

Драгана Јеремих-Молнар
Факултет музичке уметности
Београд

UDK: 316. 722
Оригиналан научни рад
Примљен: 21. 09. 2006.

БАЈРОЈТСКЕ СВЕЧАНОСТИ КАО ПОЉЕ ЗА ПРИМЕНУ БЕРГЕРОВЕ И ЛУКМАНОВЕ ТЕОРИЈЕ СОЦИЈАЛНЕ КОНСТРУКЦИЈЕ РЕАЛНОСТИ

Сложеним аналитичким задатком проучавања јединственог феномена Бајројтских свечаности бавили су се на проблемски и методолошки суштински различите начине представници великог броја научних дисциплина. Међутим, подробан увид у досадашњу литературу, па чак и ону малобројну потеклу из пера социолога, показује да није било покушаја да се социолошка теорија Бергера и Лукмана примени не само на сагледавање Бајројтских свечаности, него на сагледавање појава из сфере музике уопште. Чињеница да је институцију Бајројтских свечаности Рихард Вагнер замислио са намером да обезбеди оптималне услове за презентовање уметничког садржаја своје регенеративне мисије која је почивала на идеји конструисања реалности чини у потпуности смисленим и плаузибилним покушај да се његовој свечарској институцији – коју је директно ставио у функцију те идеје – приступи са становишта теорије о социјалној конструкцији реалности.

Кључне речи: Бајројтске свечаности, Бајројтско позориште, реалност, реалност свакодневног живота, симболички универзум, институционализација, омеђена област значења, субуниверзум значења, девијантни симболички универзум.

Тачно тринаест деценија – почевши од 1876. године, када их је установио немачки композитор Рихард Вагнер (Richard Wagner, 1813–1883) – Бајројтске свечаности (*Bayreuther Festspiele*) чије средиште чини Бајројтско позориште (*Bayreuther Festspielhaus*), опстају као један од најважнијих, најпрестижнијих али и најконтроверзнијих догађаја у садржајном и конкурентном културном календару Немачке (и Европе). Такав статус институцији Бајројтских свечаности обезбеђује више фактора. Међу њима би свакако требало споменути завидни уметнички ниво свечаности за чије се одржање старају њен руководиоци тим¹ и ангажовани уметници, као и континуирану социјалну атрактив-

¹ Након смрти Рихарда Вагнера (1883) на челу Бајројтских свечаности смењивали су се његова удовица Козима (Cosima Wagner, 1883–1906), син Зигфрид (Siegfried Wagner, 1906–1930), снаха Винифред (Winifred Wagner, 1930–1944) и унуци Виланд (Wieland Wagner) и Волфганг (Wolfgang Wagner) (заједнички су управљали свечаностима од 1951. до 1966. године смрти Виланда Вагнера). Династијско руковођење Бајројтским свечаностима – захваљујући којем су готово у потпуности очувана правила која је установио сам Вагнер – окончано је 1973. године. Тада је на иницијативу Волфганга Вагнера основана Фондација Рихард Вагнер. Статутом Фондације предвиђено је (а) да се у њеној надлежно-

ност свечаности која се током последњих деценија (на зграђавање вагнеријанаца) изродила у помодност.

Међутим, једна од најексплоатисанијих, али несумњиво и најистинитијих тврдњи везаних за Бајројтске свечаности – тврдња како је догађај у Бајројту и дан данас немогуће доживети као обично оперско дешавање – не би била могућа да се ова институција у свим својим најважнијим сегментима не одликује низом фасцинирајућих „посебности”. Према Бајројтским свечаностима незамисливо је односити се, а о њима је незамисливо размишљати и писати на начин који је примерен конвенционалнијим оперским хепенинзима првенствено због: особене, углавном непромењене концепције самих свечаности; аутентичног, редукционистичког и функционално осмишљеног, архитектонски готово очуваног простора и амбијента Бајројтског позоришта;² скупа протоколарних радњи и посебних, неписаних правила понашања чије се поштовање и дан данас напросто подразумева.³ Још увек актуелно мишљење да Бајројт исијава *трајном* и *тајном моћи*, као и утисак да Вагнерова музичко-драмска дела презентована једино у Бајројтском позоришту зраче дејством чији су квалитет, интензитет и учинак незамисливи и непостизиви у конвен-

сти налази укупна организација свечаности, (б) да она именује управника свечаности, који преузима организациону, финансијску и уметничку одговорност и има загарантовану оперативну аутономију и (ц) да Вагнерови наследници имају првенство приликом избора, али немају привилегије нити право да захтевају да буду бирали. Актуелни управник свечаности је Волфганг Вагнер. Године 1973. договорено је да он ту функцију обавља доживотно.

² О концепцији Бајројтских свечаности, архитектонском уређењу предворног и дворанског простора у Бајројтском позоришту, врсти, значају и дејству примењених архитектонских решења и уведених иновација, видети детаљно: Jeremić-Molnar, 2006.

³ Изведбе свих Вагнерових музичких драма у Бајројтском позоришту (осим *Рајнског злата*) почињу у 16 часова. Посетиоци, од којих се они најпосвећенији и дан данас пешке успињу на Зелени брег где је зграда лоцирана, окупљају се пред позориштем барем сат времена пред сваку представу. Међутим, и поред тога врата позоришта откључавају се непосредно пред почетак представа, када се по први пут огласе фанfare са балкона изнад главног улаза у позориште. Уобичајено је да се петнаест минута пре почетка представе тема из чина који следи одсвира само једном, десет минута пре почетка два пута, а пет минута пред почетак три пута. Кашњења посетилаца се не толеришу. Врата позоришта закључавају се током једносатних пауза између чинова, када се од публике очекује да напусти зграду. У Бајројтском позоришту су на снази и незванична забрана тапшања на крају чинова, па чак и по завршетку целог *Парсифала*, као и неписано правило установљено још 1876. да се по окончању представе глумци-певачи (али ни диригенти) не одазивају на аплаузе и позиве публике и не појављују пред затвореном завесом. Својервном посебношћу одликује се и начин набављања улазница. Наиме, сви они који желе да присуствују свечаностима морају свој писмени захтев благовремено, и то искључиво поштом (телефонски и е-маил захтеви се не разматрају) да пошаљу на адресу Бајројтског позоришта. Морају, осим тога, да се наоружају стрпљивошћу јер се на једну од 60.000 карата, колико се годишње изда за укупан број представа, у просеку чека (чак) седам година.

ционалним оперским институцијама почивају, ипак, понајвише на чињеници да је своје свечаности – чију је концепцију осмишљавао и усавршавао дуже од две деценије – Рихард Вагнер на изванредан начин инструментализовао, додељујући им функцију централног медијума за распрострањивање сопственог светоназора.

Не изненађује, стога, што су се изазову проучавања Бајројтских свечаности осим музиколога одазивали (и што му се одазивају) заступници различитих, неретко интердисциплинарно „саживљених” научних дисциплина – театролози, естетичари, културолози, психолози, социолози, филозофи, политиколози. Они су то углавном чинили тако што су се опредељивали за реконструкцију историјата свечаности, проблематизовање њихове идеолошке оријентације, анализирање промена у профилу и структури свечарске публике и разматрање појединачних компоненти целог догађаја или самих оперских пројекција. Изненађује, међутим, то што је релативно мали број аутора покушао да се упусти у инспиративан и сложен задатак демистификовања комплексног феномена Бајројтских свечаности, односно у разоткривање начина функционисања Вагнеровог импозантног позоришно-свечарског „организма”. Међу проучаваоцима који су покушали да проникну у дејствено/доживљајну, свакако најезотеричнију категорију (не само) Вагнеровог стваралаштва, мало је оних који су Бајројтске свечаности разумели као један свеобухватан, сложен и несумњиво *ефикасан* „механизам деловања”, и који су њиховим садржајима и појединачним компонентама приступили као садејствујућим и вешто усаглашеним мањим „механизмима деловања”. Највише успеха у томе имали су, испоставило се, они аутори који су, осетивши недостатност појмовног апарата матичних научних дисциплина, проценили да најплаузибилнији пут до формулисања свих далекосежних, поузданих и меродавних закључака о ефикасности и делотворности Вагнеровог бајројтског пројекта, води преко фондирања спроведених истраживања у некој од постојећих теорија.⁴

То не значи, при том, да су малобројна теоријски утемељена тумачења доживљајног феномена Бајројтских свечаности и Бајројтског позоришта

⁴ При томе првенствено мислимо на културолошко-социолошку анализу *Ходочашће у Ја. Бајројтске свечаности Рихарда Вагнера и њихова публика* Винфрид Гебхардт (Winfried Gebhardt) и Арнолда Цингерлеа (Arnold Zingerle) и на студију театролога Свена Фридриха (Sven Friedrich) *Ауратско уметничко дело. Ка естетици утопије музичког позоришта Рихарда Вагнера*. Коаутори Гебхартова и Цингерле определили су се да доживљајни ниво савремених Бајројтских свечаности сагледају у контексту емпиријског истраживања структуре и доживљајних оријентација пост-новобајројтске публике. Инспирацију и решење за реализацију одабраног циља пронашли су у креативној примени постулата теоријског модела о „доживљајној заједници”, који је недавно конструисао Герхард Шулице (Gerhardt Schulze) (упор: Gebhardt и Zingerle, 1998). Свен Фридрих је покушао да проникне у природу моћног *дејственог* потенцијала Бајројтских свечаности, третирајући их на начин историјски јединственог феномена. Своју студију теоријски је утемељио на концепту „ауратског начина постојања” уметности Валтера Бењамина (Walter Benjamin) (упор. Friedrich, 1992).

остала лишена извесних непрецизности и недоречености. Разлоге за то требало би, између осталог, тражити и у томе што су аутори запостављали, или пак случајно превиђали једну важну чињеницу: да је Вагнер институцију Бајројтских свечаности замислио са јасном и нескриваном намером да произведе посебно, регенеративно дејство, односно да постигне конкретан религиозно-политички циљ – регенерацију Немачке, а у перспективи и целог света.⁵ Бајројтским свечаностима Вагнер је, другим речима, смерао да избегне довођење публике у стање ирационалног, тренутног и надасве пролазног усхићења. Покушао је нешто сасвим другачије и знатно амбициозније: да произвођењем посебне врсте доживљаја у слушаоцима/гледаоцима максимално оснажи њихове утиске, максимално пролонгира њихове реакције и на тај начин обезбеди трајност, опстанак и учинковитост сопствене регенеративне идеје.

Анализирајући пропусте досадашњих проучавалаца Вагнеровог свечарског наслеђа установили смо да је пуно и *реално дејство* институције Бајројтских свечаности могуће сагледати и проценити само уколико се за темељ истраживања одабере теорија у чијим се појмовним категоријама може успешно проблематизовати Вагнеров централни стваралачки пројекат – мисија регенерације – чије су основно *институционално упориште* управо представљале Бајројтске свечаности, односно Бајројтско позориште. У могућност да адекватан теоријски оквир за сагледавање и разоткривање феномена Бајројтских свечаности постане теорија о социјалној конструкцији реалности, уверили смо се након што смо се упознали са постулатима студије *Социјална конструкција реалности. Расправа из социологије сазнања* коју су 1966. године заједнички написали Петер Бергер (Peter Berger) и Томас Лукман (Thomas Luckmann), представници другог таласа конструктивизма (Maines, 2000: 577; упор. и: Spasić, 2004: 76–77),⁶ и након што смо идентификовали и селективирали круг кључних појмова применљивих на Вагнеров регенеративни пројекат. Бергер-Лукманова теорија, заснована на „премиси да људска бића конструишу социјалну реалност у којој субјективни процеси могу постати објективирани” (Waters, 1994: 35) – чије ћемо за нас релевантне појмове настојати да представимо у даљем току текста – омогућава да се проуче и правилно протумаче сви они аспекти Вагнеровог стваралаштва који су имали изразито снаж-

⁵ Под појмом регенерације подразумеваће се надаље, осим ако није другачије назначено, регенерацију Немачке и света.

⁶ Дејвид Мајнс (David Maines) је Бергера и Лукмана уврстио међу следбенике веберијанског, феноменолошког, прагматичног и експлицитно интерпретативног приступа који је употребљаван за оспоравање социолошког есенцијализма (Maines, 2000: 577). Конструкционистичку агенду је Мајнс описао као покушај да се покаже како се социјални услови – без обзира на то како се седиментирани указују или јесу – производе, одржавају и мењају кроз интерпретативне процесе. Концептуални центар конструктивистичке перспективе, за који поједини конструкционисти тврде да не постоји, јесте предлог да су конструкти (попут дефиниција, идеја, вредности, веровања) неодвојиви од социјалних услова (категорија, „чињеница”, форми, структура) (Maines, 2000: 578).

но социјално дејство. Она омогућава да се Бајројтске свечаности разумеју као институција унутар које су се Вагнерови „субјективни процеси” *објективирали* у једну посебно конструисану реалност која генерације посетилаца није мотивисала на употпуњавање постојеће реалности, него их је перманентно уверавала у то да је талас регенерације инициране у Бајројту потребно проширити на целу Немачку (а потенцијално и на цели свет), као и у то да је постојећу реалности свакодневног живота потребно потиснути и преобликовати.

БЕРГЕР-ЛУКМАНОВА ТЕОРИЈА СОЦИЈАЛНЕ КОНСТРУКЦИЈЕ РЕАЛНОСТИ

Приликом дефинисања реалности Петер Бергер и Томас Лукман пошли су од претпоставке да сваки појединац све појаве које га окружују себи представља као објективно постојеће, особене и независне од његове воље (Berger and Luckmann, 1966: 1).⁷ Опажајући их чулима, он уочава различите степене просторне и временске блискости или удаљености међу њима и градира сопствену инволвираност међу њих. „Језгро” сваке реалности и, уједно, појединцу најближа област реалности јесте својеврсно „подручје манипулације” (Mead, 1932: 124 и даље; Mead, 1938: 103 и даље). Оно обухвата објекте који су или непосредно доступни чулу додиром, или се опажају чулом вида и/или слуха, али се у домен дохватљивости доводе уз помоћ кретања. Тај домашиви свет подлеже појединчевим телесним манипулацијама, првенствено манипулацијама рукама (Schütz, 1962: 222) и, сходно томе, различитим модификацијама.⁸ Свешћу појединца у овој области реалности доминирају његов прак-

⁷ Бергер и Лукман следили су прагматистичку и феноменолошку традицију. Представници прве традиције – коју је утемељио Вилијам Џејмс (William James) (у својим бројним делима, а првенствено у *Принципима психологије* – заступали су становиште да се (ре)конструисање реалности заснива на субјективним доживљајима (и да следи из њих). Џејмс је, наима, тврдио да је „реалност однос према емоционалном и активном животу. Порекло реалности је субјективно, све што стимулише наш интерес реално је. Да би се нешто назвало реалним, мора да се налази у извесном односу према нама” (James, 1952). За другу традицију карактеристичан је став Едмунда Хусерла (Edmund Husserl), изражен у *Кризи европских наука*, да „за сваког оног ко учи, претпоставља се да пође од опажајног света живота, који су сви затекли као бивствујући” (Husserl, 1991: 102). Сличан став, али са потпуно другачијим импликацијама, везаним за концепцију „алијенације” (Lefebvre, 1988: 3) или концепцију „непосредног родног делања” (Heller, 1978: 26), налази се у марксистичкој традицији (о тој традицији упор: Gardiner, 2000: 71–101 и 127–156; Spasić, 2004: 120 и даље), према којој су Бергер и Лукман били у потпуности индиферентни.

⁸ Посматрана из перспективе чула додиром, реалност се састоји од домашивих и недомашивих објеката. У извесној мери, ова област реалности одговара Хусерловом „свету живота”, схваћеном као „царство изворних евиденција” (Husserl, 1991: 107).

тични интерес и прагматичност, односно фокусираност на оно што чини, што је чинио или што намерава да учини (Berger and Luckmann, 1966: 22).⁹

Постојање одговарајућег – мање или више самоосвештеног – интереса пресудно је за уздизање неиздиференцираних и нејасних чулних утисака, својеврсних „протоискуства” који непрекидно протичу кроз свест појединца, у истинске „доживљаје”. Наиме, тек усмеравана интересом, пажња региструје *опажене* појаве, селекује их, издваја из густог сплета чулних утисака и чини их објектима рефлексije (Berger and Kallner, 1991: 61).¹⁰ Доживљаји, дакле, значај и смисао никада не стичу пуким искрсавањем у свести човека, него тек сучељавањем са његовим већ постојећим – идентичним, сродним или различитим – доживљајима (Luckmann, 1998: 114), којима је излаган унутар једне свеобухватне менталне конструкције реалности, по правилу *реалности свакодневног живота*.

„Симболички универзум” и реалност свакодневног живота

Реалност свакодневног живота представља основну *матицу доживљаја реалности*, коју су људи склони да поистовећују или с целокупним универзумом или, барем, с његовом рефлексивном конструкцијом – „симболичким универзумом” (*symbolic universe*). Под „симболичким универзумом” Бергер и Лукман су подразумевали традицијски корпус знања којим се људи служе како би означили своја искуства, придали им значења и интегрисали их у јединствену симболичку „тоталност”.¹¹ „Симболички универзум” представља, стога, „свеобухватајући референтни оквир”, „матрицу свих субјективно објективизираних и субјективно реалних значења”. Унутар њега се, указујући се као низ догађаја, одвијају свеколико историјско збивање и животни токови појединаца (Berger and Luckmann, 1966: 95–96). „Симболички универзум” поседује потенцијал да целокупну реалност учини социјално релевантном

⁹ Интерес за области реалности које му нису доступне на тај начин по правилу је мање интензиван и мање значајан.

¹⁰ *Опажене* појаве не искрсавају у појединчевој свести без претходног процеса менталне обраде.

¹¹ Истицањем императива образовања „симболичког универзума” у први план свог социолошког програма, Бергер и Лукман су у великој мери обеснажили Хусерлову дихотомију „духовног света” („универзума принципијелне опажајности”) – као логичке супструкције нечега што се у принципу не може искусити – и „света живота”, који је субјективан и који одликује „стварна искусивост” (упор. Huserl, 1991: 107). Иако се нећемо бавити проблематиком начелне ускладивости и компатибилности појединих конструкција реалности свакодневног живота (односно „симболичких универзума”) са искуственим „световима живота” појединаца који су ове конструкције прихватили као релевантне за своје животе, напомињемо да је ова проблематика исувише значајна да би била социолошки игнорисана.

(Berger and Luckmann, 1966: 102), али и да свим облицима социјалне интеракције подари безмало „космички” смисао.

Сваки појединац поима свакодневни живот као доминантан, кохерентан, интерсубјективно организован, њему преегзистентан и према извесном поретку уређен свет; свет чије му се појаве указују као унапред аранжирани образци независни од његовог разумевања али, уједно, и наметнути његовом разумевању; свет који може да интерпретира на темељу властитих искустава (Schütz, 1962: 208; Berger and Luckmann, 1966: 19 и 22) и који је центриран око „овде” његовог тела и „сада” његовог присуства. „Овде и сада” представљаће *realissimum* свести појединца, односно фокус његовог доживљавања реалности свакодневног живота, једино уколико је он испунио два услова: (1) стекао примарном социјализацијом потребна знања која ће му омогућити да на одређени начин тумачи доживљене појаве и да, екстернализујући себе, *индивидуално конструише реалност* унутар које се екстернализује и у коју пројектује сопствена значења,¹² и (2) постао (истовремено) свестан постојања „социјалних простора могућности” за прожимање и усклађивање интерпретација доживљених појава (Berger and Luckmann, 1966: 19) и за стално комуникативно одржавање и интерсубјективно проверавање валидности и социјалне употребљивости индивидуалних конструкција реалности. Другим речима, појединац би требало да постане свестан неопходности учешћа у процесима *социјалне конструкције реалности* (Frindte, 1998: 66).

Социјалну конструкцију реалности Бергер и Лукман су дефинисали као процес развијања, преношења (распрострањивања) и очувања (*maintenance*) људског „знања” у социјалним ситуацијама (Berger and Luckmann, 1966: 3). Партиципирање у таквим процесима требало би да у члановима социјалних група пробуди осећај припадности (уградњу Ја¹³ у „ми”), да допринесе формирању њиховог идентитета и да оснажи потребу за разграничењем од социјалних група са одступајућим конструкцијама реалности (Frindte, 1998: 77). На сређивање утисака и на обликовање доживљаја реалности, који је увек дубоко индивидуалан будући да проистиче из чулних доживљаја, по правилу снажно утичу све социјалне групе којима појединац припада, као и међусобни односи тих група. Појединац је, наиме, изложен „социјалној принуди” да доживљене појаве интерпретира у ширем макро-социјалном оквиру – који

¹² Бергер и Лукман су, наиме, пошли од схватања да је људско постојање *ab initio* протичућа екстернализација (Berger and Luckmann, 1966: 104).

¹³ Бергер и Лукман су првим лицем јединице (Ја) – које су обилато употребљавали током излагања – означавали уобичајену самосвесност у свакодневном животу (Berger and Luckmann, 1966: 20). Да је ово идентификовање Ја са самосвешћу исувише редукционистичко, сведочи Фројдово објашњење овог термина. Он је, наиме, са Ја значао „кохерентну организацију душевних процеса у једној особи”, односно ону душевну инстанцију „која врши контролу над свим својим парцијалним процесима” (Freud, 1986: 273–274). Ја, стога, није само самосвест, него и организациони принцип који настоји да хармонизује и контролише хетерогене душевне процесе.

превазилази и његов и искуствени хоризонт социјалне групе унутар које је примарно социјализован – и да их уклапа у интерсубјективан свет који дели са осталим људима, способним да тим појавама придају идентична, или барем слична значења. Кумулирањем учесталих, континуираних интеракција појединаца временом се формира фонд уједначених, стабилованих садржаја комуникације (Schülein, 1987: 196)¹⁴ који омогућава синхронизацију процеса индивидуалне и социјалне *конструкције* реалности с чулним доживљавањима појава света у којем заједно живе.¹⁵

У циљу успешнијег конформирања појединаца, њиховог лакшег интегрисања и подстицања њихове спремности за прихватање, али и потпомагање контруисања пожељне реалности свакодневног живота, свака социјална група настоји да изгради или да барем имплицитно усвоји одређени светоназор, постави његове темеље у разуму својих чланова, конвенционализује га – тј. уобичаји међу чланством – и, напослетку, традиционализује – тј. пренесе из генерације у генерацију. „Поунутрење”, или интројектовање светоназора, које би требало да у сваком појединцу створи, одржи и учврсти представе о пожељности и важности његове припадности одређеној групи, одвија се током процеса „социјализације”. Основе за изградњу светоназора, добијене примарном социјализацијом (која је у доброј мери социјализација у примарној групи) појединац касније, кроз индивидуацију и секундарне социјализације (унутар појединих социјалних група, чији члан временом постаје), допуњава, надграђује, па и ревидира.

Изградња светоназора, на којем се темељи „симболички универзум”, и социјална конструкција реалности свакодневног живота спроводе се, у уобичајеним околностима, унутар различитих социјалних група. Припадност појединца већем броју међусобно усклађених и, на извештан начин, комплементарних социјалних група које заједнички доприносе конструкцији реалности свакодневног живота, увећава могућности за синтезу и интегрисање свих по-

¹⁴ „С једне стране кумулативни ефекат интеракције имплицира да се на учеснике [у интеракцији] утиче. Интеракција социјализује; свако уједињавање оставља трагове у психосоцијалном процесу и постаје кристализационо језгро даљег идентитетског баланса. Идентитет се, дакле, не ‘проширује’ само кроз искуство, него се и преструктурира (унутар граница). С друге стране, интерсубјективност представља нови ступањ социјалне реалности. Уколико ме памћење доведе у невољу, још увек постоји памћење неког другог; његов подстицај актуелизује оно што мој сопствени психички процес није могао/хтео да актуелизује (и обрнуто). Овде дакле не важи само оно што је унос у идентитет пронашао; важење се одваја од те повезаности и заснива на заједничком искуству. То у исти мах значи да знак који окружење о себи даје не може више бити тумачен и именован чисто индивидуално, већ мора добити смисао у оквиру заједничког језика” (Schülein, 1987: 196).

¹⁵ За Алфреда Шица социјална конструкција реалности односи се само на свет културних објеката и институција у ком су појединци рођени, унутар ког проналазе сопствени смисао, са којим би требало да ступе у сагласје и који не доживљавају као приватан, него као интерсубјективан, доступан свима са којима га деле (Schütz, 1962: 53).

јединачних искустава и знања, за њихово уздизање у разумљиве компоненте свеобухватног „симболичког (и не само симболичког) универзума” – као великог, јединственог мозаика – и за, сходно томе, ширење „корита” матице реалности свакодневног живота.¹⁶ На формирање и очување јединственог „симболичког универзума” претендују, међутим, и комплексна, диференцирана друштва у којима се константно умножавају социјалне групе: како оне некомпетитивне, само повремено теже уклопиве у непроблематичне рутине свакодневног живота, тако и оне с различитим, неусклађеним, а неретко и изразито конфликтним вредносно-нормативним оријентацијама чије међусобно прилагођавање и коегзистирање представља свакако највећи изазов са којим се континуирано суочава свако модерно друштво. Релативно непроблематичан суживот хетерогених социјалних група унутар јединственог друштва и његовог светоназора, односно опстанак свеобухватног „симболичког универзума” и њему прилагођене социјалне конструкције реалности свакодневног живота, постају замисливи и извесни тек уколико се изгради толерантна, плуралистичка култура и успостави стабилан, нормативан поредак, заштићен одговарајућим облицима социјалне контроле.¹⁷ *Институционализација* социјалних група које егзистирају у окриљу једног друштва од важности је за конвенционализацију и традиционализацију важећег светоназора, за успостављање система подељених, имперсоналних улога,¹⁸ за усмеравање интеракција појединаца и за контролисање и јасно и недвосмислено каналисање њихових делања ка циљевима пожељним са становишта самог друштва (Berger and Luckmann,

¹⁶ У традиционалној култури, у којој све социјалне групе (попут породице, цркве или државе) почивају на јединственом светоназору, реалност је компактно конструисана према том светоназору.

¹⁷ Иако континуирани процеси конструкције реалности социјалног света садрже корене институционалног, експанзији подложног поретка (Berger and Luckmann, 1966: 57), изградња социјалног поретка представља дуготрајан, свеобухватан и комплексан задатак, на који најбоље могу да одговоре социјалне групе са разрађеним механизмима социјалне контроле. Контрола коју институције спроводе над појединцима ефикаснија је уколико је спиритуалнија, односно неприметнија. Постојање социјалне контроле повлачи за собом потребу за легитимацијом – појашњавањем и оправдавањем постојећег социјалног поретка и његових средстава контроле. Бергер и Лукман су тај процес описали као „објективизацију значења другог реда” чији је циљ да произведе нова значења – која служе интегрисању постојећих значења, већ приписаних различитим компонентама и средствима контроле социјалног поретка – и да институционализоване „објективизације првог реда” учини објективно доступним и субјективно плаузибилним (Berger and Luckmann, 1966: 92–93). Њихова недовољно прецизна формулација легитимације могла би се упростити и појаснити уколико би се функција легитимације везала за објашњавање самог *светоназора* и оправдавање *социјалног поретка* као нужно произлазећег из (већ усвојеног и прихваћеног) светоназора.

¹⁸ Тек када прихвате и интернализују постојеће улоге, појединци, по Бергеровом и Лукмановом мишљењу, почињу да партиципирају у социјалном свету и да га доживљавају као субјективно реалан (Berger and Luckmann, 1966: 74).

1966: 54–55).¹⁹ Што су институције трајније, што је круг појединаца који им припадају шири и што је светоназор на којем се темељи њихов социјални поредак прихваћенији, то је јача и (појединцу) *сама по себи* разумљивија конструкција реалности.

Однос између институционалног поретка и појединаца који су (што представља један од највећих социолошких парадокса) и његови произвођачи *и*, уједно, његови продукти, није, међутим, фаталистички једностран. Истина је да кристалисане институције временом почињу да се доживљавају као нешто принудно и непобитно, нешто што поседује сопствену, објективну, екстерну реалност и што наставља да egzистира ван (и независно од) појединаца који их, игром случаја, отелотворују у датом моменту (Berger and Luckmann, 1966: 58). Истина је, такође, и да социјалне групе и њихове институције, ма колико постале осамостаљене и отуђене не само од обичних чланова (који их готове затичу током процеса социјализације) него и од својих креатора, не остају недодирљиве. Наиме, осим у усаглашеном обављању улога (Berger, 1969: 13–14) утемељених у глобалном социјалном поретку (али и у његовим разрадама у свакој социјалној групи појединачно), свакодневни живот у институцијама протиче и у редефинисању па чак и у одбацивању унапред одређених и наметнутих улога. Осим тога, паралелно са процесима примарне и секундарне социјализације теку покушаји појединаца да у социјалним групама којима припадају иницирају промене сагласне властитим схватањима и да својим иновативним облицима деловања модификују институције са којима су незадовољни (Schütz, 1962: 208).²⁰

2. Изазови и претње „симболичком универзуму”

Иако подлеже преобликовањима креативних и добронамерних појединаца, институционализација представља један у бити ломан, разноврсним претњама угрожен, реверзибилан процес (упркос томе што институције, једном формиране, чине све што је у њиховој моћи да опстану),²¹ који никада не мо-

¹⁹ Институционализација представља, слично интеракцији, последицу диференцијације реалности. Диференцијација реалности резултира „одвојеним ентитетима” који се међусобно (и у односу на окружење) разграничавају и (сваки за себе) продубљују и структурирају (Schülein, 1987: 126–127).

²⁰ Формирајући себе, појединац производи окружење са укупношћу социо-културних и психолошких формација (Berger and Luckmann, 1966: 51). Он и његов социјални свет налазе се у односу интеракције: појединац може, у одређеним околностима и под одређеним условима, да мења свет, поступајући као друштвено биће – он полази од одређених узора којима даје ново значење инспиришући се, на тај начин, за стварање нечега што у реалности заправо никада није постојало.

²¹ Обим и интензитет институционализације појединих врста делања у једној социјалној групи могу се смањивати, целокупне области живота, подвргнуте институционалној регулацији и контроли, могу се деинституционализовати, а поједине институције –

же у потпуности да спречи нити да обузда активност деструктивних поједи-наца. Да би се схватиле опасности с којима се процеси институционализације суочавају, потребно је размотрити три врсте изазова „симболичком универзуму” на којем су изграђене одговарајуће институције: омеђене области значења, субуниверзуми значења и девијантни „симболички универзуми”.

Најбенигнију, али ипак потенцијалну претњу „разумској” и „светлој” реалности (*bright reality*) (тзв. „дневној светлости”) рутинизираниог живота у друштву представљају – сходно терминологији Алфреда Шица (Alfred Schütz) коју су Бергер и Лукман усвојили – реалности одређених, мање или више уобличених, паралелно постојећих „омеђених области значења” (*finite provinces of meaning*) (Berger and Luckmann, 1966: 25). Статус „омеђене области значења” Шиц је дао свету снова, маштарија и фантазама, нарочито свету уметности, затим свету религиозног доживљаја, свету научне контемплације, свету дечје игре и свету лудака (упор: Šic, 1998: 107). У „засебне сфере реалности” (*discrete sphere of reality*) „омеђених области значења” (Berger and Luckmann, 1966: 40), али и у маргиналне ситуације које, „злослутно вребајући са периферије свакодневне свести”, формирају њену „мрачну страну” (Berger and Luckmann, 1966: 98), појединци – навикнути на универзалну интересубјективност свакодневног живота и на здраворазумско размишљање (Berger and Luckmann, 1966: 23; упор. и Schütz, 1962: 53) – ступају самостално, мењајући, при том, модусе доживљавања и уобичајене менталне активности (сходно специфичностима „омеђених области значења”).

Захваљујући постулирању хијерархијског организовања различитих сфе-ра реалности и примени одређених механизма за њихову хармонизацију, доживљаји којима се појединци излажу приликом периодичног – за њихову свест по правилу „шокантног” (Berger and Luckmann, 1966: 21) – „отискивања” у „омеђене области значења”, у којима, и поред неспорне примамљивости, не желе да наставе да живе (Berger and Luckmann, 1966: 26), не остају на нивоу несвакидашњих, неразумљивих, необјашњивих и здравом разуму неприхватљивих искустава. Интерпретирани на свакодневном језику, применљивом у неприкосновеној реалности свакодневног живота, ти доживљаји се „појашњавају” и оправдавају, „преносе” се у реалност свакодневног живота и на креативан, задовољавајући и друштвено конформан начин се (лингвистички) у њу инкорпорирају (Berger and Luckmann, 1966: 26 и 96). Они, по правилу, заузимају маргиналну и безопасну позицију у свеобухватном „симболичком универзуму” и постају, на изванредан начин, својина обеју реалности (Berger and Luckmann, 1966: 40). Оваквом обрадом доживљаја, којом јој се одузимају самосвојност и упечатљивост, реалност „омеђене области значења” постаје „изопачена” и деградирана на ниво „енклаве” унутар реалности свакодневног

уколико је социјална група организована као систем институција – могу се угасити. Такође је могуће да једна, формално нетактнута институција изгуби моћ да кроз делања чла-нова социјалне групе реализује социјални поредак и чини га ефективним (Berger and Luckmann, 1966: 103).

живота. „Енклаве” немају, дакле, довољно потенцијала да оспоре примат реалности свакодневног живота као „врховне (*paramount*) реалности”. Оне успевају, међутим, да реалност свакодневног живота учине порозном и да је онемогуће да претендује на јединственост, непротивречности и универзалност. Осим тога, захваљујући навици (готово свакодневног) кретања кроз различите „енклаве”, односно кроз вишеструке реалности, појединци постају свесни комплексности доживљаја реалности уопште.

Од „енклава” обавијених реалношћу свакодневног живота, принципијелно се разликују интерсубјективно конструисани пореци значења укотвљени у реалности свакодневног живота, пореци које су Бергер и Лукман објединили појмом „субуниверзуми значења” (*subuniverses of meanings*).²² Њихову сегрегацију унутар глобалног плуралистичког друштва омогућавају институционална сегментација и специјализација, а, неретко, и „езотеризација” људског знања (у односу на уобичајену залиху знања) (Berger and Luckmann, 1966: 86 и 127).²³ Носиоци коегзистентних, међусобно компетитивних „субуниверзума значења” јесу одређени колективи, односно социјалне групе руковођене конкретним интересима. Ангажовани најпре на стварању, а потом на усложњавању „субуниверзума”, припадници појединачних социјалних група настоје да применом одговарајућих техника одрже умножене „субуниверзуме значења” на нивоу аутономних, самосвојних, не само заокружених него и „херметички запечаћених” целина, недоступних свима онима који нису на правилан начин „иницирани у њихове мистерије” (опширније у: Berger and Luckmann, 1966: 87).

У социјалним групама формираним око појединаца који су изградили негативан однос према друштвено прихваћеном („традиционалном”) „симболичком универзуму”, не производе се само посебна и специфична значења која за чланове дате групе постају објективно реална и не афирмишу се само другачије перспективе гледања на друштво – својствене већ и „субуниверзумима значења”. У њима се постављају темељи новом, алтернативном „симболичком универзуму”. Припадници таквих социјалних група деле постулате једног у бити другачијег, *одступајућег светоназора*. Сходно томе они интензивније преиспитују и на другачији начин схватају, вреднују и доживљавају неприкосновеност реалности свакодневног живота – конструисану у конгло-

²² Термин „субуниверзум” први је применио Вилијам Џејмс у књизи *Принципи психологије*. Џејмс је „субуниверзуме” дефинисао као „поретке реалности који се одликују сопственим, посебним и одвојеним стилем постојања”. Под „субуниверзумима” је, између осталог подразумевао чулни свет или физички свет (који је за њега представљао врховни свет), свет науке, натприродне светове митологије или религије и свет лудила (упор: Schütz, 1962: 207).

²³ Бергер и Лукман су нарочито инсистирали на томе да се могућност за сегрегацију „субуниверзума значења” – који се социјално структурирају према различитим критеријумима (полу, добу, занимању, религиозној припадности, естетском укусу итд.) – повећава са прогресивном поделом рада у модерном друштву (Berger and Luckmann, 1966: 85).

мерацији етаблираних социјалних група приклоњених *владајућем, свеобавезујућем светоназору*. Међутим, захваљујући успешном „пословању” „посредујућих институција” кроз које се предупредују, или пак решавају настајући конфликти (упор. Berger, 1997: 596), припадници таквих социјалних група се ипак не посвећују негирању друштвено обавезујућег светоназора и на њему утемељене конструкције реалности свакодневног живота. Уместо тога, покушавају да пронађу мирољубиви *modus vivendi*. Иако тежиште својих интересовања и главнину активног живота преусмеравају у једну овакву социјалну групу, они континуирано осцилују између њеног „симболичког универзума” и „симболичког универзума” друштва у којем (настављају да) живе.²⁴ Приликом „скокова”²⁵ из једног универзума у други чланови неконформних социјалних група суочавају се са још радикалнијом променом напетости свести него приликом посете енклавних „омеђених области значења” (упор: Berger and Luckmann, 1966: 26). Ти, наизглед рутинирани „скокови” наликују својеврсним „екскурзијама” на које се радо креће, али са којих се *увек враћа* матрици реалности свакодневног живота. Ма колико отежавала смислену континуираност перцепције појединаца,²⁶ описана стратегија за очување неприкосновености угрожене реалности свакодневног живота омогућава сваком појединцу да, наравно уз улагање додатног напора, остане „оријентисан на реалност” свакодневног живота и да је обогати новим, (ре)интерпретираним сазнањима и искуствима (Berger, 1969: 24).

Постојање алтернативног „симболичког универзума” већ је само по себи симптоматично, опомињуће и потенцијално опасно. Ипак, истинску претњу реалности свакодневног живота и традиционалном „симболичком универзуму” утемељеном у њој, представљају социјалне групе чији чланови уместо одступајућег светоназора безрезервно усвајају езотерични, непомирљиви и непријатељски оријентисани светоназор (непријатељски према важећем, друштвено обавезујућем светоназору). Односно, уместо алтернативног граде аутохтони *девијантни* „симболички универзум” који се „згушњава” у истинску реалност (Berger and Luckmann, 1966: 106).²⁷ Опасност која реалности

²⁴ Бергер и Лукман су, при том, тврдили да је веровање у реалност свакодневног живота толико постојано да је ради јављања сумње у њу – нпр. током теоријске или религиозне контемплације – неопходно начинити екстремну транзицију (Berger and Luckmann, 1966: 24).

²⁵ Бергер и Лукман су прецизирали да се термин „скок” (*leap*) употребљава преваходно у контексту религиозног доживљаја (упор: Berger and Luckmann, 1966: 26).

²⁶ Могуће последице су, примера ради, осећај дезоријентисаности или, чак, озбиљнији психички поремећаји.

²⁷ Езотеричност (тј. „окултност”) девијантног „симболичког универзума” темељи се на „кључним доживљајима” као „евиденцијама” његове реалности, које „отварају контекст” интерпретације свих искусивих појава у „кључу” самог езотеричног (тј. „окултног”) светоназора (Stenger, 1993: 140 и даље). Настанак девијантних група са езотеричним или чак окултним учењима у модерним приликама може се посматрати као својеврсна

свакодневног живота прети од таквих група није могуће предупредити ни умножавањем различитих институција, нити њиховим умрежавањем. Припадници потенцијално опасних социјалних група уверени су у истинитост формулисаног светоназора, који им улива месијанско осећање, и ушущкани су у својеврсном „емотивном уточишту”, у којем, по правилу, обитавају са својим истомишљеницима. Они „објективизирају девијантну реалност” и бивају укључени или у процес *одржавања* девијантне реалности, или пак у процес активног *потврђивања* нечије девијантне концепције „симболичког универзума” (Berger and Luckmann, 1966: 106 и 126–127).

Јер, улога истинског „одредиоца” (*definer*) и носиоца нове концепције реалности у оквиру девијантне социјалне групе припада тзв. „значајном другом” (*significant other*), учитељу, мајстору или лидеру, са којим се чланови емоционално идентификују, чија „објашњења” некритички прихватају, а „упутства” следе као беспоговорне смернице у доживљавању безмало окултне природе реалности утемељене на девијантном „симболичком универзуму” (Berger and Luckmann, 1966: 157 и даље).²⁸ Припадници девијантних социјалних група, етикетираних као непожељних и „друштвено опасних”, принципијелно искључују сваку могућност успостављања компромиса с владајућим светоназором и „симболичким универзумом”. Сходно томе, негирају сваку могућност помирљивог осциловања између његове реалности и реалности девијантног „симболичког универзума”. Они, уместо тога, „симболички универзум” којем се приклања већина социјалних група у друштву и на којем се темељи реалност свакодневног живота, доживљавају као неатрактивну, обесмишљену и живљења недостојну „обичну свакодневицу”. Смисао живота траже и проналазе у „емиграцији” из традиционалног универзума, потом у ангажовању на промени, укидању или уништењу целокупног друштвеног поретка (тј. постојеће мреже институција) и, напослетку, у афирмацији сопственог „симболичког универзума” као јединог и неприкосновеног.

реакција на отвореност хришћанске мистерије. Јер, у окултном, крајње елитистичком учењу примарна је *иницијација*: „она слѣдбенику додијељује нови положај” и ствара у њему осећај „да је на неки начин ‘одабран’, изабран из анонимне и осамљене гомиле. Осим тога, у већини окултних кругова иницијација такођер има прворазредно лично дјеловање”, пошто се претпоставља „да сваки нови слѣдбеник доприноси *реновацији* свијета” (Eliade, 1983: 98).

²⁸ Девијантне групе су својеврсне интелектуалне „подгрупе” (*subociety*) у којима социјалну базу проналазе социјално маргинализовани интелектуалци. У погледу дефинисања „симболичког универзума” и конструкције њему одговарајуће реалности, они се појављују као „контра-експерти”, супротстављени „официјелним експертима”. У „подгрупи” они се неометано држе свог светоназора и на њему утемељење конструкције реалности и развијају различите механизме заштите од опасности које јој „прете” споља (Berger and Luckmann, 1966: 126–127). Моменат снажне емоционалне идентификације с доминантном фигуром лидера чини секундарну социјализацију у једној оваквој групи сличном примарној социјализацији у породици (упор. Berger and Luckmann, 1966: 141).

3. Позоришна „енклава” и реалност свакодневног живота

Парадигматским примерима девијантних социјалних група окупљених око снажних и утицајних индивидуа које смело нуде нову визију друштва у целини, Бергер и Лукман су сматрали револуционарна удружења у чијем се окриљу рађају отворено субверзивне идеје мењања света, као и религиозне секте према којима се људи из непосредног окружења њихових припадника односе с изразитом ненаклоношћу, повремено и с нескривеним непријатељством (Berger and Luckmann, 1966: 127). Надграђујући постулате Шицове теорије, Бергер и Лукман су религију прогласили плодним извориштем екстремних светоназора и девијантних концепција „симболичког универзума”. Уврстили су је и међу значајне, готово „ендемске произвођаче” шокантних доживљаја који сферу којој припадају уздижу на ниво „омеђене области значења”, дајући јој, при том, „призвук реалности” (упор: Berger and Luckmann, 1966: 25; Šic: 1998: 107). Међутим, Бергер и Лукман нису се определили да ток промене напетости свести са којом се сваки појединац суочава приликом преласка из реалности свакодневног живота у реалност „омеђене области значења”, илуструју на примеру религије. Укратко су га представили и објаснили на примеру позоришта, као гране *уметности* коју су – такође следећи Шица – прогласили другим најважнијим „ендемским произвођачем ‘омеђених области значења’” (Berger and Luckmann, 1966: 25).²⁹

Незнатно разрађујући Шицов став да *током* дизања завесе у позоришту посетилац доживљава „унутарњи преображај” (упор: Šic, 1998: 107), Бергер и Лукман су завеси приписали функцију својеврсног „међаша” међу два различитим и, према њиховом мишљењу, у потпуности аутономним реалностима. Чин *подизања* – или, додаћемо, отварања – завесе поистоветили су са почетком „транспортивања” гледалаца у „други свет” са сопственим значењима и поретком који може, али и не мора бити повезан са поретком свакодневног живота. Чин *спуштања* – или затварања – завесе означили су као моменат у којем се гледаоци враћају главној матици реалности свакодневног живота која их дочекује већ док устају са седишта и запућују се ка излазу из дворане (Berger and Luckmann, 1966: 25). Аутори чланка „Живот као позори-

²⁹ Позоришна уметност је Бергеру и Лукману понудила модел за објашњење институција. Надовезујући се на дугу традицију рабљења метафорике глумачких улога у сврхе социолошких експликација (упор. Spasić, 1996: 44), они су уздигли улоге у основни градивни елемент објективно доступног универзума. Упоредили су институцију, која се темељи на скупу „програмираних” акција, са ненаписаним либретом драме. Као што ни драма „објективно” не постоји све док је глумци не актуелизују на позорници понављаним играњем прописаних улога, тако ни институција емпиријски не постоји без рекурентних реализација (Berger and Luckmann, 1966: 75). Конструкција реалности свакодневног живота постаје могућа, дакле, тек када појединци почну да се понашају као глумци: када се, савлађујући и играјући своје улоге, живе у велику „драму” (тј. целину универзума) и постају њени интегрални делови.

ште: нека запажања о драматуршком приступу социјалној реалности”, објављеном 1962. – свега неколико година пре Бергерове и Лукманове студије – нису апострофирали двофункционалност завесе у позоришту. Они су – истина без посебне експликације – подсетили да за посетиоцев доживљај реалности одређену важност има излазак драмских актера *пред спуштено* завесу након завршетка представе. Констатовали су како се последње појављивање глумца пред публиком не сме тумачити само као пуко задовољавање ега уметника, него и као поступак чији је циљ подсећање гледалаца да се „иза појава” на које су се усредсређивали током изведбе налазе стварне личности (упор: Messinger, Sampson and Towne, 1962: 106), тј. личности које припадају реалности са „ове стране завесе”.

Једини могући закључак којим су Бергер и Лукман могли да окончају свој сажети, поједностављени и површни осврт на однос између реалности свакодневног живота и реалности инсценираног драмског дела, јесте да се у позоришту, у периоду трајања драмске изведбе, образује „енклава” у којој гледалац привремено борави и која својом реалношћу, ма колико она била примамљива и изазовна, ни за тренутак не угрожава реалност свакодневног живота. Реалности која се гледаоцима указује са „откривене” позоришне сцене и од које се удаљавају након „скривања” сцене, Бергер и Лукман нису, дакле, одрекли животност и истинитост неког другог, чак потенцијално „лепшег” и „бољег” света. Они су је, ипак, на познат начин омаловажили, олако је вреднујући као крајње ефемерну и безначајну у поређењу са реалношћу свакодневног живота (Berger and Luckmann, 1966: 25).

ВАГНЕРОВА РЕГЕНЕРАТИВНО-УМЕТНИЧКА КОНСТРУКЦИЈА РЕАЛНОСТИ

Проблематизацију односа између реалности свакодневног живота и реалности представљене унутар позоришта Бергер и Лукман су у својој студији редуковали на минимум. Проблематизацију далеко битнијег *интерактивног* односа између ове две реалности сасвим су изоставили.³⁰ И поред тога,

³⁰ Постојање тог односа доказала је крајем шездесетих година – сасвим могуће под утицајем тада актуелних научних расправа о конструисању реалности – једна од најангажованијих контракултурних група у Сан Франциску, која се називала Дигерима и која је практиковала да у уличним представама исмева свакодневне драме просечних Американаца. Дигери су у сврхе представе Трупе пантомимичара Сан Франциска конструисали дванаест стопа високи „Слободни референтни оквир” (*Free Frame of Reference*) и позивали пролазнике да пролазе кроз њега како би се подсетили да су њихова свест и реалност социјално конструисани. Сматрајући га „оквиром уметности својих живота” (Farrell, 1997: 220), Дигери су „Слободни референтни оквир” начинили не само парадигмом прожетости реалности свакодневног живота и реалности позоришта, него и носиоцем поруке да би

отворили су могућност да се реалности конструисаној уметничко-сценским средствима приступи не само као „омеђеној области значења” него и као „енклави” која поседује изразити потенцијал да све оне који доживљавају конструисану реалност подстакне на преиспитивање постојећег „симболичког универзума” или, у крајњој линији, на његово мењање. А у такав потенцијал „оствареног” музичко-драмског дела, тј. дела које је ступило у реалност кроз позориште – једину установу посредством које је уметнички дух вршио пресудни утицај „на морални дух једне нације” (Wagner, 14a: 48; упор. и: Wagner, 10: 44) – веровао је Рихард Вагнер. Он је био доследни заступник регенеративног, у бити девијантног светоназора и конструктор реалности која је требало да буде толико снажна да закупи и разум и сва чула појединаца, опчини их и наведе их да зарад сталног живота у њој узму учешће у промени (тј. „регенерацији”) постојећег света.

У Вагнеровом регенеративном пројекту врхунила је и кроз њега се најпотпуније изразила његова континуирана и искрена *потреба* да мења постојећи свет који је деценијама сагледавао у категоријама пропадања. Такав начин сагледавања света коинцидирало је са Вагнеровом добровољном „иницијацијом” у турбулентан политички живот Немачке, 1848–1849. године. На страсно препуштање револуционарном изазову њега су, засигурно, мотивисали подстицаји „притекли” из одговарајућих интелектуалних сфера којима је био изложен и чије је постулате тежио да интегрише и усагласи у оквиру сопственог светоназора. Не сме се, међутим, сметнути с ума чињеница да га је на „акцију” покренуло континуирано осећање усамљености, несхваћености, незадовољства, отуђености од реалности свакодневног живота и, чак, повремено непријатељског расположења према њој.³¹ Друштвено активним га је деценијама одржавало мишљење да преображај актуелне реалности нема алтернативу. Неспреман да одбаци оптимистичну могућност да се реалност

сваки човек реалност свакодневног живота требало да „уметнички” обликује по моделу (пожељне) позоришне представе.

³¹ Ернест Њуман (Ernest Newman) је истицао како се Вагнер већ у младости у свету који га је окруживао није могао пронаћи ни као уметник ни као човек. Горко сазнање да уметник попут њега не може бити схваћен и прихваћен у свету сазданом на начин на који је био саздан свет у којем је „реално” живео, учинило га је, према Њумановом мишљењу, осетљивим за револуционарни идеализам и мистицизам, два велика изазова оног времена (Newman, 1976: 1: 424), која су се уградила у његову мисију регенерације. Првом изазову Вагнер је подлегао рано, вероватно током ангажмана у Риги. Читање новеле *Ријенци, последњи од римских трибуна*, Едварда Булвера Луттона (Edward Bulwer Lytton) 1837. године, побудило је у Вагнеру жељу да креира нешто велико, револуционарно и утопијско, из које је – и то управо зарад беге од реалности свакодневног живота – настала опера *Ријенци* (Deathridge and Dahlhaus, 1984: 17). Отуђујући се од реалности спољног света, Вагнер је све више подлегао мистици у себи. Растући мистицизам успео је јасно да артикулише приликом читања легенде о Тристану и Изолди, око које се лагано концентрисала његова жудња за бегом из света сурове свакодневнице у мистичну „ноћ непостојања” (Newman, 1976: 2: 523; Magee, 2000: 40–41).

свакодневног живота – коју је континуирано доживљавао као неприхватљиву и первертирану – може мењати и да он у томе може имати удела, Вагнер је покушавао да установи када је постојала, како је изгледала и каквим садржајима је била испуњена „истинска” реалност ка којој се чезнутљиво освртао.

Године 1848. Вагнер је поверовао да је пронашао „истинску” реалност. Хронолошки ју је лоцирао у „златно доба” митског правремена и покушао је да је уметничким средствима реконструише, тј. васпостави. Први резултат покушаја уметничке обнове „истинске” реалност чију су есенцију чувале „неистрошене” митске слике које имају моћ да рехабилитују успавану митску свест Немаца, разбуди њихов револуционарни потенцијал и усмере њихова политичка делања, представљала је *Зигфридова смрт*, клица из које се потом развио монументални циклус *Прстен Нибелунга*. Године 1852, када је поетски уобличио цео *Прстен Нибелунга*, Вагнер је у писму пријатељу Теодору Улиху (Theodor Uhlig) написао како је његов целокупан светоназор свој савршени израз добио у овом делу. Записујући те речи, у које је тада искрено веровао, Вагнер није могао ни да наслути да га од завршетка *Прстена Нибелунга* дели целих 22 године. До 1874. године – као немиран стваралачки дух – он није могао да остане (нити је остао) веран идеологији која га је оригинално подстакла на стварање *Зигфридове смрти*.³² Временом је Вагнер, наиме, увидео да откривање хуманистичко-еманципаторског старогерманског наслеђа представља само иницијални моменат у процесу регенерације. У функцији најаве новог, бољег времена које ће уследити по окончању периода первертираног историјског вегетирања (које се пролонгирало и на његово доба), није се могао наћи чин извршен у угледања вредном „златном добу”, чији је завршетак описан у *Прстену Нибелунга*. Најавом спасења и правим весником надоласеће „истинске” реалности могао се прогласити само онај *религијски* чин који је извршен управо за време трајања „историјског пада” и то у циљу окончања тог „пада”. Чин који је имао снагу да у публици разбуди „истинско осећање расне припадности”, као основни чулни супстрат нове реалности, Вагнер је представио тек у свом последњем делу, музичкој драми *Парсифал*. Међутим, само је онај појединац који се изложио и дејству *Прстена Нибелунга* и дејству *Парсифала* могао да рачуна на то да ће: *препознати* разлику између поступака предака које би требало избегавати и оних које би требало упражњавати, али и по потреби понављати; *схватити* да се права снага за спровођење регенерације може црпети „само са дубоког тла истинске религије” (Wagner, 14b: 162) и *разумети* оптимистичну поруку да је избављење – уколико се наравно спроведе према Вагнеровим упутствима – достигну.

Зарад потпуне примене сопственог девијантног светоназора у реалност Вагнеру је био потребан медијум уз помоћ којег ће то најефикасније учинити.

³² Идеолошки покретачи Вагнеровог стваралаштва од 1848. године надаље детаљно су обрађени у књизи *Мит, идеологија и мистерија у тетралогји Рихарда Вагнера. Прстен Нибелунга и Парсифал* (Јеремић-Молнар и Молнар, 2004).

У ту сврху он је тада расположиве методе за распрострањивање и популаризацију своје регенеративне идеје – писану реч и уприличавање изведби његових дела у уобичајеним оперским условима – употпунио једним сасвим оригиналним средством. Осмислио је и утемељио *нову уметничко-религиозну позоришно-свечарску институцију*, Бајројтске свечаности. Улажући огромно стрпљење, труд и креативност Вагнер је успео да створи одговарајући оквир у којем је требало да буде представљен садржај његове регенеришуће музичко-драмске уметности.³³ Од Бајројтских свечаности начинио је *једино (јединствено) место*³⁴ и *једину (јединствену) прилику*³⁵ у којој је публика одгледане и одслушане „остварене поетске-митске слике” *Прстена Нибелунга* и *Парсифала* могла заиста и да осети као „комад светле будућности”. Пажљиво проучавање концепције Бајројтских свечаности наводи на закључак да је ову јединствену институцију Вагнер мудро осмислио као ступњевит процес конструисања „истинске” реалности. Тај процес одвијао се кроз три фазе: кроз „извлачење” потенцијалних слушалаца/гледалаца из реалности свакодневног живота, потом кроз њихово „излагање” уметнички конструисаној „истинској” реалности и, напослетку, кроз „враћање” у реалност свакоднев-

³³ Вагнер се по први пут декларативно изјаснио о позоришно-свечарском оквиру у којем је требало да буде представљен уметнички садржај његове регенеративне мисије, 14. септембра 1850. године у писму Ернсту Бенедикту Кнетзу (Ernst Benedikt Kietz) (упор: Wagner, 1975). Све до 1862. године мисли о свечаности је искључиво поверавао пријатељима, чувајући их од шире читалачке јавности и инкорпорирајући их у интиман тон писама. Одлуку да своју идеју образложи, подели са јавношћу и на тај начин оконча период њеног „тестирања” и „инкубације”, донео је 1862. Тада је написао (а годину дана касније објавио) *Предговор издању поезије ‘Прстена’*, први документ који је поседовао тежину уметничког манифеста његовог позоришно-свечарског пројекта (упор: Wagner, 2a) и чији је значај и сам Вагнер потврдио опредељујући се да га готово без измена прештампа у апелу *О извођењу свечаног сценског комада ‘Прстен Нибелунга’* (1871) (упор: Wagner, 2b). Постављање темеља Бајројтског позоришта – догађај који је најавио реализовање Вагнерове свечарске идеје – одиграло се, међутим, тек 22. маја 1872. године. Свечаности су отворене 1876. године премијерном изведбом целог циклуса *Прстен Нибелунга*.

³⁴ Под *јединственим местом* Вагнер је континуирано подразумевао нови тип привремене, архитектонски једноставне, дизајнерски неупадљиве али функционалне позоришне зграде измештене из веллеграда у мир и спокој „пустоши” провинције, у којој ће се окупљати и на чијој ће се сцени појављивати публика, односно, извођачи нетипични за савремена оперска позоришта и која ће, напослетку, као једна сврисходно осмишљена, истина „привремена” уметничка творевина, постати „срце” социјалне динамике свечаности.

³⁵ *Јединствену прилику*, тј. свечаност, која је предвиђене садржаје требало да обједини и да им пуни смисао, Вагнер је замишљао не само као музичко-драмски него као свеобухватни вишедневни културни и социјални догађај који се одвија у позно лето, надовезује се на период неопходних припрема, траје неколико дана и има за циљ излагање публике оплемењујућем, регенеративном дејству *Прстена Нибелунга* и, касније, *Парсифала*.

ног живота са свешћу о потреби регенерације света. Најсупстанцијалнија, друга фаза процеса конструисања реалности, од чије је успешности у великој мери зависео и успех Вагнеровог целокупног регенеративног пројекта, одвијала се у Бајројтском позоришту-храму. Унутар Бајројтског позоришта Вагнер је применом и садејством специфичних архитектонских решења (до којих је дошао руководећи се принципом архитектонског редукционизма и функционалности) и посебно селектираних поетских, музичких и драмских изражајних средстава конструисао посебну нову реалност која је, наводно, била подвргнута законима једног „вишег поретка”. Разноврсни, оригинални и сугестивни оптички а посебно акустички механизми требало је, према његовој замисли, да континуирано и интензивно опседају чула вида и слуха посетилаца Бајројтског позоришта. Упечатљиве чулне сензације требало је, према његовим очекивањима, да буде снажна осећања посетилаца, темељно уздрмају њихов осећај за реалност и да, тим путем, у њима стварају неодољиви утисак како присуствују нечему што је заиста „реално” и што је, мада није домашиво, готово опипљиво. Слушаоци/гледаоци требало је, према његовом плану, да подлегну утицају стечених утисака, да осете дух заједништва и потребу да доживљену „истинску” реалност у којој не могу да наставе да живе и у коју ни на један начин не могу да се врате, покушају да васпоставе тако што ће покренути ланац значајних политичких, социјалних, моралних и културних промена у Немачкој (али и шире).

Вагнер је знао да ће скупина његових најоданијих следбеника, присталица, адепата и ученика (позната под називом вагнеријанци) своја дотадашња гледања на свет у којем живе почети да пропитују већ на основу тога што су прочитали штампане поетске предлошке његових музичких-драма и теоријске радове у којима се залагао за регенерацију. Конструисање „истинске” реалности на јединственом месту и у јединственој прилици представљао је најделотворнији начин за преношење и распрострањивање његовог девијантног регенеративног учења међу оним знатижељним и национално самоосвештеним (не само) сународницима који је тек требало да буду конвертирани на нови модус перципирања реалности свакодневног живота. Иако то оригинално није желео, Вагнер је под сводовима Бајројтског позоришта реалност конструисао углавном за непознате представнике елите. Манипулисао је и највише услуга очекивао од оних који су му били најближи, који су га сматрали пророком, са пуно поштовања га ословљавали са „Мајсторе” и доживљавали као „значајног другог” – као личност чија је „објашњења” требало беспоговорно да прихватају и чија је „упутства” требало да следе како би на „правиан” начин доживели окултну природу реалности утемељене на девијантном „симболичком универзуму”.

Главни апостол промене „симболичког универзума” Вагнер је постао тек након што су вође Другог рајха осујетиле његове напоре да институција Бајројтских свечаности постане механизам за одржање постојећег „симбо-

личког универзума”.³⁶ Алтернативна реалност коју су свечаности нудиле одударала је у великој мери од реалности свакодневног живота коју су посетиоци напуштали приликом ступања у Бајројтско позориште, и нудила је садржаје који је требало да буду протумачени у регенеративном „кључу” Вагнеровог важећег светоназора. Међутим, и поред јасног опредељења за „регенерацију свега постојећег”, Вагнерова притајена „опозиција” остала је без директних политичких импликација. Године 1924. извршен је трансфер личности „значајног другог” са Вагнера на вођу националсоцијалистичке партије Адолфа Хитлера (Adolf Hitler). Надграђујући постулате Вагнеровог „симболичког универзума” Хитлер је, најпре, пропагирао сопствени, отворено субверзивни „симболички универзум”, а потом га је – за разлику од Вагнера – превео у реалност.

ЛИТЕРАТУРА

- Berger, Peter (1969): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books
- Berger, Peter (1997): „Allgemeine Betrachtungen über normative Konflikte und ihre Vermittlung”, u: Berger, Peter (ur.): *Die genzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung
- Berger, P. i Kellner, H. (1991): *Sociologija u novom ključu*, Niš: Gradina
- Berger, Peter i Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday & Company
- Deathridge, John i Dahlhaus, Carl (1984): *The New Grove Wagner*, London: Macmillan Publishers Ltd.
- Eliade, Mircea (1983): *Okultizam, magija i pomodne kulture. Eseji s područja komparativne religije*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske
- Farrell, James J. (1997): *The spirit of the sixties: making postwar radicalism*, New York: Routledge

³⁶ У априлу 1871. Вагнер је објавио спис-апел *О извођењу свечаног сценског комада 'Прстен Нибелунга'*, којим се обратио пријатељима своје уметности. Дубоко је веровао да ће позориште, за чију је изградњу тражио финансијску помоћ одговарати „организму још увек необликованог немачког бића у поново насталом немачком Рајху” (Wagner, 2b: 220). Надао се да ће државни врх установљењу свечаности приступити као подухвату од националног интереса, да ће их нови владар афирмисати као народно-кохезивну институцију, а јавност појмити као „уметничку сестру” уједињеног царства, културни споменик немачке превласти и другу кулминациону манифестацију хегемоније немачког ума (Ханисцх, 1992: 187). Та нада тињала је у Вагнеру не само у години „проналажења Бајројта” него и за време трагања за одговарајућим грађевинским земљиштем, преговора са градским властима и склапања финансијске конструкције. Међутим, истрајно игнорисање од стране власти постепено је у Вагнеру будило свест о томе да Други рајх ипак не представља политички оквир достојан бајројтског пројекта, да предстојеће свечаности не могу претендовати на статус институционализованог сегмента актуелне реалности и да унутар њих изведен *Прстен Нибелунга* најпросто не може постати „уметничко дело садашњости”.

- Freud, Sigmund (1986): „Ja i Ono”, u: Freud, Sigmund: *Budućnost jedne izluzije i drugi spisi*, Zagreb: Naprijed
- Friedrich, Sven (1993): *Das auratische Kunstwerk. Zur Ästhetik von Richard Wagners Musiktheater-Utopie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Frindte, Wolfgang (1998): *Soziale Konstruktionen. Sozialpsychologische Vorlesungen*, Opladen i Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Gardiner, Michael (2000): *Critiques of everyday life*, London i New York: Routledge
- Gebhardt, Winfried i Zingerle, Arnold (1998): *Pilgerfahrt ins Ich. Die Bayreuther Richard Wagner-Festspiele und ihr Publikum. Eine kultursoziologische Studie*, Konstanz: UVK Universitätsverlag
- Hanisch, Ernst (1992): „The Political Influence and Appropriation of Wagner”, u: Müller, Ulrich i Wapnewski, Peter (ur.): *Wagner Handbook*, Cambridge i London: Harvard University Press
- Heler, Agnes (1978): *Svakodnevni život*, Beograd: Nolit
- Huserl, Edmund (1991): *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Beograd: Dečje novine
- Jeremić-Molnar, Dragana (2006): *Rihard Vagner kao konstruktor istinske realnosti. Projekat regeneracije krzo Bajroјtske svečanosti*, Beograd: Fabrika knjiga (u štampi)
- Jeremić-Molnar, Dragana i Molnar, Aleksandar (2004): *Mit, ideologija i misterija u tetralogiji Riharda Vagnera. Prsten Nibelunga i Parsifal*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Lefebvre, Henri (1988): *Kritika svakodnevnog života*, Zagreb: Naprijed
- Lukman, Tomas (1998): „O značenju u svakodnevnom životu i u sociologiji”, u: Spasić, Ivana (ur.): *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika
- Magee, Bryan (2000): *Wagner and Philosophy*, London: Allen Line The Penguin Press
- Maines, David R. (2000): „The Social Construction of Meaning”, *Contemporary Sociology*, god. 29, br. 4: 577–584
- Mead, George (1932): *Philosophy of the Present*, Chicago: Open Court Publ.
- Mead, George (1938): *The Philosophy of the Act*, Chicago: The University of Chicago Press
- Messinger, Sheldon L., Sampson, Harold i Towne, Robert T. (1962): „Life as Theater: Some Notes on the Dramaturgic Approach to Social Reality”, *Sociometry*, god. 25, br. 1: 98–110
- Newman, Ernest (1976: 1): *The Life of Richard Wagner. Vol. I: 1813–1848*, London, New York i Melbourne: Cambridge University Press
- Newman, Ernest (1976: 2): *The Life of Richard Wagner. Vol. II: 1848–1860*, London, New York i Melbourne: Cambridge University Press
- Schülein, Johann August (1987): *Theorie der Institution. Eine dogmengeschichtliche und konzeptionelle Analyse*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Schütz, Alfred (1962): *Collected Papers Vol. I: The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff
- Spasić, Ivana (1996): *Značenja susreta. Goffmanova sociologija interakcije*, Beograd: Filip Višnjić
- Spasić, Ivana (2004): *Sociologije svakodnevnog života*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Stenger, Horst (1993): *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des 'New Age'*, Opladen: Leske + Budrich

- Šic, Alfred (1998): „O višestrukim stvarnostima”, u: Spasić, Ivana: *Interpretativna sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Wagner, Richard (2a): „Vorwort zur Herausgabe der Ringdichtung (1862)”, u: *Gesammelte Schriften. Zweiter Band: Autobiographisches II*, Leipzig: Hesse & Becker Verlag
- Wagner, Richard (2b): „Über die Aufführung des Bühnenfestspiels *Der Ring des Nibelungen*. Eine Mitteilung und Aufforderung an der Freunde seiner Kunst (1871)”, u: *ibid.*
- Wagner, Richard (10): „Die Kunst und die Revolution (4. August 1849)”, u: *Gesammelte Schriften. Zehnter Band: Grundlegende theoretische Schriften I*, Leipzig: Hesse & Becker Verlag
- Wagner, Richard (14a): „Deutsche Kunst und deutsche Politik (1867)”, u: *Gesammelte Schriften. Vierzehnter Band: Der Weltweise*, Leipzig: Hesse & Becker Verlag
- Wagner, Richard (14b): „Religion und Kunst (1880)”, u: *ibid.*
- Wagner, Richard (1975): „An Ernst Benedikt Kietz (14. September 1850)”, u: *Sämtliche Briefe*, knj. 3, Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik
- Waters, Malcolm (1994): *Modern Sociological Theory*, London: Sage

Dragana Jeremić-Molnar

Faculty of Music
Belgrade

S u m m a r y

**BAYREUTHER FESTSPIELE AS A FIELD FOR APPLICATION OF
PETER BERGER'S AND THOMAS LUCKMANN'S THEORY
OF SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY**

The Stage festival in Bayreuth (*Bayreuther Festspiele*), established in 1876. by German composer Richard Wagner (1813–1883), is, even nowadays, a complex and unique phenomenon which continually attracts the attention of scholars from various (mainly humanistic and social) scientific fields. In many different methodological approaches to *Bayreuther Festspiele*, including those made by social scientists, one can not find the application of the sociological theory of Peter Berger and Thomas Luckmann. However, one has to bear in mind the important fact that Richard Wagner founded his completely innovative festive institution mainly in order to carry out and to spread his regenerative *Weltanschauung* – already formulated in his numerous theoretical writings and incorporated into his musical dramas. The fact that Wagner's *Weltanschauung* was based on the idea of changing the reality of everyday life by constructing the new reality, is of equal importance. Considering all this, it becomes appropriate to explain Wagner's motivation for establishing the stage festival, as well as his idea of festival, from the standpoint of the theory of social construction of reality.

Key words: Stage festival in Bayreuth, Festival theatre in Bayreuth, reality, reality of everyday life, symbolic universe, institutionalization, finite province of meaning, sub-universe of meaning, deviant symbolic universe.