

UDK 886.3.09

Zoran Milutinović

Filološka fakulteta, Beograd

ŠTA JE LEGENDARNO U *LEGENDI O SVETOM ČEU*

Drama Primoža Kozaka *Legenda o svetom Čeu* prikazuje žrtveno razrešitev revolucionarne krize: iz nemoći ohraniti revoluciju kot upor poseže Če po evangelijski formuli žrtvovanja, pripoved o njem pa dobi obliko legende.

Primož Kozak's play "The Legend about St. Che" presents sacrificial solution to the revolutionary crisis: unable to save the revolution as a revolt, Che reaches for the Gospel pattern of sacrifice, while the story about him takes a form of a legend.

1 *Legenda o svetom Čeu* Kozakova je poslednja drama o revoluciji; u njoj su okupljeni i ponovo organizovni svi motivi iz ranijih drama, ali tako da u novom kontekstu zadobijaju značenje punije i dublje nego u *Dijalozima*, *Aferi* i *Kongresu*. Ova drama predstavlja jednako idejnu kao i dramaturšku sintezu Kozakovog pisanja za pozorište. Njeno ishodište, još jednom, čini ideja koju je Kami formulisao u *Pobunjenom čoveku*, pa tako sledeći odeljak iz *Kamijeve* knjige može predstavljati najprecizniji rezime *Legende o svetom Čeu*:

Preostaje nam uostalom još samo da se preporodimo ili umremo. Ako smo u tački u kojoj pobuna dolazi do svoje krajnje proturječnosti gdje niječe sebe samu, ona je tada prisiljena poginuti sa svijetom koji je pobudila ili ponovo naći neku vjernost i neki novi polet. (. . .) Revolucionar je istodobno pobunjenik ili više nije revolucionar nego policajac ili funkcionar koji se okreće protiv pobune. Ali ako je pobunjenik, on će se najposlije dići protiv revolucije. Na taj način, od jednog stava do drugog ne postoji napredak nego istodobnost i proturječnost što neprestano raste. Svaki revolucionar završava kao tlačitelj ili heretik.¹

Duh jednog vremena, vremena revolucija i revolta i razočarenja koji su za njima sledili, našao je utočište u ovim *Kamijevim* rečima. Kozakova drama, koja do detalja ponavlja istu ovu figuru, ima za temu epohalni preokret našeg doba.

Če je revolucionar koji hoće da ostane veran duhu pobune: tačnije, u njemu i kroz njega revolucija hoće da ostane verna sebi samoj. Iz drame se ne može videti šta ona jeste i čemu bi to, kao svojoj pozitivno vrednovanoj suštini, trebalo da ostane dosledna: revolucija je »svetla palata«, nešto dobro i željeno, ali ništa preciznije od toga nije rečeno. U *Legendi o svetom Čeu* ne nastupaju, kao u prethodnim Kozakovim dramama, intelektualci koji na sceni uprizoruju i tumače sukob idelologija i koji kroz raspravu i sučeljavanje argumenata oblikuju dramske segmente hegljanske dijalektike. Ovde su junaci drame borci, revolucionari bez unapored jasno određene idejne suštine. To je velika novina u Kozakovom delu: dok se u prethodnim dramama ideja nametala kao primarno, a lik sledio iz nje kao njena ilustracija, u *Legendi o svetom Čeu* Kozak je po prvi put dopustio da sama radnja drame oblikuje njena značenja. Na sceni su, dakle, junaci koji neposredno delaju i njihovo delanje proizvodi značenja.

Drugu novinu, koja odmah privlači pažnju, predstavlja napuštanje linearne dramaturgije sa jedinstvom vremena, mesta i radnje. Kroz dve obimne retrospektive *Legenda o svetom*

¹ Albert C a m u s, *Pobunjeni čovjek* (Zagreb, 1971), 240.

Čeu postiže da u okviru iste drame bude predstavljeno ono što je u prethodnim Kozakovim dramama bilo razdvojeno: revolucija i njen rezultat — postrevolucionarno vreme. Revolucija na Kubi je završena i, kako kaže Tanja, »treba završiti igru na kakvu smo navikli u šumi. (. . .) Treba ščepati uzde i držati ih.«² »Ti znaš, masa ne zna. Ti imaš moć, masa ne može i ne zna. Shvati, tvoj i njihov put sad se odvajaju, vođa mora da bude daleko od krda. Tako je određeno!« Če, ili revolucija verna svojoj suštini, verna »svetloj palati« kao cilju, tome mora da se usprotivi: »revolucionar koji je pobedio — napušta revoluciju. Svaki! Uklonio je one koji su bili na njegovoj strani i pokorio one kojima je obećao izbavljenje. Ne mogu — to ne mogu. I neću!« Ne biti dosledan suštini revolucije za Čea znači — ukloniti svoje saveznike i potčiniti one kojima je obećano izbavljenje. Ali čim radnički neredi zaprete revolucionarnoj komandi — revolucija se odriče sebe same i Če prihvata Tanjin savet da čvrsto uzme uzde u ruke. Opravdanje ovog čina je isto ono kojim je Sartr u polemici kritikovao Kamijeva stanovišta: Čovek je zao, ili, kako kaže Tanja, »u ljudima samima krije se neprijatelj«. »Neotuđivi i uvek prisutni neprijatelj je čovek sam sebi.(. . .) Čovek sam sebi, jer uvek beži od svoje umne prirode. Uostalom, ovi ljudi dole — zar ne rade na užrb svog dobra?« Revolucija se odriče jedne polovine svoje suštine kad poveruje da se u ljudima za čije oslobođenje je povelala borbu, krije neprijatelj koga treba pokoriti i pobediti, i da će tek onda moći da bude realizovana čovekova umna priroda. Tako se ona okreće protiv onih za koje je trebalo da se bori: »Pokoriti one kojima je obećano izbavljenje« — to je prvi čin izdaje suštine revolucije. Uz nju, međutim, braneći je, ostaje Anders. On podseća: »Svakog dana smo se pitali: kako živeti s narodom, kako živeti s njim ne vladajući njime, kako ga usmeravati bez prinude, kako ostvarivati njegove težnje ne vodeći ga.« Jednom rečju, kako obećano oslobođenje ne pretvoriti u teror i diktaturu, jer »takve svinjarije već mnogo decenija uništavaju sve poštene revolucije«.

Ako se nepokornost ne trpi izvan komande revolucije, onda se tim više ne može tolerisati ni unutar nje: kao i u svim ljudima, ili svim podanicima, tako i u komandi postoji ne—umni deo, neprijateljski svakoj revoluciji — pa Anders mora da bude uhapšen. »Uklonio je one koji su bili na njegovoj strani« — to je drugi čin izdaje suštine revolucije, i Andersovim hapšenjem i on je ispunjen. Tako se revolucija u potpunosti odrekla sebe same.

U drugom delu retrospektive vidi se kako dela revolucija koja je porekla svoju suštinu: »I ukoliko se više trudim da uhvatim, vratim natrag, zaključam misao koju smo nosili tamo u šumi, utoliko više izdajem propisa i utoliko više postavljam policajaca!« kaže Če, »spleli ste se u čvrstu mrežu i već sapeli snagu naroda i prikovali je za tlo da ne može više da zamahne krilima!« »I tako ste me ukrotili« — kaže kroz njega revolucija. Ukročena, savladana i poreknuta revolucija jeste ona koja je poverovala da ljudi sami ne vide put, da umesto njih postoji odred koji je vodi. To je poraz ideje, a pobjeda »odreda«.

Zbog toga revolucija traži još jednu šansu: trebalo bi sasvim drukčije, »trebalo bi nešto iznova«. Anders, ponovo u borbi, izriče primedbu koja je, u celokupnom Kozakovom dramskom delu, ubedljivo najironičnija: »Najbolja osobina ljudske vrste je to što uvek može iznova da počne«. Novi početak trebalo bi da obnovi izvornu čistotu revolucije koja, ovog puta, neće »dozvoliti dželatima da otpočinu svoj mračni zanat u ime onih koji se bore, niti užtrojenim svinjama da se kljukaju mesom naših palih«.

Če i Anders su ponovo jedno: Čuvari suštine revolucije koja će omogućiti da »buna ra-

²Primož K o z a k, *Drame* (Beograd, 1975). Svi citati navode se prema ovom izdanju.

ste sama od sebe iz ljudi«, spontana, neusmeravana idejama i programima »umne prirode«. »Ja ne znam kako to treba da izgleda, ali ako ga naslućujemo u našim glavama, onda je i stvarnost u svetu. Borimo se, samo tako ćemo postići da se neprijatelj sve pobedonosnije ne nastanjuje u nama!« Bez programa, bez ideje fiksiranog poretka, bez čvrste organizacije u ravnici koja bi ponovo sapela i pokorila one za čije se oslobođenje bore i uklanjala one koji joj se suprostavljaju, bez »koloseka«: »I koloseka nema. Potpuno sam sam i u potpunosti proklet. Ali ja nisam mek. Iz mene raste borba!« Revolucionar čuva suštinu revolucije samo ako uspe da ostane pobunjenik u smislu razlike koju je Kami uspostavio u Pobunjenom čoveku. Nešto nalik Kamijevom rešenju mogao je da mu na samom kraju kaže Anders — dramaturški nesretno, u svakom slučaju — i da u njemu izazove mešavinu veselja, ljutnje i gorčine; nešto što oslobađa zidova »vere, nade i ljubavi«, potvrđuje usamljenost i prokletstvo u svetu bez carstva večitih vrednosti koje tiranišu, i priprema za slobodnu borbu koja raste sama od sebe iz ljudi.

Šta je, zapravo, »legendarno« u *Legendi o svetom Čeu*?

Da bi se postalo svetac u postupku kanonizacije koji sprovodi katolička crkva potrebno je pružiti dokaze da je neko posedovao junačke vrline i da je činio čuda.³ Svetac je za života ispunjavao obavezu hrabrosti i obavezu vere, ujedinjavao je u svojoj osobi ratničke i verničke vrline. Legenda je potvrda njegovog svetaštva, dokaz da su se u njemu ove vrline opredmetile na određeni način i postale delatne. Da je Če posedovao ratničke i junačke vrline — možemo smatrati potvrđenim: učestvovao je u pobedi revolucije na Kubi, bio je jedan od, kako se to kaže, njenih »legendarnih« vođa. Ali, šta je bilo sa njegovom verom? Na koji način se ona uopšte može izmeriti i u slici sveca spojiti s junaštvom? Mera vere je čudo. Da bi se zadovoljio dokazni postupak kanonizacije, potrebna je potvrda da je beatus počinio makar jedno čudo i time seporučio za sanctusa. Čudo je u isti mah dokaz svetaštva i čin odbrane vere. Zahvaljujući čudu potvrđuje se i opstaje kako svetac, tako i vera za koju se on junački bori.

»U suštini su, Anderse, revolucionari dosad svoje revolucije izdavali« kaže sveti Če u *Legendi*. Njegovo čudo zasniva se na odbijanju da se svoje vere odrekne i u spremnosti da se za nju žrtvuje.

Zadatak legende je da sveca predstavi kao uzor koji treba slediti, kao put prema delatnoj vrlini koji je imitabilan, vredan oponašanja. Ta vrednost oponašanja sveca koju legenda stavlja na srce čitaocu svoju mogućnost duguje drugom mimetičkom odnosu koji stoji iza nje: svoje svetaštvo sanctus duguje onome koji je prvi ukazao na put spasenja i iskupljenja. Dvostruki odnos imitacije ostaje poluprikriiven, jednako kao što se ništa od onoga što možemo reći ne poklapa u potpunosti sa simboličkim značenjem slike raspetog Hrista. Upravo ova slika pojavljuje se na važnom mestu u *Legendi o svetom Čeu*: iako njeno pojavljivanje nije bez ostatka provodivo u pojmovni diskurs, ona ostaje smisaono središte ove drame.

2 Radnju Kozakove drame *Dijalozi* predstavlja niz uzastopnih pokušaja islednika Mendera i Minskog da od uhapštenika Zigismunda i Hajmana iznude priznanje zločina koji nisu počinili, ali ostaje zagonetno zbog čega im je to priznanje toliko važno, ako već i bez njega mogu da vrše svoju volju preobučenu u volju svetskog duha: ako drama ne nagoveštava postojanje nikakvog prostora javnosti i ako umesto prava vlada »revolucionarno pravo«, po kome je moguće sve što posednici sile nalaze za shodno, čemu uopšte toliki islednički

³ André J o l l e s, *Jednostavni oblici* (Zagreb, 1978), 24.

trud? Jedan od mogućih odgovora zasniva se na prizivanju Hegelovog tumačenja filozofije istorije: subjektivna volja individue i objektivna volja kolektiva, koju zastupa državni aparat, moraju se dodirnuti u sintezi, pa sve i da se ona, na kraju, pojavljuje kao »ludo nasilje«. Ovaj ključni aspekt zbivanja uspeva da razume novinar Zigismund, ali ne i profesor Hajman. Drugi mogući odgovor nudi nam obično poznavanje istorije: hiljade »neprijatelja« završavale su u logorima Sibira a da o njihovoj sudbini ništa nisu smeli da znaju ni njihovi najrođeniji, ali najistaknutiji među njima imali su čast da pred vlastitu egzekuciju učestvuju u dobro režiranim komadima koji su stvarali privid pravde, do koga svi totalitarni režimi tako mnogo drže. Moglo bi se reći da Dijalozi, drama pisana »na margini staljinističkih procesa«, prikazuju probu pred veliku predstavu suđenja. To, ipak, ostaje samo poluodgovor, budući da nas upućuje da rešenje potražimo u istorijskim zbivanjima koje drama prikazuje i za koje ne snosi nikakvu odgovornost, a ne u samoj drami. Umesto takvog zaobilaznja problema — problema na kome počiva ova drama — vredi pokušati pronaći odgovor koji leži prikriven u Dijalozima, kao i u ostalim Kozakovim dramama, i koji, istovremeno, vodi do razumevanja legende o Čeojoj svetosti.

Zigismund razumeva vezu između istorijsko-filozofskih ideja i »Ludog nasilja« u koje se one pretvaraju kad se prevedu na jezik svakodnevne politike, ali ta veza izmiče Hajmanu. Profesor klasične filologije, verovatno poznavalac grčke starine, tekstova, mitova i obreda koji čuvaju jednu drugu istunu, razumeo je nešto drugo: da su Zigismund i on izabrani za obred žrtvovanja. Njegova reakcija na ulogu koja mu se nameće oscilira tokom drame između neverice, odbijanja i pristajanja, između svesti o tome da agoni u koje je protiv svoje volje upleten predstavljaju modernu varijantu starog obreda pripremanja žrtve i iznenadne spremnosti da na ulogu žrtve pristane, ali znaci koji nagoveštavaju ono što, u stvari, predstavljaju skriveni zakon zbivanja na sceni sasvim su nedvosmisleni.

Islednici, sa svoje strane, priznajući i poričući da je žrtvena priprema skriveni princip njihovih dijaloga, ohrabruju svaki Hajmanov napor da na taj način razume zbivanja u kojima se našao: »Napredak zahteva žrtve«, kaže mu Mender, upućujući ga po prvi put u tom pravcu. Minski to poriče: »Uzalud gradite tu mitologiju žrtve«, ali to poricanje i dalje nosi ambivalenciju islednikovog priznanja da je Hajman na dobrom tragu, pa pre predstavlja potvrdu nego poricanje. »Društvu trebaju zbijeni redovi«, kaže ponovo Mender, »i ko istupi . . .« Ova rečenica islednika Mendera, ako se pažljivije osmotri, u sebi krije odgovore na oba pitanja koja nas zanimaju: zašto, uopšte, žrtva i zašto baš Zigismund i Hajman?

Žrtva se prinosi, kaže Rene Žirar,⁴ da bi bili otklonjeni razdori i suparništva, da bi se uspostavio sklad u zajednici i povratilo jedinstvo društva. Društvo bez pravnog sistema, primitivno društvo ili ono zasnovano na »revolucionarnom pravu«, izloženo je eskalaciji nasilja; čak i društva sa ustanovljenim pravnim sistemima povremeno dospevaju u periode poljuljanih vrednosti, gubljenja razlika i zaraznog nasilja koje se u sebi perpetuira bez kraja i ustave, preteći ne samo da razori celokupni kulturni poredak nego i da, neprestanim lancem osvete i preventivnih ubistava, dovede do uništenja zajednicu u kojoj je zavlдало esencijalno nasilje. Izgubljenu koheziju zajednice može ponovo da uspostavi kroz žrtveni obred: u njemu se svo nasilje koje slobodno luta između njenih članova sjedinjuje i usmerava na žrtvu. Jednodušnost u nasilju, ovoga puta »dobrom« nasilju, dobrom zato što

⁴René Girard, *Nasilje i sveto* (Beograd, 1990); *Stari put grešnika* (Novi sad, 1989); René Girard, *The Scapegoat* (Baltimore, 1986).

pročišćuje zajednicu, zaustavlja lanac nesreća i oslobađa ljude njihovog nasilja tako što ga pretvara u spoljašnje nasilje transcendencije kojoj se žrtva prinosi. Uspostavljanjem razlike između dobrog, dozvoljenog, kontrolisanog i pročišćujućeg žrtvenog nasilja i lošeg, nekontrolisanog nasilja koje je pretilo da uništi društvo, ponovo se uspostavljaju mir između njegovih članova i narušeni sistem razlika, vraća se izgubljena društvena transcendencija, a sa njom i kulturni poredak u celini.

Samim tim što je polarizovano na žrtveno ubistvo, nasilje se stišava i smiruje; možemo da kažemo da je proterano i da se pridružilo božanskoj supstanci od koje se apsolutno ne razlikuje, jer svako prinošenje žrtve ponavlja u malom veliko smirenje koje je nastalo u trenutku kada je postignuta fundamentalna jednodušnost, tj. u trenutku kada se bog po prvi put obznanio. Fundamentalna jednodušnost prerađuje rdavo nasilje u stabilnost i plodotvornost; s druge strane, samo postizanje jednodušnosti pokreće mašineriju koja ima za cilj da u beskraj ponavlja vlastitu mašineriju u ublaženom obliku, i to je obredno prinošenje žrtve. (. . .) Uspelo prinošenje žrtve sprečava nasilje da ponovo postane imanentno i uzajamno, to jest jača nasilje kao spoljašnje, transcendentno i blagotvorno.⁵

»Krvava otkupnina okončava mahnitost polisa. Ona otkupljuje na taj način što čineći mržnju jednodušnom, pružajući ljudima sredstvo da mrze kao jedna duša, pruža im i veliki lek za zajednički život.«⁶

Žrtva, kaže Žirar, treba da bude pažljivo odabrana. Da bi žrtveni obred bio valjan, žrtva treba da bude u isti mah jedan od članova zajednice, ali tako da je delimično i izvan nje. Ukoliko je jaz između društva i žrtve prevelik, ona naće moći da na sebe privuče nasilje i odvrati ga od ostalih članova; ukoliko je, opet, žrtva u potpunosti integrisana u zajednicu i ni po čemu se iz nje ne izdvaja, nije moguće napraviti razliku između žrtvenog nasilja i onog koje već vlada zajednicom. Ona mora da bude istovremeno i unutra i spolja. Kao deo zajednice, žrtva mora da učestvuje u jednodušnosti koju protiv sebe prokreće, ali njen pristanak gubi svaku vrednost u očima zajednice ukoliko je silom iznuđen.

Neko biva žrtvovan ne zbog zločina koji je stvarno počinio, nego zbog znakova žrtve koje nosi na sebi.⁷ Zigismund i Hajman su članovi zajednice, ali, sudeći po njihovim imenima, poreklo im je strano. Iz potpune integrisanosti u zajednicu izdvojilo ih je još nešto: njihov bunt. U dobroj, najboljoj nameri, ali njime su se ipak delimično izdvojili. Tako su se na okupu našli svi uslovi koje pretpostavlja obred prinošenja zadušne žrtve: postrevolucionarno društvo u kome se, preko svežih krvavih mrlja, još uvek valjaju talasi nasilja; odsustvo pravnog sistema u kome se »revolucionarna pravda« vrši kao gola samovolja; srušena društvena transcendencija, bez ičega što bi moglo da stupi na njeno mesto; odabrane su zadušne žrtve koje odgovaraju zahtevima obreda i preko čijeg žrtvovanja bi se ponovo mogla uspostaviti jednodušnost zajednice i izgubljena transcendencija. Nedostaje još samo jedno: dragovoljni pristanak žrtava koje bi, kao Ifigenija, trebalo da kažu: »Svoj vrat ću mirno, tiho pružiti bez straha«. »Društvu su potrebni zbijeni redovi«, kaže Mender, »i ko istupi . . .« — i ko istupi kandiduje se za ulogu zadušne žrtve. To nalaže revolucija, velika kriza gubljenja razlika, zatiranja kulturnog poretka, srušene društvene transcendencije: da bi sve to obnovila, treba joj žrtva, i to je dublji smisao gesla koje kaže da »revolucija traži žrtve«.

⁵*Nasilje i sveto*, 280–281.

⁶*Stari put grešnika*, 186.

⁷*The Scapegoat*, 24.

Shvatajući i istovremeno odbijajući da shvati šta se od njega traži, pominjući »svoju veru, svoju žrtvu«, Hajman izgovara rečenicu kojom do kraja otkriva znak žrtve na svom čelu: »Na mestu bih dao da me ubiju, dao bih da me ubiju kad bih znao da ću time učiniti nešto smisleno«. U Hajmanu je sačuvan trag kolektivnog sećanja na važnost i značaj žrtve: pošto više nema nikakve društvene transcendentnosti koja bi bila garant nepovredivih principa, pravnog sistema i kulturnog poretka, pošto je time provaljena brana koja je držala esencijalno nasilje na odstojanju od zajednice, jedini način da se iznova vaspоставi naka zajednička istina jeste da se za nju umre i u poistovećenju sa njom postane njeno ovaploćenje. Žrtvovanje je smisaoni obred zato što je žrtva garant smisla: njena obredna smrt preobražava se u uporišnu tačku usred mora neizmernog zla. Znanje o tome upisano je u rečima koje izgovara profesor Hajman, nezavisno od toga što on u Dijalozima predstavlja tek loše pripremljenu zadušnu žrtvu za neizvršeni obred. Od navedene Hajmanove rečenice pa do Čeovog svetaštva još je dug put, ali je njome već načinjen prvi korak.

Drugi korak načinjen je u Aferi. Ova drama nema, kao Dijalozi, osobenu »tragičku« organizaciju naporednih agona čiji je cilj da odabrane žrtvene kandidate ubede da se svesno i pokorno prepuste žrtvovanju, ali je zato govora o žrtvi u njoj mnogo više. Afera takođe predstavlja situaciju u kojoj su izgubljene razlike i narušen poredak, krizu u kojoj se uzajamno nasilje u jednoj zajednici — brigadi — otelo s lanca i sad preti da nekontrolisano počne da luta između njenih članova. Izgubljeno je jedinstvo i jednodušnost zajednice; sudeći po Bernarovim rečima, izgubljena je i kolektivna transcendentija koja je zajednicu držala na okupu i njenoj borbi darivala smisao: »Bilo je nešto vere i žrtava koje je čovek rizikovao, a sad me uvlače u istragu«. Marsel, za koga bi se moglo reći da od svih likova u drami najmanje misli, a najviše postupa po instinktu i obrascima odvaspitane discipline, istovremeno je najeksplicitniji: »Revoluciji je potrebna moja žrtva«, kaže. »Žrtvovanje, budući polazna kulturna i simbolična radnja, može da ima kao svoj motiv psihološki, religiozni, ili naprosto elementarni – instiktivni. Postoji instinkt za prinošenje žrtve, za odavanje počasti nečem većem od sebe, da bi se to veće ukazalo, pozvalo u blizinu, umilostivilo, odužilo sličnim i većim uzdarjem« tvrdi Miodrag Pavlović u Poetici žrtvenog obreda.⁸ Razdor i krizu u brigadi Marsel instiktivno hoće da smiri time što sebe nudi kao žrtvu. Njegova žrtva nije prihvaćena jer ga je Komesar, izgleda od samog početka, uključio u svoje pragmatične planove za rešavanje sukoba u brigadi. Sve ovo je, međutim, još uvek u ravni poznatog, i teško bi se moglo govoriti o nekom sledećem koraku ka Čeovom svetaštvu kad ne bi bilo — Kristijana.

Ovaj lik ima u Aferi sasvim osobeni položaj; linija njegovog razvoja sačinjena je tako da u malom podržava zadatak čitavog žanra političke drame. Ali ako još jednom osmotrimo Aferu iz ovog novog ugla, videćemo da je Kristijanov položaj i ovde sasvim osoben. Marsel je spreman na žrtvu instiktivno, sledeći zakonitosti koje postavlja situacija u kojoj su zatečeni svi učesnici afere; njegov pristanak da bude žrtvovan nije reflektovan, način na koji se nudi sasvim je blizak kolokvijalnoj upotrebi reči »žrtva« iz koje je nestao svaki trag njenog obrednog smisla. On shvata da jedinstvo zajednice može ponovo biti uspostavljeno samo uklanjanjem jednog od antagonista, i spreman je da tu ulogu prihvati. Iako bi njegov čin bio smisaon na način na koji ovde govorimo o upotrebi zaboravljenog značenja žrtvenog obreda u drami o revoluciji, Marsel svojom ponudom, a ni načinom na koji je iz-

⁸Miodrag P a v l o v i ć, *Poetika žrtvenog obreda* (Beograd, 1987), 50.

rečena, ne aktualizuje sav smisaoni potencijal koji iza nje stoji. Ne pominjući žrtvu, to čini Kristijan: predlažući da se pridruži Simonu u bekstvu, kaže da je njegov razlog potreba za »očišćenjem«. Simon beži, svestan da se izlaže riziku verovatne pogibije, da bi se ponovo pridružio svojim ljudima; ništa od onoga što čini i govori nema drugo značenje od onog koje se može naći u ravni političke pragme. Čak i otvoreno odbija svaku mogućnost da se događajima i postupcima u drami prida »viši« smisao: ne treba stvariti »grešne jarčeve«, kaže, odbija Kristijanovu želju da mu se pridruži u bekstvu kad vidi da je njegova »pokora«. I kad pogine, Simonova smrt nema u drami nikakav drugi, a ponajmanje žrtveni smisao. Kristijan, međutim, prihvata rizik pogibije u bekstvu ne kao nepoželjan, a mogući ishod, nego kao priliku za pokajanje, kaznu i, na kraju, očišćenje. U njegovoj želji prizvan je još jedan segment mitološkog i religioznog shvatanja žrtve: ne samo što blagotvorno deluje na zajednicu uspostavljajući narušeni poredak razlika i izgublenu društvenu transcendenciju, privodeći je miru i jednodušnosti, čisteći je od nasilja koje je zapretilo da je uništi, nego obrednom vatrom i mukama kroz koje prolazi, pa i vlastitom smrću u njima, žrtva postiže očišćenje od greha, svojih i zajedničkih, poistovećujući se u tome sa transcendencijom kojoj se podnosi i zadobijajući jedan deo njene svetosti. Umesto da bude uništena, obrednom smrću žrtva se mistično transformiše u sveto.

Svi ovi, ali i mnogi drugi aspekti žrtvovanja u revoluciji na najeksplicitniji način objedinjeni su u drami autora na čiju je vezu sa Kozakovim delom već ukazano: reč je o Pravednicima Alberta Kamija. Žrtvovanje u revoluciji, kao i pitanje razlikovanja dobrog i rđavog nasilja predstavljaju središnje teme ove Kamijeve drame. Mladi revolucionar Kaljajev spreman je da umre za ideju jer je to »jedini način da se bude na visini ideje«. Drugim rečima, samo smrt, i to smrt kroz nasilje, stavlja ideju u egzistenciju; ideja nema drugog puta da se nastani među ljudima do kroz nečiju nasilnu smrt. Ako tek svojom smrću Kaljajev može da svedoči o stvarnosti ideje, kakva je onda priroda te ideje? Ideja za koju Kaljajev hoće da bude ubijen trebalo bi da okonča nasilje koje jedna društvena grupa čini nad drugom, da uspostavi poredak mira i ljubavi među ljudima, da zatvori raskol koji vlada u zajednici i privede je jedinstvu i pravednosti, jednostavnije i kraće rečeno, Kaljajevljeva ideja je izgubljena društvena transcendencija.

Postoji dobro i rđavo nasilje, ono nečisto i ono koje pročišćuje. Nasilje uopšte ima prirodu zaraze: širi se bez kraja i može da bude odagnano samo nasiljem koje pročišćuje. Kaljajev veruje da dva ubistva, ono koje će sam počiniti i ono koje će potom biti nad njim počinjeno, imaju blagotvorno dejstvo ne zajednicu: »jer mi ubijamo zato da bismo izgradili svijet u kojem više nitko neće ubijati! Mi pristajemo da budemo zločinci da bi na zemlji napokon svi bili nevini.«⁹ Kroz žrtvu, koja dragovoljno pristaje da na sebe primi grehe svih ostalih, onaj koji je sama počinila kao i sve one koje su izvršili drugi, zajednica zadobija mir i iskupljenje: žrtvovani će sa sobom odneti svo zlo koje pritiska društvo i postaće spasitelj i spašeni u isti mah. Edip je spasitelj i iskupitelj Tebe baš zato što je oceubica i rodoskrvni sin: »Junak koji proizvodi nasilje i nered sve dok je među ljudima, postaje kao neka vrsta iskupitelja čim bude udaljen, obavezno nasilnim putem«, kaže Žirar u Starom putu grešnika. Ali da i njegov zločin ne bi bio samo još jedan u zaraznom lancu nasilja, Kaljajev mora da bude ubijen, kroz to očišćen, osvećen i iskupljen, a tim ubistvom stavljena tačka. Kroz njegovu smrt među ljude dolazi ideja bratstva i mira, a on sam postaje

⁹ Albert Camus, *Drame* (Zagreb, 1976), 321.

jedno sa idejom — postaje svet: jedan pravednik iskupljuje sve ubice zajednice.

Uslov da sve to bude izvršeno jeste upravo sposobnost da se pravi razlika između dobrog, pročišćujućeg nasilja, s jedne strane, i rđavog, golog nasilja s druge. Ova sposobnost, opet, počiva na stabilnoj društvenoj transcendenciji koja sankcioniše kriterijume za razlikovanje — dakle, upravo na onome što nedostaje i što se mehanizmom žrtvovanja želi vaspоставiti. U zatvoru, posle izvršenog ubistva velikog kneza, dakle prvog čina žrtvenog obreda, Kaljajev susreće Foku, zatvorenika koji uzgred obavlja i posao krvnika: iz dijaloga koji vode žrtva i njen budući krvnik, predstavnik zajednice čijom rukom bi trebalo da bude izvršeno jednodušno nasilje čitavog društva nad Kaljajevim i time okončan žrtveni obred, Kaljejev se uverava da zajednica ne prihvata ponuđenu žrtvu i odbija njen simbolički smisao:

Kaljajev: Ti si, dakle, krvnik?

Foka: Eh, barine, a ti? ¹⁰

Kaljejevljeva žrtva u Kofinim očima, pa i u očima zajednice, samo je još jedan čin rđavog nasilja i njen efekat je ništavan. Još više poražava Kaljejevljev susret sa velikom kneginjom: ona dolazi u ćeliju ubice svoga muža sa jevanđeoskom porukom praštanja i ljubavi, ali Kaljajev je odbija. On ne može da prihvati nikakav oproštaj niti pokajanje, a da time i sam ne porekne vlastitu žrtvu. Kneginja mu nudi oproštaj u ime jedne transcendencije koju Kaljajev ne priznaje, ali kojoj, što je paradoksalno, duguje ono što hoće da potvrdi kao smisao svog čina. I što je još mnogo važnije — baš na velikoj priči o Isusovoj žrtvi počiv a čitav kulturni poredak u kome i iz koga Kaljajev crpi simboličku konstrukciju u kojoj prinosi žrtvu. U liku dželata Foke zajednica mu je poručila da žrtvu ne priznaje i da je uključuje u svoj pravni sistem, a preko velike kneginje dala mu je dodatno objašnjenje: žrtvovanje je bilo jednokratni čin, već je jednom izvršeno, a ako je bilo uzaludno — onda je bilo uzaludno. Ali mimo Isusovog čina nije moguće ponoviti proces osim kao podražavanje, imitatio Christi, što podrazumeva da žrtvovanje svoj uspeh duguje smislu koji iz Isusovog čina isijava. Uslov za to je, naravno, da je prethodno priznat značaj Isusove žrtve, i da se novom žrtvom na njegovom tragu hoće samo obnoviti i potvrditi njegov čin. Ova nemogućnost zaslužuje da bude detaljnije objašnjena, i na nju ćemo se još vratiti.

Revolucija, videli smo u Dijalozima, Aferi i Kamijevim Pravednicima, traži žrtve. Ove tri drame o revoluciji osvetljavaju revolucionarni žrtveni obred sa različitih stanovišta, ali zajedničko im je da ni u jednoj od njih obred nije izveden do kraja. Ostaje nam još da pogledamo šta o tome kaže Legenda o svetom Čeu.

3

I krv naše braće, kažem, nije usahla u zemlji otičući iz smrtonosnih rana. Krv naše braće pretočila se u naše vene i napaja naša srca! Žrtvovani životi su sad naši životi i misao mrtvih junaka je naša misao! (. . .) Veliki čelični kombinat je podignut! Za nakoliko minuta u njemu će se prvi put zažariti nove paći! Okupili smo se da zajedno upalimo tu vatru, kao što smo zajedno zidali zjegov moćni žrtvenik!

Ovim rečima obraća se Če okupljenoj masi, negde na Kubi, posle uspešno izvedene revolucije. Izgradnja velikog čeličnog kombinata je završena; nije bilo lako, to se vidi

¹⁰N. d., 367.

iz njegovih reči. Čak i za podizanje jedne čeličane bilo je neophodno da se pred »moćni žrtvenik« polože mnoge žrtve, zajedno će upaliti veliku vatru koja topi rudu. U temelju njihovog zajedništva, čeličnog kombinata, pa i same pobede revolucije, leže žrtvovani životi braće: te žrtve su utemeljile revoluciju i novi društveni poredak počiva na njima. Zahvaljujući mističnoj transspustancijaciji krv žrtava pretvorila se u krv živih: njihova smrt bila je dragocena i blagotvorna. Žrtvovanje života nije činjenica koja se iscrpljuje u svom trajanju, nego se u perspektivi istorije pretvara u vrednost. Svoj smisao i svoje duboko opravdanje smrt stiće time što ideju stavlja u egzistenciju; metod kojim se činjenice pretvaraju u vrednosti zove se teodiceja, i »sadrži u sebi verovanje u pozitivu ili negativnu moć izvesnih događaja koja nema nikakve veze s njihovim empirijski datim osobinama, već sa njihovim nevidljivim svojstvima«. ¹¹ Nevidljivo, neempirijsko svojstvo smrti žrtve moralo bi da korespondira sa istim takvim svojstvom ideje kojoj služi. Drugim rečima, revolucija bi morala da poseduje jedno takvo nevidljivo ili skriveno svojstvo zbog koga je u dosluhu sa smrću žrtve i blagotvornim posledicama koje iza toga nastupaju.

Revolucija traži žrtve: u tome se slažu revolucionari čije postupke i iskaze sledimo kroz četiri drame o revoluciji, ispitujući, tumačeći i razvijajući implikacije onoga što oni sami o tome govore, kao i ono što se o tome može znati na osnovu pretpostavki kulture koju svi delimo i iz kojih su drame koje čitamo ponikle. Ali još uvek ne znamo zbog čega revolucija traži žrtve: ne znamo koje njeno skriveno, nevidljivo i neempirijsko svojstvo zahteva da joj se žrtvuju njeni protagonisti.

Pobeda revolucije na Kubi, kao što se vidi iz nastavka drame, nije donela red. Naprotiv: neredi su i u samoj čeličani, među radnicima, uzajamno nasilje još uvek luta zajednicom; eksplozija raznosi mašinsku halu i Če naređuje da tenkovi izađu na ulice. Revolucija i dalje traži žrtvu, a ona se bira po kriterijumima koje već poznajemo: neko ko je istovremeno i unutra i spolja, dovoljno integrisan da bi mogao da ponese zajednički greh i dovoljno udaljen da zajednica ne bi zasekla u sebe samu beskonačnim lancem osveta. Pukovnik Andres, član revolucionarnog štaba, svojim stavom zauzeo je takav položaj i znak žrtve već je upisan na njegovom čelu; četiri člana štaba ponavljaju mu, u skraćenoj verziji, ono što Jovu govore četvorica njegovih »prijatelja«:

Prvi čovek: Opameti se!

Drugi čovek: Pokaj se!

Treći čovek: Pokori se!

Četvrti čovek: Priznaj krivicu!

Nakon njih, izričiti zahtev postavlja i Če: »... zahtevam da svako žrtvuje borbi celog sebe! Zahtevam, Andrese!« Od Andresa se, zapravo, traži da na sebe primi grehe svih: jednako pobunjenih i nezadovoljnih radnika kao i rukovodilaca revolucije koji za to nezadovoljstvo snose odgovornost. I, to nam je takođe poznato, žrtvi treba da bude pripisan greh daleko veći od onog koji je počinila: Andres je optužen za špijunažu.

Ali Če se predomišlja; on već počinje polako da shvata mehanizam koji ih sve vodi: »... mira mi ne da sudska dvorana i pred sudijama naši ljudi!« Mogao bi da prekine žrtveni obred i to izaziva uznemirenost kod ostalih: »To što zahtevaš moglo bi da izazove tuču!«, odnosno, moglo bi ponovo da naruši jednodušnost zajednice i da nasilje, tuču, pusti s lanca.

¹¹ Leszek Kolakowski, *Filozofski eseji* (Beograd, 1968), 33.

Žrtva mora da bude podnesena da bi se smirilo nasilje koje ponovo divlja zajednicom, da bi se uspostavio mir i poredak, pa tako i Če koji obred ometa mora da bude uklonjen. U zatvoru, sa Andresom, njegovo razumevanje ide još jedan korak dalje: »Zašto je potrebno, s tako erotskom žestinom saseći čoveka na komade«, pita ga Andres; »Kola u koja si se upregao sad već jure. Sad sve znaš!« Sad već Če zna ono što se doznati ne sme, a vredno jeste znati: da je nevidljivo, skriveno i neempirijsko svojstvo revolucije opetovanje žrtvenog nasilja iz samog sebe, da je ona surovo božanstvo koje se, neumireno, pojavljuje kao golo, esencijalno nasilje na slobodi, a da bi se primirilo zahteva da mu se neprestano prinosi krvava žrtva, da ona sa obe svoje strane pokazuje isto lice i da je to razlog što se ideja, kao što je to pokazao Kaljajev, može staviti u egzistenciju samo nasiljem i smrću, da se u tom božanstvu koje, kao ni bilo koje drugo, ne objašnjava svoje želje i razloge, krije jedna fatalna protivrečnost: umilostiviće se tek ako mu se stalno bide davala ona ista supstanca od koje je i samo sačinjeno — nasilje — i time će se do u beskonačnost reprodukovati upravo ono što bi trebalo da bude ukinuto i zamenjeno. Božanstvo koje ili ubija ili traži da se za nju ubija.

»Od početka je trebalo sasvim drukčije«, zaključuje Če i odlazi u Boliviju, verujući da se tamo može početi iznova i da bog koji zahteva žrtve već stanuje na Kubi: »Nećemo dozvoliti dželatima da otpočnu svoj mračni zanat u ime onih koji se bore, niti uštrojenim svinjama da se kljukaju mesom naših palih«. Ovoga puta nezaustavljivi žrtveni mehanizam ne sme da bude pokrenut i već na prvom koraku Če odbija Tanjin zahtev: »Čuj, Tanja, i veruj meni: Ramonovu glavu teško ćeš dobiti«. Ali to, izgleda, ništa ne menja, jer se među Čeove borce sve više nastanjuje razdor. Ramon je prebegao, dvojica Tanjinih agitatora su streljani; zajednica boraca nalazi se na ivici samouništenja. Če je odbio isprobani lek: odbio je da prinese Ramona na žrtvu. Šta se još može učiniti? Drama ne pokazuje smrt komandanta Čea, ali ona je nesumljiva, dramaturški kao i istorijski, kao što je to i motivacija njegovog svesnog ostajanja u borbi u kojoj sigurno gine:

Če: Uvek me je gupilo u grlu kad sam se pozivao na mrtve u našoj borbi, uvek sam imao užasan osećaj kao da živim od mrtvih. A sad će njihova smrt biti i smrt svih koji u našem svetu budu živeli, naš ideo, jer sasvim je sigurno da su hrišćani u nečemu imali pravo: obesili su svog krvarećeg bližnjeg na svaki ugao da bi svako živi razumeo kome svoj život duguje. (. . .) O, ta smrt je moj davni san.

Paradoks Čeovog sna samo je prividan: da njihova smrt treba da postane smrt svih onih koji ostaju da žive, a ne, suprotno, kao što je do tada bilo, da se novi život gradi na njihovoj smrti, ili kaljajevljevski rečeno, da se ideja samo njihovom smrću stavlja u egzistenciju, u sprezi sa figurom na kojoj počiva naša kultura i od koje se preokreće naše računanje vremena, može da znači samo jedno — da treba preokrenuti narativni poredak revolucije, da ona mora od božanstva koje traži žrtve da postane božanstvo žrtava, ili, kao sam Isus, bog-žrtva. Ako je, kao što Če prepoznaje, skriveno i neempirijsko svojstvo revolucije beskonačna i nezaustavljiva alternacija esencijalnog i žrtvenog nasilja, ako je ova fatalna protivrečnost sprečava da se završi i dovede do obećanog samoispunjenja, carstva jednakosti, mira i slobode, onda je možda njeno stvarno, a ne prividno i obećano samoispunjenje upravo to što se ovde otkriva — jeziva jasnoća neprekinutog umiranja. Ako je već tako, onda je jedina moguća intervencija u svetu ona koju opisuju jevanđelja: da se transcendencija od progonitelja pretvori u žrtvu, najtežu i poslednju, nakon čije smrti treba da budu srušeni svi žrtvenici i iskupljeno svo dotadašnje nasilje. Kad je već na onome

ko je žrtve zahtevao sva krivica i odgovornost za naprekidni lanac nasilja, a taj lanac se ne može, kao što je Če u jednom trenutku poverovao, prekinuti time što će se prestati sa žrtvovanjem, onda je jedini mogući način da se lanac jednom zauvek prekine taj da se sam stavi na žrtvu. Kao što Bog, u telu svog sina Isusa, sebi sebe prinosi na žrtvu, i time iskupljuje nasilje, jednako esencijalno kao i žrtveno, ali i obavezuje na nenasilje — jer, kakvo se nasilje još može (i čime?) pravdati u svetu u kojem je Bog nasilje primio na sebe — tako i revolucija, u liku svog protagoniste, koji nije žrtvovan od drugih, iako je do skora sam zahtevao žrtve, nego se sam nudi kao žrtva, samu sebe polaže na žrtvenik; ne samo kao znak pokajanja i iskupljenja, nego i kao svedočanstvo da se od boga koji traži žrtva pretvara u boga-žrtvu, jednakog u smrti svima prethodno žrtvovanim. »Otvorićemo toj njihovoj smrti put u naš život i delićemo je s njima« neće više biti podele na one koji moraju da umru i one koji na osnovu njihove smrti žive dalje, bog-žrtva ukida dranicu time što deli njihovu sudbinu: ne može od boga koji traži žrtve postati bog-žrtva a da se i sam ne izmeni. Prisustvo njihove smrti u našim životima svedoči da se božanstvo izmenilo, da se svojom smrću izjednačilo sa žrtvama koje su mu podnošene, da se spustilo do njih ili njih uzdiglo do sebe, da ih je prepoznalo i priznalo, a time i ponovo prizvalo u život.

Zato što ponavlja jevandeoski obrazac, zato što je njegov čin imitatio Christi — komandant Če postaje svetac, a kao takvom odgovara mu samo književni oblik legende.

SUMMARY

In "The Legend of St.Che," Che realizes that the hidden feature of revolution is the never-ending and irrepressible alternation between the essential and sacrificial violence. This fatal contradiction prevents the revolution from coming to an end and enables it to reach its promised self-fulfilment: the realm of equality, peace and liberty. If this is true, than the real — not merely promised — self-fulfilment of the revolution is what Kozak presents here: the horrible clarity of continuous dying. Then the only possible intervention in the world is the one described in the Gospels: that the persecutor's transcendence be transformed into the biggest and last sacrifice; after that, all the altars should be destroyed and all the previous violence should be redeemed. Like the Christian God, who — through his son Jesus — sacrificed himself to his very self, and by doing that redeemed all the violence, the revolution through its protagonist places itself on the altar, as evidence of its transformation from a god who demands sacrifices into a sacrificed god. By repeating the Gospel pattern and by performing the act of "imitatio Christi," the comander Che becomes a saint; for this reason the only suitable literary form for the story about him is a form of a legend.