločin, ki bi ga bili storili vsi; pač pa so vsi okrivljeni za njegovo žrtev.

Kljub katarzi pa občutek grešnosti ostane: žrtvovanje drugega delegira kulpabiliziranost, nasilje nad samim seboj, ki se nadaljuje in se lahko blaži zgolj v pripadajoči institucionalni navezi. Pogled na *“imago pietatis”* se odbije nazaj h gledalcu, ga obtoži, kot v znani sliki *“Sedem smrtnih grehov”* Hieronymusa Boscha (ok. 1450-1516), kjer Kristus v stiliziranem očesu, motreč grešne epizode človeštva in štiri temeljne skrivnosti vere, svari *“Pazi, pazi, Gospod gleda”* (*“Cave, cave, Dominus videt”*). Anamorfoza mora biti dovolj

³² V knjigi *Nasilje i sveto*, str. 324.

očitna, da se naslovnik zave, da je gledan, da pravzaprav opazi in gleda pogled Drugega, ki je stalno prisoten.

V pripadnike uperjena ost krivde, ta sublimna, refleksivna represivnost, ki jo upravljata ustanova in obred, deluje v kreativni smeri, nikoli zgolj omejujoče. Prav sili v aktivnost in ne le v zamaknjeno kontemplativnost, spodbuja krepostnostne manevre po meri svoje konstitutivne, a utajene prekratnosti, odpira podjetja, ki so že vnaprej obsojena na "živo smrt", iskanje idealiziranega nečesa, ki je nedosegljivo. In ne le, da je vsaka neurejena duša sama sebi kazen: v konceptu boga kot "*urejevalca grehov*" (Avgustin) doseže krivda predvsem tiste "urejene", vernike, ki jih neukinljiva grešnost obenem definira in korigira. Solidarnost je spodbujena s tem enakim položajem verujočih, družno obsojenih zgolj v svoji vesti - posledici pripadnosti - torej z njihovo horizontalno pozicijo glede na apoteotično vertikalnost žrtvene konstelacije. Le na ta način lahko razumemo cinično Girardovo trditev, da je zadušna žrtev, ta mati obreda, odlična vzgojiteljica človeštva in da iz nje korenini tudi mehanizem človekovega mišljenja, torej proces simbolizacije³².

Proces žrtvovanja se ne ustavi v tem tragičnem dogodku: nadaljuje se v življenju vsakega prisotnega v obredu, ki išče svojo stigmatizirajočo pomiritev, uteho v pripadajoči instituciji. Tako gre tudi obrniti Girardovo utemeljitev teze, da je kolektivni sakrificij obrazec za vsakršen drug obred: bolj kot *kolektivno preganjanje* in *ritualizirano žrtvovanje* je namreč prisotno *kolektivno samožrtvovanje*, okrivljanje in *zgolj ritualizirano preganjanje*. Logika, ki nadaljuje svojo dinamiko v vitalizmu ustanove, je prav v tem, da se njeni člani soglasno "prostovoljno prisilijo" v samozanikovanje, v obžalovanje tistega, česar niso nikoli zares storili, oz. kar se je pred njihovi očmi zgolj insceniralo v obredu. Ne gre torej za neko golo namero, za ciljno smotrnost vključitve v institucionalno verigo; le-ta svojega pripadnika zaveže s tem sublimnim mehanizmom, z okrivljanjem zaradi same včlanjenosti v njej, z neizprosnim dolgom, ki ga ne zmore poravnati, z dokaze nadomeščajočim "spontanim priznanjem".

VI.

Urejena institucija tesno povezuje in medsebojno pogojuje strinjanje, potrjevanje in nenazadnje evociranje krivde vseh svojih članov z vero v neko absolutno - nad mankom smisla, točko kontingenčnosti, nastanjeno - triumfirajočo pravičnost, transcendentalno pot, na kateri lahko iščejo pomen svojega bivanja in svojo rešitev.

Verniki svoja perpetuirajoča samožrtvovanja, samoobtožujoče lamentacije, jeremijade, dušo lajšajoče fanatične aktivnosti in emfatične afirmacije svoje krivde (= ekshomologezo) dojemajo, prepoznavajo kot glas (in bič) boga samega. Sebe ne uzrejo tako le kot trpine, prenašalce prekletstva prvih ljudi, izvržene iz *unio mystica*; ampak kot nosilce vednosti in pest vere (*pugno fidei*) obenem, kot neme ali glasne izvrševalce transcendenčnih zakonov institucije. Subjekt se na tej točki sam opredeli kot mehanično sredstvo izvajanja transsubjektivne usode, kot utelešena božja volja. V tem je usodni preobrat "produktivnega" pojma oblasti v foucaultovskem smislu - ta ni več gola represivnost; ravno nasprotno: gre za dejstvo, "da proizvaja stvari, da vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz"³³.

Enotnost družbenega organizma verujočih ne temelji na nadvladi institucije kot golega represivnega aparata, ampak prav na soglasno priznani in dokazani krivdi vernikov samih, s katero se znotraj nje same spopadajo na najraznovrstnejše načine (od fatalistične zamaknjenosti do pogromaštva zoper drugače orientirane). Vstop vanjo pomeni hkrati to, da se prišlek sprijazni s smiselnostjo, da pristane na lovljenje njene kaprice, kakršnakoli pač ta že je, in predvsem da v njej aktivno nastopa, *njo-in-sebe* omogoča, uresničuje.

Sleherno ustanovo, ki že po definiciji stremi k totalitarnosti, je treba tako opredeliti v terminih z vednostjo podprtega verovanja, v razmerjih med njenimi pripadniki in deklariranimi, kanoniziranimi zveličavnimi cilji, katerih uresničevanje sledi nedoumljivi logiki nesimboliziranega. Institucija reproducira človekovo tesnobo zaradi članstva v njej sami kot svoj vogelni konstituens. Vsako dejanje, ki ga človek znotraj nje stori, ker ga tako sili notranji "glas", "klic", "neporavnan dolg", "nezaceljiva rana", torej sleherni njegov akt pridobi nekakšno "ozadje", "ciljnost" samo v njej.

Vsak dogodek znotraj institucionalne dinamike, v prvi vrsti seveda obred, zbuja vtis, da je racionalna stopnja, premišljena kretnja, pomembna stopnja v napredujoči zgodovinski spirali, ki vodi h končni uresničitvi. Institucija in obred sta učinkovita le, če ju obvladuje ciljna, koristnostna logika, če vzbujata vtis, da se z njima - in izključno z njima - da nekaj doseči; če torej nastopata kot sredstvi. Zanju tako velja podobno, kot je za religijo zatrdil R. Otto: namreč, da ju pred tem, da bi postala racionalizem, branijo vselej budni in živi iracionalni elementi; pred pretiranim fanatizmom in ezoterično zamaknjenostjo pa se varuje z racionalnimi elementi³⁴.

Fetišizirana smiselnost institucije in rituala, progresivno opomenjanje njunih korakov, pragmatično dušebrižništvo

³³ M. Foucault, "Resnica in oblast", v zborniku **Vednost, oblast, subjekt**, str. 64.

³⁴ Glej: *Sveto*, str. 187-188.

³⁵ Primerjaj: S. Freud, **Comportamenti ossessivi e pratiche religiose**, str. 222.

popolnoma nasprotuje pojmovanju, ki si prizadeva spodkopati njuno presenetljivo regenerativnost: da sta namreč fiksni tvorbi. Obvladuje ju ravno nasproten, živahen proces: najvišji smoter institucije in rituala je "vselej že tu" - to je njun obstoj; in ne "tam onstran" - da se z njima lahko nekaj doseže. Drugega namena, razen tega, da sta, nimata, saj ni nobene nespremenljive "arhaične potrebe" za njun obstoj. Njun pripadnik, član, je okužen in ozdravljen, okrivljen in odrešen preprosto s tem, da je njun pripadnik, da v njiju najde svojo uresničitev. Njuna funkcija je torej v hkratni dinamični obrambi in zaščiti³⁵: v vzdrževanju svoje specifične pravilnosti skozi perturbacije, ki jih sama povzročata s tem, ko si vedno znova zastavljata vprašanja in izzive, apologije za *status quo*, na katere imata že vnaprej izdelane odgovore in strategije reševanja.

Mitja Velikonja, dipl. soc., mladi raziskovalec na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

IZBRANA LITERATURA

- ADORNO, Theodor W. (1981): **Negativna dialektika**, zbornik Kritična teorija družbe, str. 150-199, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- AVGUŠTIN, Avrelj (1991): **Izpovedi**, Mohorjeva družba, Celje.
- BARTHES, Roland (1979): **Književnost, mitologija, semiologija**, Nolit, Beograd.
- BOURDIEU, Pierre (1991): **Što znači govoriti**, Naprijed, Zagreb.
- BURKE, Kenneth (1970): **The Rhetoric of Religion (Studies of Logology)**, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975): **L'institution imaginaire de la societe**, Seuil, Pariz.
- CAZENEUVE, Jean (1986): **Sociologija obreda**, ŠKUC FF, Ljubljana.
- DURKHEIM, Emile (1982): **Elementarni oblici religijskega života**, Prosveta, Beograd.
- ELIADE, Mircea (1992): **Kozmos in zgodovina**, Hieron, Ljubljana.
- FOUCAULT, Michel (1990): **Predavanja**, Bratstvo - jedinstvo, Novi Sad.
- FOUCAULT, Michel (1991): **Vednost, oblast, subjekt**, Krt, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1981): "Množična psihologija in analiza jaza", v zborniku **Psihoanaliza in kultura**, str. 5-75, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1987): **Metapsihološki spisi**, ŠKUC FF, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1988): **Mojsije i monoteizam**, Grafos, Beograd.
- FREUD, Sigmund (1992): "Comportamenti ossessivi e pratiche religiose", v zborniku **Totem e tabu e altri saggi di antropologia**, str. 217-226, Newton, Rim.
- FREUD, Sigmund (1992): "Totem e tabu", v zborniku **Totem e tabu e altri saggi di antropologia**, str. 61-216, Newton, Rim.
- GIRARD, Rene (1989): **Stari put grešnika**, Bratstvo - jedinstvo, Novi Sad.
- GIRARD, Rene (1990): **Nasilje i sveto**, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1988): **Absolutna religija**, Analecta, Ljubljana.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. (1989): **Dijalektika prosvetiteljstva**, Veselin Masleša, Spletlost, Sarajevo.
- PREVOD KURANA, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1987.
- LEACH, Edmund, AYCOCK, D. Alan (1988): **Strukturalističke interpretacije biblijskog mita**, August Cesarec, Zagreb.
- LACAN, Jacques (1980): **Štirje temeljni koncepti psihoanalize**, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- LACAN, Jacques (1988): **Etika psihoanalize**, Delavska enotnost, Ljubljana.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1990): **Totemizam danas**, Biblioteka XX. vek, Beograd.
- LÖWITH, Karl (1990): **Svjetska povjest i događanje spasa**, August Cesarec, Zagreb, Spletlost, Sarajevo.
- MAUSS, Marcel (1982): **Sociologija i antropologija**, Prosveta, Beograd.
- OTTO, Rudolf (1993): **Sveto**, Hieron, Ljubljana.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1982): **Struktura i funkcija u primitivnom društvu**, Prosveta, Beograd.
- SALECL, Renata (1991): **Disciplina kot pogoj svobode**, Krt, Ljubljana.
- SCHELER, Max (1960): **Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povjest**, Veselin Masleša, Sarajevo.
- SVETO PISMO, Britanska in inozemska biblična družba, Beograd, (1984).
- ŽIŽEK, Slavoj (1980): **Hegel in označevalec**, DDU Univerzum, Ljubljana.