

## UVOD

---

Ta knjiga je plod dolgoletnega tuhtanja o težavi, ki je moje filozofsko izobraževanje – kdaj bolj in kdaj manj iz ospredja – spremljala že tako rekoč od njegovega začetka. Ker sem namreč med uživanjem stripov, risank, sitcomov in drugih sodobnih komičnih žanrov čutil, kako me med smehom iz njih nago-varja še neko precej bolj tehtno sporočilo, me je zanimalo, če bi bilo le-tega mogoče formulirati v obliki filozofije – in to take, ki bi z drugimi zgodovinskimi filozofijami lahko stopila v dialog kot povsem enakopravna sogovornica.

Ker se mi je komičnost pri tem zdela ena najvažnejših lastnosti mojega predmeta, sem se študija lotil z branjem besedil, ki to temo obravnavajo z najbolj filozofskega stališča: Freudove odlične knjige o *Vicu in njegovem odnosu do nezavednega* ter Bergsonovega slovitega *Eseja o smehu*. Žal pa vsaj po prvem branju ne v enem ne drugem nisem našel opisa smešnega, ki bi me zadovoljil: komično je bilo opisano bodisi kot nekaj, kar le zakriva neko drugo, resno vsebino, bodisi – če je bilo opisano po lastnih načelih – kot nekaj, česar ni potrebno jemati resno ali pa je celo vredno obsodbe. Sliko so dopolnila šele odlična predavanja profesorja Lada Kralja o teorijah komedije v tretjem letniku študija primerjalne književnosti na ljubljanski Filozofski fakulteti, kjer je bila poleg Freudove in Bergsonove teorije obravnavana še Bahtinova analiza vloge smeha v srednjeveškem karnevalu. Šele tu je bilo namreč smešno razloženo kot nekaj več od zgolj negativnega odklona od standardov resnega; kot nekaj, kar vsebuje povsem svojo, resni konkurenčno resnico, slednjo pa je Bahtin opisal v vseh vsebinskih potankostih: od požrešnosti in površinske psihologizacije ljudskih komičnih junakov pa do njihove specifične anatomije velikih nosov in izbuljenih oči ter nagnjenosti k razpadanju na posamezne dele telesa – vso to smešno motiviko pa je trdno utemeljil na jasnem in doslednem pogledu na svet, s katerim naj bi smešno lahko povsem enakopravno tekmovalo z resnostjo. Šele s stališča Bahtinove teorije sem lahko tudi teze Bergsona in Freuda, ki mi tega, kar sem v teoriji smešnega iskal, nista ponudila, uporabil v prid svojim nameram.

Bahtin svojemu opisu karnevalskih obredij kot izraza določenega svetovnega nazora sicer izrecno odreka status splošne estetike smeha.<sup>1</sup> Toda čeprav se ta

---

1 Bahtin, str. 124.

razprava nanaša zgolj na zelo omejeno zgodovinsko kulturo smešnega, tako njegovi opisi karnevalskega podobja kot razlage njihovega pomena namigujejo na neki širši duhovni pojav ter jih je – kot bomo videli v nadaljevanju – mogoče zelo dobro aplicirati na vsebine sodobnega smešnega popa. To po sebi niti ni tako nenavadno, saj med srednjeveško in sodobno smešno popularno kulturo obstajajo tudi konkretne zgodovinske povezave: obredni liki karnevalskih predstav so prešli naravnost v »profano« gledališko komedijo (*commedia del' arte*, ki so jo potujoče skupine igralcev izvajale od renesanse pa vse do klasicizma, je dober primer zveze med karnevalom in gledališčem) ljudskim arhetipom pa lahko sledimo vse do potepuhov, kolerikov in starih rogonoscev v sodobnih komičnih žanrih. Po drugi strani je ta navezava sodobnega popa na karneval našemu projektu odprla še eno možnost. Čeprav Bahтин karnevalskemu podobju iz srednjega veka ni sledil vse do sodobnosti, se mu nikakor ni pomišljal iskati korenin v še bolj daljni preteklosti. Tako karnevalski pogled na svet vseskozi povezuje s še starejšimi obredi povezanimi s smehom, kakršne so bile rimske saturnalije in grške kronije,<sup>2</sup> za nameček pa še z obrednimi posmehovanji bogovom na drugih koncih sveta.<sup>3</sup> Skratka, kazalo je, da nam navezava smešnega popa na srednjeveški karneval lahko nudi ne le priložnost za opis njegove vsebine kot neke pozitivne filozofije, pač pa tudi, da to filozofijo prikažemo kot razmeroma star element človeške kulture. Pri tem se je megleno nakazovala tudi možnost, da gre pri tem elementu za nekaj, kar se je v Evropi pogosteje pojavljajo pred zmago krščanstva kot uradne religije in na kar v sodobnosti naletimo le še v nekaterih uradnih verah izven Evrope, znotraj nje pa samo še ponekod v ljudskih običajih.

Od tod torej povod za osnovno zamisel te knjige, da bi sodobni smešni pop sicer prikazali kot nosilca določene resnice, a da bi v tej resnici obenem pokazali tudi ostanek nečesa, kar je bistveno določalo primitivna verovanja in kar jih nemara celo odločilno razloča od sodobnih religij, namreč njihov posluh za bližnjo povezavo med svetim in smešnim. Na straneh med temi platicami bomo tako skušali opisati tega nenavadnega pojmovnega spačka, sestavljenega iz spoja treh elementov: sodobnega popa, arhaičnih verstev in komičnega. Taka naloga po eni strani seveda služi našemu izhodiščnemu cilju, da bi risanke, stripe in sitcome vzeli resno (medtem pa se tako iz partikularnega »jaza«, ki je imel določeno osebno intuicijo, spreminjamo v univerzalni »mi« filozofske utemeljitve, ki stremi k občevaljavnosti). Če nam sodobni smešni pop res uspe prikazati kot dediča nadvse stare in celo religiozne človeške

---

2 Ibid., str. 16, 81, 86.

3 Ibid., str. 12.

misli, bi s tem smešne žanre sodobne popularne kulture vsekakor rešili pred slovesom prehodnega odklona od resnosti brez lastnih korenin: z njegovo navezavo na primitivne religije se nam utegne odpreti možnost za dokaz, da je razmerje celo obrnjeno. Namreč, glede na to, da na sožitje smešnega in svetega naletimo v religijah v evropskih obdobjih pred uveljavitvijo krščanstva, je povsem mogoče, da je svetonazor, ki ga danes zastopajo risanke, stripi in sitcomi, celo starejši ali vsaj strukturno osnovnejši od stališča resnosti. Vendar pa se nam zdi pri tem vredno opozoriti, da se pri tej navezi ne bi okoristil le smešni pop na račun arhaičnih religij, pač pa bi tudi same arhaične religije pridobile nekaj dokaj dragocenega. Namreč: »poganstvo« je bilo skozi evropsko zgodovino praviloma deležno ene izmed dveh usod: bodisi je bilo ponižano v bedasto praznoverje, ki ga mora človek z napredovanjem v smeri, sprva, mono-teistične religije, nato pa znanstvenega odnosa do sveta enkrat za vselej pustiti za seboj; bodisi je bilo spoštljivo čaščeno kot vir starodavne modrosti – plamenico tega stališča danes nosijo gibanja nove duhovnosti, ki imajo na sodobno podobo arhaičnih religij precej močan vpliv. Povezava poganstva s smešnim popom po drugi strani tej alternativni dodaja še nek *tertium datur*. Če pokažemo, da arhaične religije bistveno določa komičen odnos do sveta in da njihov svetonazor lahko celo dandanes preživi pod krinko vsakdanje zabave, s tem tako onemogočimo, da bi se jih dojemalo kot mistično, starodavno modrost (saj se po tej tezi niti same ne jemljejo povsem resno) ter jim dajemo možnost, da se pokažejo kot nosilke svetnazora, ki je lahko še sedaj povsem aktualen. S to povezavo, skratka, bi lahko skozi prizmo smešnega izvedeli precej novega o poganstvu, skozi prizmo religije pa precej novega o popu, obenem pa bi si odprli teren za skrajno zanimiv razmislek o razmerju med »modernim« in »arhaičnim«.

Pr eden pa se tudi zares podamo v opis skupnih točk starih verstev in sodobne komike, od katerega si toliko obetamo, bi bilo dobro, če bi v tem uvodu vendarle vnaprej naslovili še nekaj očitnih pomislov, ki govorijo v prid nepravičenosti zgoraj opisanega projekta. Omenimo najprej problematičnost enostavnega enačenja »stare« in »nove« smešne popularne kulture: srednjeveški ljudski karneval se namreč kljub nekaterim skupnim likom očitno razlikuje od sveta sodobnih risank, stripov in televizijskih komedij. Ne moremo denimo kar brez besed mimo dejstva, da se karneval odvija na mestnem trgu kot javna obredna uprizoritev, pri kateri so meje med gledalci in igralci praviloma zabrisane.<sup>4</sup> Sodobni smešni pop po drugi strani njegovi potrošniki po-

---

4 Prim. Bahtin, str. 13.

večini uživajo sami, v zasebnosti svojih domov, če pa se, kot v primeru ogleda filmov v kinu, že podajo v javnost, so od komičnega dogajanja še vedno jasno ločeni: ne izvajajo ga oprijemljivi igralci pred njimi, ki bi jih lahko tudi nagoovorili in vključili v igro, pač pa dvodimenzionalni liki na platnu, ekranu ali med platnicami. Kakopak tudi v sodobnosti poznamo javne interaktivne oblike popa (denimo ulično gledališče), pa tudi srednjemu veku niso bili neznanе zapisane oblike popularne kulture, vendar pa je dejstvo, da v obeh obdobjih vendarle prevladujejo ravno nasprotnе oblike popularne kulture. In pri karnevalu Bahtin prav to prestopanje meje med igralci in gledalci izrecno izpostavlja kot bistveno za njegov pogled na svet: takoj ko se karnevalske podobe zapre v področje zasebnega ter se jih od potrošnika loči, naj bi se s tem že okrnilo tudi njihovo vsebinsko sporočilo. Druga bistvena razlika med srednjeveškim in sodobnim smešnim popom je, da v prvem uživa ljudstvo, ki mu vladata plemstvo in duhovščina, v drugem pa ljudstvo, ki si svoje voditelje lahko izbere na demokratičnih volitvah. Čeprav Bahtin v zvezi s karnevalom pogosto omenja prav pridevnik »demokratičnosti« (ker naj bi ljudstvo v njem začasno »prevzelo oblast«), se vsekakor zdi, da ima na smešni pop ta sprememba družbenega statusa njegovega potrošnika nekakšen vpliv: če ne drugega v tem, da nas komično podobje sedaj spremlja vsak dan, ne le ob praznikih, obenem pa prav zato ni več izrecno povezano s svetim.

Drug sklop pomislekov, ki prizadeva tudi Bahtinove teze, se tiče dvoma v zvezo med karnevalom in starejšimi prazniki, saj so bili le-ti od srednjeveških ljudskih žurk vsekakor »uradnejši«. V vsakem primeru gotovo ni povsem enako, če s smehom povezane obrede izvaja pleme, ki ima oblast v lastnem poglavarju, ali pa če jih celo organizira država, in če, po drugi strani, oblast z njimi ni uradno povezana, temveč jih organizira že nadvladano ljudstvo za lastno kratkočasje. Skratka: ali ni smeh v primerjavi s plemenskimi in državnimi obredi »profaniziran« že v karnevalu? Ker bi se tu radi izognili prav pretirani mistifikaciji religioznega smeha, se bomo tej trditvi že takoj postavili po robu s tezo, da smeh ni povsem »profaniziran« niti v sodobnem popu in da za njegovo zvezo s svetim ni treba nobene dodatne sestavine, pač pa ga je le treba ugledati v neki določeni novi luči. Poleg tega obredi in miti, ki so povezani s komičnim, nikoli, niti v skupnosti, ki si vlada sama, nimajo povsem enoznačnega statusa: že na ravni plemena, skratka, kot bomo videli v nadaljevanju, je obravnava povezave med smešnim in svetim vedno le napol uradna.

Ta pomislek kljub temu odpira neko pomembnejše in težje rešljivo vprašanje. Gre namreč za staro dilemo konsistentnosti samega pojma »arhaičnih religij« ali »poganstva«, ki se dandanes vse bolj zdi kot nekaj preživelega. In

res, kako lahko pod tako splošnim nazivom, ki je za nameček očitno negativen («pogani» so bili tradicionalno pač vsi, ki niso »kristjani«; »arhaične« so vse religije, ki niso »moderne«) sploh združimo tako raznorodne pojave? Gre torej, se pravi, prvič, za verske sisteme že propadlih civilizacij; drugič, za verovanja tako sedanjih kot že preteklih plemenskih družb; in tretjič za običaje manjših skupnosti v okviru večjih ter naprednejših civilizacij, kakršna je denimo folklor sodobnih evropskih vasi. Od romantike pa vse do začetka dvajsetega stoletja so bile vse te verske oblike sicer brez pretiranega spraševanja strpane pod skupni pojem (od »arhaične religije« in »poganstva« pa do »mitološke zavesti«, »primitivnih verstev« »predmodernega človeka« in nenazadnje tudi »ciklizma«, ki smo si ga izbrali za naslov naše študije), vendar pa je precejšnje vprašanje, če jih druži še kaj več od tega, da pač »so to, kar mi nismo«. Z njihovimi skupnimi potezami se sicer še danes ukvarja primerjalna mitologija, toda etnološke discipline, ki bolj neposredno rokujejo z etnografskim materialom in so tako bolj znanstvene v strogem smislu, se od teh spajanj precej bolj distancirajo in raje prisegajo k natančnemu preučevanju konkretnega družbenega konteksta posameznih obrednih in mitskih vzorcev. Za obravnavo, ki si sme reči filozofska, so posploševanja s konkretnih okoliščin na splošnejše vzorce seveda neizbežna, a zaradi zgornjih pomislekov še vedno ne moremo vedeti, če bomo imeli pri takem pristopu sploh opraviti s kakim predmetom, ki živi še kje, razen v naši glavi.

Ker se tako zdi, da je filozofski pristop obsojen na to, da na začetku ne more nikdar povsem vedeti, ali bo sploh proizvedel karkoli oprijemljivega in vedno začenja z neko megleno enotnostjo, na ozadju katere šele pristopa k posameznim primerom, bomo vse zgoraj naštete pomisleke za sedaj pustili nekoliko obviseti v zraku. Prednost filozofskega pristopa, če uspe, je velikopoteznost in daljnosežnost njegovih tez, toda njegova slabost je tudi to, da je predmet, ki ga izhodiščno požene na pot, praviloma tako krhek, da bi pretirano spodjedanje njegove enotnosti raziskavo utegnilo ogroziti, preden bi se sploh začela. Zato bomo to majavo zmes smešnega, ljudskega in poganškega začasno označili zgolj za delovno hipotezo ter skušali njeno upravičenost najprej čim bolj utrditi skozi analize in primere, nato pa, ko bo spojina dovolj stabilna, da bomo lahko tvegali dreganje vanjo, nameravamo omenjene pomisleke nasloviti v celoti. Kot kaže, je ta skrajno neznanstveni pristop popotnica filozofske nagnjenosti k operiranju s *spekulativnimi tezami*, katerih namen ni, kakor pri znanstvenih, čim bolj jedrnatopojasniti vse dane podatke, pač pa povezati določene fenomene in jih skozi leče te povezave prikazati v neki novi luči. S tem seveda nikakor ne trdimo, da je ta spoj treba enostavno

vzeti na znanje brez vsakega spraševanja o njegovih notranjih protislovjih: nasprotno, da bi do kraja izčistili njegovo bistvo, bo naposled neizbežna prav analiza razlik med členi, ki so združeni v njem. Spekulativnost teze raziskovanju zgolj nareka, da najprej zgradi pojmovni svet, v katerem teza lahko preživi – kot nekakšen inkubator za šibke in prezgodaj rojene teze – ter šele nato z njegovo pomočjo odgovori na sile, ki jih parajo in ogrožajo – v nasprotnem primeru bi se spekulacija bodisi razblinila, še preden bi svojo argumentacijo lahko pognala na pot, bodisi bi morala na vprašanja odgovarjati s pojmovnim aparatom, ki je bralcu še povsem tuj, saj izvira prav iz utopično zatrjene dejanskosti teze.

S tem nekoliko skrivnostnim pojasnilom vas pripuščam v glavni korpus knjige. Razdeljena je na tri dele in prvi se že na naslednji strani pričinja z zelo jedrnatim povzetkom osnovnih težav, ki jih filozofski obravnavi nalaga neresno področje komičnega popa. Nadaljuje se s precej obširnejšim pretresom filozofij, ki so skozi zgodovino obravnavale naš pojmovni spaček »arhaične zavesti«, spremlja pa ga izpostavljanje njihovih težav in koristi za našo nalogo. V zadnjem poglavju prvega dela zvezo med pojmi »popularnega«, »smešnega« in »ciklizma« še poslednjič shematsko utrdimo, preden se poženemo v osrednji del študije. Ta zavzema večino knjige, v njem pa so po poglavjih navedeni in natančno interpretirani mitski motivi, obredni vzorci in primeri iz sodobnega smešnega popa, ki govorijo v prid naše teze. Del se pričinja s poglavjem o komičnih členitvah sveta, nadaljuje z razčlemba odnosa med nadčutnim Bogom in smešnimi mitskimi liki, nato pa preide v opise obrednih komičnih malikov ter se sklene s poglavjema o razcepljenosti komičnih junakov – tako v popu kot mitu – in analizo odnosa med velikima svetonazoroma smešnega in resnega. V sklepnem delu se – čeprav so nekateri delno obravnavani že spotoma – neposredno posvetimo zgornjim pomislekom in nanje odgovorimo v luči vseh dotodanjih ugotovitev. Cesta, ki se vije pred nami, je dolga, zavita ter polna zabavnih in presenetljivih odkritij, zato vam na tem mestu želim srečno pot in vas prepuščam oskrbi samega sebe v vlogi univerzalnega subjekta filozofije – z drugimi besedami: »nam« - ki bomo vaš popotni spremljevalec ostali vse do njenega konca nekje v bližini zadnje platnice.