УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ЦЕНТАР ЗА НАУЧНА ИСТРАЖИВАЊА САНУ И УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

ТРАДИЦИОНАЛНА ЕСТЕТСКА КУЛТУРА

СВАКОДНЕВЉЕ И ПРАЗНИК

НИШ 2007

ТРАДИЦИОНАЛНА ЕСТЕТСКА КУЛТУРА

СВАКОДНЕВЉЕ И ПРАЗНИК

Ниш
2007

Издавање ове монографије суфинансирано је од стране Министарства науке Републике Србије.

ЦЕНТАР ЗА НАУЧНА ИСТРАЖИВАЊА
САНУ И УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

ТРАДИЦИОНАЛНА ЕСТЕТСКА КУЛТУРА

СВАКОДНЕВЉЕ И ПРАЗНИК

Приредио
др Драган Жунић

Ниш
2007

Центар за научна истраживања
САНУ и Универзитета у Нишу

ТРАДИЦИОНАЛНА ЕСТЕТСКА КУЛТУРА, књига 2

Традиционална естетска култура
СВАКОДНЕВЉЕ И ПРАЗНИК

Приредио:
Др Драган Жунић

Програмски одбор Симпозијума:
Академик Мирослав Пантић, управник Центра
Проф. др Драган Жунић, начелник Одсека за проучавање народа
Проф. др Недељко Богдановић, начелник Одсека за српски језик
Др Бојан Јовановић, научни саветник Балканолошког института САНУ
Секретар Одбора: Светлана Станојевић, секретар у Центру

Лектори:
Ана Савић-Грујић
др Христо Бонџолов

Издавач:
Центар за научна истраживања
САНУ и Универзитета у Нишу

За издавача:
академик Мирослав Пантић

УДК:
Александра Спасић

Превод резимеа на енглески:
Мр Надежда Стојковић

Дизајн корица:
др Никола Цекић

Техничка припрема:
Миле Ж. Ранђеловић, дипл. инж. ел.

Штампа:
"СВЕН" Ниш

Тираж:
200 примерака

ISBN 978-86-7025-447-3

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР 7

Сретен Петровић 17
ЕСТЕТИЗАЦИЈА СВАКОДНЕВЉА КАО САКРАЛИЗАЦИЈА ДУХА ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ
Стваралачко измирење прагматичног и естетског кроз трансценденцију
Sreten Petrović 25
AESTHETISATION OF EVERYDAY LIFE
AS SACRALISATION OF THE TRANSCEDENCY SPIRIT
Creative reconciliation of the pragmatic and the aesthetic through transcedency

Бојан Јовановић 27
ПРАЗНИЧНА ВРЕДНОСТ СВАКОДНЕВЉА
Bojan Jovanović 38
CELEBRATIONAL VALUE OF EVERY DAY LIFE

Гордана Милошевић 39
СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ И ПОГРЕБНИ РИТУАЛ ИЛИ О ГОЗБИ У АНТИЧКО ДОБА
Gordana Milošević 48
EVERYDAY LIFE AND THE FUNERAL RITUAL
OR ON THE FEAST IN ANTIQUITY

Љиљана Гавриловић 49
ЗАУСТАВЉЕНО ВРЕМЕ: ПРЕОБЛИКОВАЊЕ ТРАДИЦИОНАЛНОГ СВАКОДНЕВНОГ У ПОНОВЉЕНИ ПРАЗНИК
Ljiljana Gavrilović 58
TIME STOPPED: RESHAPING THE TRADITIONAL EVERYDAY LIFE
INTO A REPEATED HOLIDAY

Ива Драшкић-Вићановић 59
СВАКОДНЕВЉЕ И ПРАЗНИК:
ИНТЕРФЕРЕНЦИЈА СВАКОДНЕВНОГ И ПРАЗНИЧНОГ
Iva Draškić-Vićanović 66
EVERYDAY LIFE AND HOLIDAY:
INTERFERENCE OF EVERYDAY LIFE AND HOLIDAY

Недељко Богдановић 67
СРПСКИ СВЕЧАНИ ЖИВОТ
Nedeljko Bogdanović 74
SERBIAN FESTIVE LIFE

Весна Марјановић 75
БОЖИЋНИ ПРАЗНИЦИ И ТРАДИЦИОНАЛНА КУЛТУРА
КРАЈЕМ XX ВЕКА У СВЕТЛУ ТРАНЗИЦИЈЕ СРПСКОГ ДРУШТВА
Vesna Marjanović 82
CHRISTMAS HOLIDAYS AND TRADITIONAL CULTURE
AT THE END OF XX CENTURY IN THE LIGHT OF THE TRANSITION
IN THE SERBIAN SOCIETY

Милина Ивановић-Баришић 83
ИЗМЕЊЕНА СЕОСКА СВАКОДНЕВИЦА
Milina Ivanović-Barišić 92
CHANGED RURAL EVERYDAY LIFE

Станка Янева 93
КОНСУМАЦИЯ НА ТРАДИЦИЯТА
(НА ПРИМЕРА НА СУВЕНИРИТЕ В БЪЛГАРИЯ)
Stanka Janeva 100
CONSUMATION OF TRADITION
(AT THE EXAMPLE OF SOUVENIRS IN BULGARIA)

Весна Ђукић-Дојчиновић 101
ТРАДИЦИОНАЛНО И МОДЕРНО:
СЕОСКЕ СВЕТКОВИНЕ И КУЛТУРНИ ТУРИЗАМ
Vesna Đukić-Dojčinović 108
THE TRADITIONAL AND THE MODERN:
VILLAGE FEASTS AND CULTURAL TOURISM

Иванка Петрова 109
ЕСТЕТИЧЕСКИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ПРАЗНИЦИТЕ
В БЪЛГАРСКИТЕ ФИРМИ
Ivanka Petrova 117
AESTHETIC DIMENSIONS OF HOLIDAYS IN BULGARIAN ENTEPRISES

ПРЕДГОВОР

0. У Одсеку за проучавање народа Центра за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу наставља се реализација пројекта *Традиционална естетска култура*. На завршетку Првога научног симпозијума, на тему *Традиционална естетска култура: естетска димензија куће*,[1] предложено је да се на симпозијуму предвиђеном за 2006. годину разговара на тему ***Традиционална естетска култура: свакодневље и празник.***

1.1. Зашто: свакодневље и празник? Да ли је ова стара тема и даље актуална? Да ли још увек представља изазов за истраживаче и тумаче значења и смисла нашега друштвеног живота. У новоме веку, а у двадестом веку посебно, у философији (феноменологија, егзистенцијализам, марксизам, философија језика...), у друштвеним наукама (у социологији, на пример: феноменологија, симболички интеракционизам, етнометодологија...; у историографији, итд.), а и у модерној уметности, дошло је до заокрета ка *свакодневљу*, "свакидашњем животу", како то кажу феноменолози: "свету живота" (Lebenswelt), који до тада, у својој наводно саморазумљивој датости и здраворазумској очигледности, није био предмет посебног тематизовања. "Откриће" свакодневља почива на увиду у стварни животни значај ове форме друштвености која по правилу није рефлексивна, није дискурсивна, не суочава се са собом у некој форми самосвести. У питању је непосредована друштвена конкретност омеђена искуственим хоризонтом појединаца, која се тек накнадно посредује симболичким апаратом философије, уметности, науке. Но, упркос заокупљању истраживачке пажње, свакодневље – као непосредни материјални опстанак, који се обично доживљава као мука или бар као сивило – остаје у трајној опозицији према ауратски издвојеним *празницима*, утемељеним у традицијама вишевековне праксе магијско-митолошко-религијскога светковања.

1.2. То социјално-онтолошко разликовање по правилу добија вредносну и, штавише, метафизичку димензију. Свакодневље и празник раздвајају се и разликују као: рад и одмор, делање и неделање, тешко и лако, рутинско и изузетно, ружно и лепо, тривијално и узвишено, све-

[1] Види: *Традиционална естетска култура: естетска димензија куће*. Приредио: др Драган Жунић, Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2006.

товно и свето, банално и карневалско, једнолично и екстатично, усуд и катарса, загубљеност и идентификација, затвореност и гостопримљивост, испражњеност и пуноћа, брига и ведрина, принуда и слобода, стварност и мит, стварност и идеал, стварност и уметност, непрозирност и објављење, бесмисао и смисао...

2.1. Да ли је нужно да свакодневље и празник, стварност и уметност, остану заувек раздвојени, као убогост и луксуз, као практични интерес и естетска безинтересност? Да ли је нужно да се сваки покушај њиховога обједињавања изроди у идеолошко-прагматичне пројекте естетизације ружнога свакодневља или пак у идеолошко-утопијске пројекте политизације уметности? Различити су философски погледи на свакодневље. Да ли је свакодневље пуки неаутентични опстанак посрнулога човека, а уметност, као истина бивања, вазда изван таквога свакодневља? Или је свакодневље, и као радно и као слободно време, под владавином тржишта којем чак ни уметност – аутентична једино као негација таквога света – на крају не измиче? Није ли, можда, свакодневље ипак оно једино стварно човеково окружење у којем се извршава и његова еманципација и збива његова аутентична уметност? Да ли је, дакле, уметност празнична компензација свакодневнога отуђења или пак његов дејствени "коректив"? Уметност ради уметности или уметност ради човекове слободе?

2.2. Да ли су само празник, светковина и игра извориште уметности, или се и из раднога свакодневља искорачује уз помоћ декоративне, ритмичке и пригодне стваралачке делатности? Значи ли то да је корен уметности ипак у самоме свакодневљу или да се тегобност свакодневља превладава, а његов бесмисао осмишљава само захваљујући естетским и уметничким набојем и стваралачким скоком? Да ли је свакодневље изворно естетски феномен или му је, у редовној баналности, неопходна празнична естетска допуна? Радно свакодневље – естетска интервенција – празник као уметнички уобличена духовност: линија континуитета или дисконтинуитета? Да ли је естетско примарни начин одуховљавања свакодневице људскога бића, неизбежно везаног за нагоне и чулност, а неповратно загледаног у далеку оностраност? Да ли је празник естетско посвећивање свакодневља или духовно дистанцирање од свакодневља? Постоје ли и празнични тренуци свакодневља или само издвојени празнични дани? Није ли доживљај уметничкога дела празнична оаза усред свакодневља? Да ли се оплемењујуће деловање естетске културе препознаје и у свакодневљу или само у празничности? Да ли се изворна функција аутентичнога стваралачког пробоја народне уметности кроз свакодневље задржава и у високој уметности, или је пак из искуства високе уметности овај пробој приписан и народној уметности? Да ли је доиста узрок данашњега потонућа у свеопшти кич управо у губитку некадашње изворне духовности празновања, у гу-

битку митолошке и религијске димензије уметности и светковања, иза чега остаје само испразна и вулгарна, самоуживајућа и наслађујућа "естетичност"? Може ли празник, изузетак у функцији идеала, постати свакодневље, а да не изгуби драж изузетности?

3. Одговори на ова и многа друга питања могу се тражити у етнографској, историографској, фолклористичкој, историјско-уметничкој дескрипцији свакодневља и празника, у социолошким, етнолошким, социо-антрополошким, књижевно-теоријским и лингвистичким анализама, те у естетичким и философско-антрополошким синтезама. Свакодневно и празнично деловање естетске културе, тј. естетска димензија свакодневља и празника, може се реконструисати на материјалу људскога тела, одевања, украшавања куће, дворишта, трга, улице, села, града, трпезе, на грађи плеса, песама, музике, култова, обреда и ритуала, свакодневнога и свечанога говора (здравице, похвале, обраћања...), свакодневних и празничних међуљудских односа (комуникација, еротизација...), у свакодневној и празничној, естетској односно уметничкој пракси, итд. Испитивање естетске димензије традиционалнога "света живота", у супротстављености тежачкога свакодневља и игривога празника, могло би припомоћи у покушају разумевања основе на којој израстају савремене аутентичне и неаутентичне форме естетизације, светковања и уметности односно псеудо-уметности.

4.1. Зборник отварамо разматрањем проблема односа свакодневља и празника из антрополошко-естетичке перспективе. Наиме, **др Сретен Петровић**, у уводноме реферату *Естетизација свакодневља као сакрализација духа трансценденције: стваралачко измирење прагматичног и естетског кроз трансценденцију*, полази од схватања да се у свакоме човековом чину изворно крије покушај трансцендирања тегобне и монотоне свакодневице, и да је човеково стваралаштво, у ствари, начин овога трансцендирања. Теза се образлаже на примеру естетске димензије обреда, светковине, фолклора, али и елитне уметности, и показује да је ова естетска димензија изворно била стопљена са радном или ритуалном, свакако функционалном, прагматичном димензијом чина ("рани синкретизам" утилитарности и естетичности, световнога и сакралнога, овостранога и трансцендентнога, свакодневнога и празничнога), а осамостаљена само у нашој редукованој рецепцији, наслоњеној, између осталог, на исходе историје поделе рада, институционализације и професионализације људских делатности (изузимајући случајеве идеолошке "манипулативне синкретичности" естетскога и политичкога, односно естетскога и профитабилнога). Аутор сматра да су акти трансцендирања прозаичнога свакодневља, и освајања ауре празничности, својствени не само уметничкоме чину, већ свакоме аутентичном људском стваралачком напору, ако се појам стваралачкога схвати у антрополошком, а не вредносно-естетичкоме смислу, и ако се

не посматра само учинак, резултат тога чина, чије је вредновање у надлежности ексклузивистичких, премда вазда повесно омеђених аксиологија.

Др Бојан Јовановић је, у другоме уводном реферату, под насловом *Празнична вредност свакодневља*, пошао од актуалности тематизације естетске димензије свакодневља и празника у сложеним условима рушења једнога и успостављања новога празничног система вредности у нашој земљи, са паралелним постојањем два календара, са нескривеним хедонистичким навикама и тежњама за продужавањем празника у форми нерадних дана итд. Јовановић се посебно бавио дубљим антрополошким значењем празника, тј. њиховим интегративним функцијама, значењем празнично-карневалскога суспендовања свакодневних правила и ограничења, разликама у паганскоме празновању (са ослобађањем биоса) и хришћанскоме светковању (са јачањем етоса), социо-културном комплементарношћу наизглед супротстављених празника и свакодневља, да би прешао на савремене видове индивидуализације празновања (у виду годишњих одмора), односно на медијско трансформисање свакодневице и празника, видљиво пре свега у промоцији тривијалнога и банализацији значајнога. На крају, осврнуо се на феномен естетизације свакодневнога у масовној и забавној култури, праћен неизбежном девалвацијом духовних вредности, те на могућности аутентичнога уметничког, стваралачког и контемплативног, откривања празничнога у свакодневноме.

У саопштењима која следе, аутори су се позабавили различитим димензијама односа свакодневља и празника.[2]

Најпре – историјска перспектива. **Др Гордана Милошевић** нам, у раду *Свакодневни живот и погребни ритуал или о гозби у античко доба*, прво, описује свакодневне гозбене церемоније у кући античких Римљана, а, потом – са тезом да су гозба у кући и гозба посвећена умрлом имале "јединствену идеју", тј. да свакодневни живот и гробни ритуал чине "неодвојиву целину" – прелази на описивање њихових гробних ритуала, начина сахрањивања итд., и посебно други део погребне светковине, који је имао обележја гозбе, најефикаснијег средства против страха од коначности. Она истиче да римске погребне светковине не губе на значају ни након утицаја оријенталних култова, а да су хришћани најпре прихватили позни пагански религијски обред, прилагођавајући га својој монотеистичкој религији. Чињеница да се у хришћанским погребним ритуалима препознају ритуали паганске антике, тј. елементи хеленизованога свакодневља, упућује нас на могућ-

[2] Др Недељко Богдановић и др Ива Драшкић-Вићановић били су спречени да непосредно учествују у раду симпозијума, али су доставили своја, за штампу приређена, саопштења. Своје саопштење, изложено на симпозијуму, није за штампу приложио др Радомир Виденовић. На симпозијуму је приказан и етнографски филм др Соње Ризоске-Јовановске (Институт за старословенску културу, Прилеп/Скопље) *Прилепски мечкари*.

ност и потребу упоредног истраживања и разумевања преживелих ритуала свакодневља и различитих светковина.

Др Љиљана Гавриловић (*Заустављено време: преобликовање традиционалног свакодневног у поновљени празник*) полази од сазнања да антрополошка и етнолошка истраживања пројектују савремену, истраживачеву концепцију простора и времена у описе истраживаних култура, и да се тај проблем интерференције различитих временских хоризоната, а често и неадекватнога представљања различитих социјално-историјских конструкција времена (па, између осталог, и времена свакодневице и празника), препознаје и у музејским репрезентацијама традиционалних култура. Ауторица стога сматра да су музејске поставке по правилу атемпоралне, статичне, и да презентују традиционалну културу као неку "унутрашњу, музејску, безвремену културу", губећи из вида, између осталог, и изворне разлике, али – с друге стране – и суштинску повезаност између свакидашњице и празника. Издвајање предмета из културе којој изворно припадају и њихово смештање у музеј, представља, по ауторици, претварање једне живе ствари у мртви изложак, "убиство предмета" губљењем његових контекстуалних функција и значења, односно превођење онога што припада времену свакодневице у делове музејскога, издвојенога, "светога" празничнога времена. С обзиром на чињеницу да је за стандардног посетиоца улазак у музеј ступање у посебно, издвојено, празнично време (и простор), уобичајено симултано представљање различитих времена у музејима, уместо да буде конструкција симболичкога универзума у којем су прошла времена на разумевајући начин повезана са савременошћу, обично збуњује посетиоце, остављајући их у изолованости вештачкога "празника".

Др Ива Драшкић-Вићановић, у раду *Свакодневље и празник: интерференција свакодневног и празничног*, културно-антрополошку диференцију свакодневља и празника преноси у област естетскога, аналогно разликујући функционално и прагматично естетско односно естетски празнично, речју, функционално и лепо, настојећи да покаже како функционално и лепо, као свакодневно и празнично, "имају тенденцију да интерферирају, односно да у извесној мери задиру једно у друго и узајамно дају интонацију једно другом". Тај однос функције и лепоте она прати од Платоновога *Хипије Већег*, где је, како вели, први пут оно функционално ("прикладно") одређено као једна, али само једна, а не и битна, димензија лепоте, што она сматра видом интерференције утилитарнога и незаинтересованога, свакодневнога и празничнога у области естетског. Повесни лук ове плодне интерференције она прати од Платона, преко "загрљаја принципа празничног и принципа свакодневног" у хедонистичкој аритектури рококоа, liberty архитектуре 19. века, све до функционалистичке естетике Баухауса, и "оваплоћене лепоте функције" у архитектури 20. века, тј. до оних успелих архитектонских покушаја да се лепота искристалише из функције и "да

празник постане наше свакодневље" (Френк Лојд Рајт, Ле Корбизије, Ван дер Рое).

У конкретизацију главне теме уводи нас најпре рад **др Недељка Богдановића** (*Српски свечани живот*), у којем је аутор, на основу својих дугогодишњих истраживања у сврљишкоме крају, дошао до сазнања о битним социјалним, митолошким, религијским, обичајним, естетским димензијама свечанога народног живота. Полазећи од опозиције "тежатник" – "благден", он испитује, најпре лексички, овај други, тј. празник, свечаник, који се издваја по вредности, чак узима као идеал, па анализира празнике као дате, задате и изабране, посебно се осврћући на неке новије типове свечаности. Потом испитује битне елементе празника, као што је гост, затим, жртвену димензију празника, и, најзад, естетску димензију, у којој препознаје приближавање свакодневице уметничкоме (тежња целовитости, хармонији, савршенству, укључивање боја, звукова, облика, покрета, симболичкога осмишљавања у обредима итд.). На крају, описујући заједничке елементе свечаности (време, место, процеси, предмети материјалне културе, веровања), аутор указује на повезаност прошлости, садашњости и будућности у празновању.

Др Весна Марјановић (*Божићни празници и традиционална култура крајем XX века у светлу транзиције српског друштва*), одређујући најпре појмове свакодневља и времена у којем се празнује, полази од сазнања да је након Другога светског рата, са променом политичког система и друштвеног уређења, у српскоме друштву дошло до радикалних промена у традиционалној култури, па и до драматично брзога ишчезавања обреда и њиховога замењивања новим идеолошким ритуалима. Но, ови су и сами били промењени или напуштени у политичим и друштвеним променама с краја 20. века, када је дошло и до новога тумачења празника. Ауторица приступа етноекспликацији новије друштвене стварности на основу теренских истраживања празничне атмосфере током прослављања божићних празника код Срба православне вероисповести у јужној Бачкој и јужноме Банату. Уочила је да је Божић у томе контексту изгубио своје изворне религијске обредне функције и постао симбол националнога, да је његово празновање коришћено у идеолошко-политичке сврхе, да је дошло до промена у обредној пракси и до појаве разних неаутентичних ритуала сумњиве религијске па и естетске вредности, дакле, да је дошло до промене значења овога празника у правцу јачања његове етнонационалне идентификацијске функције и националистичке симболике. Но, након периода политичке злоупотребе и неаутентичнога вашарског светковања, и прослављање Божића, закључује ауторица, враћа се полако у свој првобитни религијски контекст, уз неизбежно прилагођавање времену.

У сличноме настојању, **мр Милина Ивановић-Баришић** (*Измењена сеоска свакодневица*) бавила се проблемом промена на селу

изазваним процесима индустријализације, урбанизације, миграција, тј. променама условљеним измењеном организацијом економскога живота на селу, као и променама које у традиционални сеоски живот уносе масовни медији. Она истиче да се са овим променама у сеоским заједницама и време друкчије сегментира, утолико што свакодневица све више постаје радна свакодневица. И светковине, са својом функцијом стабилизовања друштвенога живота у заједници и кохезивном функцијом, подлежу уједначавајућем деловању градскога начина живота и популарне, медијски ширене културе. Подела времена на периоде празновања и периоде обављања одређених послова, у условима дневнога, радног мигрирања и све дужег борављења у граду, више није могућа, сви дани постају слични једни другима, а свакодневица, са прихватањем елемента из страних, медијски посредованих култура, бива и на селу полигон политике популарне културе.

Др Станка Јанева иде у даљу конкретизацију теме. Она пише на тему *Консумација традиције (на примеру сувенира у Бугарској)*. Ради се о масовној производњи сувенира за странце (која је већ именована као "туристичка уметност"), и посебно о траженим сувенирима са специфичним етно-културним обележјима, по којима они постају својеврсни "етнодиференцирајући знаци". Овај процес има своју светлу и тамну страну. Тачно је да се у туристичкоме контексту традиционалне културе претварају у робу, да се комерцијализују, да уметнички занати постају туристичка индустрија, да се губи аутентичност културе, фингирају аутентични стилови и измишљају нови, пара-аутентични, са илузијом аутентичности, тј. са формалистичким визуалним изражавањем уметничкога наслеђа, што све води настајању "секундарне етничности" и "секундарне традиционалности". Ипак, премда је туризам унифицирајући интеркултурални феномен, он подстиче и изражавање етничких културних особености; с једне стране имамо међународну хомогенизацију културе туриста, а с друге, уметничко очување локалних особености, додуше у једној од могућих интерпретативних реконструкција; туризам подстиче стандардизовање традиционалних форми, стимулише традиционалне занате; упркос комерцијализацији, туризам реконструише наслеђене обрасце и чува прежитке националне културе и изван музејских колекција, подупирући етничку идентификацију локалне културе. И још један парадокс, туризам гура традиционална друштва према модерности истовремено их нагонећи на очување традиције. Дакле, туристичкој индустрији битно припадају и реконструисање прошлости, пропагирање наслеђа и очување традиције. Туристичка уметност, дакле, остварује интеркултуралну комуникацију и промовише стране културе, реактивира традицију и чува етнонационални идентитет културе, јер захтева подвлачење етничких обележја сувенира. С обзиром да у туристичку понуду улази не култура у општем антрополошком смислу, већ они њени аспекти који имају естетску вредност, тј. подобни су за естетску комуникацију, наилазимо на

феномен естетизирања националнога, односно, национализирања естетскога. Истина је, дакле, да естететизиране форме сувенира ипак јесу материјални носиоци главних културних особености, "локалнога колорита", саображених културним очекивањима етничких туриста; сувенири тако постају "национална идентификациона продукција", и "оптички код локалне или националне културе", "естетизирано национално наслеђе"; они, као предмети успомена, подупиру ликовне стереотипе који чувају етничку различитост и национално самоодређење. Но, ту леже и опасности стереотипизације локалне културе и њене естезијске кичизације: "Туризам је у стању да сваки споменик, сваки пејзаж, сваки фолклорни предмет преокрене у кич". У туристичкој индустрији влада једна естетика "кориговања" традиционалне фолклорне стилистике, тј. тржишно паковање традиционалне културе и повлађивање очекивањима и потребама туриста. То је онај феномен који је описан у раду др Сретена Петровића. Сувенири, наиме, узимају етничка обележја која изворно припадају радној или обредној, свакодневној или празничној пракси традиционалних заједница, али та естетизована обележја традиционалнога фолклора, измештена из аутентичнога и функционалнога контекста, добијају самосталну естетску димензију, постају сувенир, подобан још само за пуку естетску, туристичку рецепцију и комуникацију.

Промене које туризам, као све значајнија привредна грана, уноси у традиционалне сеоске светковине пратила је **др Весна Ђукић-Дојчиновић** (*Традиционалано и модерно: сеоске светковине и културни туризам*), уводећи нас у новију проблематику односа ових светковина и културнога туризма. Она полази од схватања да је и само туристичко путовање, као повремени прекид са свакодневицом, својеврсни празник, а да при том још може бити мотивисано и учешћем у некој од баштињених традиционалних светковина. Стога она, са становишта менаџмента у култури, испитује могућност очувања аутентичности традиционалних светковина, ради одржавања културнога идентитета заједнице, али и могућност остваривања значајнијих социоекономских ефеката. Она верује у могућност спајања социокултурних и социоекономских циљева, тј. да сеоске светковине могу очувати аутентичне и аутохтоне социокултурне вредности које би истовремено биле и довољно туристички атрактивне па стога и комерцијалне. Залажући се за равноправно третирање различитих културних модела, традиционалних и модерних, сеоских и градских, популарних и елитних, ауторица проналази могућност за њихову културну, али и економску промоцију управо у културноме туризму, указујући истовремено и на потенцијалне опасности комерцијализације и културне унификације у неконтролисаноме туристичком експлоатисању наслеђа.

Неке савремене форме празновања обрадила је **др Иванка Петрова**, у чијем се раду *Естетске димензије празника у бугарским фирмама*) полази од сазнања да је привредна организација истовремено и

значајан простор свакодневнога живљења, дакле, и важно место израстања и збивања културе уопште и, посебно, културне традиције одређене организације, где се уређује заједнички свакодневни живот запослених, и где се, између осталог, задовољавају и неке естетске потребе, како у уређивању раднога места, тако и у различитим симболичким праксама у фирми. Ауторица сматра да су празници значајно средство уношења естетскога, естетске културе, у радно свакодневље, што се манифестује у практикованим ритуалима, церемонијама, митовима, језику, неформалним односима итд. Описани проблем она емпиријски испитује на једној малој породичној, хотелијерско-туристичкој фирми у Белоградчику, тј. на радноме свакодневљу, "званичној идеологији фирме" и њеним празничним свечаностима. У стресним условима строгих радних захтева и скоро неизбежнога допунскога рада, прослављање празника у фирми (значајни датуми предузећа, Божић и Ускрс, празнични дани запослених итд.) има важну социјално-интегративну функцију, која се остварује у празнично естетизованоме простору, трпези, забављању и комуницирању. Радни амбијент и радно време претварају се у празнични простор и празновање, а свакодневне форме добијају естетску димензију примерену националној традицији, традицији фирме и личним укусима и преференцијама власника фирме и запослених. Али, то не говори о њиховој раздвојености, већ управо о повезаности, испреплетености и неразлучивости раднога и приватнога, о могућностима учвршћивања колективнога и изражавања персоналнога културнога идентитета, те о њиховој повезаности. На делу је комбинација традиционалне и савремене радне и естетске културе.

4.2. Радовима овога зборника доиста се отвара веома широк спектар питања у вези са односом свакодневља и празника у традиционалној и савременој естетској култури: изворна празнична и трансцендирајућа стопљеност функционалне и естетске димензије људскога стваралаштва, тј. свакога људског аутентичног продуктивног чина; интегративне функције празновања и светковања, медијска банализација изворне празничности и могућност откривања празничнога у свакодневноме; паганско-римске и хришћанске форме повезаности свакодневља и катартичких погребних гозбених ритуала; проблематичност и неаутентичност музејско-празничнога представљања древне свакодневице; интерфернција функционалнога и естетскога, као свакодневнога и прзничнога, у архитектури 19. и 20. века; социјалне, митолошке, религијске, обичајне, естетске димензије свечанога народног живота (у околини Сврљига); промене функције и значења традиционалних празника у измењеноме идеолошко-политичкоме контексту (Бачка и Банат); промене на селу изазване модернизацијским процесима и губљење изворне празничности светковина; лоше и добре стране естетизације фолклора у тзв. "туристичкој уметности", тј. масовној продукцији сувенира са етно-мотивима (Бугарска); могућност очувања аутен-

тичности традиционалних светковина уз истовремено остваривање значајних економских ефеката у туристичкој привреди; естетска култура раднога и празничнога, као повезивање традиционалне и савремене радне и естетске културе (Белоградчик, Бугарска).

Дакако, тек прегледом и читањем ових радова постаје јасно да је сплет отворених проблема само делић разноврсних питања која се могу постављати у истраживању теме свакодневља и празника. Ако је читалац подстакнут на размишљање, критичко коментарисање објављених радова, на даље истраживање тек покренутих и дотакнутих питања, онда је сврха овога зборника – уз све његове недостатке – ипак испуњена.

5. Издавач дугује захвалност Српској академији наука и уметности и Универзитету у Нишу, у чијим се институционалним оквирима одвија рад Центра, па, дакле, и организује научни симпозијум чије радове објављујемо у Зборнику; Министарству науке Републике Србије, које је финансирало одржавање симпозијума и издавање Зборника; свим учесницима Симпозијума и ауторима објављених прилога, и свим сарадницима који су непосредно или посредно били ангажовани у организацији Симпозијума и припремању Зборника; колеги Предрагу Шарчевићу, који, са сарадницима, прати, снима и емитује излагања са симпозијумâ из пројекта *Традиционална естетска култура*, промовишући тако наше скромне напоре на важним и цењеним таласима Трећега програма Радио Београда. Коначно, приређивач, захваљујући и члановима програмскога одбора научног симпозијума *Традиционална естетска култура: свакодневље и празник* на сугестијама које подразумевају и селекционо-рецензентску димензију, задржава пуну одговорност за квалитет ове публикације.

У Нишу,
новембра 2007.

Приређивач

УДК 111.852:392

Сретен Петровић

Филолошки факултет у Београду

ЕСТЕТИЗАЦИЈА СВАКОДНЕВЉА КАО САКРАЛИЗАЦИЈА ДУХА ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ
Стваралачко измирење прагматичног и естетског кроз трансценденцију

Апстракт. *У сваком аутентичном чину, независно од тога да ли је свестан његове телеолошке основе или није, човек настоји превладати хоризонт реалне му датости, света профаног (утилитарног), приводећи га домену Светог. Егземпларно, у уметности се прожимају две битне саставнице стваралачког чина: градивно и естетско. "Естетску моћ", као једну од трију доминантних форми духа тумачим као стваралачко опседање, уједно и свладавање постојећег, духом трансценденције, која се у окончаном естетском облику на особен начин пројављује. Појам трансценденције има овде значење антрополошке константе. Она, дакле, није превасходно својство естетског чина, већ се узима као онтолошко одређење стваралачког чина човека у било којој од његових трију доминантних форми: знања, моралног делања и естетског произвођења, дакле, и у било којем модусу активитета на линији оних трију фундаменталних.*

Кључне речи: *свакодневље, естетизација, обред, светковина, трансценденција, стваралаштво.*

1. Првобитно, *свакодневни рад* и његова *естетизација* нису били раздвојени. Радило се уз игру и песму, у оквиру жетвених активности, обраде кукуруза – на поселима; мобе косаца одвијале су се уз певање.

2. Ако обратимо пажњу на феномен "приношења жртве" – као најстарије форме обреда, видећемо да је чин "жртвовања" био дубоко повезан са веровањем да се тиме поспешује напредак заједнице, принос у пољу и стоци, животу људи. Обред жртвовања, као битно религијски чин, према томе и као "преша потреба" заједнице, носио је и естетска својства. Подсећам на антрополошки став Рене Жирара, да у самом чину жртвовања наилазимо на специфичан вид драматизације

мита. Учесници жртвеног обреда – свечаног чина који се одвија пред лицем заједнице, пред људима-публиком, уколико већ и сами нису судионици обреда – церемонију приношења жртве доживљавају као "искупљење". Они пролазе кроз колективно психолошку процедуру катарсе, налик ефекту естетског прочишћења које код реципијената производи позоришна представа.

И у овоме видимо троструку повезаност. Најпре, сам **обред** као чин, као саставни део живота има за циљ да **свакодневицу** учини сношљивом. Обред је, такође, дубоко прожет **естетским** чиниоцима. Запажамо његове пратеће моменте: *плес* и *игру*, *музику* и *уживљавање*, *маскирање* и *прерушавање*, а све то са циљем да се буде "на другом месту", "другачији од других", "нешто друго". Иако Жирар сматра да се жртвеним обредом решава један важан егзистенцијални проблем људи, његова драматуршка основа у бити је "борба за опстанак". Какогод било погрешно тумачење Аристотеловог поетолошког појма "катарсе" из видокруга психологије, као и оно у психо-патолошком смислу, са призвуком постизања прагматичког, али не и естетичког религијског искупљења, запажамо једну ствар која се често превиђа. Наиме, некада су и присуство појма "лепог" у уметности, као и остваривање ефекта "уживљавања" кроз уметност ради катарсе, имали далеко комплексније значење, понајмање због естетског ефекта. И лепо, као и ефекат деловања уметности, били су овде средство за постизање психичке равнотеже колектива. Свакако, да би једно дело, теоријски, у стриктно естетичком смислу, понело атрибут "естетског", примордијалан услов је тај да у њему мора превагу однети "естетска форма". Питање је само колико смо кадри да дела прошлости данас доживимо аутентично, изван друштвених и културних околности у којима су створена, најзад, као људи другачијега менталног и духовног склопа, са новим предрасудама, што је у целини узев, различито од духовног капацитета ондашњих реципијената!?

3. Друштвеним наукама није непознато да је онај древни, изворни синкретизам који је, "ауратски" опседао све људске форме, у којима је, дакле, просијавала целокупна супстанција Духа, у савременој рецепцији радикално раздробљен. Питање је: није ли све што у фолклористици данас имамо из културне традиције, задобило, силом прилика, искључиво "естетску димензију". Када у нашем времену говоримо о "народној књижевности", онда мислимо на лирску народну поезију, на песме и свирку уз рад, пре свих, пастирске, жетелачке, затим, приликом свадбених светковина, али и на тужбалице, у погребном церемонијалу, као и на бројне друге везане за програме годишњег, космолошког и антрополошког циклуса. Из те поезије, због природе трансформације древних активности у пољу, гајења стоке, цивилизацијских форми склапања брака и сахрањивања, уклоњена је некада у њој постојећа подлога на којој је израсла, као у древности уобичајена, дакле,

"реална", "животворна" потка. Ето у тој поезији, због нашег промењеног ракурса, боље речено, редукованог "рецепцијског домашаја", "естетска" димензија поетског "дела" је данас у толикој мери осамостаљена у комуникацији са њом, да је доживљавамо као творaштво коме као да је свесно подарено, учитано "безинтересно" допадање. Као да ниједна од оних древних радних активности које су лежале у слоју заснивања једне песме, није ни постојала, у најмању руку, као да су наши преци складали музику и певали песме само зато да би својим савременицима, како то нама данас изгледа, постали забавни.

Истина је, међутим, да су првобитно ишле заједно и "радна" и "естетска" димензија, промицали напоредо "утилитарност" и "естетичност", да би се временом из те изворне, симбиотички настале творевине, из тога раног синкретизма, почеле издвајати њене органске саставнице. На једној страни, пука "радна активност" – данас до огољености презентна, која следи из нужде чистога опстанка, коју је савремена цивилизација до краја радикализовала. Као таква, она се нуди реципијенту као "роба" очишћена једнако од сваке религијске као и естетске ауре. На другој страни, опет, остала је без ослонца, у ваздуху, чиста "естетска" култура у лику "естезијске", као вид производње настале из интереса пуке "разбибриге". То је посебно постало индикативно од времена када су се послови жестоко диференцирали, када је уметност постала "институција", а уметници посебан сој школованих предузетника, којима је прављење уметности постало ствар професије коју друштво финансира као засебну грану, а многи моћни из власти капитала рачунају са њом. Опет, њима насупрот, видимо комбајнере који више не певају, не само због буке машине којом управљају, или раднике на фарми, који тове енорман број крава. Звучи више но парадоксално, чак и трагикомично, тим кравама, ради већег приноса млека пушта се одговарајућа музика једнако за време јутарње као и вечерње муже, али не и радницима, чуварима те исте стоке. Некада је човек певао чувајући благо да би му тегобно постало подношљиво, сада се, пак, високо софистицирани чувар стада, посредством звучника, музиком улагује кравама! Као да онај древни "синкретизам" – "рад уз музику", на одистински аутентичан начин живи данас још једино у животињским заједницама, крдима стоке. Ето, тако се то, на делу, у животињском царству находи путоказ, просветљење, основ узору за онај древни сан о "целовитости човека", о интеграцији продукције и уживања. Метафорички узев, животињско нам искуство даје очи за сагледавање древног активитета човека испуњеног синкретизмом. Док је домаћа наша животиња већ данас увелико закорачила у процесе европског програма "царства слободе", делајући сходно инстинкту "властите врсте" уз помоћ људске музике, и која доживљава свеколику заштиту заједнице од терора људи, човек остаје да машта о животињском царству као свом неоствареном сну.

4. Како, на другој страни, стоје ствари са врхунском, елитном уметношћу? И данас се још на Рембрантово сликарско дело, на *Ноћну стражу*, на пример, гледа као на искључиво ликовни чин великог мајстора. Истина је да је Рембрантово дело у прошлости значило, свакако, и то, али оно и данас још зрачи исконском снагом творца. Међутим, Рембрантови савременици, а тако је и са онима који су уживали у Леонардовим делима, као и гледаоци драма што су их играли глумци Шекспировог путујућег позоришта, и те како су, приликом "рецепције" дела својих омиљених уметника, у свој рецептивни круг ондашњега комплексног доживљаја уносили и елементе који су им надолазили из њихове блиске, коликогод прозаичне реалности. Уосталом, и сами уметници били су део те стварности. Рембрантови савременици, и они ученији, свакако, нису перципирали слику великог уметника а да се нису обазирали на идентитет приказаних лица, питајући се да ли су на сликама одиста приказани њихови мештани које примећиваху свакодневно на "стражи", најзад, да ли је погођено време када су посаде на стражи смењивале једна другу.

И овде се, дакле, догађа исти поступак екстраполације у рецепцији, као год и код народне књижевности и лирике, посебно. Ми смо, наиме, данас склони да једном, назовимо га, чисто "уметничком делу", прилазимо крајње релаксирано, непристрасно, успостављајући спрам оних слојева који стоје у директној вези са реалним животом, принудну "естетску дистанцу", самоуздржавајући се посредством рефлексије.

5. Од времена када је идеологија постала саставним делом културне политике, и када се разумело да уметност може одиграти улогу погодног средства за манипулацију, "естетска димензија", већ сасвим деструктурисана, ушла је у погон специфичне, у првом реду манипулативне синкретичности. Слабашни и мање надарени, а каткада, богме, и "велики" и "престижни" уметници, у изазовним и духовно оскудним временима, пристају на ово подавање новом програму "служења". Некада су то били прохтеви мецена и цркве, данас је на делу префињени зов политике и интерес "логике капитала". Свакако, од уметника се захтева да своја дела моделује сагласно интересима и циљевима који су уметности оностранi. Микеланђелови проблеми са папом Јулијем II речит су пример за онај по стваралаштво шкодљиви брак слабашне уметности са моћнима. Срећом, Микеланђело беше горостас. Наметнути захтев аутору не само да негира персонални суверенитет субјекта стваралаца, већ битно ремети доминантну мотивациону снагу уметника као натперсоналног индивидуалитета.

6. Шта се, дакле, догађа са "изворним" смислом, вредношћу давно створеног дела? Оно што савременик у рецепцијском раму "види", свакако је преостатак, оно што се "дотура" из тмине прошлости. Прецизније, оно што "се види" од његове изворне, некада комплексне

"структуре", својеврсна је екстраполација и монтажа елемената из сусрета "субјекта и објекта". Дело се "сагледава" из нововремене перспективе Субјекта, у њега се учитава дух наше модерне епохе. Рекли смо, такође, да су и творевине које смо именовали као "народну уметност", настале као такве онда када се песма издвојила из њенога природног, "радног" и "родног" јој контекста, а затим била записана, и у тој форми, почињући свој нови, редефинисани живот, као део "институционалног" живота уметности. Све док произвођач бурадi, бачвар, односно пинтер, изграђује свој производ сходно димензијама које су му наручиоци наложили како би се ово спремиште за вино могло угурати кроз подрумска врата, и на захтев купца ослобођен обавезе да бојом фарба његове дуге, са ускраћеном му вољом да орнаментално шара по његовом данцету, пинтеру је остао мали или никакав маневарски простор да се лично унесе у "ствар" – у смислу "надоградње", интервенције на црти "естетичности". Од њега се искључиво захтева да уложи занатску спретност како би буре могло одговорити својој прагматичној сврси. Можда ће, после завршеног десетог бурета, док чека нову поруџбину, направити једно буре "за своју душу", са свом умешношћу вештине и орнаменталне занимљивости?

Исто би важило и за ткање, ћилимарке. У радионици, код мајстора, оне морају радити по већ примљеним поруџбинама, или већ због тога што су почетнице које уче занат ради стицања потребних вештина. Тек када овладају умећем, и у фази припремања свадбених дарова – понете идеалима и подате визијама о својој будућности, оне ће се, можебити, препустити изазовима маште, нацртима којекаквих шустикла, везених комада, ћилимова. Како год било, свуда запажамо додир: *световног* и *естетског*, симбиозу и укрштање, преплет *прозаичног*, утилитарног и *трансцендентног*, као резултат моћи која настоји превладати свакодневно.

7. Када естетичар, теоретичар уметности, данас говори о естетској вредности, о најзначајнијем аспекту дела, о *ликовности, литерарности* или *музикалности*, он по природи ствари искључује социо-психолошку мотивацију, коликогод она била нужан услов настанка уметничке творевине, и без чега дела као "естетске" творевине не би ни било, иако, свакако, тај нужни услов није и значајан разлог који организује и обликује, доприноси остварењу специфичности "естетскога". Творевина из реда "естетских" вредности – само са персоналном и социјалном мотивацијом – *још није*. Да би једно дело започело свој прави живот као *естетско*, битан услов његове егзистенције јесу управо оне две димензије.

8. Појам "празничног", како се мени чини, носи моменат *сакралног*, чиме се на "људски" особен начин надилази свакодневица. Трансценденција је "духовни" чин изазван оним што у егзистенцији пул-

сира, што се проноси њеним немирним *a priori*, коју осим нужде биолошког одржања гура напред још и нешто друго, битно несмирено и незадовољно, неки, назовимо га, *иронијски* став према свету, очуван не само у производима који нам изгледају Лепим и Узвишеним, већ и у бројним другим стварима и чиновима, у феноменима, у устројству живота, најзад, у науци и спорту. У свему, дакле, што се причињава човеку као изгледније, Истинитије и Боље, Праведније. Реч је, свакако, о битној људској потреби да се надиђе хоризонт свакидашње реалности којом је Човек нужно окружен. Док животиња, ако не грешимо, не може из свога окружења, остајући везана за природу, Човеку, као бићу трансценденције – вазда у знаку немира – приписујемо могућност искорачења, надилажења свакодневља. Чак и када није свестан овога, иманентног му "априорног немира", човек остаје бунтовно, револтирано биће које не пристаје на пуку размену материје са светом. Он тежи Вишем. Свакако, та тежња "вишем" довољан је основ за потврђивање присуства Духовне супстанције у Космосу. Друго је сад питање да ли ће из тога, безусловно и увек, испливавати и нешто што по трагу Логоса – у науци, на пример, доприноси унапређењу Човечанства, или пак у домену Морала и Религије, подиже укупни капацитет људске доброте и, коначно, у Естетском, провоцира најдубље метафизичке потребе, осећања Лепог и Естетског? То је, уједно – увек у конкретном социјалном окружењу – и ствар аксиологије, чија мерила диктира време. Какогод било са *резултатом, учинком* што следи из она три домена: *логоса, етоса* и *естетског,* једно је извесно: сам чин трансцендирања прозаичне савремености, у било којем смеру се он одвијао, како и колико успешно, мање или више изгледно, када се антрополошки интерпретира, то и такво исклизнуће, као надилажење свакодневља, јесте дар Неба, према томе, остаје посебична *вредност*.

9. Не крије ли се у термину "свет-ковина", можда, тренутак прослављања Светог – свечаност? Није ли овде реч о појму "Светог"? У француском реч *le saint* означава "свеца" као и "свет", а сложеница: *terre sainte* означава "гробље"; буквално "свету земљу", својеврсни "посвећени комад земље". Најзад, *saintement* имплицира и "Свето", али и "Свеца". У француском, такође, наша реч "светковати", има еквивалент у термину *chômer* (*un saint*), као светковати (свеца). Какогод било, реч је о *празничном* дану, у првом реду то је нерадни дан, посвећен неком бићу са одликом "светости". Може бити да термин носи значење култног. Уосталом и у енглеском, поред осталог, термин *saint-day* означава "светковање", а сама реч, иначе, француског је порекла. *Saint* значи, као и у француском "свет", уједно и "светац", с тим што је овде веза са чином светковања експлицитније наглашена, што се, уосталом, види и у термину *sintly*, који значи "светачки", "побожан", тако да је овде изразитија веза успостављена између *празновања, светковања* и *прослављања* Светог.

Шта нам се из овога показује? Да је и наш термин "светковање" повезан са сакрализацијом нечега што има карактер оностраног, светог, тј. са "трансценденцијом". У ствари, *светковина* је тренутак када се не ради, када људи *празнују*, колективно се препуштају "животним радостима" – свакако у славу одређене личности са ауром Светога. С друге стране, инструментално-прагматички интерес долази до речи у процесу "мукотрпности рада", који се у тренуцима светковања потискује.

10. Овим не желим казати како је сваки облик "рада" лишен трансценденције, те да се из тога процеса човек сасвим искључује као духовно и стваралачко биће. Додуше, навикли смо да под "светковином" мислимо пре свега на тренутак "радости", "опуштања", с оне стране мукотрпног рада. Но, да ли ствари тако стоје? Нама само тако изгледа када се спремамо за одлазак у позориште или на концерт, када смо на годишњем одмору, дакле, када не радимо "ништа озбиљно", када се предајемо читању романа омиљеног писца, најзад, када у слободном времену одлучимо да посетимо изложбу слика. Ову врсту "свечаности" (за душу) треба, држим, суштински, разликовати од самог процеса стварања књижевног дела, писања сценарија за филм, извођења позоришне представе, рада у атељеу, у којим су процесима до крајњих граница духовно напрегнути и писац и сценарист, и композитор и сликар. Наиме, у процесу стварања, чак и када продуктивно расположење не доведе до жељеног и очекиваног постигнућа, увек је присутно оно двојство: "мукотрпности" – која ствараоца свакад уздиже и носи у неизвесно, једнако у стварању уметничког дела, као и столара, када се овај одважује да према сасвим новом, оригиналном нацрту направи сто. И за уметника и столара, антрополошки узев, реч је о једнаком "стваралачком" изазову, при чему се термин "стваралачки" овде користи у антрополошком, никако уском, естетски ексклузивном смислу. Овде се – сходно антрополошком кључу, претпоставља да се у обема активностима аутор ставља у позицију делатника који својим чином надмашује вештину и спретност руку – пуку рутину. Нема никакве сумње, он ће при томе ангажовати и вештину и умеће. Па ипак, у игри је још и оно неизвесно, битно питање: шта ће се из подухвата изродити? Реч је овде о "уникату", или бар о уникату који се као такав надаје његовом мајстору.

11. Тако некако стоје ствари и са сликарима копистима: фресака или оригиналних ремек-дела, сликарима-ученицима великих школа – попут Рубенсове, Рафаелове, најзад, са репродуктивним музичарима. Када рад једнога кописте "посматрамо очима" критике, такође свесни перспективе аксиологије, историјски битно засноване, закључићемо како је, мада са академском титулом и, уз све то, изузетно талентован сликар, ипак његово постигнуће у крајњој линији репродуктивног ка-

рактера. Ми ћемо, тада, вредност његовог посла оцењивати критеријумом коректности у поређењу са оригиналом, присуством његова талента и умећа да адекватно у други медијум пренесе оно што око види. Но, за самог аутора, који читавог живота ради на "копирању" ремек дела мајстора, као и виолинист, члан *Бечке филхармоније*, који у оркестру "изводи музику" великих композитора, његов "рад" може постати и те како ствар његове трајне опсесије, уједно, и индивидуалне трансценденције. Он вазда стрепи хоће ли домашити оригинал, и да ли ће и колико бити кадар да на своје платно пренесе патину фреске коју копира, односно, како ће критика оценити концерт извођачког ансамбла чији је он члан. То што се у томе лабораторијуму "репродуктивног" сликара, музичара, одиграва, бар за њега, увек изнова, представља и изазов и новост. Само учени историчари уметности и неопрезни музички критичари ове "репродуктивне" уметнике сматрају "ниже вредним", да не кажем, делатницима недостојних занимања, интимно их, каткада сасвим потцењујући. Уосталом, није редак пример да се студентима ликовне академије кроз едукацију надодаје имиџ о њиховој исконској оригиналности и продуктивитету, са уједно потцењивачким односом према "примењашима", студентима који се сматрају ниже вредним, будући да их студиј припрема за неку врсту инжењерства ликовности, који ће поваздан, са одсуством "црте исконскости", вазда правити копије фресака, нацрте за амбалаже бројних производа, костиме у театру, што је, према узусима прегрејаних историчара уметности, ниже вредан посао.

12. Желимо ли проследити принципе повесно утемељене аксиологије, онда ће се као "нова" сматрати само она дела која припадају "стилски" уникатним творевинама. Према томе пословнику, уметник-почетник, коликогод, иначе, показивао искру талента, природну даровитост, чак и када копира, остаје изван и испод рама повесно засноване аксиологије. Рекосмо, сходно становишту које ми изгледа антрополошки коректним, треба вредновати све нивое оригиналности, почев од "новога" које се јавља на ступњу "персоналне" обраде, преко "историјског" новума, до оригиналности која се разуме као онтолошко-филозофски факт.

13. Због тога сматрам прихватљивом идеју која има и своју антрополошку релеванцију: да и неуки пастир, који у "слободном времену" док напаса стадо и прави фрулицу како би разбио бригу, покушава исто што и велики сликар. Наиме, када том примитивном музичком инструменту током "израде" настоји надодати понешто што ће "фрулици" дати шарм, опремивши је каквим орнаментом, он на том рудиментарном нивоу "стварања" успева да успостави какав-такав аутентичан однос према "стварима". Тим постигнућем, антрополошки узев, он једнако трансцендира фактицитет. Израда фрулице неће ниуколико значај-

но допринети чињеници ефикаснијег чувања и гоњења стада до куће (осим уколико није реч о оним кравама које су већ у процедури едукације – слушања музике). Израда фрулице, дакле, пада изван прагматичког интереса и задатка који му је наложен. Па ипак, он ће се њеном израдом лично узвисити над датом монотонијом и бесмисленим понављањем једне те исте технологије "чувања оваца". У тој трансценденцији, у тој "искри", просијава траг исконске снаге људскога, побуна против сивила живота. Ту је хтење да се буде више, с оне стране свакодневља.

Sreten Petrović, Belgrade

AESTHETISATION OF EVERYDAY LIFE AS SACRALISATION OF THE TRANSCEDENCY SPIRIT
Creative reconciliation of the pragmatic and the aesthetic through transcedency

Abstract. In each authentic act, whether aware of its teleological basis or not, one tends to overcome the horizon of the given reality, the world of the profane (utilitarian), leading it towards the domain of the Sacred. Exemplarly, in art there is permeation of the two relevant ingredients of a creative act: the building and the aesthetic. 'The aesthetic power', as one of the three dominant forms of the spirit I interpret as a creative obsession, and at the same time, overcoming the existing, by the spirit of transcedency, which in the final aesthetic form appears in a specific way. The concept of transcedency has here the meaning of the anthropological constant. It, therefore, is not primarily the characteristic of an aesthetic act, but is understood as ontologial determination of one's creative act in any of their dominant forms: knowledge, morality, and aethetic performance, so, in any mode of activity on the line of these three fundamental ones.

Key words: *everyday life, aesthetisation, ritual, holiday celebration, transcedency, creativity.*

УДК 394.26:392(497.11)

Бојан Јовановић

Балканолошки институт САНУ, Београд

ПРАЗНИЧНА ВРЕДНОСТ СВАКОДНЕВЉА

Апстракт. *Аутор разматра празник и свакодневље као значењски супротне, али и међусобно условљене и антрополошки комплементарне феномене. Иако прекида уобичајени временски ток, празник је важан чинилац његовог структуирања, преуређења и осмишљавања. Празником се обнавља свакодневица која је претпоставка постојања празника. У српској културној традицији постоји паганski и хришћански модел празновања. Губећи своје некадашње, празници су данас добили ново значење, тако што су некадашње форме замењене новим које су омогућиле индивидуализацију празничног искуства. У доминантној медијској сфери данашње културе преобликован је и однос према празнику. Моћ телевизије огледа се не само у томе што ритуализује узвишене духовне садржаје, већ и у томе што у форми ријелити шоуа симулира нову празничност.*

Кључне речи: *празник, свакодневље, хришћанство, паганство, медији, телевизија.*

За друштва у транзицији, попут нашег, све теме имају повишени животни и културни значај, али је тема *Свакодневље и празник* у контексту традиционалне естетске културе вишеструко значајна и актуелна. Рушење претходног и успостављање новог празничног система одвија се у време још увек живих традиционалних образаца празновања који се могу препознати и у савременој култури. Такву ситуацију, на примеру наше реалности, усложњава и упоредо постојање два календара: јулијанског и грегоријанског, а тежња да се поштују и један и други, односно да се Нова година званично празнује по новом, а Божић слави по старом календару, показатељ је неадекватног односа према празницима. Реч је о томе да се Новом годином, по грегоријанском календару, прекида божићни пост и да се након Божића опет дочекује Нова година по старом јулијанском календару. Иако је несумњиво реч о суштински једном празнику везаном за обележавање почетка новог временског циклуса, Божић означава дан Христовог рођења и има сакрално обележје, док првим јануаром календарски почиње

нова година чије прослављање има доминантни световни карактер. Ускладити ова два празника са периодом претпразничног поста значи Божић славити пре Нове године без обзира који се календар узима за временски оријентир. Међутим, чини се да такво хармонизовање није ни на видику, па ће ово стање несумњиво још потрајати као обележје и једна од битних карактеристика наше културе.

Актуелну празничну пометњу можемо сагледати и као дериват дугог настојања за успостављањем савремене мере између свакодневља испуњеног радним обавезама и празника као времена предвиђеног за одмор и другу врсту активности. Уочавајући да је народ у Србији средином 19. века био необично склон празновањима, један енглески путописац вели: "Тако се за једног Србина, који од тристашездесетпет дана ради тек стотину, тешко може рећи да разуме значај времена. И заиста, мало је послова које овдашњи људи знају да раде. У Србији нема столара, нити ковача, па ни зидара; тако да им чак и куће током лета граде радници из Аустрије, који се почетком зиме враћају кућама са лепим парама."[1] Када данас говоримо о односу према свакодневици и празницима, треба да имамо у виду да је Србија била земља празника и да је у менталитету њених становника изражена тежња да то и остане. То се нарочито огледа у настојању да и периоди између два празника, од Нове године до Божића, или Ускрса и Првог маја, државних празника и недеље добију празнично, односно нерадно обележје. Односом према претходним празницима, нове демократске власти у Србији су, попут претходне власти, подржавале тај менталитет а тиме и поткупљивале народ тако што су задржавале и споро мењале календар нерадних дана у коме су остајали званични празници држава које више нису постојале.[2] Постављање принципа задовољства, везаног за празнично уживање у нераду, изнад принципа реалности, оличеног у поштовању радне дисциплине и тачном извршавању професионалних обавеза, показује неразумевање савременог времена. Утолико је британски путописац и био у праву када је описао тадашњу Србију као земљу празника.

Homo faber и *homo ludens*

Будући да се управо на традиционалним обрасцима и заснива естетизација не само традиционалне, већ и појединих области савремене културе, њихово осветљавање може допринети адекватном тумачењу и разумевању управо оних процеса у животној реалности за које сматрамо да се одвијају спонтано. У том смислу се најпре и поставља питање

[1] Аутор текста је енглески публициста Вудворт чији је чланак-путопис "Рат на Истоку" објављен у *Лондонским илустрованим новинама* 31. децембра 1853. године. Наведено према књизи Ч. Антића, *Земља празника и град споменика, Србија и Британија половином 19. века*, Трег, Велика Плана 2004, 40.

[2] B. Jovanović, *Klopka za dušu,* Stylos, Novi Sad 2002, 69-70.

одређења кључних термина *празника* и *свакодневља* у контексту њихових значењских релација. *Празник* и *свакодневље* су опозитни термини, међусобно диференцирани и значењски удаљени. Ово значење проистиче из реалности традиционалне културе у којој и постоји њихово јасно разграничење. На примеру традиционалних празника везаних за обележавање почетка новог временског циклуса, утврђена је њихова обредна структура која указује на механизам и процес прелажења из једног, свакодневног у друго, празнично стање.[3] Систем празника је начин регулисања времена, обележавања почетка циклуса и обнављања трајања. Будући да се уобичајени профани живот одвија у линеарном времену које карактерише след догађаја, празновањем се задовољавала потреба за свевременим доживљавањем трајања у синхроном тоталитету. Заустављањем линеарног тока и актуализовањем светог времена почетка, прелази се из свакодневља у празничну животну свечаност. Архаичним обртом и суспендовањем важећих начела, оно до тада потиснуто и маргинализовано, долази тада привремено до свог пуног значаја и афирмације.

Однос према празнику регулисан је извесним правилима понашања којим се потврђује дан или временски сегмент испражњен од уобичајених профаних и радних обавеза. Међутим, ефекат слободнијег и неконвенционалнијег празничног понашања огледа се у равни свакодневног живота. Будући да радне обавезе карактеришу свакодневље, а игра и забава одликују празнично време, с обзиром на значај игре у људској култури,[4] празник има и дубље антрополошко значење у одређењу квалитета свакодневног живота. Homo faber и homo ludens су два међусобно условљена аспекта човековог самопотврђивања. Уносећи ред у постојећи временски ток и осмишљавајући људско постојање, празник је представљао културни механизам афирмације важећег система вредности и одржавања постојеће структуре друштва. Уколико празник сагледамо у равни културе, онда видимо да је он био успешан начин не само прослављања, већ и разрешавања супротности у колективу и смањења тензије између културе и природе.

---

[3] M. Elijade, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb 1970, 41-48; М. Елијаде, *Свето и профано*, "Замак културе", Врњачка бања 1981; *Secular Ritual: Formes and Minings*, ed. S. Moor and B. Myerhof, Van Gorcum 1977; *Celebration, Studies in Festivity*, ed. V. Turner, Smithsonian Institution Press, Washington, D. C., 1982; *Читање ритуала*, прир. Б. Јовановић, темат часописа Градина, бр. 10, Ниш 1986; *Praznici, svetkovine, rituali*, prir. J. Đorđević, temat časopisa Kultura, br. 73-75, Beograd 1986.

[4] Игра је претходница и припрема за велике човекове домете у области рада. Упор. K. Bücher, *Arbeit und Rhytmus*, Leipzig 1899. Према: Т. Ђорђевић, "Српске народне игре", *Наш народни живот*, књига 4, Просвета, Београд 1984, 82.

Култура и празновање

Успостављање и поштовање санкционисаних правила, којима се у односу на дотадашње природно стање формира један другачији образац понашања, означава почетак културе као људске реалности. Одређен способношћу да ствара културу, човек као биће културе исказује и свој однос према створеном. Осетивши и сагледавши ограничења створеног, он је показао и спремност да својих руку дела привремено или стално оспори, усаврши и превазиђе. Најраније културе су опстајале и трајале зависно од успешности да у оквиру свог обрасца разреше настале противречности у друштвеној заједници и ускладе однос према природи.

Стварајући културу и себе као људско биће, човек је мењао, преображавао своју природну датост и формирао своју другу природу која је отварала хоризонт његове културне задатости. Утемељена на принципима који регулишу ослобађање и задовољење нагонског, култура одређује како појединац и колектив то могу и треба да чине. За разлику од природног, спонтаног и слободног ослобађања и задовољења агресивног и сексуалног нагона, у погледу одржавања живота и његовог продужавања, човеково понашање у социо-културној реалности условљено је важећим правилима и законима. Зато он, како сматра Фројд, не налази задовољство и срећу у култури, већ га живот у свакој социо-културној реалности због важећих забрана и спутавања да слободно испољи и задовољи своје нагоне, чини незадовољним и несрећним.[5] На овом ставу се темељи антрополошки песимизам оснивача психоанализе.

Условљено, дакле, ускраћивањем слободног испољавања и задовољења нагонског, понашање у култури је регулисано другачијим правилима. Једно од тих правила је и прослављање, односно празновање које је омогућавало испољавање и задовољење културом потиснутих нагонских тежњи. До тада спутавани агресивни и сексуални импулси задовољавали су се у оквиру празничног обрасца непосредно, али и у одређеној симболичкој форми. Без обзира на степен културног развоја, модел празничног понашања омогућава члановима колектива да слободније него што могу свакодневно, испоље своје нагонско биће. Тако је у време празника бразилским Индијанцима дозвољено да слободно ступају у сексуалне односе са женама из свог племена, да би их након односа обележили одређеним знаком. На крају празника ови знаци су пребројавани да би се утврдило ко је од племеника имао највише односа са женама, па тиме и био најбољи у време трајања празничне сексуалне распусности.[6] У једном од празника који допушта слободно понашање, и крајње рационални Швајцарци понашају се необично, тако што се међусобно ударају гуменим чекићем по глави. Овом празничном игром се, у ствари, симболички задовољава поти-

[5] Frojd, "Nelagodnost u kulturi", *Iz kulture i umetnosti*, Odabrana dela, knj. V, Matica srpska, Novi Sad 1969, 290.
[6] Upor. K. Levi - Stros, *Tužni tropi*, Zepter Book World, Beograd 1999.

снута потреба за агресијом. Такође је и карневалска слобода дозвољавала сексуалне алузивности, критички однос према носиоцима власти и израженије агресивно понашање. Првобитни начин да човек сачува и потврди реалитет свог рационалног и свесног постојања, заснивао се на успостављању контроле над тим ирационалним и несвесним садржајима своје психе. Та контрола је успостављана тако што је у одређеним временско-просторним сегментима допуштано ослобађање тих до тада потискиваних садржаја.

Познато је још у архаичним, древним и традиционалним културама, да празнично искорачење из уобичајеног, свакодневног живота оличава принцип привременог суспендовања важећих социо-културних правила. У том кратком временском сегменту постаје дозвољено оно што је до тада било забрањено. За разлику од свакодневице, празник омогућује задовољство, односно, задовољење културом потиснутих нагонских тежњи. У том смислу наш назив празник, у значењу испразнити од уобичајеног, етимолошки адекватно одређује његову културну суштину. Празник је начин да се биос, спутан етосом, искаже у једном другачијем и слободнијем виду. Правила уобичајеног, свакодневног живота привремено престају да важе јер се жртвују зарад успостављања животне реалности која је културом сужена, омеђена, одвојена и диференцирана од природе.

Пагански и хришћански образац

Обухватајући, дакле, и оно што тада није, култура празника преиспитује и потврђује у ширем утопијском контексту могућности другог и другачијег са становишта новог почетка. Празник враћа реалности њену првобитну вишедимензионалност постојања као примарну, дату могућност. Привременим укидањем важећих социо-културних правила успоставља се као инверзија постојећег поретка реалност *communitasa*, којом се исправља учињен "структурни грех" и озрачује надом могућност социјалне и полне равноправности. Празник актуализује утопијски потенцијал социо-културне реалности, оног блоховског "још не" које тада долази до изражаја. Међутим, управо та утопијска димензија открива социјалну инструменталност празника којом се исказује њена суштинска утопистичност. У оквиру овог концепта практиковани су сакеје, сатурналије, карневал и српска традиционална свадба, која представља наш доминантан образац празновања и светковања. Функција празника је да привременим успостављањем другачије реалности, другачијег понашања, извртањем уобичајених вредности, допринесе јачању важећих друштвених принципа.

Реч је, дакле, о паганском обрасцу празновања који је супротан хришћанском прослављању. Хришћански празници (Божић, Ускрс, Преображење) и слављење највећих светаца, који су својим животом и прихватањем могућности сопственог страдања посведочили истини-

тост своје вере, заснивају се на принципу самоодрицања и преображаја управо оних садржаја који се у оквиру паганског обрасца слободно испољавају. За разлику, дакле, од паганског обрасца који празником културу враћа у природно стање, хришћански образац слави преображај нагонског. Сагледан у светлу антиномије биоса и етоса, пагански модел ослобађања биоса и суспендовања етоса, разликује се од хришћанског обрасца јачања етоса и преображаја биоса. Међутим, као што је и сам биос у свом вишем смислу одређен етосом, односно правилима која профилишу ту животну силу до суптилнијих духовних форми, тако је и сам етос укорењен у биосу, јер је самоодрицање, ограничавање себе, у функцији врсте.[7]

Разлику између паганског и хришћанског обрасца празновања појачава и однос према времену. Наиме, за разлику од линеарног, хришћанског концепта времена, пагански концепт се заснива на кружној представи трајања, која подразумева и идеју периодичног враћања митском почетку након завршетка одређеног временског циклуса. Празновање у оквиру линеарног концепта исказује се прослављањем, а у оквиру схватања о кружном временском току актуализацијом почетка и примарне хаотичности. Успостављање примордијалног нереда значи пражњење од свакодневице и уобичајеног животног тока усмераваног важећим културним правилима.

У односу на пагански образац празновања којим се исправља социјална неправда према маргинализованима тако што они добијају прилику за привременом афирмацијом, да би након завршетка празника важећи друштвени принципи постали још јачи, светковина непосредно велича постојеће друштвене, културне и духовне вредности. Значајни датуми у хришћанском празничком календару везани су за слављење светитеља који су истинитост вере посведочили и сопственим животом. Савремене државе своје празнике организују као светковине јер њима славе значајне датуме из своје историје као темељ свог идентитета. Без обзира да ли је реч о паганском празновању или хришћанском слављењу, актуализација светог времена омогућује искорак из свакодневља. Будући да је свето битна одлика тог временског сегмента којим се искорачује из уобичајеног животног тока, оно се у паганском празновању испољава као антиномична реалност, док је у оквиру прослављања духовно профилисана. Пагански образац празновања омогућује друштвену интеграцију, док је хришћански прилика за прихватање божанске суштине.

Две стране реалности

Успостављајући, дакле, једну другачију животну реалност, празник, којим се данас означава и слављење, различит је од свакодневља

[7] В. Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Геца Кон, Београд 1939, 764-765.

и супротан свакодневљу. Међутим, са становишта интегралног значаја празника и свакодневља, њихови принципи су комплементарни. Сегменти просторно-временске реалности, које они оличавају, постоје једно насупрот другом, али се сваки од њих огледа у другом јер је и условљен тим другим. Преиспитујући опозицију празника и свакодневља у контексту њихових могућих релација везаних за дубљу међусобну социо-културну и антрополошку условљеност, уочавамо најпре да су празник и свакодневље две стране јединствене реалности чије се постојање потврђује њиховим динамичним смењивањем и сталним осцилирањем. Нема празника без свакодневља, као што и свакодневље не може постојати без свог празничног, периодичног обнављања.

Празник је начин преображаја свакодневице у духовну, егзистенцијалну, животну свечаност која слави постојање. Механизам преображаја се одвија у обредном процесу који започиње одвајањем, а завршава се враћањем у свакодневље. Празнична еуфорија и слављеничка егзалтација пружају илузију испуњења индивидуалних и личних жеља, остварења колективних нада. Ту илузију појачава осећање да само понављање овог догађаја даје животни смисао људском постојању. Све друго што би се догодило, изван је те вредносне мере. Сјај празника заслепљује и опија могућношћу да се увек празнује, али је та жеља за перманентним празновањем неостварива због његове условљености свакодневљем, односно потребе за успостављањем свакодневља. Последица прекорачења граница трајања празника је његово претварање у свакодневље.

Од колективног до индивидуалног

Губећи некадашње, празници су временом добијали ново значење задржавајући архаичне и традиционалне структуре. Оно што је изгледало као одумирање појединих празничних форми у једној, показало се као њихова обнова у другој равни. Световни, односно државни празници су постали испразни, али су верски добили свој значај. Зато када говоримо о данашњим празницима, треба да имамо у виду и чињеницу да су обрасци некадашњег празновања замењени новим. Иако је празник пре свега огледало друштва, данашња друштва омогућују човеку као појединцу да се другачије одреди према времену, па је у том смислу и празнично искуство индивидуализирано. Материјалне, социјалне и технолошке могућности учиниле су остварљивим сан обичног човека за личним празником.

Ослобођени дотадашњих социјалних и колективних условности, реално данашњи највећи празници јесу годишњи одмори, који омогућују појединцу да своје слободно време организује као лични празник испуњен путовањима, рекреацијом и доживљајима других култура. Рецепцијом одређених имагинативних садржаја, уметничких дела, слушајући музику, читајући романе, гледајући слике или филмове, ми излазимо из уобичајене стварности и учествујемо у једној виртуелној ре-

алности. Могућност да у тој другој реалности стекнемо искуство другог и доживимо свет у проширеним границама, даје нашим доживљајима ауру празничног.

Празнични принцип медија

Празник и свакодневље су дефинисани принципима који одређују нашу укупну животну реалност. Ти принципи су важећи како за традиционалну, тако и за савремену културу, а њихова универзалност је критеријум њихове истинитости. Са становишта тих принципа, који су препознатљиви у традиционалној култури, може се сагледати њихово присуство и у савременој култури. Та култура је својом медијском доминантном преобликовала традиционалну свакодневицу према обрасцу празника, тако што слави ефемерно, а маргинализује релевантно. Попут новина, штампе или телевизијских и радио емисија које у недостатку релевантних вести, објављују неважне догађаје, тако се и остале форме попуњавају тривијалним садржајима који зависно од контекста и некритичке рецепције, добијају своје повишено значење.

У данашњем свету потврду човековом постојању дају медији који форматизују његову свакодневицу, а тиме и уређују његов живот. Будући да је само оно што је објављено у новинама, на радију и телевизији обзнанило своје постојање, појављивање у медијима је постало промоциона обавеза и присила, али и услов на који се добровољно пристаје. Данашњи догађаји, личности и дела културну релевантност стичу овером медија. Пролаз кроз медије јесте ритуал који увеличава садржај свакодневља, па тако и медијском актуализацијом банално и тривијално привремено добијају повишени културни и социјални значај. Наиме, већ самим појављивањем у медију маргинално може добити централни значај, а ништа може постати нешто. Онтологија тог садржаја не проистиче, дакле, из његове вредности већ из самог контекста у коме се јавља. У уметничкој пракси је већ потврђено да контекст даје ново и жељено значење предметима који се из једне преносе у другу раван. Дишанов писоар и Манцинијев измет у конзерви у галеријском простору изгубили су своје претходно и добили једно сасвим ново значење. Уписани тамо где је место за скулптуре, предмети поменутих уметника постали су уметнички артефакти. Медиј по себи има моћ да спектаклом форме наткомпензује тривијалне садржаје, дајући објављеном пролазни празнични и слављенички карактер. Преображавајућа моћ медија огледа се у могућности привремене промене статуса појединаца који од социјалних маргиналаца постају јунаци дана. Брза промена статуса утиче и на њихову психолошку промену пред медијем и у медију, а са становишта свог повишеног културног значаја они, на увесељавање критичнијих читалаца, слушалаца и гледалаца, добијају прилику да обзнане своју духовну и образовну голотињу.

Светковина великог братства

Моћ медија да, попут телевизије, сакрализују стварност, огледа се у промени свакодневља и свакодневице појединаца. Пристајући на присилу медија, појединац за узврат добија свој минут славе. Медији му дају привремено жељено повишено значење, које у одређеном тренутку значи и његову профану сакрализацију. Са медијском ауром, појединац постаје нови светац. Њему се конзументи медија, за које је он остварење снова о постигнутој слави, некритички клањају. Телевизија је сањање отворених очију, а медији су данас ти којима се светкује свакодневље. Та нова светковина је симулирани празник медија. Светло које они бацају на свакодневље, показује не само да је форма важнија од садржаја, већ и да се пуком формом може супституисати сваки садржај.

На примеру телевизијског ријелиту шоуа, какав је и *Велики брат*,[8] који се од 2006. године приказује и на нашој ТВ Б 92, јасно се види преображавајућа моћ медија. Пред свевидећим камерама, одвија се свакодневица добровољно присталих учесника овог шоуа на заточеништво у кући боравка и на изолацију од спољњег света. Привучени могућношћу да брзо стекну популарност и лако зараде велики новац, непосредни учесници *Великог брата*, изабрани на основу брижљивог тестирања, прихватају намењене им улоге да пред будним оком камера и свуда постављеним микрофонима живе у амбијенту са до тада њима непознатим појединцима. Од њих се очекује да своју свакодневицу и приватност, стимулисану драматургијом исповедаонице и решавањем одређених задатака, учине занимљивим и телевизијским гледаоцима. Налазећи задовољство у гледању свакодневице у којој појединци испадају глупи, смешни и очајни, они тако у сопственим очима постају значајнији, паметнији и срећнији. Гледаоци добијају потребну утеху и постају задовољнији својим животом, али и условљени да у одређеним терминима прате ове емисије као повремени пренос важног догађања у оквиру рудименталне верзије јужноамеричке телевизијске серије. Уколико су ове сапунске серије биле улепшана и зашећерена мелодрамска имитација живота, онда је *Велики брат* омогућио тим гледаоцима, едукованим и навикнутим на драматургију тих серија, да добију непосредан увид у прави приватни живот других и посредно учествују у њему. Тиме постају и несвесно зависни од садржаја који се приказује док су и сами непосредни актери овог шоуа зависни од гледалаца који одлучују о њиховом даљем учешћу у емисији. У том смислу се *Великим братом* преиспитују границе приватности и само-

[8] Идеју коју је пророчки исказао Орвел у роману *1984*, применио је први Холанђанин Џон де Мол 1999. године, а потом је као образац телевизијског ријелити шоуа *Велики брат* заживео и у више десетина других земаља. Претходно је ова идеја радикализована у филму *Труманов шоу* (1998) редитеља Питера Вира и сценаристе Ендрјуа Никола. Верујући да живи свој срећни и аутентични живот, јунак овог филма, Џон Кери, на крају ће открити да је читава реалност у којој је живео, била симулирана да би могла да се приказује као популарна ТВ серија.

поштовања, поново открива шта је све појединац спреман да уради за новац, а шта је колектив спреман да гледа као забаву задовољавајући своју бизарну потребу за воајеризмом.

ТВ је, према Меклуану, означена као хладан медиј, јер има способност да преносом неког важног и јаког догађаја учини да временом интересовање за њега почиње да слаби.[9] Пренос литургије телевизијски ритуализује обред, јер док траје пренос најсвечанијег догађаја у храму, живот се у кућама поред екрана одвија у равни своје уобичајености. Међутим, преносом уобичајене животне свакодневице, тај исти медиј показује моћ да постављањем камере тамо где се не одвија ништа драматично, али постоји изазов очекивања да ће се нешто необично догодити, веже гледаоце за екран и заинтересује их за праћење тривијалног збивања. Стварајући на тој основи свог *Великог брата*, телевизија се исказала као медиј способан да загреје. У том контексту треба истаћи и логистичку подршку булеварских дневника и таблоида, који развијају драматуршке рукавце приказаног, залазе у приватни живот учесника овог ријелити шоуа и тако додатно убеђују гледаоце, конзумента телевизијске слике, у важност емитованог. Тако тривијалност и баналност добијају за гледаоце доживљајну, симулирану светковину једног великог братства.

Симулирани и стварни преображаји

Када говоримо о савременој масовној и забавној култури, онда се *свакодневно* и *празнично* могу сагледати и у контексту фестивала (музике, филма, позоришта, поезије) на којима велики број минорних дела добија повишено значење, а тиме и вредносну препоруку за будући уметнички и естетски статус. Наиме, само представљање и приказивање у фестивалском контексту повод је величању и слављењу оних дела које би у уобичајеној, свакодневној реалности, нормалној, а не фестивалској перцепцији, била незапажена. На тим медијским сајмовима, који се проглашавају празницима, социо-културни контекст даје значење и значај представљеном, чиме се показује моћ значењске релативизације одређених садржаја.

Несумњиво је да димензија естетског има моћ преображаја свакодневног у празнично. Већ сам чин преношења једног садржаја уобичајеног свакодневног живота у естетску раван даје том садржају повишено значење и једну нову вредност. Такав се однос исказује и према сегменту прошлог времена везаном за регистровану свакодневицу. У области антрополошког филма, снимљени етнографски садржаји добијају потоњом пројекцијом свечани празнични тон.

У истој равни интегралне животне реалности препознајемо и претварање празника у свакодневно. Наше искуство ентропије праз-

[9] M. Makluan, *Poznavanje opštila - čovekovih produžetaka*, Prosveta, Beograd 1971, 386-387.

ничког система, заснованог на комунистичкој идеологији, показало је како се урушавањем те идеологије губи контекст који је дотадашњим празницима давао потребно значење. Одржавањем у календару појединих државних празника непостојеће државе дошло се до њихове формалне ритуализације и свођења на пуке нерадне дане који су изгубили своју празничну суштину.

Потреби да корачамо комплементарна је и потреба да повремено и искорачимо из уобичајеног живота. Празник је искорак из свакодневице испуњене уобичајеним догађајима, ритуализованим обавезама над којима се надвија суморни облак досаде. За разлику од обреда који успоставља празничну усхићеност, ритуализована свакодневица доводи до досаде. Неприпремљен да у обичном пронађе необично, у свакодневном празнично, појединац може постати жртва досаде. Губљење емоционалне свежине и нестајање заноса и страсти има за последицу да оно изузетно и необично постане уобичајено и конвенционално. Када посивела животна нит почиње да се губи у свакодневљу, онда разјапљена баналност свакодневице запрети осећају празничног смисла који омогућује прелажење и обилажење свакидашњих понора. Из свакодневља извирује признавана или непризнавана потреба за њеном празничном обновом. Из досадне и тривијалне свакодневице настоји се изаћи аутентичним доживљајем, али и бекством у конзумацију вредносних супститута који се нуде кроз масовну забаву. Естетизовано уживање у кичу и шунду као лажној лепоти анестезира моралну проблематичност стварно ружног као извора потенцијалног зла. Девалвација духовних вредности само је тамнија страна данашњег технолошког напретка и цивилизацијског благостања.

Евидентна је разлика између колективног социјалног одређења празника и индивидуалног, личног откривања и доживљаја празничности. Појединац има могућности и слободу да располаже својим временом, да се према њему односи на стваралачки или конзументски начин. Урањајући у садржај свакодневља, уметници и песници у обичном налазе необично као основ празничном доживљају и његовој транспозији у аутентично уметничко и књижевно дело. У откривању и доживљају естетског показује се та разлика. Уметник попут Ендија Ворхола имао је способност да у оном што је многима било досадно, открије необично, празнично, као што је у привидној празничности телевизијских серија, сапунских опера, сниманих због реклама и забаве најширих гледалаца, откривао досаду.

Празнично и свакодневно су различити, али међусобно условљени ентитети који се и садрже један у другом. Празнично се може открити у свакодневном као што се и празник може претворити у свакодневно. Бројни су путеви и начини откривања празничног у свакодневном, али су у уметности они најизраженији. У сликарству једног Вермера, у поезији Жака Превера, у документарном филму *Љубав* Влатка Гилића (поменимо овом приликом неке од аутора који су празничност свако-

дневља исказивали у чину слављења уобичајеног живота). Призори свакодневља у благој светлости и лековитој тишини чувају животну тајну везану за остварену равнотежу и пронађени склад. Том хармонијом свакодневно постаје својеврстан празник јер добија узвишени смисао означен тренутком који се издиже над уобичајеним трајањем и добија ванвремену димензију, доживљену као сама вечност. Складно уређен животни ентеријер одражава унутрашњост човековог бића, његову душу у којој уобичајено добија повишено животно значење које се и доживљава на другачији начин. Епифанијски тренутак, изненадног исијавања суштинског, постао је битан топос Џојсове уметничке поетике. Иако настаје индивидуално-психолошким увидом у животну реалност, плод тог увида је уметничко дело које својом сугестивношћу потврђује уметников увид. Егзистенцијална вредност празника огледа се у могућности откривања другачијег животног принципа у свакодневљу. Умеће празновања је првенствено однос према свакодневици, јер управо то умеће и омогућава "да од празника", како вели песник,[10] "лепши обичан буде дан".

Bojan Jovanović, Belgrade

CELEBRATIONAL VALUE OF EVERY DAY LIFE

Abstract. *The author considers holiday and everyday life as of opposing meaning, but also mutually interrelated and anthropologically complementary phenomena. Although, interrupting the usual timeline, a holiday is a relevant component of its structuring, adaptation, and justification. Holiday renovates everyday life which is the assumption of a holiday's existance. In Serbian cultural tradition there are pagan and Christian models of holidays. Loosing their past importance, holidays today have gained new meaning by replacing past forms with new ones that have made possible the individualisation of the holiday experience. In the dominant media sphere of today's culture the attitude to holiday is also remodelled. The power of television is seen not only in ritualising the elevated spiritual contents, but also in the form of a reality show that simulates new holidayse.*

Key words: *holiday, everyday life, Christianity, paganism, media, television.*

[10] Б. Миљковић, "Расковник", *Сабране песме,* (прир. Д. Јевтић, Б. Јовановић), Просвета, Ниш 2001, 203.

УДК 904:726.8(37)

Гордана Милошевић

Археолошки институт, Београд

СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ И ПОГРЕБНИ РИТУАЛ ИЛИ О ГОЗБИ У АНТИЧКО ДОБА

Апстракт. *У раду ауторица расправља о светковинама у античко доба у кући и у погребном ритуалу. Потом, упоредном анализом познатих примера из историјских и археолошких извора, издваја заједничке одлике ових светковина и доводи их у контекст општег поимања живота и смрти у Римском царству. На крају, закључује да су хеленистичка схватања, обновљена од другог и трећег века наше ере, остала непромењена и током читавог периода позне римске државе.*

Кључне речи: *Римско царство, гозба, кућа, триклинијум, гробни ритуал.*

Почев од 2. века пре Христа, живот града на Западу и на Истоку постао је истоветан,[1] посебно после Каракалиног закона о грађанству из 212. године. Општи хелонизовани начин живота представља оквир приватног живота у коме свакодневни живот и погребни ритуал чине неодвојиву целину. Смисао празновања у Риму био је у непосредној вези са официјелном политиком, а датуми празновања, посебно оних везаних за гробне свечаности, били су контролисани и регулисани римским календаром. Гозба у кући и гозба посвећена умрлом имале су двојаки карактер и јединствену идеју. Код кућних светковина требало је угостити све присутне, док се код посмртних светковина овај чин проширивао и на покојника.

У свакодневном животу гозба код Римљана је церомонија у кући, са породицом и позваним пријатељима. Гозба се одвија и у веома интимном окружењу са робовима и ослобођеницима. И сиромашни имају гозбу. Гозба је у Риму била и место изношења општих животних ставова.[2] Једном речју, гозба је била уметност и чинила је саставни део жи-

[1] П. Вен, Од римског царства до 1000. године, *Историја приватног живота* (ед. Ф. Аријес, Ж. Диби), Београд (Clio), 2000, 11.
[2] *Исто*, 167-168.

вота свих социјалних структура у Царству. Јело се лежећи на клинама распоређеним у облику ћириличног слова П (*sigma*) (**сл. 1**).

Сл. 1. Представа гозбе у античко доба, према *Life in Ancient Rome. People and Places*, Published by Hermes House, 2005, 233.

У средини се налазио округли сто. Распоред присутних приликом гозбе био је изузетно важан и поштовао се посебно у распоређивању лежаја – клина, сточића и столова. Заузимању места за трпезом претходило је мењање обуће. У имућнијим кућама служена су обично три јела, и то: предјело (да изазове глад), печена меса, затим, слатиши и воће. Убруси и посуде за прање руку били су рспоређени на столу.[3] Гозбе су могле бити пропраћене музиком и плесом, а могле су бити завршене и баханалијама (**сл. 2**).

У античким кућама биле су предвиђене посебне просторије (triclinium) намењене гозбама. Триклинија су се обично налазила насупрот улазу. У кућама из ранијег периода римске државе триклинија су била четвороугаоног облика, док у каснијем периоду добијају полукружни, апсидални завршетак. Има археолошких података да су триклинија могла бити и у вртном окружењу, односно дворишту или атријуму, а има примера отворених места за обед на приватним имањима, ван градског језгра. Величина места за обедовање била је различита и била је у директној вези са социјалним статусом породице. Код већих вила или палата постојало је више просторија намењених гозбама.[4]

Код Римљана је била наглашена потреба за одржавањем гозби и у погребном ритуалу. Светковине, празници и гозбе представљају и саставни део фунералних обреда. Чак и током позног Царства, када место гроба има сасвим друго значење, приношење хране и пића не губи на значају. Због тога обележавање гроба и гробни ритуал можда најбо-

[3] Л. Бреје, *Византијска цивилизација*, Београд 1976, 58-59.
[4] A. G. Mckay, Houses, *Villas and Palaces in The Roman World*, Thames and Hudson 1975.

ље показују општи однос једне цивилизације или појединца према животу и смрти.

Сл. 2. Представа гозбе у античко доба, према *Life in Ancient Rome. People and Places*, 233.

Гробни ритуал се током историје римске цивилизације мењао, али је у основи прихваћено поједностављено тумачење да гроб замењује кућу умрлом. Уочљив је склад и монументалност појединих гробница, чија се величина, конструкција и уређење могу поредити са познатим палатама и јавним зградама, посебно када су у питању царски маузолеји и гробнице јавних, познатих и богатих личности.

Начин сахрањивања код Римљана био је различит, али у директној вези са официјелном религијом. Јављају се два основна вида у начину сахрањивања покојника: кремација и инхумација.[5] Кремација је била више заступљена у западним деловима Царства, док, и поред настојања да се обред спаљивања спроведе и на истоку, источне провинције нису биле склоне да прихвате овакав фунерални обред. На овим про-

[5] Према Цицеру и Плинију, првобитни начин италског становништва био је инхумација. У периоду од IX до V века пре наше ере у Риму је забележено биритуално сахрањивање. После V века постепено се прелази на сахрањивање кремираних остатака покојника, J. M. C. Toynbee, *Death and burial in the Roman World*, London 1982², 39.

сторима сахрањивање инхумираних покојника имало је дугу традицију.[6] Поновни утицај хеленизма у уметности, архитектури и религији, током 2. века, а посебно у 3. веку наше ере, снажно је деловао на промену погребног ритуала и успостављање институције сахрањивања инхумираних покојника.[7]

Међутим ове промене у религији из периода раног Царства, као и прелаз са кремације на инхумацију, нису утицале на однос према погребном ритуалу. У погребни ритуал готово увек су била укључена веровања о гробу као вечном боравишту, као и идеја о "царству умрлих", где се може стићи једино из гроба.[8]

Римским правом била је посебно регулисана дужина припрема, као и време оплакивања, начин сахране, ограничење висине вредности сахране, али и посебне субвенције за поједине слојеве становништва.[9] Право на сахрану имали су сви слободни грађани Рима, као и робови без обзира на имовни и сталешки статус. Породице, занатлије окупљене у колегија, као и посебно организована погребна предузећа бринула су о закупу и градњи гробова и гробница, на унапред парцелисаним гробним местима унутар градских некропола. Сходно имовном стању, очеви породица трудили су се да за живота изграде гробницу достојну њихових имена и порекла.

Најопштији термин под којим се подразумева време од смрти до тренутка последњих посмртних свечаности, и који је важио за све социјалне групе, јесте *funus translaticum*.

Уопштено, церемонија сахране у периоду раног Царства, било да је кремација или инхумација у питању, у општим цртама је позната и имала је обележја светковина.[10] Оглашавање смрти започињало је при-

---

[6] Сматра се да је граница повучена између латинског и грчког начина сахрањивања била нешто северније од данашњег Солуна обухватајући јужне делове Балканског полуострва (простор данашње Грчке), Мале Азије, Блиског истока и северних делова Африке.

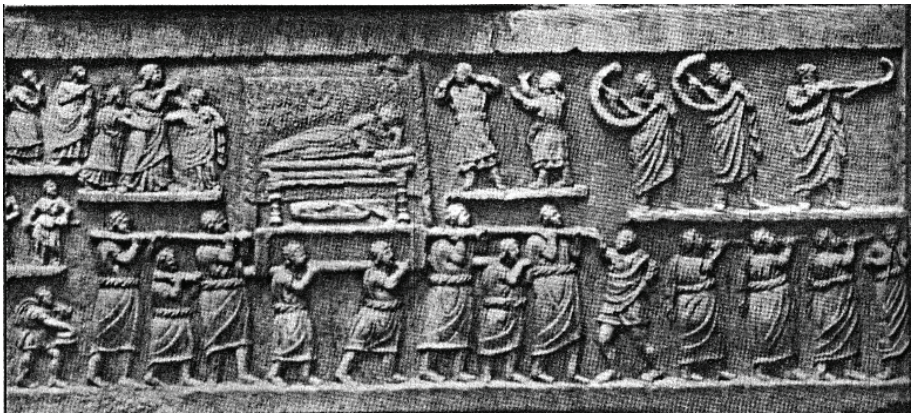
[7] Повратак на овај начин погребног обреда био је лагани процес и одвијао се у II и током III столећа. I. Morris, *Death-ritual and social structure in Classical antiquity*, Cambridge 1992, 42-69, Fig. 7. Овај аутор наводи да се сматра да је Септимије Север кремиран 211. године, Гета инхумиран после смрти исте 211. године, док је Каракала 217. године кремиран. I. Morris, *op. cit*, 54, *Up*. J. M. C. Toynbe, *op. cit*.

[8] Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, *Лесковачки зборник* X, Лесковац 1970, 21; Љ. Зотовић, "Јужне некрополе Виминација и погребни обреди", *Viminacium* 1, Пожаревац 1986, 49-50; *Cf*. F. Cumont, *Les religiones orientalis dans le paganisme romain*, Paris 1929, 55-63.

[9] Закон је спречавао разметање у појединим сахранама. Посебно је занимљива и листа особа које не могу да учествују у оплакивању умрлог. J. M. C. Toynbe, *op. cit*., 54.

[10] Највише података о погребном ритуалу налазимо код J. M. C. Toynbe, *op. cit*., 43-72. Уп. и друге ауторе који су се бавили овим питањима: J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, 71-72; F. Cumont, *op. cit*., 35-36; F. Cumont, *Recherches sur le symbolismeme Funéraire des Romains*, Paris

зивањем покојника именом (*conclamatio)*. Пошто се покојник није одазивао, проглашаван је мртвим. После тога уследило је прање и облачење тела умрлог. Од три до седам дана тело је посипано тамјаном, соковима, ароматичним уљима и цвећем, а кућа покојника била је обележена гранама кипариса и јеле. Церемонију изношења тела пратила је поворка музичара, нарикача, играча и глумаца (**сл. 3**).[11]



Сл. 3. Рељеф у Мермеру, представа погребне поворке из Амитернума, према M. C. Toynbee, *Death and burial in the Roman World*, London 1982², 30, 11.

Они су носили маске умрлих предака и симболично приказивали претке који треба да умрле одведу у царство мртвих. После полагања тела, или његових кремираних остатака, у гроб су стављани лични предмети и предмети потребни покојнику у загробном животу.[12] На првом месту, полагано је посуђе, затим светиљка и новац. Светиљком је био обасјан пут покојнику, а новац је био намењен демону мртвих Харону, као дар за превоз преко реке која тече кроз свет мртвих. Де-

1966. Питањима погребног ритуала у нашој земљи у више наврата бавила се Lj. Zotović, Izveštaj sa iskopavanja kasnoantičke nekropole u Nišu, *Limes u Jugoslaviji* I, Beograd 1961, 171-175; Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, 19-30; Љ. Зотовић, Историјски услови развоја оријенталних култова у римским провинцијама на територији Југославије, *Старинар* 19, Београд 1968, изд. 1969, 59-74; Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, *Лесковачки зборник* X, Лесковац 1970, 19-24; Љ. Зотовић, "Јужне некрополе Виминација и погребни обреди", 41-60.

[11] Посебно су занимљиви и ликовни прикази оплакивања покојника код J. M. C. Toynbe, *op. cit.*; S. Price, From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors, Rituals of Royalty. Power and Ceremonial Traditional Societies (*ed. D. Cannadine and S. Price*), Cambridge 1987, 66; M. Parović, Recently Discovered Roman Inscroption from Kosovska Kamenica, *Старинар* 49, Београд 1998, изд. 1999, 189-192.

[12] Посебне службе на гробљима биле су организоване да пруже помоћ у припреми покојника и организацији гробних свечаности, J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 45, 49.

мон Подземља превозио је сени мртвих до врата Хада, примајући у чамац само сахрањене и оне који су могли за тај превоз да плате један обол. Породица је брижљиво водила рачуна о стављању новчића приликом сахране, јер су душе несахрањених остављане да чекају столећима на превоз.[13] Остали предмети (накит, кадионце, тоалетни прибор, кључеви, разни инструменти) везани су за живот покојника на земљи и његово занимање и представљају често само део богатих прилога у гробовима овог периода. Затрпавањем гроба био је завршен први део посмртне светковине.

Други део светковине имао је сва обележја гозбе. Прво жртвовање или приношење дарова у храни вршено је преливањем гроба вином и полагањем хране на гроб или у његовој близини. Остављање хране било је део ритуала који је требало да задовољи потребе покојника у новом животу после смрти.[14] Погребна гозба настављана је у кући, где су се на обеду у част покојника (*siliceranium*) окупљали најближи сродници. Гозба се обављала у ћутњи и претходило јој је ритуално прање руку присутних. Последња церемонија посмртне гозбе одржавана је деветог дана после сахране. Одвијала се у кругу породице која је над гробом и заједничким обедом са покојником (*Cena novemdialis*) проглашавала крај велике туге.[15] Посмртни обеди у част покојника (даће) настављани су и у одређене дане у години, у време приватних празника,[16] као и у дане (фестивале) који су били прописани и означени у државном календару (*Parentalia, Caristia, Rosalia, Lemuria* и др).[17] Гробови су у тим данима били ограђивани венцима од траве и цвећа и преливани вином, млеком, медом и понекад крвљу жртвованих животиња. Чврста храна (колачи, воће, со и др.) укопавана је у гроб или је спаљивана поред гроба. Сви покојници су имали право на ове понуде (*Manium Iura*), односно права

[13] Уп. D. Srejović, A. Cermanović-Kuzmanović, *Rečnik grčke i rimske mitologije*, Beograd 1979, 447.

[14] Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, 21.

[15] J. Bayet, *op. cit.*, 72; Љ. Зотовић, ”Јужне некрополе Виминација и погребни обреди", 48-49; Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, 21; D. Harmon, IV. Funerals and Rites for the Dead, The family festivals of Rome, *ANRW* II/16.2, 1602-1603; J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 50 – 51, 62.

[16] Породица се обично скупљала над гробовима предака и обележавала датуме рођења, смрти или неке од значајнијих датума из живота покојника. *Up*. F. Cumont, *Les religiones orientalis dans le paganisme romain*, 351 – 352.

[17] J. Bayet, *op. cit.*, 74. Претпоставља се да је култ мртвих установио краљ Нума. Он је утемељивач највећег броја староримских култова (Јупитера Елиција) и најзначајнијих свештеничких удружења (фламини, аугури, понтифици, весталке, салијевци, фецијали). Срејовић, Церманович-Кузмановић, *нав. дело*, 143-144. Види детаљније код: J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 62/64.

"блажених душа".[18] Одржавање посмртних обеда било је обавеза породице и дужност приношења хране и пића преносила се са оца на сина.[19] Веровало се да сени покојника учествују у тим гозбама заузимајући место за столом и у забавама. Место покојника било је унапред одређено, а посебним формулама он је позиван да учествује у храни, пићу и забави. Код већих гробница посебна одаја била је предвиђена за овакве свечаности, а у вртовима око гроба настављана је забава.[20]

Гробни вртови могли су бити веће површине, са неколико објеката различите намене. Извори упућују на веома сложену организацију, са дневном собом (*cenacula*), собом за гозбу (*tabernae*), летњом кућом (*tricliae)*, као и другим просторијама за боравак и чување намирница (*solaria, merritoria, horrea,*). Гробни вртови били су изграђивани на приватним имањима (agerr, praediolum), али и у градским некрополама. Вртови су снабдевани водом из за ту сврху изграђених цистерни, или мањих базена и писцина, а могли су каналима бити повезани и са градским водоводом.[21] Вртно уређење непосредног гробног окружења требало је да покојнику олакша оноземаљски живот.[22] Цицеро помиње, са много бола, колико је тражио погодан врт (*hortus*) којим је могао да заврши градњу гробног места и споменика за своју ћерку Тулију. Он је овај врт подигао изван градских зидина Рима, у модерном и скупом делу, који показује његов статус а њену славу, али по цени коју је он могао да поднесе.[23] Маркус Руфус Катулус (Marcus Rufus Catullus) подигао је за себе, свога сина и своју ћерку гроб окружен виноградом и затворен зидом.[24] У Скафати (Scafati) је археолошки потврђен део димензија 8,00 х 20,5 м у коме су нађени остаци шест великих корења биљака. Према истраживачу, то је могао да буде простор оивичен дрвећем унутар кога

---

[18] Према устаљеном веровању, храна је окрепљивала душе како у Тартару тако и на Месецу. О овоме су Овидије и Вергилије оставили најстарије забелешке (Ovid. *Fastes* II, 532 – 452). Преузето од: Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, 21. Зотовић, "Јужне некрополе Виминацијa и погребни обреди", 49-50; *up.* J. Bayet, *op. cit.*, 74, J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 61-64.

[19] Сматарало се великом кривицом ускраћивање погреба и гроба. И зато се настојало да свака породица има мушког наследника по крвном сродству или путем адопције. Преузимањем приношења хране и других погребних церемонија потомци су добијали заштиту и снагу. Љ. Зотовић, Промене погребних ритуала током пет векова историје Виминацијa, *Саопштења* 30 – 31/1998 – 1999, Београд 2000, 9; J. Bayet, *op. cit.*, 74.

[20] F. Cumont, *Recherches sur le symbolismeme Funéraire des Romains*, 353.

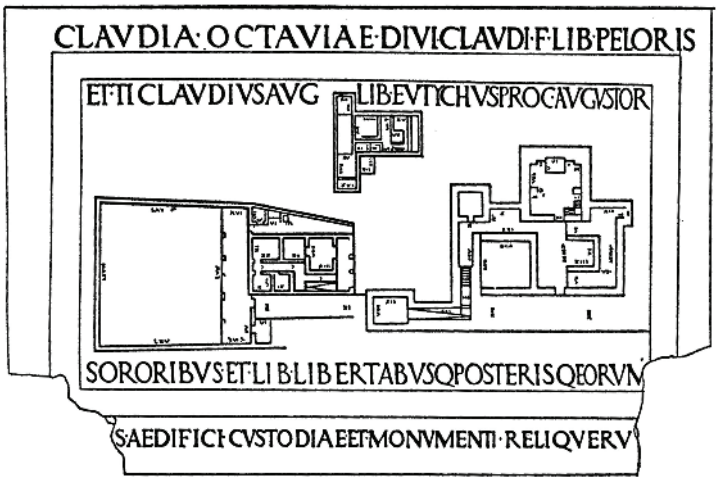
[21] J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 97.

[22] *Idem*, 95-100.

[23] Мишљење да се гроб Тулије може препознати на поседу у Формији није прихватљиво, али је сигурно да је Цицеро место за последњи починак своје омиљене ћерке тражио на свом имању. Сматрао је да је земљиште на Тибру предалеко и скривено. Уп. M. Verzár-Bass, Mausoleum und Villa, in: *Balácai Közlemények* III, Veszprém, 1994, 107.

[24] J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 97

је било засађено миришљаво цвеће.[25] У Музеју у Перуђи чува се мапа са представом врта у коме је и објекат за обављање гробних свечаности, и можда боравак робова, са опремом за одржавање (**сл. 4**).[26]



Сл. 4. Представа гробног врта из музеја у Перуђи, према J. M. C. Toynbee, *Death and burial in the Roman World*, London 1982², 98, Fig. 7.

Друга представа потиче са некрополе на путу Лабикана, у близини Рима (Via Labicana), на којој се може препознати велика вртом уређена површина са надгробним споменником који доминира својим положајем и величином.[27]

У тзв. "Базелском тестаменту" римски грађанин, магистрат *Sex. Iulius (Frontinus)* завештава како да се уреди и одржава његов гроб. У меморијалном светилишту (*cella memoriae*) у облику четвороугаоника са полукружном апсидом, тражи да се постави седиште (екседра) са монументалном седећом скулптуром израђеном од мермера, две столице, такође од мермера, и триклинијум за (себе) покојника. Поред мермерне скулптуре, помињу се бронзана статуа и ара, а затим две тунике за покривање скулптура. Јулијус обавезују своје ослобођенике по имену Филаделфи, Веро, Приск и Фебо да буду "чувари меморије" (*curatores de culto*) и побрину се о одржавању погребних свечаности у време празника које је он одредио. Чуварима за ове послове завештава и већу суму сестерција. Задужује, такође, и три вртлара да се брину о одржавању врта. У врту се предвиђа и инсталација за либацију.[28] У месту Вајден (Weiden)

[25] *Idem,* 97.
[26] *Idem*, 98-99.
[27] *Idem,* 99.
[28] DACL 2881-2882. Велики број радова односи се на питања тумачења Базелског тестамента. Новија истраживања указују да је састављач тестамента био из насеља

код Келна откривена је једна гробна укопана просторија, централног распореда, са три дубоке нише на северу, западу и југу, и монументалним улазом на истоку. Монументални саркофаг налази се испред западне, а две мермерне столице испред јужне и северне нише. У западној ниши налази се попрсје мушкарца. Уочљива је сличност у уређењу просторије са реконструкцијом "Базелског тестамента".

Око средине III века, као последица прихватања оријенталних култова и посебно митраистичког учења, заживело је веровање о парцијалној смрти. Гроб губи значај сталног боравишта богова Мана и постаје само место где се врши одвајање душе од тела.[29] Међутим, и поред нових прописа и веровања, погребне светковине нису никада занемарене, и само су биле прилагођене новим условима фунералног ритуала и усклађене са њима.[30] И Хришћани прихватају позни пагански религијски обред, модификују га према својим потребама и учењу и додељују му нова монотеистичка тумачења.[31] У погребном ритуалу хришћана препознају се светковине паганске антике. Разбарушене жене певале су тужбалице и унапред припремљене песме (мирологије). Ова плаћена позоришна представа бола и туге одвијала се у цркви и у њој су понекад учествовали и присутни чланови породице и поворке.[32] Пре изношења ковчега из цркве, на позив свештеника, присутни су прилазили и покојнику давали последњи пољубац.[33] Прихваћен је и обичај окупљања рођака и пријатеља око гроба умрлог на одређени дан, уз поновно подсећање на умрлог и остављање дарова на гробу.[34]

Лингенум (*civitatis Ling(enum)]* у римској провинцији Нарабоненсис (јужни део Француске), која је веома рано романизована, те се у новијим радовима овај спис назива и "*Лингонски тестамент*". Види детаљније: J. R. Rodriguez "In perpetuum dicitur". Un modelo de fundacion en el Imperio Romano. "Sex. Iulius Frontinus, Iulius Sabinus" у el Testamento del Lingon (CIL XIII 5708), *Gerion*, 13, 1995; 99-126, са опширном литературом која се односи на Базелски, односно Лингонски тестамент.

[29] Љ. Зотовић, Промене у формама сахрањивања забележене на територији Југославије у времену од I do VI века, 22-23; J. Bayet, *op. cit.*, 53-54.

[30] Вером у Христа, који је васкрснуо и победио смрт, верници су успевали да савладају природни страх од онога што следи после смрти. О односу религије и смрти види: *V. Jerotić*, Strah i religija, Staro i novo u hrišćanstvu, Beograd 2000, 43-73.

[31] Опште је познато да су Галерије (311. год) и Константин и Лициније (313. год) едиктима о толеранцији дозволили проповедање хришћанства у Римском царству. У време Теодосија I (380. год) хришћанство је проглашено званичном државном религијом. Две године раније (379. год) у Царству је званично забрањено многобоштво и пагански култови.

[32] L. Breje, *nav. delo,* 30.

[33] *Isto,* 30, нап. 85. Последњи пољубац био је познат и у паганским обичајима, и обично га је покојнику даривао најближи потомак J. M. C. Toynbe, *op. cit.*, 43.

[34] Обично су покојнику даривани слаткиши. Међутим, на гробовима у Сирији и Јерменији наставило се са жртвовањем бикова или оваца. L. Breje, *nav. delo*, 31, нап. 88, позивајући се на F. Cumont, La triple commémoration des morts, *L'Église byzantine* (Académie des Inscriptions et belles-Lettres, Computes rendus des séances), 1918, 281. На

Обичај троструког помена мртвих већ од краја IV века посведочавају Апостолска правила, састављена у Антиохији. Ова правила препоручују молитве, милостињу и допуштају приношење хране и пића (даће).[35]

Хедонизам исказан у односу према храни био је најбољи пријатељ у борби против пролазности. Страх од смрти повлачио се пред чулним и чудесним телесним уживањима која се можда најбоље могу уочити у поимању гозбе и трпезе. Општи хеленизовани начин живота представља оквир приватног живота у коме свакодневни живот и погребни ритуал чине неодвојиву целину.

Gordana Milošević, Belgrade

EVERYDAY LIFE AND THE FUNERAL RITUAL OR ON THE FEAST IN ANTIQUITY

Abstract. *In the paper, the author elaborates on feasts in antiquity in a house or in funeral ritual. Afterwards, using contrastive analysis of the known examples from historical and archeological sources, she points to the common characteristics of these feasts and brings them into the context of general view of life and death in the Roman empire. In the end, she concludes that Hellenic beliefs, renovated from 2nd to 3rd century A.D., have remained unchanged during the entire period of late Roman state.*

Key words: *Roman empire, feast, house, triclinium, grave ritual.*

западу су се ти скупови одржавали трећег, седмог и четрдесетог дана, а на Истоку тострука комеморација одржавала се трећег, деветог и четрдесетог дана. Л. Бреје сматра да су дани обиласка гроба наметнути Цркви, и он за њих не налази потврде у Библији. Поштовање четрдесетог дана не ослања се на Свето Писмо, нити на хеленистичке паганске обичаје. Сматра се да је обичај обилазака гроба деветог дана преузет од Јевреја. Ф. Кимон се позива на један текст Вецијуса Валенса (*Vettius Valens*) и тумачи да се он заснива на астролошкој религији Вавилона и да 3, 7 и 40, као савршени бројеви, означавају завршетак лунарног циклуса (L. Breje, *nav. delo*, 31, нап. 90; F. Cumont, *Recherches sur le symbolismeme Funéraire des Romai*, 278). Л. Бреје у даљем тексту користи тумачења теолога, научника и библијске текстове, који су пружили нека објашњења за ове датуме, и по којима народ верује да душа умрлог остаје на земљи до трећег дана; деветог дана јој се суди; и четрдесетог дана појављује се пред Божијим престолом, где јој се одређује боравиште до васкрсења мртвих. L. Breje, *nav. delo*, 31.

[35] L. Breje, *nav. delo*, 31. nap. 91.

УДК 069:392/394

Љиљана Гавриловић

Етнографски институт САНУ, Београд

ЗАУСТАВЉЕНО ВРЕМЕ: ПРЕОБЛИКОВАЊЕ ТРАДИЦИОНАЛНОГ СВАКОДНЕВНОГ У ПОНОВЉЕНИ ПРАЗНИК[1]

Апстракт. *У раду се разматра утицај музејског/изложбеног времена на обликовање слике "традиционалне" културе, не само просторне, него и временске. Смештањем предмета коришћених у свакодневном животу у свете просторе и издвојено/недефинисано време музејске изложбе, они губе карактер свакодневног и, са становишта савремене културе (оне којој музеји припадају), постају исечци светог/издвојеног/празничног времена. Естетизација заснована на издвајању свакодневних предмета из реалног времена/простора, формира нове погледе на однос свакодневно : празнично, који – иако засновани на реалним, физичким предметима – немају никакву суштинску везу са традиционалном културом коју настоје да прикажу, него само са нашим садашњим/актуелним конструкцијама идеја о "традиционалном".*

Кључне речи: *свакодневно, празнично, време, музеј, изложба, традиционална култура.*

Време је одраз у води
(King 2006: 43)

Антропологија је наука која се од самог настанка бавила превасходно свакодневицом: са становишта других наука наизглед безначајним, обичним, свакодневним понашањем – дугим, замало истим данима испуњеним рутинским операцијама опстанка и трајања. За етнолога/антрополога, који је у испитиваној заједници по правилу био странац, та свакодневица је *увек* била свакодневица других – сама по

[1] Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021**:** *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МН РС.

себи занимљива и егзотична јер је непозната, често неразумљива. Истовремено, она је за истраживача увек била искорак из - различита од *његове* свакодневице, те је у његовој личној сегментацији времена имала посебан статус.

Концепције времена (и простора), ретко су биле тема специфичних етнолошких/антрополошких истраживања, нарочито у домаћој истраживачкој пракси,[2] али су, упркос томе и обично ненамеравано, те концепције ипак увек биле део стандардне продукције етнографског знања, управо због тога што су интегрални и неизбежни део свакодневице проучаваних. Тако су оне, и када се о њима не говори, имплицитно присутне у сваком опису културе. Међутим, захваљујући узајамном неразумевању ипитивача и испитиваних или пројекцијама дискурса и искустава истраживача на реалност посматраних, концепције времена и простора које се, најчешће сакривене иза описа понашања, појављују у разним врстама етнографија, могу бити (често и јесу) потпуно другачије – нетачне или само неодговарајуће онима које заиста постоје у посматраним/проучаваним културама (Baker 1993: 416).

Један од могућих резултата етнолошких/антрополошких истраживања – и на основу њих стечених знања – јесу и етнографски музеји/изложбе, те они/оне, у оквиру својих репрезентација културе, између осталог, представљају и време културе која се приказује, без обзира да ли се то ради намерно (са циљем да се схватање времена приказане културе јасно види), или је виђење времена те културе само имплицитно уграђено у изложбу. То пред нас поставља два питања која се тичу општег односа између културе у којој функционише музеј (која је истовремено култура етнолога/антрополога) и културе проучаваних/приказиваних:

- да ли и (ако да) на који начин етнологија/антропологија види/чита/разуме/тумачи концепт времена испитиване културе, дакле, како конструише етнографију/опис концепта времена и
- на који начин се конструисани опис концепта времена приказује на музејским изложбама, односно како се репрезентује,

али и посебно питање које се тиче саме културе којој музеј припада:

- како је конципиран однос времена у музеју и ван њега? То је, дакле, етнографија културе антрополога – истраживача/приказивача културе репрезентованих *других*, која у овом случају постаје посматрана култура.

Одговори на ова питања показују нам не само како се култура у којој функционише музеј односи према проучаваној/приказаној култури, него и на који начин публика, дакле, крајњи корисник информација, прима (како реагује на) поруке које су јој изложбом упућене, однос-

[2] Мада, генерално гледано, ни у свету нема много истраживања те врсте, тако да постоји мали број релевантних студија које се баве антропологијом времена (Gell 1992).

но – како успоставља однос и са музејем, као интегралним делом своје културе, и са репрезентованом "страном" културом.

Конструкција времена – конструкција себе

Људи конструишу своје светове екстернализацијом себе, чиме обликују симболички универзум који обједињује прошлост, садашњост и будућност. Сваки члан било ког друштва себе доживљава као припадника *смисаоног универзума*, који је постојао пре његовог рођења, а постојаће и после његове смрти.[3] Тако, дефинишући себе, људи дефинишу и време – једну од познатих димензија у којима постоје и унутар којих организују своје животе. Из тога произилази могућност дефинисања простора као четврте димензије времена (Heidegger 1993), односно, дефинисање простора у временским категоријама – близу је изједначено са: мало времена, а далеко са: много времена. У складу са просторно-временским континуумом дефинишу се и центар (место где се ја/ми налазим/налазимо) и периферија (место удаљено од мене/нас) (Baker 1993: 410), односно, место посматрача у односу на спољни простор-време.

У свакој култури време је јасно сегментирано у циклусе, углавном у складу са астрономским појавама – оним које култура може да види/препозна и смести их у своје оквире: дани, месеци, годишња доба, године. Све до модерног доба сегментирање времена је углавном било повезано са одређивањем тренутка у коме се започињу поједини послови и дана када се славе поједини празници, што је подразумевало повезивање економског и ритуалног циклуса, односно, свакодневице и празника у нераскидиву везу. Тек је модерно доба увело стриктну концепцију линеарног времена, схваћеног у складу са општеусвојеним концептом напретка: пут прошлост → садашњост → будућност схвата се као напредовање у времену, на исти начин како су се "велика географска открића" или "освајање" свемира схватала као напредовање у простору.

Истовремено, од почетка модерног доба почело се и са "објектификацијом" времена. Сатови су развијени у Европи у средњем веку, да би подсећали калуђере на време за молитву (Eriksen 2003: 59), али су брзо почели да се употребљавају и за координацију других делатности. Сат је екстернализовао време, које је тако постало "нешто" што постоји независно од људског искуства, нешто објективно и мерљиво" (Исто: 60). Тако је минут постао минут, а сат сат – објективно, квантификовано празно време, које се може испунити било чиме.

Екстернализација је разбила пред-модерно јединство времена као личног и друштвеног искуства, али је ипак индивидуални доживљај времена остао променљив, без обзира на све покушаје објектифи-

[3] P. Berger and T. Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, 103, према: Baker (1993: 408).

кације. Он зависи од спољних догађаја,[4] дакле, нечега што не зависи од појединца, као и унутрашњег, личног односа према тим догађајима. Двадесети век, нарочито његова друга половина, постао је парадигма промене и убрзавања временског тока, управо захваљујући великој количини догађаја који стално потискују једни друге (Eriksen 2003: 73-106). Индивидуални доживљај протока времена условљен је, поред тога, и годинама/старошћу сваког појединца – са протицањем година и нагомилавањем различитих искустава, изгледа као да се временски ток непрестано убрзава.[5]

Свакодневица и празник

У личном, али и годишњем временском циклусу – време празника обележава, означује и даје ритам и смисао празним међувременима свакодневице. Опште је место да свакидашњица подразумева континуитет, а празник дисконтинуитет, било у цикличном/годишњем/друштвеном или линеарном/појединачном животном временском току. Празнично време је кратко, убрзано, набијено емоцијама и значењем, и стоји у свести насупрот свакодневног, које је дуго, споро (понављано), емоционално недефинисано/"празно" и без значења. Промена дискурса, међутим, мења и карактер времена – нека времена, иако свакодневна, могу бити (и јесу) набијена значењима и емоцијама и на личном (на пример: време промена у личном животу: еманципација од примарне породице, пресељење, запошљавање, нове љубави или завршетак старих) и на колективном плану (на пример: време политичких промена, пре свега револуција), док су нека, формално празнична, емоционално испражњена (верски и/или државни празници када нестане њихова идеолошка потпора).

Хришћанска концепција празника изокренула је старије концепте по којима су празници ангажовали не само дух, него и тело, а који су се до данас сачували у временима карневала. Хришћанство је недеље и празнике дефинисало као време ослобођено од свакодневних послова, празно у физичком/телесном смислу и у смислу спољних догађаја, али истовремено и као време посвећено богу и односу са њим, дакле – време духа и духовних/унутрашњих доживљаја. Тако је опозиција *свакодневица* : *празник*, у хришћанској цивилизацији изједначена са опозицијама *тело* : *дух*, *споља* : *унутра* и *догађај* : *доживљај*.

---

[4] "... време већим делом чине спољни догађаји. Када се дешавало много занимљивог срања, време је деловало као да протиче брзо. Ако ти се ништа није дешавало осим уобичајеног досадног срања, онда је успоравало. А кад се ништа није дешавало, време би стало потпуно. Спаковало би се и отишло на одмор." (King 2006: 45).

[5] Свако од нас памти колико су (бесконачно дуго) трајали летњи школски распусти у време док смо ишли у школу. Распусти наше деце су, наизглед, неупоредиво краћи, односно неупоредиво брже пролазе.

Музејско време

Музеји, који су као парадигматске институције модерног доба и културе (Simić 2006: 305-306) настали у секуларној и, истовремено, хришћанској цивилизацији (Малешевић 2007), наследили су низ функција храма – не религије, него науке и културе (Гавриловић 2007: 33-34). Они се и данас, два века после свог настанка, баве превсходно духом, искључујући телесне/чулне доживљаје готово у потпуности (Исто: 56-58).

Концепти "традиционалне" културе који се приказују у музејима, на музејским изложбама, најчешће су лишени и просторне и временске компоненте. Из тих изложби се никако не види како "традиционална" култура доживљава простор у коме функционише, али, истовремено, ни каквим концептима времена обликује функционисање појединаца и/или читаве заједнице, иако и појединци и заједнице, као и читава култура, функционишу искључиво унутар просторно-временског континуума, онаквог какав је унутар саме културе виђен, препознат, дефинисан и формализован. Музеји, по самој дефиницији, занемарују како индивидуално, лично доживљено време, тако и колективне представе времена. Управо због тога има аутора који их виде (Harbison 1977: 140) као институције лишене било каквог трајања и измештене из времена.

У складу са рационалистичким концептом науке и идејом музеја као канала за приказивање/јавно представљање резултата до којих је она дошла, материјал који се приказује на музејским изложбама појединачно, као и читаве изложбе, доследно је очишћен од емоција било које врсте (Гавриловић 2007: 171-172). Он је и атемпоралан, јер је измештен из временског тока приказиване културе и уобичајено је да се сматра да представља вредности које надилазе време, које су "вечне". Тако су музеји, заправо, конструисани као варијанта поновљеног концепта "дивље мисли" о статичности, што значи и безвремености културног универзума, односно, понашају се у складу са Стросовим (1978: 299-314) описом култура које настоје да избегну, занемаре, спече историју и уклопе је у своје статично виђење света. И лични и годишњи ритуали се унутар таквих култура појављују као циклични (личне историје се са становишта друштвеног времена такође доживљавају као понављања), а циљ им је да се истакне непроменљивост и да се реалне и неизбежне промене амортизују и доведу у склад са статичним концептом света. Издвојени предмети, парчићи културе/култура који се чувају и приказују у музејима, управо тиме што им је додељена "вечна" вредност, као и ритуали отварања изложби и прославе годишњица (значајних личности, самог музеја музејских и/или државе/друштва) на исти начин стварају атемпорални круг, који се понавља стварајући унутрашњу музејску, безвремену културу.

Стандардне домаће етнографске изложбе, осим што и данас по правилу одражавају наслеђено романтичарско изједначавање културе и нације (Гавриловић 2007: 70-74), налазе се потпуно ван времена – оне су у потпуности лишене и историје и сећања (Nora 1996). Добар пример за то је, рецимо, већ више пута апострофирана стална поставка у Етнографском музеју у Београду: "Традиционална култура Срба у XIX и XX веку", која је отворена 2001. године, а траје и данас. Током 200 година које се помињу у наслову, судећи по изложби, није се дешавало ништа – није постојала никаква историја, нити су се у култури догодиле икакве промене вредне приказивања. Истовремено, изложба не говори ни о сећањима људи који су (или чији су преци) приказане предмете употребљавали у својим реалним животима, нити се помиње однос тих људи према континуитету/дисконтинуитету у њиховим личним или историјским временима. Дакле, та изложба нам, предметима који су изабрани и представљени јавности, не говори ни о времену, ни о самој култури/културама, јер она/оне постоје искључиво *у* времену и простору, него о томе како аутори изложбе, односно сам Музеј, *види* и *концептуализује* оно што назива "традиционалном културом Срба" (Simić 2006). Сви приказани предмети, извучени из временског контекста, стављени су пред посетиоца као ван-временски, или над-временски означитељи културе која би требало да буде "српска". Лишавање временске компоненте, иако наизглед ненамеравано, заправо логично проистиче из концепта "традиционалне" културе, иманентног домаћој "традиционалној" етнологији, која сеоску културу дефинише као националну и статичну, што значи и – заувек дату, безвремену.

Појединачне етнографске изложбе се наизглед разликују од сталне поставке Етнографског музеја по томе што раздвајају свакодневицу од празника. Изложбе технологија и/или колекција употребних предмета (преслица, чарапа, пољопривредних алатки и сл.) говоре о свакодневици, док реконструкције празника – личних (рођења, рођендани, свадбе, испраћаји у војску и сл.) или колективних (славе, годишњи празници, свечана и ритуелна одећа) говоре о празничном времену.[6] Међутим, не постоји никаква разлика у третирању свакодневних и празничних предмета – сви су они на исти начин третирани као атемпорални, физички издвојени и недодирљиви. Дакле: музејске изложбе у оквиру реконструкција "традиционалне" културе укидају разлику између свакидашњице и празника, доводећи ова, у живој култури супротстављена времена, у исту раван.

С друге стране, из музејских изложби се такође не види на који начин свакодневица и празници чине интегралну целину својствену свакој култури. Рецимо:

[6] Иста врста односа, мада прикривена, може се пронаћи и у сталној поставци Етнографског музеја (Стојановић 2007).

- да ли се и на који начин вишак слободног времена унутар свакодневице третира као вредност и да ли и како утиче на празновање;
- како економија свакодневног времена утиче на статусну стратификацију у заједници, а тиме и на стицање ритуалних функција/позиција које се виде само током празника;
- колико се свакодневног времена троши као улагање у будуће/очекивано празнично време – украшавање свечане и ритуалне одеће, девојачке спреме, употребних предмета који се користе само у време празника, а које обично називамо народном уметношћу;
- како се морају организовати свакодневни послови да би породица/економија могла да функционише и током празника, када постоји забрана рада. То, даље, отвара и питање шта се у посматраној култури сматра радом/послом, а шта не.

Са становишта појединачног музејског предмета и културе из које он потиче или је у њој употребљаван, музејско време је не-време, које га из живе ствари претвара у мртву. Издвајање из културе и пресељење у музеј тако, заправо, значи убиство предмета, јер је он изгубио сва значења која је имао у матичној култури, а додељен му је некакав нов (музејски) скуп значења – који му чак не додељују музејски корисници, него музејски радници који су га изабрали за смештање у музеј и/или приказивање на изложбама. Тај скуп значења је претпостављено сталан, дефинитиван и непромењљив, чиме је прекинуто стално преговарање о вредностима и значењима које постоји у свакој живој култури.

Смештањем предмета коришћених у свакодневици у свети простор и издвојено/недефинисано време музејске изложбе (уз губитак изворне функције и значења), они губе карактер свакодневног и, са становишта савремене културе (оне којој музеји припадају), постају исечци музејског као светог/празничног времена.

Посетилац и музеј: концепције времена

> "Музеј као простор и установа, у принципу не припада сасвим данашњем свету, односно, данашњем времену и простору. Улазак у музеј и присуство поред експоната има за циљ да нас удаљи и извуче из данашњег света и времена и да нас упути и пренесе у неко друго време и неки други простор." (Чаусидис 2007: 12)

Музејска врата су граница која дели простор у смислу *профано* (ван музеја) : *свето* (у музеју), али су истовремено и граница која дели време – прелазак музејског прага је прелазак из уобичајене свакодневице у потпуно другачије дефинисано време. То је *други* простор и *друго* време, али не, како би се могло претпоставити, простор/време културе која се приказује, него специфично, музејско простор/време.

Са становишта посетиоца, улазак у музеј је увек дисконтинуитет у *његовој* свакодневици. Посетилац напушта свој устаљени, свакодневни временски ток и улази у време које би требало да буде испуњено знањем (информацијама), али и значењем и емоцијама. Прелазак музејског прага је тако напуштање линеарног, свакодневног времена и улазак у свето (= издвојено и заустављено) време – време празника.

У музеју се, као што знамо, најчешће ништа не догађа, нити ишта има везе са телесним/чулним доживљајима. Музеј се обраћа искључиво духу, а изложени предмети настоје да обликују слику поновљеног времена, које није циклично, него је заустављено у симултаним исечцима различитих историјских тренутака. Идеја је да

> "посматрајући и додирујући ове предмете, човек верује и осећа да гледа у време наталожено у њима и да је заправо део овог времена – део вечности универзума" (Чаусидис 2007: 12),

чиме се покушава конструисање новог симболичког универзума, који би требало да повеже музејске посетиоце са давно прошлим временима и вредностима које наша култура приписује њиховим остацима.

Музејске изложбе које настоје да прикажу историју, да прикажу линеарни временски ток као врсту промене/напретка (Симић 2007), ипак су само просторни след реконструисаних поновљених тренутака који постоје симултано. Тако је однос према прошлим временима у музеју заправо збуњујући, јер

> "онима који живе у времену, секвенцијалност, низање једног по једног догађаја, јесте норма, једини модел, а симултаност изгледа као забрљаност, хаос, безнадежна збрка" (Legvin 1995),

а у музеју су различита времена, врло доследно и увек, приказана симултано.

Сваки музејски посетилац, макар и не сасвим артикулисано, пролазећи крај изложених предмета, поставља себи питања: Где сам ја у односу на *то/та* (приказано/приказана) време/времена? Каква је веза између представљеног/представљених и мог времена? Колико и како (претпостављена) историја комуницира са мном? Истовремено, он на емоционалном нивоу предмете старе више хиљада година и оне једва нешто старије од њега самог доживљава исто: као део давнопрошлог времена (у складу са почетком сваке бајке: *био* једном један...).

Сваки повратак у музеј за посетиоца тако значи повратак у исто време – повратак поновљеном празнику: понедељак у Маконду (Markez 1973) или Дан мрмота.[7] За предмет и културу коју би музеј/изложба требало да опише, време је отишло на одмор. Заувек.

---

[7] *Groundhog Day*, 1993.

Литература

Baker P. (1993), *Space, Time, Space-Time and Society*, Sociological Inquiry 62 (4), University of Texas Press, Austin, 406-424.

Гавриловић, Љ. (2007), *Култура у излогу: ка новој музеологији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 60, Београд.

Gell A. (1992), *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford/Providence.

Eriksen T. (2003), *Tiranija trenutka*, Biblioteka XX vek, Beograd.

King S. (2006), *Vukovi Kale* (Mračna Kula V, 1), Editor, Beograd.

Legvin U. (1995), *Priča Šobija*, u: Ribar unutrašnjeg mora, Polaris SF CD-ROM 2, verzija 1.0 (ur. Z. Živković), Beograd.

Levi-Stros K. (1978), *Divlja misao*, Nolit, Beograd.

Малешевић М. (2007), *Хришћански идентитет секуларне Европе*, Гласник Етнографског института САНУ LV (1), Београд, 9-27.

Markez G. G. (1973), *Sto godina samoće*, BIGZ, Beograd.

Nora P. (1996), *Between Memory and History*, Realms of Memory I, Columbia University Press, New York, 1-20.

Simić M. (2006), *Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practice*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Београд, 305-318.

Simić M. (2007), *"Capturing the Past": an Anthropological Approach to the Modernist Practices of the History Production in the Ethnographic Museums*, Гласник Етнографског музеја у Београду 70, Београд, 25-42.

Стојановић М. (2007), *Етнографска музејска експозиција у функцији комуникационог процеса*, Гласник Етнографског института САНУ LV (1), Београд, 157-170.

Harbison J. (1997), *Eccentric Spaces*, Avon Books, New York.

Heidegger M. (1993), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.

Чаусидис Н. (2007), *Метафизички аспекти музеја (митска и магијска база музеологије)*, Зборник радова Музејског друштва Србије 4 (ур. Е. Радуловић), Крушевац, 9-16.

Ljiljana Gavrilović, Belgrade

TIME STOPPED: RESHAPING THE TRADITIONAL EVERYDAY LIFE INTO A REPEATED HOLIDAY

Abstract. *The paper examines the influence of museum/exhibiton time to formation of the image of 'traditional' culture, not only spacial, but also temporal. Positioning objects used in everyday life into sacred spaces and separated/undefined time of a museum exhibition, robs them of their everyday life character, and, from the standpoint of contemporary culture (to which museums belong), they become excerpts of sacred/singled out/celebrational time. Aestheti-sation based on removing everyday objects from the real time/space, forms new viewpoints to the relationship between the everyday and celebrational, which, although based on the real, physical objects, have no essential connection with the traditional culture they tend to present, but only with our present/contemporary constructs of ideas of 'the traditonal'.*

Key words: *the everyday, celebrational, time, museum, exhibition, traditional culture.*

УДК 111.852:39+72.01](091)

Ива Драшкић-Вићановић

Филолошки факултет у Београду

СВАКОДНЕВЉЕ И ПРАЗНИК: ИНТЕРФЕРЕНЦИЈА СВАКОДНЕВНОГ И ПРАЗНИЧНОГ

Апстракт. *Текст испитује могућности и начине интерференције принципа свакодневног и принципа празничног као два битна културно – антрополошко – естетичка принципа. Сваки од ова два принципа има свој посебан духовни простор, али могућност интерференције постоји и манифестује се као спрега функционалног и чисто лепог. Ауторица сматра да интерференција свакодневног и празничног, односно функционалног и "чисто" лепог почиње у осамнаестом веку као последица транспоновања утилитарних вредности са гносеолошког плана на естетски. Као претечу интерференције функционалног и лепог аутор препознаје Платонов дијалог* Хипија већи, *а као њен модеран израз* Bauhaus *естетику и архитектуру деветнаестог и двадесетог века.*

Кључне речи: *свакодневље, празник, функционално, прикладно, лепо, естетско, уметност, архитектура.*

Однос свакодневног и празничног у естетској равни близак је односу свакодневног и филозофског у гносеолошкој. Наиме, као што филозофско мишљење представља дистанцу према свакодневном, искакање из уобичајеног мисаоног тока и "зачуђено" застајање на проблему, упит који трансцендира свакодневно и пркоси му, тако и оно празнично у односу на свакодневно подразумева искакање из уходане колотечине, дистанцирање (бар за тренутак) од свакодневног и, штавише, његово отуривање, стављање на страну, и исто тако "зачуђено" (у овом контексту више са конотацијом "задивљеног" коју "зачуђено" у себи носи) застајање на слици, како је то назвао Николај Хартман, јесте вид трансцендирања, надилажења свакодневља.

Појмовно-терминолошки пар свакодневно-празнично задире дубоко у естетско, социолошко и антрополошко. Нема празника, соци-

олошки гледано, без барем тренутног раскидања са свакодневицом, дистанце према њој и својеврсног покушаја трансцендирања; нема празничног, естетски гледано, без дистанцирања од свакодневља. Празник је, по дефиницији, оно што не личи на свакодневицу, естетски, празнично би требало да се ослободи сличности са оним што је обележје свакодневља.

По чему оно празнично не личи (односно не би требало да личи) на свакодневно, односно које су битне одлике једног у односу на друго?

И у овом контексту биће нам користан ослонац на поређење са свакодневним и филозофским мишљењем. Свакодневно мишљење је, по дефиницији, прагматично; оно се оријентише на спознају као средство за неку сврху, оно спознају употребљава. Наиме, размишљајући на свакодневном нивоу, човек не ставља ништа под упит, не отвара проблем, већ спознаје ствари утолико уколико му је то потребно да би функционисао, да би обавио задатке (мање или више компликоване) које му намеће свакодневни живот.

"Мислим да бих функционисао" могло би се узети као девиза свакодневног мишљења. Сам процес мишљења је упрегнут у прагматичне сврхе.

Филозофско мишљење, сасвим супротно, застаје на предмету, осматра га и испитује, не скаче с предмета на предмет и не отаљава их, користећи их као средства за неке друге сврхе. Филозофско мишљење поштује предмет, али оно уважава и сам процес мишљења као такав. "Мислим да бих мислио" била би девиза филозофског мишљења, мишљење је сврха само себи.

Транспонована на сферу естетског, супротност свакодневље – празник задржава своје кључно обележје, попримајући истовремено и спектар нових конотација. Функционално, прагматично остају израз естетски свакодневног, а "застајање на предмету (слици)" остаје битан моменат естетски празничног, с тим што, када је реч о архитектури, одећи и предметима за свакодневну употребу, функционално свакодневног бива и комфорно – удобно, а "застајање на слици" постаје лепота празничног.

Међутим, принципи функционално и лепо, односно, са ширим спектром конотација, свакодневно и празнично, упркос свом начелно супротном одређењу, имају тенденцију да интерферирају, односно да у извесној мери задиру једно у друго и узајамно дају интонацију једно другом.

Намера нам је да у контексту ове теме испитамо управо однос функције и лепоте, и посебно онај аспект који смо у наслову означили као интерференцију, фузионисање, међусобно продирање једног принципа у други.

Проблем односа функције и лепоте отворио је Платон у дијалогу *Хипија већи*, указујући на битну смерницу интерференције лепог и функционалног. Покушавајући да одреди појам лепоте, са својим по-

знатим, изванредним смислом за прецизну логичку анализу, Платон поставља питање "шта јесте лепота" као таква, а не "шта је лепо".[1] Низом својих чувених примера лепих објеката од девојке, преко кобиле и лонца, Сократ, као Хипијин саговорник у дијалогу, долази до проблема функционалности као једне од димензија лепоте.

Оповргавајући Хипијину тезу да је лепо све оно што је начињено од злата или "златом украшено" (бескрајно наивна, готово дирљиво наивна теза у чијем пласману осећамо оштру антисофистичку жаоку Платонову), Сократ помиње Фидијин рад и његов обичај да поједине сегменте скулптуре прави од разних врста материјала: слоноваче, камена итд. Фидијин уметнички поступак послужиће му уједно као платформа да формулише принцип одговарајућег, односно прикладног *to prepon*:

"Хипија: ... потврдићемо да је леп кад год одговара.
Сократ: А кад не одговара, онда је ружан?
...
Хипија: Сложићемо се с тим да сваку појединy ствар оно чини лепом што јој одговара (приличи)." [2]

Утврдивши одговарајуће, оно што приличи, као једну од димензија лепоте, Сократ даје чувени, духовити пример са кутлачом: "Ако кувамо лепу кашу у лепом лонцу, да ли том лонцу одговара кутлача од злата или од смоквиног дрвета?" После краћег вербалног чаркања са Хипијом, Сократ дефинитивно закључује: "... ако ти немаш ништа против, треба да кажемо како дрвена кутлача више одговара него златна".[3]

Овим је Платон констатовао један од аспеката лепоте који он назива "одговарајуће" (*to prepon)*, а ми модерни рекли бисмо "функционално".

Зашто је лепша кутлача од смоквиног дрвета од кутлаче од злата? Зато што више одговара сврси којој је намењена, односно функционалнија је. Златна кутлача је са аспекта функције депласирана и, занимљиво – то јој умањује и естетску вредност.

Николај Хартман у својој *Естетици*, разматрајући проблем истине у уметности, даје, такође, један згодан пример који је у функији, то јест приличи овој нашој теми; Хартман, наиме, помиње зграду која има раскошну фасаду, рашчлањену и украшену, раскошну улазну капију и степениште, а унутра затичемо мноштво малих, скучених станчића за изнајмљивање са, на пример, фобично ниским таваницама. Хартман овакву архитектонску творевину узима као пример лажи у архитектури. Зграда "лаже" јер нам својом спољашњошћу обећава нешто што не покрива изнутра. Ми можемо додати: Зграда не само да "лаже",

[1] Платон, *Хипија већи,* Графос, Београд, 1982, стр. 200.
[2] *Ibid.,* стр. 204.
[3] *Ibid.,* стр. 204.

она је и ружна, јер су њена намена, функција и спољашња убличеност у потпуној дискрепанцији.

Дакле, Платонов *Хипија већи* је први спис у коме је функционално констатовано као једна димензија лепоте и то, треба напоменути, луцидно констатовано управо као **једна од могућих димензија**, а не као принцип лепоте по себи. Платон је дијалог конципирао тако да је више него јасан његов став да се лепота у својој свеукупности, лепота као таква, не може свести на *to prepon*.

Ми смо пак ову димензију лепоте препознали као вид интерференције утилитарног и незаинтересованог (утилитарног као компоненте свакодневља, а незаинтересованог као компоненте празничног), продирање функционалног у "застајање на слици", или, другим речима, у ширем потезу, продирање свакодневног у празнично које притом остаје естетски релевантно. (Постоји, наиме, и интерференција која није естетски релевантна).

Платон је луцидно, готово видовито, увидео могућност продора функционалног у сферу лепоте, али, гледајући историјски, Платоново време нема слуха за ову врсту лепоте. Платон би лично врло вероватно био одушевљен сликарством Пита Мондријана (Piet Mondrian) и уопште естетиком групе De Stijl и естетиком Bauhausa (апстрактним сликарством сигурно и због његове битне антимиметичке оријентације), али уметност његовог доба и многих потоњих векова суштински није подлегала принципу интерференције функционалног и лепог. Према нашем мишљењу, интерференција почиње у осамнаестом веку, веку просвећености и, шире гледано, она је директна последица Беконовог проглашавања утилитарних вредности као крунских на гносеолошком плану.

До транспоновања утилитарног са гносеолошког плана на естетски план није дошло одмах, али је дошло. Оно празнично, чисто естетско, незаинтересовано, натопило се функционалним, што је, у ствари, управо транспозиција утилитарног на сферу естетског.

Интерференција се дешавала – и дешава се – на два начина: продором празничног у свакодневно или, другачије речено, несврховитог лепог у функционално, и продором свакодневног у празнично, односно функционалног у "чисто лепо", Кантово *pulchritudo vaga*. У ствари, чини се да је суштинска тенденција она коју је антиципирао Бекон – метастаза утилитарног и њено захватање сваког сегмента духовног простора, дакле, функционализација естетског, а супротан вид интерференције, супротна тенденција продирања *pulchritudo vaga* у сферу свакодневног јавља се повремено, као талас реакције који само потврђује преовлађујућу тенденцију, као што крајем јесени михољско лето само испровоцира и потврди надолазећи вал зиме која ће дефинитивно преовладати.

Као што рекосмо, принцип интерференције постаје видан у осамнаестом веку. Рококо као стил нам је добар пример, а оно што је посебно

занимљиво јесте чињеница да рококо у себи чува оба супротна смера интерференције функционалног и онога што је Кант назвао *pulchritudo vaga*. У области архитектуре, рецимо, Французи, чији је рококо најизразитији, почињу да зидају такозване отел (hotels), градске стамбене објекте који не полажу на спољашњи изглед, штавише, споља могу бити крајње неприметни, чак и неугледни, док им је унутрашњост наглашено раскошна. И то, треба рећи, није више неудобна средњовековна раскош, ни умерено удобна раскош ренесансе и барока; рококо ентеријери су врхунски удобни, конципирани по принципима захтевног хедонизма блиског нама модернима, и, у ствари, први ентеријери који задовољавају размаженост и глад за удобношћу савременог човека. (У овом контексту можда би било занимљиво и повући паралеле између животног стила човека осамнаестог века, у коме се појављује и конституише категорија "бизниса", и савременог стила живљења, али у овако конципираном тексту немамо могућност за то).

Рококо отели су интересантан случај загрљаја принципа празничног и принципа свакодневног: фасада – пусто, безлично свакодневље, унутрашњост – сушти празник и то празник натопљен хедонизмом, празник као циљ и смисао живљења; ентеријери отела су огледало разумевања живота у осамнаестом веку – живот је схваћен као вечито празнично уживање.

Интересантан случај интерференције свакодневног и празничног је и *liberty* архитектура деветнаестог века. Стамбени објекти, куће, пројектовани су у форми лала, у једној органској, самосврховитој форми која се по дефиницији противи принципима архитектуре, који су, логично, увек усмерени на сврху становања, рада, обављања верског обреда или већ било које људске делатности којој је намењен одређени архитектонски простор.

Лала као стамбени објекат делује егзибиционистички, као чин побуне против техничке цивилизације и духа техницизма; то је, у ствари, дирљив покушај да се од суве свакодневице изнуди предах, да се свакодневно преточи у празнично, то јест да простор мојих свакодневних кућних делатности буде облик који изнуђује "застајање на слици" и отрзање од свакодневне прагматичне настројености. Како каже Гвидо Морпурго Таљабуе (Guido Morpurgo Tagliabue), "банкари у реденготу и лепе даме са карнерима на сукњама желели су да имају утисак да су бумбари и бубамаре и да станују у кућама – цветовима". (Опет интересантно питање: Откуд та интензивна жеља банкара деветнаестог века да се код куће осећају лагано и лепршаво као бумбари и бубамаре?) При том, у овом случају, спрега празничног и свакодневног је таква да оно празнично, *pulchritudo vaga,* продире у простор свако-дневног, прагматично-функционалног да га естетски осмисли, а да ипак не поремети његову функцију. Питање је да ли је и колико то уопште могуће, односно, колико су резулатати естетски релевантни. Овакви покушаји често имају склоност да исклизну у накарадно.

Дух *Хипије Већег*, идеја о лепоти која је израз функције, заживела је у потпуности почетком двадесетог века у вајмарском институту за уметност, односно, у Bauhausu коју годину касније.

Чини се да није претерано ако кажемо да је Bauhaus хипостаза естетике функционалног и тријумафалан – естетски више него релевантан – вид интерференције функционалности и *pulchritudo vaga*. Извор лепоте неког ентитета је његова функција: лепота столице произлази из њене намене удобном седењу, лепота посуђа из његове намене здравом и хигијенском припремању оброка (сетимо се Сократовог примера са кутлачом од злата и кутлачом од смоквиног дрвета из *Хипије Већег*), лепота зграде произлази такође из њене намене – удобном и хигијенском становању, на пример.

Сви облици које је произвео Bauhaus бескрајно су сведени, принцип редукције је конципиран као свођење на функцију али, при том – луцидно – и као разоткривање реципијенту лепоте функционалне форме. Као што је Константин Бранкуши скулпторским средствима формулисао лепоту птице из њене функције летења, тако су мајстори Bauhausa, Ван Дуисбург (Van Duisburg), Ван де Велде (Van de Velde), Гропијус (Gropius), Ле Корбизје (Le Corbusier), видели лепоту – и омогућили и другима да је сагледају – сваке поједине функције којој је намењен одређени предмет.

Естетски ослонац продукцији Bauhausa било је нефигуративно, такозвано "конкретно" геометризовано сликарство Мондријана, Кандинског и Клеа. То је уметност која је замишљена да ствара парадигме укуса, естетске обрасце чија је функција – а отуд и изведена лепота – у примени тих образаца на форме (индустријске производње) употребних предмета и архитектонске форме.

Занимљиво је у овом контексту рећи да између Платона, као првог промотера идеје о лепоти функционалног, и теоретичара Bauhausa постоји још једна додирна тачка; наиме, 1919. године у часопису *De Stijl*, који су покренули и водили Тео Ван Дуисбург и Пит Мондријан, објављен је манифест који је могао потписати и Платон, манифест који наглашава вредност друштвене заједнице у односу на појединца. "Индивидуална амбиција" треба да буде подвргнута принципу заједнице, а друштвена заједница има могућност да постане истински духовна заједница ако постигне солидарност у лепоти. Лепота пак сама, антииндивидуалистичка је и, како они кажу, антиприродна, односно, могли бисмо рећи, и антимиметичка, што је био и Платонов неостварени идеал уметности.

Концепција лепоте у димензији функције освојила је готово у потпуности архитектуру двадесетог века. Гропијусов пројекат Bauhausa је управо то – оваплоћена лепота функције. Bauhaus, будући уметничка школа, посвећен је у потпуности функцији школе. Потреба за максимумом дневне светлости у атељеима и радионицама Bauhausa навела је Гропијуса да конструише стаклени зид – револуционарно решење које

је постало један од водећих мотива савремене архитектуре. Зид је своју дотадашњу носећу функцију заменио функцијом климатске баријере.

Дело талентованог америчког архитекте Френка Лојда Рајта (Frank Lloyd Wright) такође је оваплоћена лепота функције. (Постоји, додуше, сукоб између Рајта, на једној страни, и промотера естетике Bauhausa, на другој, који би се могао формулисати као сукоб између органичког и геометријског функционализма, јер је Рајт сматрао да је пуризам геометријске структуре у суштини нехуман и да гуши индивидуалност појединца у заједници. Али, то су у суштини чарке у крилу функционализма, тако да немамо разлога да се сада упуштамо у тај проблем).

Изванредна је његова *Кућа Роби* (*Robie*), ниска, дугачка зграда, такозвана "преријска кућа" конструисана тако да се органски уклопи у околну природу. Цео амбијент је овде предмет архитектонског обликовања и осмишљавања – подједнако просторије за становање као и терасе, балкони, врт и двориште. Све је максимално функционално, удобно, хумано – и лепо. Човек који станује у *Кући Роби,* неће изгубити осећај своје индивидуалне посебности и неће изгубити контакт с природом. *Кућа Роби* Френка Лојда Рајта један је архитектонски успео покушај да празник постане наше свакодневље.

Потпуно одан идеји функционалности у архитектури, заљубљеник у естетику функције и један од најзначајнијих промотера те естетике, Шарл Едуар Жанере (Charles Edouard Jeanneret), познат као Ле Корбизје (Le Corbusier), прошао је кроз обе фазе функционализма: и кроз ону која се зове геометријски функционализам и кроз ону другу, која се може именовати као органички функционализам – *Кућа Савоја* (*Savoye*) је пример геометријског, а *Инните Дабитасион* (*Unite d'Habitation*) пример органичког функционализма – обе покушаји да се нађе лепота у намени, примерености сврси, дакле, обе покушаји да се празнује свакодневље.

Кућа Савоја сведених облика, са стакленим зидовима који станару стварају утисак да је у непосредном контакту са природом, али који, с друге стране, чувају приватност и интиму, јер онемогућавају посматрачу споља да види шта се унутра дешава.

Међутим, у правом смислу речи револуционарно је Ле Корбизјеово решење стамбене зграде *Инните Дабитасион*. Он је, наиме, на фасади пројектовао истурену решетку са балконима која амортизује климатски удар у тропским и суптропским крајевима – њена лепота је непосредан израз њене практичне функције, удобности и комфора који пружа станару. Овај систем балкона остао је неизбежан архитектонски ентитет у свим топлим крајевима у свету данас.

И најзад – варијанта лепоте функционалности како је видео још један велики промотер естетике Bauhausa, Лудвиг Мис Ван дер Рое (Ludwig Mies van der Rohe) – стамбене зграде *Лејк Шор Драјв (Lake Shore Drive)* у Чикагу. Геометријски савршено прецизни, у ликовном стилу Пита Мондријана, *Лејк Шор Драјв* облакодери стоје у правом углу један пре-

ма другом контролишући и осмишљавајући околни простор. Они свакако јесу стамбене зграде прикладне метрополама, у њима може удобно да станује огроман број људи, а при том они остају велелепна и дивљења вредна архитектонска здања. Посматрач, гледајући их, "застаје на слици" и не може да се не диви елегантном, једноставном и монументалном здању, бескрајно функционалном и бескрајно естетизованом. Можда бисмо се као станари *Лејк Шор Драјв* зграда осетили отуђени од природе, али, с друге стране, не бисмо могли да не осетимо да је наш дом симбол једне цивилизације која је искристалисала лепоту из функције и свакодневљу покушала да дâ сјај празничног.

Iva Draškić-Vićanović, Belgrade

EVERYDAY LIFE AND HOLIDAY: INTERFERENCE OF EVERYDAY LIFE AND HOLIDAY

Abstract. *The text examines the possiblity and ways of interference of the everyday principle and the holiday principle as two relevant cultural – anthropological – aesthetic principle. Each of these two principles has its own spiritual space, yet there is a possibility of interference and it is manifested as a coupling of the functional and purely beautiful. The author believes that interference of everyday life and the celebrational, that is the functional and 'purely' beautiful, begins in the 18th century as a consequence of tranposing utilitarian values from the gnoseological to the aesthetic level. As a forerunner of the functional and the beautiful interference, the author recognises Plato's dialogue, and its modern expression as Bauhaus aesthetics and the architecture of the 20th and 21st centuries.*

Key words: *very day life, holiday, functional, appropriate, beautiful, aesthetic, art, architecture.*

УДК 398.332.1/42(=163.41)

Недељко Богдановић

Центар за научна истраживања
САНУ и Универзитета у Нишу

СРПСКИ СВЕЧАНИ ЖИВОТ

Апстракт. *У раду се указује на дуализам радног и свечаног живота (радни дан, тежатник, наспрам нерадног дана, или благдана) у српском патријархалном друштву, а на основу сазнања у сврљишком крају (источна Србија). Износи се мишљење да постоје дати, задати и одабрани празници, саопштава о неким новим обичајима. Свечани живот схвата се као естетизација свакодневља која има митску основу.*

Кључне речи: *тежатник, празник, слава, гост.*

Свечани живот представља естетизацију свакодневног живота, потпомогнуту религиозним, социјалним и биолошким разлозима одржавања јединке и колектива. Подразумева дистанцирање од свакодневице, у мери која омогућава "уређење живота на уметнички начин", будући да је "уметност /.../ најинтегративнија снага човечанства".[1] Упркос томе, изгледа да је превелика поларизација израз неоствареног домашаја демократизације уметности (ако се гледа из једног смера), или уздизања живота до уметничког резулата, ако се гледа с друге стране.

Ипак, гледано на конкретну стварност српског патријархалног друштва, и упркос дивергенцији духовног и материјалног живота, неоспорна је тежња јединству живота ("Чаша жучи иште чашу меда"). У том јединству "свечано и радно" није пука флоскула.

Српски свечани живот постоји наспрам радног и тежачког живота, па тако формира и опозицију на лексичком плану:

тежачки живот / тежачки дан = тежатник; црни дни;

свечани живот / нерадни дан = празник, благден[2] (паралела би био: горак живот).

---

[1] Дамњановић 1982; – М. Дамњановић: Свакодневље и уметност у хетеролошком погледу; ЕСЖ 1982, 9.

[2] Дијалекатска форма на испитиваном подручју.

Црни дани у тој паралели су дани тегобног живота праћени и неком несрећом. *Горком животу* одговара паралела са *благден*, док је *сладак живот* модификација у правцу околности уживања, углавном телесног! Делује као књишка новотарија.

У Тимочкој крајини постоје и такозвани *ћисали дни*, с нама нејасном мотивацијом, уколико то није ироничан назив благих дана, јер нисмо дошли до сазнања да су то лоши дани, већ дани кад се гостује и пије! Истина, у словенском свету нису непознати *киселови дани* у славу млечности стоке и беријетности домаћинства у овој области рада.[3]

Тежатник је радни дан, испуњен различитим обавезама егзистенцијалне или професионалне (службене) природе, дан који се тешко и тегобно испуњава, док је *празник* дан с редукованим, селектованим, обавезама, намењен свечаности, благовању.

Празника или благдана је подоста у години, они имају свој распоред (недељни и годишњи, а током године по обичају у социјалној и културној заједници). Такви дани имају своје садржаје који се реализују као одсуство од обавеза, или као испуњење другачијих обавеза – обавеза свечане/свечарске природе (као опозиција материјалног и духовног).

Свечаник, односно свечани дан, празник, или *светљ*, увек се карактерише уступањем радних дужности дужностима културне природе.

Код Срба је светковање одређено и припадношћу православној вери, која нуди многе ритуале као садржај свечаности. Утврђен је и календар свечаности, са црвеним словом као ознаком дана појачане обавезности.

Недељни дан одмора и свечаности је недеља.

Недељом се у селу није радило у пољу, на кући, док се од кућевних послова радила оборка стоке, што значи да празник није угрожавао егзистенцијални минимум (сређивање хигијене – личне, као и хигијене животног простора – припрема хране).

Недељом су организоване посете, за њу се планирају обичаји, а тамо где је за то било услова, посећивала се црква.

Недеља долази од не-делати, а празник од праз(ан)-дьн-ик, и својом етимологијом, ако је тачан тај правац размишљања, то говори да се тих дана радна (работа и роб такође долазе од истог значења) и тежачка страна живота замењује (свет-им < svę-, светл-им < svě-), тј. свечанијом.

У вредновању, дани празника као да су на истакнутој висини, па се празник узима за идеал неког процеса (сусрет с тобом за мене је

[3] У Белорусији, према Куликовском (слободно интерпретирамо) Киселев день везан је за четвртак у Тројичиној недељи, када се одвија ритуал посвећен млеку, и његовом кисељењу, када мештани једни друге симболично полевају млеком и киселим млеком, свакако ради успешности домаћинства у сточарској делатности. Не знамо везу наших киселих дана и ових које наводимо према: А. А. Плотникова: *Словари и народная культура*, Москва 2000, стр. 69/70.

празник!; цвеће је празник за очи), док би остало, тежатно и тегобно, било, у ствари: живот сам + припрема за празник (светкује онај ко има шта да слави и чиме да слави).

Свечани живот свођењем на "шта" и "чиме" одређује духовну и материјалну страну празновања, светковања, односно свечаног живота, а предност има духовна страна (могу се испустити реквизити обреда, али се мора остварити успомена, духовна веза).

Шта славити (празновати), када и због чега свечано живети?

Празници су дати, задати и одабрани.

Дати су они празници који се наслеђују, о чијем се постојању и испуњењу не одлучује. То су верски празници (слава, крсна слава, заветина, недеља). Повреда таквих празника спада у грех.

Празнује се празник куће, села, или пријатеља (сродника, када се испуњава део обичаја).

Начин, обим, карактер, степен празновања је, разуме се, различит и у зависности је од више духовних, социјалних и материјалних разлога и услова.

Задати су празници уобичајена пракса у вези са одређеним околностима: то су дани посвећени рођењу, браку, смрти (као крштење, свадба, различита подушја). Они се догађају онда када наступи чињеница која се слави. Повреда реда њихове свечаности је срамота (наспрам греха, код већ наведених празника), срамота пред суграђанима, сународницима. Омогућава их судбински узрок, а манифестацију одређују социјална пракса, лично расположење и материјалне могућности.

Одабране или **изабране** свечаности су договорни моменти живота јединке, куће или шире социјалне заједнице. Изабрани су празници државни празници, празници фирме, установе, генерације (слави се, поред осталог, рођендан, дан дипломирања, свечано се обележава усељење у нову кућу, увођење воде...). Иако имају повод и порекло у датим празницима, па и неку далеку митску потпору, они нису тако обавезни као празници прве и друге врсте.

Пошто се у празниковању учествује, то значи да је врло широк обухват времена празничним животом: учествује се у свом и туђем рођендану, у славама своје куће, али и у славама сродника, у обичајним свечаностима (свадби и сл.) шире фамилије, села, установе, државе... Дода ли се томе педесетак недеља, број дана посвећених свечаном животу приближава се трећини године (неки се празници светкују више дана (Божић, Ускрс, Духови, па и неке, и понегде, крсне славе и преславе).

Док су радни дани (с обавезама, са садржајима који испуњавају дато време) оно што је природа (обделава се земља, ради се све што је потребно за одржавање егзистенције), празници и свечаници су духовни, они су створени, различити су у различитим срединама, они су и другачије детерминисани. Рецимо, непоорана њива неће родити, непожњевено жито не даје хлеба; али непрослављени празник неће бит-

но угрозити физички опстанак појединца и заједнице. Он може имати реперкусије на социјалној равни, може да утиче на одржавање колектива, на слабљење кохезионе силе унутар етникума.

Данашњи рођендани исходе из имендана који се наслања на праксу давања имена по свецу у чијим се данима (пре или после празника) дете родило (кад Николе и Николице долазе око светог Николе, Јовани и Јованке око светог Јована, итд.).

Историјска раздобља познају више типова свечаности, па и такве који спонтано настану, али могу спонтано и нестати. Несумњиво је да слављење одласка у војску (у мирнодопски кадровски рок), у нашим околностима с много званица различите структуре (од рођака и пријатеља до генерације школских другова и другарица), није потпуна новотарија. Има своје митске претходнике у захвали свецу који ће војника пратити кроз опасне походе и сачувати до повратка кући. Ту долази и веровање да се на тешке и опасне путе ваља упутити одлучно, весело, чиста срца и с добрим намерама да би се срећно стигло куд се наумило! Уз благослов. Свечаност је прилика да се тај благослов искаже, од појединаца и од колектива.

У последње време у нове свечаности, после дана школе, дана општине, дана фабрике, устаљују се дани политичке партије или странке. У нашим приликама избор празника (свеца) лимитиран је националним и верским обележјем партије. Узимање православног хришћанског свеца за патрона странке аутоматски искључује могућност да у томе учествују припадници друге вере или друге нације (сем, разуме се, као гости). Дакле, странка рачуна само са својима, што се појављује као ограничавајући чинилац омасовљења чланства, па се заветовањем (прихватањем дана свеца за дан политичке групе), умањује њена демократичност, и, уместо да то буде кохезиони фактор, јавља као контрапродуктиван конструкт.

Традиционално свечарење, као један од облика свечаног живота код Срба, подразумева примање гостију. Гост је неопходан представник оног дела социјалне заједнице који није носилац славе. Свечаност је заједничка и домаћину и госту. Тако цела заједница учествује у слави, обреду или обичају. Без госта манифестација је мањкава и носи различите реперкусије: госта нема онај ко нема родбине, ко нема пријатеља, кога је притисла жалост (у неким крајевима обичај је да се славе у години жалости за покојником одржавају без свечаности и без гостију), ко се сваком замерио, ко не поштује ни своју ни туђу славу, и по правилу гост се заслужује. Постоји обавеза да се породица "зајми", односно да иде у походе да би јој неко у заветном дану, који треба да јој обезбеди срећу у дому и род у пољу, приступио и тако јој повећао радост, учинио свечанијим одабрани дан, празник (рода, куће или особе). Слава се слави и зато да неко неком дође, да му захвали и да га похвали, да пожели срећу и ода признање. У условима православља све те манифестације сведоче пред патроном о вредности породице.

У даљој перспективи свечани дан, односно нерадни дан је жртва: манифестација вере у вредности сваког напора може утицати на божанство да се обезбеди живот (да се буде жив и здрав, да се има и да се напредује: умножавањем чланова породице и увећањем добара).

Могућа је још једна паралела свечаног и радног живота. Наиме, рад ради обезбеђења егзистенције је обавеза према себи, према својој породици, а потом и према друштву. Празновање је морална обавеза преко које се јединка интегрише у колектив. Празник никад није лична ствар, он је облик и манифестација колективног живота, испуњење колективне свести, материјализација колективног духа. У том смислу он има и религиозну димензију.

Нераздвојна од тога је естетска димензија, од чистоће куће и тела, преко облика и квалитета одеће и хране, до духовне хармоније и мисли на будуће (уз чврсту везу с претком, с прошлошћу). Ликовни елементи се подразумевају у сваком објекту материјалне природе, духовни испуњавају време (поздрав, благослов, прича, музика, песма, игра).

Необријан домаћин, натмурена домаћица, прљава кућа, неуредан гост увреда су славе и славске свечаности. Али не само то. На слави се поштује ред (редослед дневних манифестација, редослед понуда у свечаном менију, редослед доласка и одласка гостију, редослед поздрављања, обраћања... сва је кућа у комуникацији подређена госту,[4] а сва пажња госта домаћину и свецу.). Тога дана пази се шта се говори и како се говори. Не зачињу се теме с могућим конфликтом. Тешка питања остављају се за други дан.[5] Поздрав и отпоздрав имају карактер благослова, а здравице и наздрављања су обавезни делови обредног обеда.[6]

Свечани живот је богат живот, испуњен живот. Он је идеал у којем је обавеза учествовати: ко с чим може и како уме.

У њему ми ипак видимо приближавање свакодневице уметничком (преко различитих манифестација тежње целовитости, хармонији и савршенству, преко сједињавања са бившим и будућим), али и израз високе демократичности јер је свечани живот однос обавеза и права сваког припадника заједнице. Свечани живот је испуњен обредом (и/или обичајем) и у обреду је могуће препознати многе елементе уметничког израза (укључује се боја, звук, облик, покрет, смисао и све води неком значењу! Очигледна је симболичка функција и средства и чина, и онога што се изриче и онога што се подразумева). Тиме празник није

---

[4] "У кућу си ми, што да ти праим", каже чорбаџи Замфир плаховитој Доки у Сремчевој "Зони Замфировој", а то је традиционални однос код Срба – према страној се особи мора бити пажљив, ма како то тешко падало.

[5] Домаћин некад моли, а некад и одлучније прекида расправу која би водила у свађу: "Дајте данас да једемо и пијемо, да поменемо бога и светог Николу, а то ће сутра да расправљамо!".

[6] Види: Н. Богдановић: *Поздрав као почетак и крај вербалне комуникације*, у: Етнокултуролошке теме, Сврљиг 2002.

изван свакодневља. Он има значај за то свакодневље: његов утицај (у зависности од преданости учесника, од жртве, од свечаности, од степена сједињења с вредностима узетим за приступ) остариће се сутрадан, у даљем току свакодневља, у животу до следећег празника, следеће свечаности.

Свакодневље је лоцирано и адресовано, препознатљиво. Оно се у уметности може појављивати у различитим видовима, али без битне промене карактера. Језик свакодневице, слика свакодневице, актуелна песма, тренд, мода, све се то може појавити на слици, на филму, у роману, једнако као идеологизирана стварност. И док је идеолошка (идеологизирана) уметност углавном на негативној страни критичких теразија, исто то, у облику препознатљивог свакодневља, приказује се као израз слободе, ослобођеног језика, ослобођеног израза... Чини се да ту ипак нема разлике и да и један и други ток јесу добра слика времена, али баш зато недовољан уметнички резултат.

Посебну врсту свечаности имамо везано за посмртне ритуале. Ни ту није искључена естетска димензија, а симболичка функција наглашенија је, дубља него у манифестацијама осталог празновања.

Занимљиво је погледати заједничке елементе свечаности. Они се, свакако, тичу *времена, места, процеса, предмета материјалне културе, веровања*.

Што се *времена* тиче, свечани живот траје током целе године и не постоји дан без тренутака свечаности. Од јутарње молитве и поздрава при првом сусрету с људима, одређене су симетрале горе (небеса, свеци, нада, будуће), доле (покојници, сећање, обавезе поштовања предака, прошло), лево и десно (односно данас и овде); ближњи према којима се подешава комуникација, усаглашавају интереси, формирају односи. Ипак, свечаности, као најинтензивнији облици свечаног живота (естетског и духовног) имају и своје време: свој дан, своје доба дана, поједине тренутке у одсечку времена који се испуњавају протоколом или процедуром.

Место на којем се одвија свечани живот, такође је одређено. Најпре, то је кућа и окућница, затим улаз у кућу, улица испред куће, али то су и засебна места у пољу, јавна или приватна, на којима се одвијају посебне свечаности: крстоноше, заветна дрвета, кладенци на којима се вију венци, стратишта где су биле битке, пропланци на којима је "и богу било мило боравити", црквена и манастирска места, гробља.

Заједнички *процеси*, у одређено време и на одређеном месту, претпостављали су да сва места буду чиста, уређена од природног амбијента, односно природности саме, до подешавања за боравак људи и свечане манифестације. Ни кућа, ни гроб не могу дочекати празник изгледом који је важио за "обичан дан". Ако ништа друго, морало се почистити од вишка ствари и предмета, од прљавштине и нарочито од материје у распадању (трулеж, смрад, ружан изглед).

Предмети материјалне културе пратећи су елементи свечаног живота, од оних који такву функцију добију у ритуалу, до оних који томе једино и служе. Од чисте преобуке, што би био минимум разлике празника и радног дана, до реквизита свечарске промоције (најпре оно што је природа дала: цвет, гранчица, венац...), до оног што се израђује са сврхом (покућство и посуђе, кућа, авлија и капија, до уређеног гробишта, функционалног трга, осмишљене и лепе цркве, која ће одударати од сваке зграде у насељу, или – обликом, димензијама, спољашњошћу, унутрашњошћу, па и природном околином – ненадмашног манастира).

Тако је и са средствима "само за тај дан". Чини се да је хлеб она реалност која повезује сваку манифестацију свечаног живота, за њим вино, а за тим све друго што доноси мир души и пријатност телу. Све за празник мора бити боље и лепше и све прати однос привржености, осећање да се тиме човек уграђује у средину, у њене неписане законитости заједничког живљења. Отуда сазнање да радиш сам и за себе, али славиш с другим, у друштву, "у друштву се и владика жени".

Из овог слоја реалија скоро да све има симболичку функцију. С њом смо на терену *веровања*: од чина, напора и средстава зависи пројекција будућег. На тај начин свечани живот није само намирење обавеза, дуг према прошлости, већ и потреба садашњости и пројекат будућности. Све има своју социјалну функцију, све показује однос човека с човеком, али и однос према природи и животу уопште. Постоји и веровање да се празнику ваља радовати, како би и последице празновања, односно светковања, биле позитивне (срећне, радосне, перспективне: да болестан оздрави, да се здравље одржи, да година роди, да пут буде успешан, да се личне способности оснаже, а материјалне могућности увећају...).

Због обиља свечаних дана и светковања може обичан живот некад бити и угрожен, о чему сведоче паремиолошки изрази попут: *Светуј, попе, светуј, па и приоруј; Пројдоше свеци – осташе слепци; Ко ради* (о празнику), *бог не брани...*

Ако је човек принуђен неки посао да обави, а то се коси са обичајем да се одређени дан празнује, постоји заштита у облику молитве: Опрости Боже, и Свети Николо, али...; Бог је добар па ће да опрости, итд.

Nedeljko Bogdanović, Niš

SERBIAN FESTIVE LIFE

Abstract. *The paper emphasises the dualism of the working and festive life (working day as opposed to a day of rest) in Serbian patriarchal society, based on the findings in Svrljig area (East Serbia). There are days, prescribed and chosen holidays, and some new customs are presented. Festive life is understood as aesthetisation of everyday routine that has a mythical basis.*

Key words: *working day, holiday, slava, guest.*

УДК 398.332(497.11)"19"

Весна Марјановић

Етнографски музеј, Београд

БОЖИЋНИ ПРАЗНИЦИ И ТРАДИЦИОНАЛНА КУЛТУРА КРАЈЕМ XX ВЕКА У СВЕТЛУ ТРАНЗИЦИЈЕ СРПСКОГ ДРУШТВА

Апстракт. *Крајем XX века, услед снажних политичких преокрета у српском друштву, долази до опште експанзије прослављања годишњих празника (махом из црквеног календара) који су били напуштени посебно у другој половини XX века. У садржају неких празника од оних који се ревитализују, враћају се архаичнији модели у понашање заједница, чија су значења и у време практиковања била модификована сходно времену живљења. Повратак на архаичније форме празновања понео је са собом низ феномена које данас посматрамо критички, како из угла естетског тако и моралног кодекса понашања. Нови/стари обреди улазе у службу политичких манипулација.*

Кључне речи: *празник, Божић, свакодневица, обичаји, симболи ритуала, национализам.*

Под новогодишњим празницима у овом прилогу подразумевају се празници одређени црквеним православним календаром који се односе на зимско полугодиште и прослављање божићних празника. Да би се фокусирао проблем о којем се расправља, покушаћу најпре да дефинишем појам празника, а потом и категорије времена у којем се празник одвија.

Свакодневица и празник су две супротности једне исте друштвене стварности у којима се одвијају ритуали.[1] Из свакодневице која се одликује устаљеним радњама, улази се у празник, који је структуиран садржајем прописаним за време које се односи на прекид свакодневице. Садржај често одликују радње типа *припрема за* празник и *ослобађање од* свакодневице. Под *празником* се у литератури често подразумева празан дан, дан ослобођен од рада, дан испуњен садржајем одмора или посвећености неком религиозном облику. Синоним празнику је

[1] I. Lozica, Izvan teatra, Zagreb 1990, 20.

благдан – или благи дан – дан који је прописима неке религије посвећен вршењу обреда у част некога предмета... Такви су дани табуисани за вршење одређених послова – верује се да би свака активност, посао вршен за време празника или благдана био несретан зато што се сматра грехом и потенцијалном опасношћу да се изазове божији гнев.[2]

С обзиром на то да су празници одређени временом у којем се манифестују мишљење и понашање одређених заједница, покушаћу да представим однос према поимању времена одређењима која су одомаћена у српској етнологији, нарочито код Д. Бандића, И. Ковачевића, М. Недељковића. У том контексту поимање времена третира се двојако:

1) *Народно одређење времена* условљено аграрним радовима, када се година делила на два полугодишта: *зимско* и *летње*. У традиционалној култури Срба (док су владали закони аграрне заједнице) зимско полугодиште је рачунато од Митровдана (8. новембар) до Ђурђевдана (6. мај), а летње полугодиште од Ђурђевдана до Митровдана. Оваква подела условљавала је у прошлости укупно понашање сеоског човека, његово почетно – припремно деловање за обезбеђење егзистенције сопствене заједнице, али и мишљење које је било повезано са устаљеним веровањима вођеним наслеђеном обредном праксом.

2) *Календарско* (црквено) *време* регулисано је периодима постова и празника. При томе се "... мора поћи од чињенице да циклуси *годишњих обичаја* представљају календар, тј. да се директно односе на друштвено време. Сами празници представљају временске ознаке које континуирано време претварају у дисконтинуирано друштвено време, што се нарочито може рећи за читаве *циклусе* празника."[3]

Према томе, ритам живота људи са овог поднебља у не тако давној прошлости везиван је за смену годишњих доба и њима релевантних обреда. Промене понашања у заједницама регулисане су постављеним обрасцима традиционалног начина мишљења и понашања и усклађене су са народним поимањем времена.[4] Оно је имало смисла све док је народ сматрао да су му такви обрасци понашања били неопходни за опстанак и егзистенцију. Међутим, до радикалних промена у српском друштву долази одмах након Другог светског рата, те су настале очите трансформације након 50-их година XX века. Од тада, вољом или невољом народа, услед сложених друштвено-политичких промена и снажних утицаја на многе сегменте традиционалне културе у целини, у Србији долази до модификације или ишчезавања обреда за које ми данас не можемо да тврдимо да нису имали потенцијалне наследнике у облицима мишљења и понашања, али су под различитим изговорима (просвећење, урбанизација, маргинализација села, технолошки напредак и слично) многи обреди напуштани.

---

[2] O. Mandić, Rečnik judaizma i krišćanstva, Zagreb 1969. s.v. blagdan.
[3] I. Kovačević, *Semiologija rituala,* Beograd 1985, 152.
[4] I. Lozica, *Hrvatski karnevali*, Zagreb 1997, 8.

О новом моделу, ствараном током социјализма, уз технолошке и друге развоје, као и великим кретањима становништва из села ка градовима, до сада је било прилично речи у српској етнологији. Међутим, и тако нагло формирани обрасци доживели су своју ерозију, па су се последњих деценија XX века одигравале значајне промене друштвено-економско-политичког карактера по становништво Србије. У томе се нарочито издвојила политичка оријентисаност у готово свим сегментима друштва, па и у празничном времену. Смена генерација, временска дистанца, индустријализација, образовање, јачање политике у свим сферама живота доприносили су формирању нових виђења и тумачења празника. Ипак, одређени традиционални празници су опстајали уколико су имали смисла за заједницу, појединца и његову егзистенцију, или пак, у латентном облику, као легитимни преносиоци идентитета, а што је зависило од друштвене средине, статуса појединаца и породице, као и од степена усвојених вредности етничке припадности. У противном, ишчезавали су брже уз помоћ нових идеологија и наметнутог колективног мишљења. О томе експлицитно говори податак да су етнолози на терену осамдесетих година XX века добијали контроверзне исказе од испитаника када се говорило о Божићу или о Ускрсу. Тако, на пример, један број информатора почетком 80-их година XX века, старосне доби од 45 до 60 година, готово да је заборавио када се који обреди упражњавају, па је оне релевантне божићном циклусу смештао у ускршње и *vice versa*.

Бележењем грађе на терену, а потом и њеном анализом, нарочито у првим годинама политичког плурализма у Србији, тј. после 90-их година XX века, добија се помало оштра и ретроградна слика празничне атмосфере.[5] Дакле, за потребе задате теме износи се етноекспликација друштвене стварности на основу теренских истраживања празничне атмосфере током прослављања божићних празника код српског становништва, православне вероисповести на подручју јужне Бачке и јужног Баната, и у урбаним срединама попут Београда, Земуна, током 90-их година XX и на почетку XXI века. Испитано је око 100 казивача, различите старосне структуре и социјалног статуса. Из добијених података уочено је да је Божић постао *српски празник* са симболима који су у наведеним срединама избачени из контекста обредности, па и религиозности.

У првим годинама јавног прослављања празника црквеног календара дошло је до формирања мноштва модела нових/старих обичаја, веровања и забрана (табуа). Митологизација симбола прошлости и њихово поновно оживљавање на често неадекватан начин нарушава естетске оквире празника. Међутим, да би се боље сагледала настала конфузија у поимању новог/старог светковања Божића, сматрам да је

[5] В. Марјановић, *Савремене трансформације новогодишњих обичаја Војводине*, Рад Музеја Војводине, књига 35, Нови Сад 1993. године.

неопходна временска дистанца. Реална је чињеница фолклора и народне културе, сматра Д. Рихтман-Аугуштин, да се као симболи, мотиви и церемонијална понашања никад не понављају попут верног отиска, тј. у свакој локалној заједници испољава се посебност те средине, времена и додира са суседним културама и различитим социјалним слојевима.[6] Ново време је стварало специфичне моделе који су имали дискурс националног, те међу савременицима јача жеља за спознајом традиције, али из посебног угла, угла ангажоване политичке стварности.

У дескрипцији обнављања прављења новогодишњих обичаја издвојило се следеће: на самом почетку насталих промена у друштвеној стварности 1991. године, страначки плурализам је своју промоцију почео путем надметања у томе која ће се партија боље снаћи у прослављању Божића (и Ускрса), као великих и од значаја религијских празника, како се то тада говорило, *по српски народ,* односно Божић није третиран као празник рођења Исуса Христа, већ као ново рађање српског друштва. Овако наметнут оквир прављења постао је захвалан за моделовање празника и развој нових вредности и особености етничког идентитета. Нарочито су се уочавали фрагменти извучени из контекста традиционалног модела понашања заједница у Србији до прве половине XX века. Политичке партије и црквени представници су добили свој простор за комуникацију, па су самим тим започели мисију едукације народа и стварање, условно речено, *реформисаног српског ентитета*. Ипак, требало би напоменути да су кроз сличне фазе пролазила и друга друштва јужнословенског простора. Д. Рихтман-Аугуштин износи како је на политичкој сцени посткомунистичка власт рестаурирала и обликовала јавне божићне обичаје на своју слику и прилику.[7]

Почетком децембра почињала је, на пример, снажна медијска пропаганда усмерена ка прослављању појединих празника до Божића и самог Божића. Иако је време поста, приређиване су разноврсне светковине, религиозног и профаног карактера, уз организовање комерцијалних манифестација типа вашара са потрошачким попустима и богатим понудама у храни. Медији (емисије на радију и телевизији, чланци у новинама), *да би све било у духу празника,* нудили су богате посне јеловнике, али намењене само за Бадњу вечеру. Такође се преко медија постављао образац празничном понашању уз слоган – *повратак на изворност самог празника,* без промишљања на који облик, модел, и да ли он данас има икаквог смисла. Примера ради, поменућу и неке савете стручњака (етнолога) *како је добро на Бадње вече бадњак ставити да прегори у кругу домаћинства, у окружењу свих чланова породице, макар се тај чин одиграо и на роштиљу смештеном на тераси неког солитера* (Београд, 1994. година).

---

[6] D. Rihtman-Auguštin, нав. дело, 141-164, 154.

[7] D. Rihtman-Auguštin, *Ulice moga grada*, Beograd 2000, 144.

Уочена је појава масовног паљења бадњака у портама цркви у Тителу, Вилову, Кусићу, Крушчици. На пример, у Вилову су мештани уместо налаганих облица дрвета палили наслагане у купу ауто-гуме, које су претходно полили бензином, а потом је свештеник *такву гомилу* благосиљао и осваштао као бадњак. У суседном насељу Тителу, насупрот овом чину, свештеник је, приликом паљења бадњака, у божићној беседи поменуо *да се бадњак на просторима јужне Бачке никада није палио у порти цркве, али, с обзиром да је иницијатор омладина СПО-а и ако она на томе инсистира, он лично нема ништа против, само моли да се тако организују и наредне године, јер он не може на себе, због своје старости, прихватити улогу организатора, тј. сакупљача облица за бадњак*.[8] Овим примером се желело нагласити како се и у крајевима у којима није било колективног бадњака, он уводио у праксу крајем XX века.[9]

Обнову божићних празника одликују и *колективни бадњаци*. Паљени су не само у селима, већ и у урбаним срединама: на сајму или на Тргу Републике у Београду, пред општинском зградом у Земуну. Празнична атмосфера је тада кулминирала уз врућу ракију, чесницу, петарде и репертоар непримерених песама.

У сеоским срединама долази до изражавања симболичког понашања у смислу заједништва, нарочито у колективном одласку по бадњак, доношењу бадњака у кућу и изговарању (данас научених за ту прилику) давно заборављених здравица којима се жели просперитет аграру и домаћину, па су оживеле традиционалне романтичне слике са села. Међутим, нису оживеле и исте емоције, јер се променио однос према значењу симбола празника. Носталгија за прекинутом, условно речено, традицијом одвијала се површно. Брзо се улазило у нове понуђене моделе понашања. Тако, на пример, уз донешени бадњак из оближње шуме, у многим срединама испитиваног подручја коришћен је и куповни, украшени бадњак начињен као венац од сувог храстовог лишћа повезан тробојком са кесицом зрневља од пшенице и кукуруза и слично. Бадњак се у урбаним срединама купује на пијацама. Обично је начињен од сувог храстовог лишћа и повезан је српском тробојком. У употреби су и разни украси начињени од церовог или храстовог дрвета са машном од траке-тробојке, па се чувају у домаћинствима на видном месту као украс и после празника. Поред тога што се уноси у домаћинства, бадњак каче по кафанама, излозима радњи, на кола, у аутобусе и слично.

---

[8] В. Марјановић, аудиовизуелна белешка, Бадње вече, Тител, 1992.године

[9] Сама појава није била страна тзв. *Шајкашком региону*. У непосредној близини Титела, обичај колективног налагања бадњака практикован је до Првог светског рата у Шајкашу (јужна Бачка), где је била стационирана војна регимента Аустроугарске војске у којој су служили и Срби. Колективне бадњаке је припремала војска, тј. они који су били далеко од својих ближњих, и у том контексту колективни бадњак је био медијум са ближњима у завичају.

На бденијима у портама цркви бучна музика најављивала је долазећи празник (Тител, Кусић, Крушчица, 1992, 1995. година, Земун, 1992. година), али не црквена, већ профана, попут: *Радо иде Србин у војнике*, о Дражи Михајловићу и слично.

Таква и слична понашања условила су да се на тржишту све више нуде тзв. *национални божићни симболи* који су кореспондирали описаној свечарској атмосфери. Уз цркве, на постављеним тезгама, продавани су од Бадњег дана до другог дана Божића, поред крстића, разне амајлије с хришћанском симболиком, иконице и медаљони с ликовима *цара Лазара, царице Милице*, слепог гуслара, затим шајкаче, кокарде са четничким симболима, тробојке, српске заставице, опанци и слично. У првим данима обнављања празника изгледало је све натегнуто и готово без икаквог смисла. Тако, на пример, у ноћи између Бадњег дана и Божића, на бденију у црквама било је присутно много људи, да би тај број опао са првим јутарњим часовима на Божићној литургији (у Тителу сам уочила петоро мештана у позним годинама на литургији 1992. године). Јавно и приватно се преплитало, тако што је било важно по појединце да буду виђени у литији или у порти цркве код бадњака. Испунили су своју друштвену улогу, и религијска им функција није више била битна.

Дислоцирање у неким срединама Бадње вечери из домаће атмосфере и смештање у кафане, као и прослављање Божића у виду окупљања на заједничики ручак у кафанама, једно време била је честа појава у поменутим насељима.

Други моменат у празновању Божића издваја се у симболичном представљању *Божић Бате*. Увођење *Божић Бате* као давно заборављеног дародавца и премештање даровања деце од Нове године и *Деда Мраза* ка Божићу, постепено се устаљивало у српском друштву. Чак се ишло до границе формирања лика *Божић Бате* на тзв. српски начин. Наиме, средином 90-их, док сам као кустос радила у Музеју Војводине, појавио се изасланик једне организације који је хтео да сазна како је изгледао *Божић Бата* код Срба у традиционалној култури. Одједном је *Божић Бата* постао више српски од *Деда Мраза*, па се сматрало педагошким чином да децу дарују на Бадњи дан и Божић, а не на Нову годину, те су остала сва друга објашњења по питању *Божић Бате* и *Деда Мраза* без значајног резултата у креирању нових/старих обичаја. Грађанска Нова година уврштена је у социјалистички празник кога би требало напустити, док је Божић све више улазио у категорију националног.

У градским срединама реактивирају се коледарске поворке *вертепа* – увежбана деца која су обилазила домаћинства на Бадњи дан певајући песме и изводећи игроказ о Христовом рођењу. Обнављање вертепске драме, на пример било је у организацији Српске радикалне странке у Земуну, а касније је прихваћено и од стране општинске управе (2001, 2002. година). Као врста спектакуларног обиласка уведене су

и кочије, па су децу – *вертепе* возиле кроз град. Многима је поворка прерушене деце била непознаница и први пут су чули за обред *вертепа* и вертепску драму.

Дакле, из представљених примера експлицитно се уочава смер у којем су се кретали симболи у прослављању празника одређених црквеним календаром али и традицијом утврђених празника, у овом случају Божића. Нуђени су симболи који дефинишу национални идентитет, што је првобитно утицало да се религиозни празник поистовети са националном припадношћу. Све више се обраћала пажња на то да се празник прослави на *српски традиционални начин*.

Са променама у друштву, повратак цркве у свакодневицу чини се да је дочекан ненадано. Народу су, са једне стране, у једном моменту понуђени модели и варијанте обреда који одавно нису имали више смисла у примарном егзистенцијалном облику који су поседовали у сточарским и аграрним заједницама, а, са друге стране, уведени су симболи националистичке природе. У том контексту, симболика празничног понашања попримила је негативну конотацију за једну одређену категорију становништва и све више се такви облици празничног понашања у јавном мњењу карактеришу као непримерени.

Међутим, трагајући за смислом прослављања празника, време је постало селектор, тако да националистичку еуфорију смењује канонизовано црквено понашање и однос према празнику. И даље се одређени новокомпоновани сегменти обреда изобичајавају или се обликују према начину живота, средини и времену у којем имају смисла за савремену заједницу у Србији.

Процес преплитања празничног усхићења на нивоу глобално/локално захватио је, видело се, и културу светковања божићних празника. Уочљиво је да је доскорашња злоупотреба празника од стране појединих партијских организација у нестајању, а да се стварају неки нови модели празновања. Самим тим Божић добија и нову функцију у друштву. Напуштањем националистичке обојености, православни Божић усмерава се ка хришћанском и све више добија интегративни и комуникацијски облик који је и у прошлости имао.

На основу претходно реченог примећује се комуникацијски аспект интеракцијских односа, кога је могуће поставити у оквире кроз које пролазе божићни празници:

1. трансмисијски – комуникација је заправо инструмент локалних власти, политичких странака, интересних група и православне цркве;
2. медијум – остварује везу с митским наслеђем и друштвеном стварношћу;
3. уобличава се у облик кодираног понашања.

Дакле, резимирајући претходно, можемо рећи да се божићни празници у савременом друштву враћају у религијски контекст уз прилаго-

ђавање времену у којем се живи. Постало је лоша навика, сматра Х. Плеснер, да се утискује свакој историјској промени категорија развоја,[10] па је данашњи приступ празнику не његов развојни и напредни процес, већ само процес усаглашавања са вредностима и начином живота. Остаје и даље отворено питање естетског поимања празника, јер је још увек проблематично доносити радикалније закључке о томе на који начин се може сагледати феномен естетског у појединачним сегментима обредног живота српског народа који се развијао неодвојиво од друштвено-политичких струјања.

Vesna Marjanović, Belgrade

CHRISTMAS HOLIDAYS AND TRADITIONAL CULTURE AT THE END OF XX CENTURY IN THE LIGHT OF THE TRANSITION IN THE SERBIAN SOCIETY

Abstract. *At the end of XX century, due to powerful political upheavals in the Serbian society, there is a general expansion of celebrating annual holidays (mostly from the church calendar), which were abandoned especially in the second half of the XX century. In the content of some holidays that are being revitalised, there is a return of the archaic models of social behaviour whose meaning has always been modified according to the specifics of time. The return to the archaic festive forms brought a number of phenomena that are today examined both as an aesthetical and moral behaviour code. New/old ceremonies begin to be used as ways of political manipulation.*

Key words: *holiday, Christmas, everyday life, customs, ritual symbols, nationalism.*

[10] Х. Плеснер, *Закаснела нација, Филозофија у трагању за својим закаснелим позивом,* превод, Писмо, бр. 78779, Београд 2005, 185-214, 192.

УДК 394:316.334.55

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд

ИЗМЕЊЕНА СЕОСКА СВАКОДНЕВИЦА

Апстракт. *Свакодневица је значајна тема у расветљавању различитости друштвеног живота. Кроз свакодневни живот се рефлектују скоро сва друштвена догађања. Многобројни друштвени процеси (пре свега модернизација са урбанизацијом и индустријализацијом) као примарни у другој половини прошлог века утицали су на промену сеоске свакодневице. У традиционалним заједницама свакодневни живот се одвијао између два празника. Празници су схватани као време одмора од свакодневних обавеза, па су на тај начин били нека врста граничног времена између два периода обележених радним обавезама. Утицај града и ширење градске културе допринели су, такође, да се донекле измене услови живота, па самим тим и свакодневни живот. Свакодневица новијег времена је, за разлику од ранијих деценија, много више испуњена неизвесношћу па и несигурношћу. Рад у садашњем времену постаје примаран, а одмору и празновању остаје много мање простора него раније.*

Кључне речи: *свакодневица, свакодневни живот, култура, сеоска заједница, индустријализација.*

Свакодневица је једно од питања којим се покушава одгонетнути различитост друштвеног живота првенствено кроз понашање заједнице као колектива, али и појединца као њеног најважнијег елемента. Истраживања која би се односила на свакодневицу у нашој науци до осамдесетих година прошлог века, нису била предмет већег интересовања. Тек у каснијем периоду ова предметна проблематика, нарочито у социологији, која под свакодневицом, у најширем смислу, подразумева уобичајено одвијање друштвеног живота,[1] почиње да се све више намеће као значајна и занимљива област за проучавање, па јој се стога у истраживањима посвећује повећана пажња. Ипак, није сувишно нагласити да "недостатак литературе из ове области не значи како су комплекси питања што чине садржај и суштину свакодневног живота од

[1] Ivana Spasić, *Sociologije svakodnevice*, Beograd 2004, 9.

секундарног значаја"[2] и у ранијим истраживањима, иако то није прецизно наглашавано.

Без обзира на чињеницу да се код нас током последње декаде прошлог века у друштвеним наукама питању *свакодневице* или *свакидашњем животу* посвећује повећана пажња у етнолошкој науци, овај део културе (било да је реч о традиционалној или савременој култури) није уопште био предмет значајнијег интересовања. У старијим етнолошким радовима питање свакодневице није директно обрађивано, мада су постојала истраживања која су се бавила последицама индустријализације и урбанизације.[3] Свакодневица је највероватније сматрана за једну од тема које излазе из домена етнолошке проблематике или се сматрало да се подразумева када се расправља о обичајима, празницима, одевању, исхрани и другим областима (народне) културе и народног стваралаштва.

Данас се сматра да прави свакодневни живот може имати само појединац, па је можда то један од разлога што се етнолошка наука није више бавила овим питањем. У етнолошком истраживачком интересовању до сада су, углавном, биле друштвене заједнице, а мање појединци као делови тих заједница. Свакако да је један од важнијих чинилаца за настанак промена у устаљеној сеоској свакодневици време када су појединци у већој мери почели да се издвајају из заједнице у којој су стасали. Разлог томе су различите обавезе које су све више везане за градску средину, а не само за сеоски простор, као што је то било пре покретања друштвених промена и процеса масовније модернизације друштва.

Промена односа према истраживању и тежња ка проучавању промена које су настале у домену традиционалне културе подразумева и потребу проучавања свакодневице.[4] Новија истраживања показују да свакодневица није безначајан део како традиционалног, тако и савременог начина живота. Иако се њено проучавање углавном везује за модерна друштва, чија је битна карактеристика изражена у процесу индустријализације и урбанизације,[5] она није непозната ни у друштви-

---

[2] Драган Коковић, *Свакодневица и начин живота села*, Зборник Матице српске за друштвене науке 81, Нови Сад 1986, 83.

[3] Истраживања су обављали сарадници Етнографског института САНУ, али резултати тих истраживања остали су непубликовани – према саопштењу др Душана Дрљаче. За разлику од свакодневице, променама у традиционалној култури посвећивана је већа пажња.

[4] Стављање акцента у етнолошким истраживањима на проучавање промена омогућило је истраживачима и проширивање поља интересовања, пошто се са лакоћом могла користити и резултатима других сродних наука. Више: Dunja Rihtman-Auguštin, *Etnologija naše svakodnevice*, Zagreb : Školska knjiga, 1988.

[5] Видети на пример рад: Ivana Spasić, *Pojam svakodnevnog života u marksističkoj društvenoj nauci*, Filozofija i društvo XV, Beograd : Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 1999, www.instfdt.bg.ac.yu.

ма које данас називамо традиционалним, али је сусрећемо у нешто другачијем облику од оне која је предмет садашњих интересовања.[6]

На селу су се током историјског развоја догађале, мада у прошлости успореније, а последњих деценија нагле и интензивне промене, које су се односиле на свакодневне људске делатности. То се односи пре свега на промене у одевању, становању, образовању, односу према раду, слободном времену и сл. Промене нису биле истог интензитета, па су, сходно томе, оставиле и различите последице на развој друштва, а што је тема за другу врсту разматрања.

У многим селима током дужег периода земљишни посед је био најважнији извор прихода у домаћинству, заснован на производњи основних животних намирница. Значи да је и у једном периоду после Другог светског рата главно обележје за већину српских села била затвореност и самодовољност, па промене које постају све више део савременог начина живота, условљавају прилагођавање новонасталој ситуацији. Већи број села, поготово оних која су ближа урбаним центрима, почињу убрзано да се урбанизују и развијају губећи на тај начин своја ранија традиционална обележја.

Процес индустријализације, који је интензивиран током средине прошлог века, и урбанизација (са последицама које она доноси), као неминовна пратећа појава, утицали су и на промене у домену опште културе и културних схватања, које су све више под утицајем тзв. урбане културе. Као једна од највидљивијих последица овог процеса јесте све дубљи јаз између сеоске и урбане културе и тежња ка потпуном одвајању од села и његових токова. Урбанизација је на неки начин прекинула континуитет сеоског развоја, а да селу заузврат није обезбедила одговарајућу замену, тако да су становници који су наставили да живе на селу, били у ситуацији да не припадају ни селу ни граду.

Запошљавање у индустријским и другим предузећима, образовање младих али и старијих, као и друге потребе становништва, само су неки од узрока промена. Миграције, али и комуникације, утичу да се свакодневица традиционалних заједница мења и прилагођава новонасталим околностима. У релативно кратком времену поменути процеси утичу на преобликовање свакодневице, делујући на живот појединца, који сходно својим обавезама усклађује свој однос према друштву, култури и догађајима.

То значи да је временом индустријализација у друштву, шире посматрано, утицала на то да се сеоске средине почну убрзано мењати, тако да је начин живота почео да се све више разликује од начина живота који је постојао пре започињања индустријализације.

---

[6] Свакодневица се све чешће посматра са становишта које је у ранијим периодима било просто незамисливо, пре свега због тема које покрива. Видети на пример: Vintila Mihailesku, *Svakodnevica nije više ono što je bila*, Beograd : XX vek, 2002; Roh Sulima, *Antropologija svakodnevice*, Beograd : XX vek, 2005.

Појачан процес индустријализације значи да се повећао продор градских тековина у сеоски миље, али и све већу зависност села и његових становника од градских институција и посла изван сеоског атара. Повећано запошљавање у индустријским предузећима било је само један од разлога разбијања аутархичности и изолованости сеоског поседа, па – самим тим – и разводњавања сеоског начина живота уопште. Започети, као и касније појачани процеси мигрирања из сеоских заједница, доприносе да економска основа живота у селима буде све независнија од производње на сељачком поседу, али зато све зависнија од послова у идустрији, трговини, услужним делатностима и сл.

Тако се ситуација из педесетих, када је доминирало сеоско пољопривредно становништво, мења већ после шездесетих година прошлог века, јер је на селу све више становника којима пољопривреда није основно занимање, па можемо рећи да се село све више почиње приближавати граду. Наравно, ова констатација се највише односи на села која су ближа градовима. Села која су удаљенија од урбаних центара имала су нешто другачији развој. Међутим, остаје чињеница да село све више постаје отворена друштвена заједница, чиме се отвара несметан пролаз појачаним утицајима града на село.

Градови су значајно допринели да се традиционална аутономија села, која је почивала на самодовољној производњи и социјалној затворености, негде брже, а негде спорије преобрази, пошто је индустријализација углавном негативно деловала на пољопривредну производњу. Значи да је град утицао на то да се културна аутономија села промени, али не и у потпуности изгуби, већ да се колико-толико прилагоди новонасталим околностима.

Када се говори о сеоској свакодневици, треба имати у виду чињеницу да је ритам свакодневног живота појединца пре него што су модернизацијски процеси почели да на свој начин диктирају правила понашања, био усклађен са потребама породице, али и сесоке заједнице. Све потребе и захтеви појединаца морали су се усклађивати са ритмом заједнице, пошто је напредак и опстанак био условљен понашањем њених чланова. Стога је свако искакање из образаца понашања изазивало страх од непријатности, несрећа, болести, изолације и сл. Зато је све било строго подређено правилима понашања и свако одступање подлегало је осуди. У ту сврху је, на пример, установљен читав систем магијско-религијске праксе, која је заједници требало да омогући напредак, али и обезбеди заштиту (на пример, од болести, временских непогода и сл.). Тако је циклус календарских празника и обичаја који су се током године изводили, само један пример усклађености заједничких и појединачних интереса.

Познато је да култура није статична категорија и да се промене дешавају, а да при том често актери у том процесу тога и нису свесни. Када је у питању сеоска свакодневица, утисак је да су промене наступиле брзо и у једном релативно кратком периоду, и да су утицале на темељну промену дотадашњег начина организовања не само дана, већ и недеље, па и

године у временском смислу трајања. Овиме се можда и најбоље илуструје чињеница да када се у друштвене промене крене нагло, то има далекосежне последице. Мада се чини да су у овом сегменту прилично касно наступиле промене, последице су ипак видљиве.

Однос етнолошке науке према свакодневици као сегменту народног живота одређен је делом и односом сеоских заједница према празновању. Наиме, у културама традиционалног типа каква је највећим делом била и наша до пре неколико деценија, време у току године је сегментирано на време празновања и време одмора. Посматрајући годишњи циклус у овом светлу, јасно уочавамо периоде рада и одмора, односно време испуњено празницима и време посвећено свакодневним пословима. Свакодневни живот се схватао, и тако се према њему и односило, као простор у којем се одвија живот заједнице, односно где се догађа све што је "важно" за њен опстанак.

Нестајањем традиционалних сеоских заједница, подела године, у смислу временског трајања, подразумева да се време сегментира на време рада, одмора и празновања. Значи, свакодневица поприма измењен вид. У њој почиње да преовладава рад, мање је одмора, док празновање више нема онај значај који је имало у ранијем периоду развоја друштва.

Значајним поправљањем економског положаја сеоских заједница, које започиње већ током педесетих година прошлог века, почињу да се мењају и дотадашње навике и схватања њихових становника. Стално повећавање дохотка доприноси повећању стандарда, али сада првенствено од рада изван сеоског поседа. Стога је разумљиво да су она села која нису могла да се из различитих разлога уклопе у започете промене, на свим нивоима почела да "губе" становнике, који траже бољи и лакши начин живота од дотадашњег.

Економске промене, које су интензивиране шездесетих година прошлог века, као и касније, почињу да прате и значајне културне промене. Нарочито је подложно различитим утицајима радно способно становништво, које у све већем броју своју материјалну егзистенцију стиче у неком од бројних индустријских предузећа. Тако се традиционална културна физиономија села убрзано мења, а посебно тамо где се у свакидашњи сеоски живот умешао процес индустријализације.

У селима су се запажале и изражене професионалне разлике, јер је релативно мали број становника био радно ангажован ван пољопривреде и имао завршену неку врсту школе. Слојевитост у оквирима сеоских заједница заснивала се на имовинским разликама, односно на величини земљишног поседа у власништву, а не на нивоу професионалног образовања.

Све значајније функције социјализације појединаца и подмирење њихових потреба обављали су се у породици. Породични живот се одвијао у складу са обичајима чији су извршиоци били појединци у оквиру породице или сеоске заједнице. Обичаји и начин живота су генерацијски преношени и дорађивани дуготрајном традицијом. Све док је постојао отпор према иновацијама, сеоска средина се скоро неприметт-

но мењала, па је и сеоска свакодневица имала свој – мање-више устаљен ток. Све потребе, па и културне, стваране су и задовољаване у оквиру сеоске заједнице, а преношене усменом предајом.

За преображај сеоских насеља важне су и *миграције*. Основни и најважнији узрок миграција је у бити економске природе, пре свега, стварање стабилних и редовних извора прихода, па самим тим и обезбеђивање економског статуса породице.

За села која су ближе градским центрима, карактеристичне су такозване *дневне миграције*. То значи да становници сеоских насеља свакодневно напуштају место становања ради обављања одређених послова, и по обављеном послу се враћају у своје место пребивања. На тај начин села постају за припаднике млађе и средње генерације, условно речено, само спаваонице и викенд насеља, пошто радним данима они у њима могу бити релативно кратко.

На промене свакодневице, али и појединих схватања одређеног утицаја има радно окружење, које омогућава упознавање нових људи, па самим тим и нова пријатељства. Нова познанства често су као последицу имала раскид блиских породичних веза (пре свега породичних кумстава). У креирању свакодневног времена битна је и категорија радног времена. Осмочасовно радно време, рад по сменама, у новије време такозвано европско радно време, учествују у осмишљавању свакодневице. Околности живота и рада доприносе да место одрастања за многе становнике села постаје сасвим другачије у функционалном и значењском погледу у односу на генерације њихових родитеља, који скоро све своје време и даље проводе на селу.

У традиционалној заједници каква је била и наша (у зависности од краја) негде до шездесетих година 20. века, однос према свакодневици одређен је њеном опозицијом која се огледала у повезивању са празновањем. Различите светковине, ритуали, празници, као и друге сличне манифестације, били су веома важан сегмент друштвеног живота током вишедеценијског развоја. Дубоко укорењено у структуру друштва и свест људи, празновање опстаје без обзира на разноврсност промена које се догађају и које обележавају живот заједнице.

Наравно, није безначајно ни то што су светковине, уопштено узев, прилика за опуштање и одмор њених чланова; оне имају и улогу стабилизујућег фактора у друштву. Највероватније је то био један од битних чинилаца њиховог опстајања у друштву у прошлости.[7] Друго, али не мање важно обележје, јесте њихово прилагођавање променама које су карактеристичне за све друштвене заједнице. Кад је реч о променама, мисли се пре свега на политичке, економске, културне и др.

У периоду пре масовнијег продора градског начина живота и урбане културе у село, празници су за сеоску заједницу један од кохезионих елемената у установљавању, обнављању, али и ојачавању традиционалних друштвених веза. Колективна или индивидуална церемо-

[7] Radoslav Đokić, *Ka prazničnoj kulturi*, Kultura 73/74/75, Beograd 1986, 221-232.

нија је сложени облик симболичког понашања, са стабилизујућом сврхом у односу појединац – колектив, као и обратно, али и са више значења истовремено. Одређени ритуали одсликавају друштвене односе времена у коме се одржавају. У ранијем периоду, а то значи пре масовнијег продора градског начина живота, празници и обичаји били су за сеоску заједницу један од кохезионих елемената у установљавању, обнављању, али и ојачавању традиционалних друштвених веза.[8]

Једна од битних карактеристика друштва до само пре неку деценију јесте живот који се водио од једног празника до другог. Пошто су празници схватани као период одмора од свакодневног рада и обавеза, по логици ствари, представљали су неку врсту граничника између два периода у којима су радне обавезе биле примарне. Ова констатација се првенствено односи на хришћански циклус празника који су праћени одређеном обичајном праксом, а који су се периодично смењивали покривајући на микро-плану седмицу, а на макроплану читаву годину. Дакле, подела године на празничне и непразничне дане значи заправо у свакодневном животу смену радних и нерадних дана. Друштво је "систем празника који је произилазио из црквеног календара ради мерења времена, одређивања датума и рокова или обележавања почетка и краја сезонских послова",[9] употребљавало као једини валидни начин обележавање времена.

Ако пођемо од чињенице да је свакодневица основа на којој се одвија главнина људског живота, онда би значило да није у питању само слободно време (како се обично мисли), већ и друге појединачне и колективне активности као показатељи стварног живљења и постојања. Међутим, без обзира на проширивање значења, свакодневица се најчешће доживљава као простор рада, али и простор ослобођен од рада, а чини се да ће и у будућности остати као важна опозиција празницима као традиционалном наслеђу вишевековне праксе магијско-религијског светковања.

Свакодневицу не чине само поједини сегменти испољавања људских активности. Стога, да би се добио правилан суд о животној испуњености појединца, неопходно је да се сагледа у целости свакодневни живот не само појединца, већ и колектива. Начин живота и култура су, заправо, прави показатељи нашег живљења. Конкретни људи, њихов начин живота, услови њихове егзистенције, њихови интереси и погледи, систем вредности и међусобне интеракције јесте све оно што чини садржај, али је и показатељ пуноће свакодневног живота.[10]

Свакодневни живот је саставни део културе колектива, али и појединца као дела колектива. Какав ће појединац имати свакодневни

---

[8] Видети: Душан Бандић, *Колективни сеоски обреди као колективни феномен*, Новопазарски зборник 2, Нови Пазар 1978, 111-119.

[9] Станоје Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века*, Посебна издања Историјског института 49, Београд 2005, 93.

[10] Д. Коковић, *н.р*, 83.

живот зависи пре свега од наслеђене, али и културе која се ствара, а у чијем стварању и он сам учествује, ако никако другачије, а оно као конзумент. Смисао културе био би у томе да надокнади делимично или у потпуности све што је битно за опстанак и преживљавање појединца у његовом окружењу.

Задовољство да учествује у одабиру онога што нуди културна индустрија је осмишљавање популарног друштвеног искуства. Постоји разлика у представљању вредности и њиховог доживљавања у свакодневном животу. Потрошач својевољно улази у представљени свет и из њега узима значење и задовољства које сам одабере.[11]

Култура не би требало да буде само нешто изузетно, празнично, свечано, мада је у стварности најчешће попримала управо поменута обележја. И данас је то једна од битних њених одредница.[12] Могуће да је то један од разлога што "модерни човек може у сваком тренутку одмора који је сам одабрао тражити потврду свог схватања живота и најчистије уживање у животним радостима. Заједнички иступ, свечаност, потребни су времену у коме су средства за духовна уживања још ограничена на узан круг и тешко су приступачна. И што је јачи контраст према беди свакодневног живота, свечаност постаје утолико неминовнија, и утолико су потребна јача средства да би се у заносу лепоте и уживања осетило оно ублажавање стварности без кога је живот празан."[13] Иако се наведене одреднице више повезују са тзв. "високом културом", неспорно је да свако од нас има сличне, ако не и исте жеље.

Промене које се у друштву догађају су свакодневне, а иницране су различитим чиниоцима и поводима. Стога свакодневица поприма и облике које често нисмо у могућности да сами креирамо. Последица тога је да се у неписана правила свакодневног живота и несвесно увлачимо, мада смо у реалности против многих ствари које нам се представљају у понуди. Значи, владајућа правила која најчешће други стварају, увлаче нас у своју мрежу без могућности да се из ње извучемо "неоштећени".

Кроз свакодневни живот се све више провлачи потрошња коју добрим делом диктира културна индустрија.[14] То је и разлог многих незадовољстава због начина живота којим се живи, односно испуњава слободно време. Један од разлога је немогућност, односно, одсуство жеље да се самостално креира своје слободно време чиме се донекле губи и креативност. Некритично прихватање начина испуњавања слободног времена које су други смислили, неретко води у досаду.

Без обзира на привидне могућности различитог испољавања, једнообразност радног и слободног времена све више постаје препознатљиво обележје. То на одређен начин диктира и културна понуда, која све мање прати начин живота и потребе људи, а много чешће одређене

---

[11] Džon Fisk, *Popularna kultura*, Clio, Beograd 2001, 152.
[12] Д. Коковић, *н.р*, 84.
[13] Ј. Хојзинга, *Јесен средњег века*, Нови Сад : Матица српска, 1991, 346.
[14] Dž. Fisk, *н.д*, 174-182.

интересе издвојене групе која из својих (најчешће комерцијалних интереса) ствара неку врсту културних образаца, чиме већини намеће улогу пуког потрошача (сетимо се само почетка осамдесетих и ситуације са тзв. фолк певачима).[15]

Оваквој ситуацији доста доприносе и средства масовних комуникација (штампа, радио, телевизија), чија је експанзија на нашим просторима започела негде средином седамдесетих година прошлог века, да би се касније наставила са несмањеним интензитом. Појачање је добила током деведесетих година све већом употребом компјутерске технологије и експанзијом интернет комуникације.

Многе промене које су се после седамдесетих година у друштву догађале, подстакнуте су утицајем масовних медија. Један од извора за стварање "блиске, познате свакодневице јесу свеприсутни и моћни медији, тај типични феномен XX века. Медији нам предочавају свакодневни живот неких других људи, из сасвим другачијих средина и култура што нас нагони да правимо поређења."[16]

Истовремено медији, све више и све чешће, утичу и на несвесно прихватање другачијих елемената културе који временом постају саставни део свакодневице људи који им верују и који следе њихова упутства, мада су из потпуно другачије средине од њихове. Функционалност ове културе подразумева да њена значења морају бити употребљива у осмишљавању свакодневног живота. То подразумева да значења која ствара појединац, носе задовољство и да на практичан начин утичу на његов свакодневни живот. Значи да је политика свакодневице на неки начин изједначена са политиком популарне културе.[17]

Свакодневица је била (особина која ће се тешко променити) простор људског живљења, простор за сусретање сећања и предања са садашњошћу, простор где се ствара за будућност, али и простор одакле људи одлазе у сећање (у коме умиру). Ту срећу или несрећу да живе у овоземаљској свакодневици имају сви без обзира на друштвени и економски статус – познати и мање познати, богати и сиромашни, једном речју – сви који се роде. То је онај живот који свако од нас живи сваког дана од јутра до вечери. Свакодневица није само колотечина "испразног" живота, како се својевремено говорило, него је и простор за сусрете са познатим и непознатим, простор за испуњење очекиваног, мада се ту често догађа и неочекивано, некад је испуњена тугом, некад радошћу. Изненађења, пријатна или непријатна, такође су њен део.

Свакодневица новијег времена није више онаква какву ју је познавала традиционална сеоска заједница. Промењен начин живота условљава да се највећи део дана проводи изван села, па деоба дана по рани-

---

[15] Сама се по себи намеће констатација да то народ сам бира. Међутим, треба имати у виду да се одабир прави од понуђеног, односно да се не ствара сопствени производ. Ако је понуда лоша, онда крајњи резултат не може бити задовољавајући.

[16] I. Spasić, *н.д*, 16.

[17] Dž. Fisk, *н.д*, 68-69.

јем систему постаје немогућа. Година у временском смислу трајања не може се у новим околностима поделити на период празновања и период обављања одређених послова. Сви дани постају слични једни другима, а слободно време своди се на викенд, државне празнике и годишњи одмор, ако послови не диктирају други ритам слободних дана.

Од једне "мирне" свакодневице какву је познавала традиционална заједница, у смислу да се отприлике увек знало чиме ће наредни дан бити испуњен (осим, наравно, у ванредним приликама – ратови, природне непогоде и сл.), дошло се до свакодневице која је често испуњена неизвесношћу, па и несигурношћу. Свакодневицу данас обележавају многобројне иновације чија је сврха да олакшају али и убрзају обављање свакодневних послова. У измењеној свакодневици какву данас познајемо, све је важнији рад и стицање материјалног, а све мање је простора за одмор који постаје привилегија само појединаца. То значи да је за многе одмор све више жеља, а све мање реалност, а свакодневни живот какав је раније био познат, једноставно је немогућ због бројних обавеза пословне и личне природе.

Milina Ivanović-Barišić, Belgrade

CHANGED RURAL EVERYDAY LIFE

Abstract. *Everyday life is a significant topic in elucidating differences of the social life. Everyday life reflects almost all social happenings. Numerous social processes (primarily modernisation with urbanisation and industrialisation) as primary in the second half of the previous century, influenced the change of the village everyday life. In traditional communities everyday life was happening between two holidays. Holidays were perceived as time of rest from everyday duties, so in that way they were some kind of boundary time between two periods marked with various duties. The influence of town and the spreading of town culture have led to the change of life conditions, and therefore, everyday life itself. The everyday life lately is, in contrast to earlier decades, much more filled with uncertainty, even with insecurity. Today work becomes of utmost importance, and celebrating and rest are left with much less space than before.*

Key words: *daily routine, everyday life, culture, village community, industrialisation.*

УДК 391.4:398.1

Станка Янева

Етнографски институт с музей – София

КОНСУМАЦИЯ НА ТРАДИЦИЯТА (НА ПРИМЕРА НА СУВЕНИРИТЕ В БЪЛГАРИЯ)

Апстракт. *С развитието на туризма през последните години продукцията на художествените занаяти се увеличи. Пазарът е наситен с изделия, които се предлагат почти изцяло като сувенири. Експлоатацията и консумацията на традицията следват наложените от туристическата индустрия условия, които управляват процеса на "пакетиране" на културата и поднасянето й като атракция. Днес модифицираната традиция е в основата на все по-разрастващото се туристическо изкуство, насочено преди всичко към чуждестранните потребители.*

Ключови думи: *сувенири, традиция, художествени занаяти.*

Интересът към Балканите, който води все повече и повече посетители в тези страни, до голяма степен се определя не само от природните дадености, а и от желанието да се опознаят местните традиции и културното наследство. Нарастващият поток от пресичащи границите хора изнася разнообразни, практически ненужни предмети, които маркират дестинациите на пътуванията и дълго пазят спомена за тях. Развитието на туризма стимулира производството на сувенири, които обикновено възпроизвеждат традиционни занаятчийски изделия с характерни мотиви и колорит. Наричани "сувенири", "летищно изкуство", "туристически изкуства", те разказват за културата на различни народи. Пазени като реликви или приемани с насмешка и съмнение, те запазват стойността си като етнодиференциращи знаци, оптически код на определени култури. Сувенирите от разни страни очароват и със своето живописно многообразие, и с форми и способи на производство, отпращащи към друг, останал в миналото свят (Бодрийяр 1999: 84). Тези особености ги правят предпочитани и търсени най-вече от чуждестранните потребители, предимно туристи.

Предметите за спомен са твърде нееднородни - като символи на дадена култура те могат да бъдат носители на информация за нейното минало, митология, герои, бит, природни и архитектурни забележи-

телности, събития, празници, фестивали или чествания, но също и израз на гордостта от постиженията на цивилизацията, техническия прогрес и т.н., национално или локално значими. Особено място заемат "етническите" сувенири като културни знаци, носители на националната самобитност. Кодираната в тях етническа информация определя най-важното им свойство – да визуализират значими за общността културни белези. Тяхната популярност е наложена от устойчивостта на традицията, или от значими за определена общност явления.

Изследователите, чието внимание е насочено към днешното състояние на традиционните изкуства или занаяти, реализиращи се като сувенири, "етническо изкуство" или "туристическо изкуство", анализират противоречиво влиянието на туризма върху културата на обществата-реципиенти. Тенденция е да се преодолеят съмненията дали традиционните култури се запазват в туристически контекст или "туристизирането" им води до тяхното унищожаване. Туризмът според мнозина води до "превръщане в стока" на местната култура: "колоритните" местни обичаи и костюми, народни и етнически изкуства (а също и сексуалните услуги) стават туристически услуги или стоки, като биват показвани или произвеждани за туристическа консумация. Тъй като културните продукти губят значението си за местните, а нуждата да се представят на туриста "ефектни екзотични и гъделичкащи атракции" нараства, измислените културни продукти за туристи са все повече "инсценирани" и така украсени, че да изглеждат "автентични" (Cohen 1988: 372). От друга страна обаче именно туристическият интерес съживява тези изчезващи занаяти или стимулира развитието на нови изкуства и стилове (Cohen 1984: 388). В резултат производството на художествените занаяти постепенно преминава в сферата на туристическата индустрия и предлага все по-големи количества "художествени произведения", обилно насищащи пазара (Янева 2006). Повишеното потребителско търсене (или поне очакванията за такова) води към масовизация на продукцията и намаляване на тяхната художествена стойност.

Според някои автори мултиплицирането на изделията има и положителни страни. Тъкмо срещата с повторението на едни и същи стандартизирани форми на занаятчийски изделия въздейства убедително и внушава характерна "традиционност" на продукцията. Туристите търсят не новото, а видимото, познатото. Този модел на консумиране е част от по-общия феномен на туристическото преживяване: туристите идват с известни представи и се опитват да ги открият в системата на серийно производство, която поражда свои собствени стандарти на автентичност (Steiner 2002: 102). В отговор на тези изисквания продукцията се насища с изобилие от белези на вече многократно репродуцирани и наложени образни стереотипи като гаранция за по-голяма информативност и убедителност при декодирането на идеята за традиционност.

Туристическата индустрия стимулира производството на занаятчийски изделия за продажба, но налага и свои правила. Безспорно

комерсиализацията неизбежно влияе на продукцията на традиционните изкуства. Е. Коен отбелязва, че такива процеси на превръщане на традиционната култура в стока за туристически цели са "общи навсякъде в Третия свят и в етническите райони на западните и комунистическите страни" и тъкмо жанрът "туристически изкуства" е най-очебийният пример за комерсиализация на културните продукти чрез туризма (Cohen 1988: 381). За "етническите" туристи, търсещи културна самобитност, тези продукти стават проблем, тъй като те искат да видят "традиционна култура", запазена и неподправена, а не "туристизирана". Но те се натъкват на явления, повлияни от самите тях: наблюдаващият оказва непреодолимо влияние върху местната култура със самото си присъствие; то трансформира местния жител в "туристизиран" изпълнител, който модифицира своето поведение в съответствие със собственото си схващане за това, кое е атрактивно за туриста и така прави бизнес като запазва правдоподобна илюзия на автентичното (van den Berghe, Keyes 1984: 346). В повечето случаи клиентите не познават културата, от която искат да отнесат спомен: търговците споделят, че чужденците купуват по-скоро това, което нямат, т.е, културно различното. Наблюденията сочат, че потребителите държат преди всичко на ръчно произведените изделия, които в същото време задоволяват очакванията за "автентичност" и "традиционност". Този интерес към занаятчийските произведения е породен от "носталгично влечение към първоначалото и истинността" поради обаянието на сътвореност и уникалност, което те носят (Бодрийяр 1999: 86).

Туристическата сцена е арена за изразяване на етнически различия, но тя улеснява запазването на етническа граница, която акултурацията би довела до изчезването й (Esman 1984: 451). Международният туризъм е интеркултурален феномен. Той е предпоставка за интензивни интернационални контакти, които в условията на унифициране на културите провокират етническата различимост. В контекста на интеркултурния диалог местният носител на културата се самоопределя чрез ценностни маркери, кодове на собствената му традиция, с която той се идентифицира. Тяхната дефинираща сила се проявява най-вече в условията на общуване между две култури. Модерният масов туризъм се основава на две привидно противоречиви тенденции: международната хомогенизация на културата на туристите и изкуственото запазване на локалните етнически групи и атракции така, че да могат да бъдат консумирани като туристически преживявания (MacCannell 1984: 387). У етническите народи се засилва желанието да предоставят такива културни модели, които са изчистени в приятни форми и с цел комерсиална изгода; те подтикват развитието на това, което може да бъде наречено "вторична етничност" (Graburn 1984: 411). На тази база фолклорът и традицията стават част от "основния капитал" на туризма (Brewer, 1994: 4). Разчита се на ретроспективата на наследството – идеализирано и естетизирано. Само че "наследството" не е точно такова, каквото идва от миналото; то е само една от неговите версии, която

съперничи с други възможни интерпретации, но която е преценена като подходяща и приемлива; преобладаващите съображения, които оформят конструирането на миналото като наследство, съответно го представят с възприетите изисквания на туристическата индустрия (Allcock 1995: 100-101). Експлоатира се оценъчно маркираното, значещо минало на прединдустриалната епоха, като се съживява за комерсиалните цели на настоящето. Реконстриурането на миналото, пропагандирането на наследството и съхраняването на традицията са съществена част от туристическата индустрия. История и памет, културно наследство, етничност, се превръщат в туристически ресурси, а тяхното експлоатиране носи облаги (Lanfant 1995: 7).

В условията на унифициране на културите продукцията на традиционните занаяти, които задоволяват основно пазара на сувенири, придобива нова значимост: етническа идентификация на местната култура. Въпреки негативизма към редица прояви, които са следствие от туристическото консумиране на местните културни продукти, трябва да се признае, че тъкмо туризмът насърчава този процес, който реконструира наследените образци и запазва реликтите на националната култура, като им дава живот и извън музейните колекции. Покрай този феномен на "културна инволюция" (McKean 1989) се увеличи сувенирното изобилие. Стимулирано от интереса главно на чуждестранните консуматори, производството на артефакти за продажба неизбежно търпи не само модификации, но дори поражда и нови жанрове – тенденции, характерни за развитието на изкуствата и занаятите в различни туристически дестинации (Graburn 2002: 347). Най-консервативната страна в този процес е възпроизвеждането на формалния визуален израз на художественото наследство. Но днешните му реплики са все повече разкрасени и пригодени към вкусовете на чуждите потребители. Все пак, каквито и да са модификациите, новите форми и дори видове, те следват общата насока на ревитализиране на традицията. "Етническото", "традиционното" "автентичното", или обобщаването на тези характеристики като "национално" са белезите, които производството на сувенири се опитва да репродуцира и да запази своята културна различимост.

Основен инградиент на туризма е неговият екзотизъм: туристът търси "автентично" преживяване, което не може да бъде наподобено в неговото обичайно място на пребиваване (van den Berghe, Keyes 1984: 345). Той търси контакт с различна реалност, разкриваща се в неопитомената природа, в реликтите на миналото, особено в чуждото минало, или в поведението на културно различните "чужди", заради което оставя своя ежедневен живот и работа и пресича границите на социалния живот, който познава, коментират П. Ван ден Берге и Ч. Кийс. Откликът на това търсене на "различното" в туристическите дестинации поражда парадокс: туризмът кара общностите да изплуват от изолация и да тръгнат по пътя на модерността, но в същото време те реактивират своето минало и пазят традициите си живи, за да съхра-

нят образа, който туристите имат за тях (Lanfant 1995: 7). Нещо повече, тъй като се търсят културни особености, които вече не съществуват, те трябва да бъдат възстановени или дори наново създадени (Esman 1984: 465). Този процес даде тласък на развитието на онези форми, които Н. Грабърн дефинира като "туристическо изкуство", и им посвети редица изследвания. Той издигна тезата, че туристическите изкуства с етническа значимост са комплекс от динамични способи за комуникация, лежащи върху пресичането на феномените туризъм, етничност, и изкуства и занаяти (Graburn 2002). Туристическото изкуство вероятно може да бъде по-добре разбрано не като уникална форма на изкуство, произвеждано в определени условия, а като пример за материална култура, която се е приспособила и е в съответствие с модела на отношенията производител-консуматор (Steiner 2002: 90).

Една от целите на "туристическото изкуство" е да промотира чуждата култура. Затова тенденцията в образността на сувенирите е да се подчертаят ония етнодиференциращи белези, които съответните култури възприемат като най-значими, и да се поднесат на чуждите консуматори в достъпен и заинтригуващ образ. За производителите е от значение и познаването на предпочитанията на чужденците, техните представи за местната традиция и интереса им към наследството, което в най-голяма степен определя облика на сувенирите. В тази тенденция към "вторична традиционност" и демонстрация на нейните естетизирани форми сувенирите приемат ролята на етнически индикативи, които материализират представата за "национална характеристика" на културата. Интерес към тях имат главно чужденците, а не носителите на местната култура, за които тези символни прояви се активират и придобиват значимост главно в ситуация на контакт с представители на други култури. Пазарът показва и като развитие, и като подбор на предметите почти изцяло ориентация към клиенти туристи, на които се опитва да предложи такива продукти, които съответстват на образните стереотипи, създадени и наследени в обществото-реципиент, но коригирани съобразно представите на външните консуматори. Потребителският интерес към "местния колорит" определя тенденцията към репродуциране на такива традиционни форми, които са достатъчно разпознаваеми като маркери на съответната култура. В най-голяма степен се активират и развиват художественообразните характеристики, чрез които се изразява националната самобитност - защото "без своята художествена образност материалната култура не би могла да функционира и като етнически белег" (Михайлова 1978: 21). Сувенирите се превръщат в "национална идентификационна продукция", която е важен елемент на "културното инсценираване" (Stoklund 1999: 11). Тези предмети чрез специфичните си изобразителни средства (въпреки подозрителното ни отношение към техните художествени достойнства) са оптическия код на локалната или националната култура. Търсената културна различимост разчита на естетизираното национално наследство, чрез което се показва "приемли-

вото лице на миналото”, макар и "пакетирано” за "бърза, лесна и вкусна консумация” (Brewer 1994: 7).

Реактивирането на традициите в резултат на туристическия интерес запазва етническия облик на културата. Осъзнаването на тази културна самобитност от производители и потребители води до подчертаване на етническата знаковост като главно условие изделията на занаятите да функционират като сувенири. В тях се визуализира идеята за национална идентификация, която трябва да бъде представена най-вече на чуждия потребител. Интересът на консуматорите към "местния колорит” определя тенденцията към репродуциране на такива традиционни форми, които са достатъчно разпознаваеми като маркери на съответната култура и материализират връзката между "културните продукти” и националната идентичност. Този процес преминава в две посоки: от една страна са избрани елементи на етническата култура които се естетизират; от друга – в използването на тези елементи е показано национализирането на естетическото (Stoklund 1999: 11). Тези ценности трябва да станат визуално комуникабелни – тъй като устната култура е неподходяща за такъв тип представяне, на преден план излизат елементите на материалната култура, които се избират от онези области от прединдустриалната култура, които имат и естетическа стойност (Stoklund 1999). Не случайно се отбелязва, че в дискусиите за оцеляването на местните култури "културата” не е разбирана в нейния широк антропологичен смисъл, а ограничавана до онези аспекти, подлежащи на естетическо оценяване, а именно художествените експресии (Picard 1995: 60).

Разбира се, туристическият контекст, в който се разпространяват стереотипизираните образи на локалната култура, крие известни рискове за представянето на традиционното наследство, което често бива подменяно с "приятни” и "лесни” за консумиране ерзаци. Туризмът е в състояние да превърне всеки паметник, всеки пейзаж, всеки предмет от фолклора в кич (Славов 1990: 192). В отговор на консуматорското търсене търговците предлагат предмети, които по тяхна преценка репрезентират традиционната култура; чуждестранните клиенти правят своя избор, предпочитайки едни или други стоки, което пък довежда до тяхното доминиране в производството. В този кръг пазарът все повече се насища с изделия, които репродуцират етнически отлики, но следват и коригиращата естетика на потребителските вкусове която на свой ред влияе върху традиционната стилистика. Очевидно днешните потребители налагат изисквания, негласно дирижиращи процеса на "пакетирането” на традиционната култура в разнообразните й репрезентации, предназначени да задоволят консумацията на символи. С ирония се отбелязва, че туристите внушават на местните какво харесват, след което ги поздравяват за успешните имитации (Graburn 1984: 408). В такава ситуация има опасност дори от подмяна на местните културни стойности, постепенно припознавани в онези, подсказани от чуждите консуматори.

Сувенирната продукция е пъстра картина, с превес на празничното, представителното, художественото. Тяхната притегателна сила е в ръчната изработка, в различието, изразено чрез форми, колорит, орнаментика, във видимите ретроспекции на образността, в яркостта на багрите. Това, разбира се, далеч не изчерпва традициите, но от гледна точка и на търсенето, и на предлагането, е наложително, защото "късномодерните или постмодерните потребители са търсачи на усещания и колекционери на преживявания; тяхното отношение към света е преди всичко естетическо ... те го картографират според случилите се преживявания" (Бауман 1999: 118). Различните "културни" прояви, както и сувенирите, подправени или измислени за печалба от туристите, се променят, нагласяват, разхубавяват (Cohen 1984: 387).

Значимостта на сувенира като маркер на дадена култура достига своята истинска изразителност в друга, чужда на репрезентираната среда. Наред с фотографиите сред природата или на фона на достоверни или съмнителни културни забележителности, гостът или туристът отнася и сувенирите. Консумацията на символи не се изчерпва с тяхното наблюдение или придобиване – действието им е много по-наситено при представянето им извън съответната дестинация. Тези предмети са идентификационни маркери за пребиваване в една друга култура, а тяхната роля не се ограничава в нейните рамки, а по-скоро обратно – активира се извън нея. Сувенирите са вещественте доказателства за пътуването, които илюстрират спомените, споделяни със семейство и приятели, като пораждат във въображението контекста, от който са извлечени и неговите географски, исторически, етнически и културни особености. Предметите "за спомен" трайно закрепват такива образни стереотипи, които съхраняват етническата различимост и националното самоопределение.

Литература

Бауман, З. 1999: Глобализацията. Последиците за човека. София.

Бодрийяр, Ж. 1999: Система вещей. Москва.

Михайлова, Г. 1978: За характера на българската народна традиционна материална култура. – Българска етнография, № 2, 5-25.

Славов, Ив. 1990: Кич спектър. София.

Смит, А. 2000: Националната идентичност. София.

Янева, Ст. 2006: Миналото в настоящето: художествените занаяти в туристически контекст. – Българска етнология, № 2.

Allcock, J. 1995: International Tourism and the Appropriation of History in the Balkans. - In: International Tourism. Identity and Change. London, 100-112.

van den Berghe, P., Ch. Keyes 1984: Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity. –In: Annals of Tourism Research, (11) 3, 343-352.

Brewer, T. 1994: Preface: The Marketing of Tradition. – In: The Marketing of Tradition. Perspectives of Folklore, Tourism and the Heritage Indurstry. Ed. By Teri Brewer, 1-13.

Cohen, E. 1984: The Sociology of Tourism: Approaches, issues and Findings. – Annual Review of Sociology, 10.

Cohen, E. 1988: Authenticity and Commoditization in Tourism. – Annals of Tourism Research, 15, 371-384.

Esman, M. 1984: Tourism as Ethnic Preservation. The Cajuns of Louisiana. - Annals of Tourism Research (11), 3, 451-468.

Graburn, N. 1984: The Evolution of Tourist Arts. - Annals of Tourism Research (11) 3, 393-419.

Graburn, N. 2002: Ethnic and Tourist Arts Revisited. – In: Philips, R. B., Ch. B. Steiner (Eds.). Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds. Berkeley University of California Press, 335-353.

Lanfant, M.-F. 1995: Introduction. - In: International Tourism. Identity and Change. London.

MacCannell, D. 1984: Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in Third World Communities. - Annals of Tourism Research (11), 3, 375-392.

McKean, Ph. 1989: Towards a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali. – In: Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, Valene Smith, ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 119-138.

Picard, M. 1995: Cultural Heritage and Tourist Capital: Cultural Tourism in Bali. - In: International Tourism. Identity and Change. London, 44-66.

Steiner, Ch. 2002: Authenticity, Repetition, and the Aesthetics of Seriality. – In: Philips, R., Ch. Steiner (Eds.): Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Post-Colonial Worlds. Berkeley, University of California Press, 87-103.

Stoklund, B. 1999: Asthetisierung des Ethnischen – Nationalisierung des Asthetischen. Die Rolle der Bauernhauser und Bauernstuben (1850-1914). – In: Ethnische Simbol und asthetische Praxis in Europa. Wien.

Stanka Janeva, Sophia

CONSUMATION OF TRADITION (AT THE EXAMPLE OF SOUVENIRS IN BULGARIA)

Abstract. *The development of tourism in recent years enhanced the artistic crafts. The market is saturated with the objects offered as souvenirs. The exploitation and consumation of tradition follows imperatives of touristic industry conditions that determine the process of 'packaging' culture and its offer as an attraction. Modified tradition today is at the core of more and more widespread touristic art, directed primarily at foreign customers.*

Key words: *souvenirs, tradition, artistic crafts.*

УДК 338.48-6:7/8]:394.2

Весна Ђукић-Дојчиновић

Факултет драмских уметности
Универзитет уметности у Београду

ТРАДИЦИОНАЛНО И МОДЕРНО: СЕОСКЕ СВЕТКОВИНЕ И КУЛТУРНИ ТУРИЗАМ

Апстракт. *Традиционалне сеоске светковине могу и треба да буду туристички атрактивне. Оне то и постају захваљујући културном туризму. По дефиницији, овај селективни облик туризма намењен је не само туристима, већ и локалном становништву, јер га упућује на потребу да истражује, упозна и вреднује сопствене традиционалне вредности које нестају – а самим тим их и очува, да би могао да их представи туристи, али и пренесе будућим генерацијама. Тако се ствара један специфични културни производ који повезује традиционално и модерно, село и град, свакодневље и празник, а при том има и велике социоекономске, социокултуролошке, образовне, психолошке и многе друге ефекте.*

Кључне речи: *традиционално, модерно, догађаји, културно наслеђе, сеоске светковине, културни туризам, менаџмент у култури.*

Основно полазиште овог саопштења је да традиционалне сеоске светковине могу и треба да буду туристички атрактивне. У том смислу се тема овог скупа сагледава релационистички: тачније, кроз однос традиционалних сеоских светковина према културном туризму као феномену модерног доба. При том се она посматра са становишта менаџмента у култури који, као примењена научна дисциплина, има за циљ пројектно моделско развијање и испитивање нових, адекватнијих и ефикаснијих начина и модела организовања културног живота у којем култура и туризам делују синергетски, удружујући ресурсе и капацитете како би створили нову публику и нове туристичке атракције.

Зашто сеоске светковине и зашто културни туризам? У каквом односу су ти феномени са темом скупа? И у каквом односу су ти феномени и тема скупа са менаџментом у култури и културном политиком?

Пре свега, традиционалне сеоске светковине су биле празник који је, са једне стране, омогућавао обнављање и репродукцију сеоских

културних образаца и начина живота, а, са друге стране – представљао прекид са свакодневицом живота сеоског становништва. Оне су се данас скоро изобичајиле или трансформисале, па је основно питање са становишта менаџмента у култури и културне политике – како их сачувати за будућност. Како да духовне и материјалне вредности које баштинимо од наших предака и сами боље упознамо, како да друге са њима упознамо, али и како да их очувамо и за будуће генерације? Који ефекти се, при том, могу створити?

Један од могућих одговора је – кроз културни туризам. Он је по дефиницији намењен не само туристима, већ и локалном становништву, јер га упућује на потребу да истражује, упозна и вреднује сопствене традиционалне вредности које нестају – а самим тим их и очува да би могао да их представи туристи, али и пренесе будућим генерацијама. Оно тиме ствара један специфични културни производ који има велике социоекономске, социокултуролошке, образовне, психолошке и многе друге ефекте. Социоекономски су: идентитет и имиџ села, нови приходи од туризма, нова инвестициона улагања у смештајне капацитете и услуге, нова запослења за локално становништво итд. Социокултуролошки су: свест о сопственим вредностима које привлаче туристе, заштита, очување, унапређење и вредновање сопствене културне баштине, потреба за учествовањем у организовању светковине па и у самом празновању итд.

Са друге стране – културни туризам је намењен туристима који желе да упознају и разумеју различите културе. Они путују да би обогатили своје знање и искуство. А различите културе се могу разумети и кроз културну вредност традиционалних сеоских светковина које туристи доносе и доживљај непосредног учешћа у светковини, а не само пасивног посматрања. Зато, учешће у традиционалним сеоским светковинама можемо схватити као културну атракцију која привлачи одређену врсту туриста спремних да због њих крену на туристичко путовање. Не треба нам бољи доказ за то него што је Гуча, у којој је све почело са скромном локалном светковином "Драгачевски сабор трубача". Ово такмичење дувачких оркестара и вокално-инструменталних група прати народни спортски вишебој, изложбе народних рукотворина, традиционалних јела и самоуких сликара, вајара и песника, организује се у августу и сваке године привлачи све више и више туриста, толико да је то постала друга по величини туристичка атракција у Србији, све зато што је заснована на вредностима традиционалне сеоске културе и светковања. А то је управо дефиниција културног туризма – кретање људи ка културним атракцијама удаљеним од њиховог места становања са циљем да стекну нове информације и искуства и задовоље своје културне потребе.

Културна и туристичка атракција може бити све. Бројни су културни потенцијали којима располаже заједница – било држава, регион, град или село – који могу бити активирани као туристички. Дуга-

чак је списак материјалних добара и духовних вредности које се у свакој локалној заједници могу активирати и учинити атрактивним за туристе. Међу њима је свакако локални фолклор, који обухвата не само музички фолклор: музику и игру, већ и локалне обичаје, веровања, културу одевања, исхране, становања, занатство, локалне кулинарске специјалитете, специфична локална јела, начин справљања ракије, вина или сира, културу рада везану за сеоске пољопривредне послове: сејање, косидбу, вршидбу, итд. Треба добро познавати аутентичне локалне потенцијале да би се они могли представити туристи. У том смислу посебно је атрактивно "Светско првенство у борби гусана" у Мокрину, као и велики број других привредних и спортских манифестација које се организују у Србији: "Дани лудаје" у Кикинди, "Дани малине" у Бранковини, бербе грожђа у Вршцу, Тополи, Смедереву, Алексинцу и Сремским Карловцима, фолклорне приредбе посвећене косидби, берби и жетви, као што су "Дужијанца", "Бербански дани" на Хајдукову, "Пударски дани" у Иригу, "Косидба на Рајцу", "Љубичевске коњичке игре", итд. Њима се на мапи културног туризма придружују и манифестације етничких и националних мањина које живе у Србији, као на пример: фестивал културе Русина и Украјинаца "Червена ружа" у Руском Крстуру, књижевна манифестација Украјинаца "Дани Тараса Шевченка" у Кули, итд.

Други ниво посматрања односа теме скупа и теме овог излагања је однос туризма, свакодневља и празника. Ту пре свега треба дефинисати појмове: туризам, свакодневље и празник и њихов међусобни однос.

За потребе овог реферата туризам ћемо разумети као промену места боравка дуже од 24 сата ради туристичког искуства и доживљаја.

Празник ћемо разумети као привремени прекид са свакодневицом који се дешава повремено – једном или неколико пута годишње.

Тако долазимо до следећег закључка: туризам је по дефиницији прекид са свакодневицом јер туриста повремено и привремено напушта свој свакодневни начин живота и одлази на туристичко путовање. Ако је циљ тог путовања учествовање у светковини – веза је успостављена. Културни туризам омогућава бег од свакодневице и учешће туриста у празновању.

Веза између туризма, свакодневља и празника успоставља се и кроз однос: културна баштина – традиционалне сеоске светковине – културни туризам. При том, право на баштину, њена заштита, очување и унапређење представљају обавезни део законских одредби савременог законодавства у свим земљама света. О значају баштине се више и не дебатује у савременом свету. Јасно је да је право на баштину неотуђиво право. Само је некада тешко разумети да је и нематеријална баштина – баштина, да су духовне вредности, такође, наслеђе које треба заштитити, унапредити и пренети будућим генерацијама. Нарочито је тешко културној елити да схвати да су језик, обичаји, легенде, митови,

веровања, фолклор, религија, култура исхране, становања и одевања, све што је део сеоске традиционалне културе – такође баштина као што су то археолошке ископине и други материјални споменици високе, елитне културе. Али, баштина је – баштина. И сеоска и градска. И ниских културних традиција и високих културних традиција, ако ћемо по Редфилду. И материјална и нематеријална. Све је то баштина. Она се подједнако штити и подједнако вреднује.

Потреба за заштитом културног наслеђа исказана је и у Завршној декларацији конференције европских министара задужених за културно наслеђе: "Свест о културном наслеђу треба развијати на локалном, регионалном, националном и међународном нивоу. Она мора да нагласи како елементе који су одраз јединства Европе, тако и разноликост њених културних идентитета. Потпуно разумевање вредности својствених наслеђу води ка уважавању разноликости, толеранцији и способности превазилажења разлика. Концепт заједничког културног наслеђа, који је сада установљен, треба да доведе до тога да појединци и заједнице признају заједничку одговорност за његову заштиту, без обзира на место где се оно налази, или тренутни политички контекст." У вези с тим питањем, Савет Европе је донео *Препоруку о промовисању туризма ради унапређивања културног наслеђа као фактора одрживог развоја*. Препоруку је Министарски комитет земаља чланица усвојио 15. јануара 2003. године, на 824. заседању заменика министара, "са свешћу да туризам подстиче зближавање народа, развој европског идентитета и јачање свести о значају културног наслеђа различитих народа, те да истовремено подстиче уважавање различитих култура и бива фактор толеранције". У уводном тексту ове препоруке наводе се и полазни ставови Министарског комитета да је културна баштина јединствено и незаменљиво богатство чија је суштинска вредност већа од његовог значаја за туризам, те да је културни туризам само један од видова коришћења овог наслеђа. Због тога је његова заштита апсолутни приоритет, са циљем да се оно у свом аутентичном облику остави будућим генерацијама. Таквом ставу Министарског комитета, како се даље наводи у препоруци, доприноси свест о опасности коју за културно наслеђе, локалне заједнице и културе представља претерани и неконтролисани развој туризма и опасности од културне униформности и губитка идентитета, који могу бити његова последица. Стога, Министарски комитет препоручује државама чланицама Савета Европе да се при уобличавању и спровођењу програмских политика у области туризма и развоја држе принципа и метода наведених у додатку препоруке, као и да се потруде да се с овом препоруком, њеним додатком и образложењем упозна што више представника локалних власти и професионалних кругова, како би се подстакли да их у својим локалним срединама спроводе у дело.

Ова препорука, као и бројне друге конвенције, препоруке, правила и смернице Савета Европе, UNESCO-а, ICOMOS-а и других међународних организација, од којих је већина преведена на српски језик у књизи

Културно наслеђе, избор најзначајнијих докумената Савета Европе у области културног наслеђа, свакако умногоме олакшавају рад државних органа управе, као и свих других актера у процесу одрживог развоја културног туризма. Потребно је само створити одговарајући оквир за њихову примену, уважавајући националне и локалне специфичности и постојеће развојне могућности Србије.

Даље се могу отварати друга бројна питања. Међу њима, да ли то празновање данас има претежно социокултурне циљеве и представља покушај очувања традиционалних сеоских вредности, или има претежно социоекономске циљеве и тежи томе да селу донесе нове приходе, запослење и инвестиције.

Ако примарно има социокултурне циљеве, питање је да ли таква сеоска светковина представља спонтану "инкултурацију" или организовану "акултурацију" – да ли је она наставак аутентичних и аутохтоних традиционалних сеоских обичаја или организована и плански осмишљена заштита, унапређење и промоција обичаја као дела културне баштине. То су у организационом смислу потпуно две различите појаве.

Ако има примарне социоекономске циљеве – питање је да ли је то празновање атрактивни културни производ који се добро продаје на туристичком тржишту, остварује значајан приход, покреће локалну економију и обезбеђује нова радна места за становништво. Гуча – ДА. Али, сличних светковина у Србији има на стотине, али не привлаче стотине хиљада туриста и не доносе значајан приход.

И напокон, питање за савремени менаџмент у култури је да ли је могуће и како створити такве сеоске светковине које у себи садрже оба циља, а да они нису међусобно супротстављени. То значи: да ли сеоска светковина може да очува аутентичне и аутохтоне социокултурне вредности које су туристички довољно атрактиван догађај тако да остваре и социоекономске ефекте?

Одговор је – сеоске светковине могу и треба да садрже оба циља. Аутентичне и аутохтоне вредности могу бити сачуване на два начина:

1. Као спонтано одржавање и наставак сеоских обичаја који су наслеђени из прошлости и који се спонтано преносе са колена на колено, са генерације на генерацију локалног становништва. Тад говоримо о спонтаној инкултурацији – тј. о процесу ширења и усвајања традиционалних културних вредности кроз њихово даље одржавање не због туриста, већ због самог становништва и сеоске заједнице, из истих разлога из којих је светковина одржавана и у прошлости – а то је одржање и традиционалног начина живота, образаца мишљења и веровања сеоске заједнице.
2. Традиционална сеоска светковина може бити организована са становишта организоване и планиране институционалне логике – да се заштити, унапреди и промовише културна баштина. Онда једна група људи окупљених око институције профе-

сионално организује светковину као празник за локално становништво и друге посетиоце који учествују у прослављању.

Вероватно да је у Србији данас тешко говорити о спонтаној инкултурацији после деценија комунистичког тоталитарног режима и такве културне политике која је настојала да укине сеоске културне традиције и хомогенизује културне вредности у корист елитне културе.[1] То није немогуће у будућности, тамо где су традиционалне вредности очуване, али је потребно да свест о вредности ових традиција порасте најпре код локалног становништва, а онда и у укупном културном простору не само Србије, већ и региона.

Са друге стране, институционални систем културе већ сада има капацитете да препозна, очува и унапреди традиционалне вредности сеоске културе. Највећи број сеоских манифестација управо и организују локални домови културе или културни центри. То и јесте случај са Гучом. Овај светски догађај на врху светске топ листе популарних и атрактивних догађаја организује управо локални центар за културу. Али он је репрограмиран у центар за културу, спорт и туризам пре свега зато да би поред социокултурних остварио и социоекономске циљеве за добробит локалне заједнице. То није случај са многим другим светковинама у Србији, којих има на стотине, иако остварују мање ефекте него Гуча. Некад се чак чују приговори да их има превише, да се енергија и ресурси сувише троше на мноштво таквих догађаја који при том нису довољно репрезентативни да представљају Србију. Да у Србији има и других светковина, као што су Битеф, Бемус, Номус и друге, које су засноване на високим уметничким традицијама, елитним уметничким вредностима и дометима, да су то репрезенти културног идентитета, а не народна уметност, фолклор и сеоске светковине. Културна јавност због тога често негодује, нарочито зато што Министарство културе из скромног државног буџета суфинансира ове манифестације, међу њима Гучу последњих година све више, па су мишљења да је стога квалитет и углед међународних уметничких манифестација доведен у питање. Али решење је сасвим једноставно. Плуралитет понуде мора да одговара плуралитету тражње. Живимо у плуралном друштву. Разлике су потребне и пожељне. Не може се наметати један образац свима, један културни модел за све. Потребно је да се развијају различити културни модели који задовољавају различита културна интересовања и потребе. Ко то не може да прихвати, не може да прихвати савремено доба. Оно захтева да град прихвати и уважава село и сеоске вредности, као што захтева и да прошлост и традиција буду део савремене свакидашњице и савремених светковина. Село и град су повезани као што су и феномени "традиционално" и "модерно" повезани. Град је

[1] Видети: др Весна Ђукић-Дојчиновић, *Право на разлике село-град*, Задужбина Андрејевић, Београд, 1997.

утемељен на селу јер село је старији облик насељавања и живота у заједници. Исто тако је модерно утемељено у традицији јер традиција увек рађа модерно.

То су једноставне законитости које нам није увек једноставно да схватимо. Али то схвата публика. Зато су и створене савремене светковине које привлаче управо својим традиционалним елементима празновања. И велики број људи је привучен овим светковинама. Кад сеоска светковина поред локалног становништва привлачи и туристе, стварају се социоекономски ефекти који доносе добробит локалној заједници и организаторима светковања. Свеједно да ли је то град или село. Тако излази да "Дани Лудаје" у Кикинди привуку исти број посетилаца као "Битеф". Само, ако се узме у обзир број становника Кикинде и број становника Београда, онда се јасно види да Кикинда има већу добробит од ове светковине, него Београд од интернационалног театарског фестивала који се организује сада већ четрдесетпрви пут. Можда је некада било другачије, када су се економски ефекти мање вредновали, као и ниске културне традиције. У време кад је "Битеф" осниван, комунисти су веровали да ће село нестати и да сеоске културне традиције треба укинути. Данас се све то променило. Да ли су Битеф, Бемус, Номус и остале елитне уметничке манифестације свесне тога? Да ли преиспитују своју улогу у савременом друштву, репрограмирају ли своју мисију, да ли редефинишу своје циљеве, да ли активирају своје социоекономске потенцијале? Да ли стварају свој приход и инвестирају у развој Београда и Новог Сада онолико колико приходују Гуча и ЕГЗИТ, или и даље очекују од државе да их финансира јер су на то навикли током претходних деценија? Оставићемо то питање за други пут, а сада ћемо се у закључку вратити на питање везано за овај скуп. Да ли је за туристе и све посетиоце сеоских манифестација утемељених на традиционалним вредностима села и сеоском културном наслеђу, ова светковина празник? Јесте зато што је само туристичко путовање привремени прекид са свакодневицом који се дешава повремено – само једном или неколико пута годишње. Поред тога, путује се да би се присуствовало и учествовало у празнику у којем учествује и само локално становништво.

Не треба више доказивати. Јасно је: сеоске светковине могу и треба да буду туристички атрактивне. Само је културној елити то тешко да прихвати. Она се увек пита зашто и сама није атрактивна, па настоји да умањи атрактивност других, како би у недостатку различите понуде, она била атрактивнија.

Литература

1. John Swarbrook, *The Development and Management of Visitors Attractions*, second edition, Oxford, 2002.
2. Мр Мирослава Стопић, *Етносело – културна вредност Србије*, Задужбина Андрејевић, Београд, 2001.
3. Весна Ђукић-Дојчиновић, *Сеоски туризам у Србији*, Туристичка штампа, 1992.
4. Весна Ђукић-Дојчиновић, *Културни туризам – менаџмент и развојне стратегије*, Клио, Београд, 2005.
5. Др Олга Хаџић, *Културни туризам*, ПМФ, НС 2005.
6. Часопис *Култура*, Завод за проучавање културног развитка, Београд, бројеви 83, 102, 103/104.
7. Јост Крипендорф, *Путујуће човечанство – за ново поимање слободног времена и путовања*, Завод за истраживање туризма, Загреб, 1986.
8. Ђорђе Чомић, *Путовање кроз геопаноптикум*, Савезни центар за унапређење угоститељства и хотелијерства, Београд, 2000.

Vesna Đukić-Dojčinović, Belgrade

THE TRADITIONAL AND THE MODERN: VILLAGE FEASTS AND CULTURAL TOURISM

Abstract. *Traditional village feasts can and should be touristically attractive. They are becoming such due to cultural tourism. By definition, this selective type of tourism is intended not only for tourists but for local residents, too, as it points to the need to research, meet, and evaluate one's own traditional values that are dissappearing. Therefore they should be preserved and presented to tourists, but also handed down to future generations. In that way, a specific cultural product is made. It connects the modern and the traditional, village and town, everyday life and holiday, and yet has important socio-economical, sociocultural, educational, psychological, and many other effects.*

Key words: *traditional, modern, events, cultural heritage, village feasts, cultural turism, management in culture..*

УДК 394.2:334.722.24(497.2)

Иванка Петрова

Етнографски институт с музей – София

ЕСТЕТИЧЕСКИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ПРАЗНИЦИТЕ В БЪЛГАРСКИТЕ ФИРМИ

Апстракт. *Празниците като символични феномени представляват важна съставна част на културата в една стопанска организация. В статията се представят празниците в малка семейна фирма от българския град Белоградчик като средство за внасяне на естетика на работното място. Празниците се изследват в тяхната неделима връзка с трудовото всекидневие на служителите в изследваната организация; наред със събития от традиционния празничен календар и специфично фирмени тържества, те включват също празнични чествания от личния живот на служителите. Обект на анализ са и основните функции на разглежданите празници: социално-интегрираща, компенсаторна, естетическа и личностно-идентификационна.*

Ключови думи: *празник, естетика, фирма, всекидневие, традиция.*

Повечето хора в активна трудова възраст прекарват днес голяма част от своето време като работници или служители в стопански организации, ето защо за тях професионалната работа представлява основна всекидневна реалност, която структурира живота им в решаваща степен. Икономическото предприятие е организация, ориентирана към производство и печалба, но всъщност то се превръща във важно място, където протича една значителна част от всекидневния живот и се натрупва житейски опит. Работещите в предприятието хора влизат в различни социални връзки помежду си и се движат в постоянна социална мрежа. Като място за работа и опит стопанската организация същевременно е и пространство за взаимодействие и комуникация, в което контактите се характеризират с определена регулярност. Тук работа и живот взаимно се интегрират и по този начин професионалната дейност се превръща в значителна част от всекидневния живот. Регулярността на трудовите действия и междуличностните отношения дава основание на редица етнолози да разглеждат стопанската организация като важно място за възникване на култура, т.е. като значимо

културно пространство (Mulder van de Graaf, Rottenburg 1989: 24; Götz, Moosmüller 1992: 9 и сл.; Novak 1994: 185 и сл.). В него като резултат от взаимодействието на отделните носители на култура, каквито са служителите, с традициите на предприятието се формират определени начини на поведение и действие, норми, истории, митове, празници и ритуали (срв. Götz, Moosmüller 1992: 9).

Културата в едно предприятие представлява съвкупността от всички културни феномени, които съществуват в символична форма и се предават като традиция на организацията. Те обаче не съществуват независимо и отделно едни от други, а са свързани по комплексен начин помежду си, ето защо всички съставни елементи на културата могат да бъдат разбрани само в тяхната взаимна зависимост и с оглед на връзките им един спрямо друг (срв. Novak 1994: 186; Neuberger, Kompa 1987: 220). Всъщност трудовият свят се оказва тясно свързан с жизнения свят. Знания, всекидневни практики, убеждения и навици от областта на субективния житейски опит служат на хората за тяхното самопредставяне на работното място като социални същества, носители на култура, а наред с това те помагат за осъществяването на полезотворни контакти с други членове на предприятието и по този начин за организирането на всекидневния съвместен живот на работното място. Така например необходимостта от естетика в живота и от задоволяване на естетическите потребности се пренася и навлиза също в трудовата среда. Това може да се наблюдава както конкретно при външното оформяне на работното място, така и в символичните форми на културата в предприятието.

В настоящата статия ще представя и анализирам един от главните компоненти на културата в стопанската организация – празниците, които се използват като важно средство за внасяне на естетика в трудовия бит. Празниците като културни феномени, принадлежащи към традиционния канон на етнологията, са често избиран обект на изследване, тъй като те представят добра възможност за аналитичен достъп към културата в предприятието (вж. по-подробно Novak 1994; Wittel 1996; Hesslinger 1997). Тези символични явления, които обединяват различни културни изразни форми, например ритуали, церемонии, митове, език в рамките на едно събитие, като предварително планирани и публични прояви са особено удобни и практични за изследването на трудовия свят в стопанските организации. Неформалната атмосфера, интимността провокират мисленето и действието на участниците и изразяването на чувствата, при което естетическото съпреживяване е от голямо значение.

За обект на изследване избрах малка семейна фирма от Белоградчик, град в Северозападна България с около 7 000 жители. Фирмата, основана през 1993 г. от семейство Младенови, има за основна дейност хотелиерство, ресторантьорство и туризъм, тя разполага с механа със 70 места, хотел със 7 стаи и автобус за туризъм. Освен собстве-

ниците господин и госпожа Младенови, във фирмата работят още осем служители: малкият им син, камериерка, две готвачки, двама келнери и две келнерки. Събирането на емпиричните данни беше осъществено чрез етнографските методи на включено наблюдение, на свободен неформален разговор и частично структурирано интервю със собствениците и служителите на фирмата. Направени бяха също преглед и оценка на издадените рекламни проспекти и на фотоматериали. Включеното наблюдение се основаваше на личното ми участие във фирменото всекидневие, тъй като анализът на получените от интервютата и материалите данни трябваше да се базира върху познаването на работното всекидневие и на официалната фирмена идеология. Концентрацията на вниманието върху отделния служител предостави възможност за разбиране на индивидуалните интерпретации на културните явления.

Със своята йерархична структура и централизирано управление фирмата е типичен представител на дребното семейно предприемачество (Фукуяма 2001: 207). В този модел семейната двойка, която е и основател на предприятието, има претенции да осъществява пълен контрол над служителите. В случая водещият принцип на стопанисване е стимулирането на усърдието при работата, като максимално количество работа да се извършва от минимален брой служители. Придържането към този принцип обаче е свързано с почти постоянна готовност за допълнителен труд. Според изказване на господин Младенов служителите не бива да забравят, че клиентите са тези, които им осигуряват работата, ето защо "желанието на клиента трябва да бъде закон за нас". Работата с много гости обаче изисква значително време, доста повече от осем часа дневно, а и принципът на госпожа Младенова има ясно послание по отношение на работата във фирмата: "клиентите не бива да бъдат оставяни да чакат". Очевидно е, че трудовата натовареност и стресът при работа са особено големи, ето защо празниците, които се организират в пространството на фирмата, имат изключително важни социални функции: те спомагат за разреждане на социалното напрежение, помагат за смекчаване на възникналите конфликти, за създаването на общ фирмен консенсус, а също така и за стимулиране на интеграцията. Особено важно е в празничната атмосфера да се реализира емоционалното обвързване на сътрудниците към колегите, към собствениците и към фирмата в по-абстрактен план.

Моето изследване показва, че празниците представляват важна съставна част на трудовия свят в изследваната организация и са събития, за които всички разказват подробно и с голям ентусиазъм. Два от тях са свързани с фирмата като институция, това са 5 януари – годишнина от учредяването й и 22 март като семеен празник на собствениците. Два празника са възприети от традиционния празничен календар (Коледа и Великден), други пък са свързани със събития от личната сфера на служителите (като рождени и именни дни, семейни тържества и др.), а някои празници имат пряка връзка с обществени чест-

вания (например по повод Международния ден на жената 8-ми март и ежегодния панаир на българо-сръбската граница).

Годишнината на фирмата 5 януари се празнува почти през целия ден, този празник е част от традициите на организацията и се инсценира с големи финансови и организационни усилия. Макар и честван всяка година по един и същи начин, още няколко дни по-рано подготовката за празника става най-важната тема за разговор: как и от кого ще бъде украсена механата, какви ястия ще се подготвят за вечерята, какви напитки да се осигурят. Собственичката приготвя изобилие от предястия и салати и кани служителите на празничен обяд в механата. Всички се събират около голяма специално приготвена маса, украсена с цветя и свещи. Господин Младенов отваря тържествено бутилка шампанско и честването започва с поздравителната му реч. Служителите се чукат с чашите с шампанско, след което госпожа Младенова пълни всички чинии с ястия и служителите сядат уютно около масата. По време на обяда собствениците се грижат да няма празни чаши и чинии. Те винаги вадят един голям албум със снимки от строежа на механата и хотела и от първите чествания на 5 януари. Разказите са свързани най-вече с трудностите в началните години и с усилията за тяхното успешно преодоляване. Празникът се пренася в целия ресторант, като на всяка маса с клиенти собственикът подарява бутилка вино с обяснение на празничния повод и приема поздравите на всички присъстващи.

В късния следобед служителите се включват в подготовката на вечерното тържество. Собствениците не пестят пари и продукти за богатото и разнообразно меню, което се придготвя съвместно от всички жени. Мъжете от своя страна почистват масата от обяд, подновяват нейната празнична украса и приготвят напитките. Вечерята е съпроводена с множество тостове за успеха на фирмената работа и за здравето на служителите; разговорите на празнуващите са предимно неформални: разказват се вицове, истории от частния живот, както и забавни случки от трудовото всекидневие. По молба на служителите собственикът пее народни песни и някои колеги му пригласят. Приповдигнатото настроение е типично за тържеството, което продължава до късно вечерта. С помощта на това тържество се осъществява връзката с традиция и история на семейната фирма. Множеството елементи на празника имат ясно изразен естетически характер и допринасят за създаването на естетика в трудовия свят. Всички служители полагат грижи за украсата и подредбата на масата, за създаване и поддържане на празничното настроение чрез тостове, вицове, песни, неформални разговори. Тези дейности на работното място, наред с внасянето на естетика, са свързани и с понятия като колегиалност, комуникация, доверие и взаимопомощ.

Друг празник, директно свързан с фирмата като институция и почитан много от собствениците, е 22 март – християнският празник

Младенци. Честваният по-рано в Западна България традиционен народен празник е посветен на здравето на децата. Собствениците на фирмата, които носят фамилията Младенови, преди 30 години го обявяват за семеен празник и всяка година го отбелязват тържествено. След създаването на фирмата характерът на празника се променя и от малко семейно честване той се превръща в специфично фирмено тържество. Служителите се интегрират около празнуващите собственици и всички заедно отбелязват 22 март. Младенци като празник на настъпващата пролет се свързва с началото на туристическия сезон, което е много значимо за развитието на фирмата като туристическа организация в града. По такъв начин много сполучливо предишният семеен празник се трансформира във фирмен.

В ранния следобед на 22 март собственичката излиза с другите жени в градината пред механата и всяка засажда по няколко цветя. Този ритуал е продължение на традицията, когато на празника майката заедно със своите дъщери е посаждала цветя в градината си с вярата, че всичко, засадено на празника, ще се хване и ще израсне добре. Днес смисълът е по-различен: собственици и служители обясняват, че обичаят се спазва, за да се развива успешно бизнесът, а също така и с естетическа цел за създаване на красота и уют в градината и за внасяне на добро настроение в трудовия делник. По същото време собственикът събира служителите мъже в механата и ги кани да опитат направената от самия него ракия. На традиционния празник мъжете са пиели през деня заедно ракия, за да бъдат здрави и да е успешна работата им през цялата година. С подобно символично значение този обичай се спазва и днес от служителите.

Собствениците приготвят празнична вечеря и събират всички служители в механата. Госпожа Младенова пече специални хлебчета във формата на бебе, наричани Младенци. На традиционния празник майките са приготвяли такива хлебчета и са ги раздавали на съседи и роднини за здравето на децата. Всяко дете е трябвало да хапне от хлебчетата, за да расте здраво през годината. На вечеря собственичката винаги разказва за символичното значение на празничните елементи. Всеки служител изяжда хлебчето, което е получил от госпожа Младенова, и си пожелава здраве и успешен нов туристически сезон. В съответствие с традицията собственикът черпи вечерта с червено вино. На празника гостите в заведението също са интегрирани в тържеството: всеки от тях получава подарък по едно хлебче от собствениците.

Поводът за тържеството, взет от българската традиция, насочва към интимността на празник, честван в рамките на семейството. Той обаче се отбелязва съвместно от празнуващото семейство и всички служители. Инсценираните традиционни празнични форми като ритуалното засаждане на цветя, церемониалната почерпка с ракия, общата тържествена вечеря, подаряването на традиционните хлебчета са елементи с ясно изразен естетически характер. При всички тях собствени-

ците действат в ролите на истински баща и майка на служителите в семейната фирма. Тяхното фамилно тържество не остава лично събитие, а се превръща в празник на новото, по-голямо "семейство", на фирмата, и като такъв се възприема също и от всички. Положителните естетически съпреживявания, породени от интимната празнична атмосфера, допринасят за засилване на чувството за общност и за сплотеността във фирмата.

Принадлежащите към традиционния празничен календар Коледа и Великден също се празнуват във фирмата. Предишния ден всички служители са официално поканени от собствениците на празнична вечеря в механата, а още сутринта на празничния ден получават по една бутилка шампанско и малък личен подарък. Госпожа Младенова готви у дома такива ястия, каквито не се предлагат в менюто на заведението и винаги са традиционни за съответния празник. Украсата на механата е поверена на служителите, които се стремят да изненадат собствениците с находчиви хрумвания и обикновено успяват. На вечерята всеки се обслужва сам с напитки и храни, според предпочитанията си. Уютното съвместно седене около масата често е нарушавано от танците. Една от служителките пуска записи на любими песни по желание на колегите си и многократно ги поздравява. Синът на собствениците прави много снимки, които по-късно подарява на служителите. Няколко часа след началото в тържеството се включват съпрузите на служителите, като донасят подаръци и цветя на собствениците. Те пък от своя страна ги канят да се присъединят към празнуването. За естетическото оформяне на двата празника служат свободата на избора и индивидуалното оформяне на собственото участие в тържеството. Всеки се обслужва с храна и напитки сам и според индивидуалните си предпочитания, всяко музикално желание се изпълнява, служителите се включват в танците според личните си желания. Празникът провокира такава свобода, каквато не се толерира в трудовото всекидневие, където работните действия се определят според правилата във фирмата. Ето защо той изпълнява много важна вентилна функция, т.е онова, което остава подтиснато в трудовия свят, може да се осъществи в неформалната ситуация. За естетиката на празничната вечер допринасят взаимните подаръци, специалните ястия, украсата, танците и песните. Активното участие на всички в тържественото празнуване на Коледа и Великден означава, че между фирма и служители съществуват такива връзки, които излизат извън формалните трудови взаимоотношения и се основават на положителни чувства.

Във фирмата се честват всички рождени дни на служителите. Рожденият ден е най-честият повод за тържество и всички придават голямо значение на своето лично честване на работното място. Собствениците купуват индивидуален подарък според предпочитанията на рожденика, които добре познават. Той от своя страна осигурява почерпка за колегите по обяд като сам украсява и подрежда голяма маса в ресторан-

та. Всички служители ценят много храната, приготвена в къщи, защото по този начин най-добре се чувства, че някой има личен празник. На рожденика се оказва голямо уважение: преди началото на тържествения обяд собствениците му подаряват своя подарък, след което той получава също и подаръци от колегите, които му честитят и вдигат наздравици в негова чест. "Виновникът" за тържеството обслужва колегите си с храна и напитки, като носи отговорност за създаването на интимна разтоварваща атмосфера. Много аспекти на тържеството подчертават индивидуалността на служителите, а също и техният личен естетически вкус намира добро поле за изява. От една страна, още поводът насочва към индивидуалността, тъй като се чества личен празник на един служител и му се засвидетелства особено уважение чрез подаръци, тостове и похвала на усилията му. Рожденикът също може да предложи свидетелства за индивидуалност и творческа инициатива, например при подготовката на празничния обяд, при украсата на масата и обслужването. По този начин се стимулират и подчертават креативността и индивидуалността на всеки отделен служител. Така организираните по случай рождените дни тържества допринасят за създаването на равновесие спрямо работната ситуация и изпълняват компенсаторна роля. Те дават възможност със средствата на естетическото да се въздейства и противостои срещу нарастващото трудово натоварване и да се осигурят такива индивидуални свободни пространства, каквито не биха могли да се реализират в работното всекидневие.

Друг празник във фирмата е свързан с ежегодно провеждания панаир на сръбско-българската граница, организиран от общинския съвет в началото на месец август. Механата се затваря за няколко часа и целият персонал отпътува с фирмения автобус до село Салаш на около 15 километра от града, където се състои съборът. Най-напред всички заедно посещават част от културната програма в изпълнение на певци на народни песни, вокални и танцови групи. След около два часа те посещават някое от сръбските заведения за хранене и сядат на обяд. Подканвани от господин Младенов, служителите си избират от менюто храни и напитки, типични за сръбската кухня. Служителите опитват от сръбските ястия и ги сравняват с тези, които се предлагат в тяхната механа. Накрая сметката се заплаща от собственика на фирмата. След обяда служителите имат час свободно време, за да разгледат панаира и да си купят нещо с парите, които собствениците им дават като подарък. След това се връщат с автобуса, като коментират оживено своите преживявания и впечатления от панаира.

Организиран в специално осигуреното за целта свободно време на служителите, този празник им дава възможност да се почувстват наистина зачетени и разтоварени извън пространството на фирмата. От интервютата се разбира, че това събитие винаги се асоциира с приятна почивка и промяна в трудовото всекидневие. Емоционалните и естетически измерения в тези часове са свързани с многообразните

празнични предложения, които се изживяват съвместно, както и с щедростта на собствениците. Общото посещение на панаира, създаващо нещо ново в сравнение с ежедневието на служителите, предлага възможност за снемане на натрупаното напрежение и представлява един вид компенсация спрямо трудовото натоварване. Празникът трябва да послужи и за овладяването на конфликти в трудовото ежедневие, като в рамките на празничните събития служителите трябва да почерпят нови сили за развитие на по-близки персонални връзки.

Празниците са културни събития във фирмата, които ясно показват, че работа и частен живот, професионална и приятелска комуникация на работното място не са ясно разграничени. В празничната атмосфера функционални и неформални връзки тясно се преплитат. На тържествата ясно може да се разбере как личното, неформалното намира своето място непосредствено в трудовия свят. Така те определено допринасят за естетизирането на работата във фирмата. Представяйки се на тържествата като личности с положителни качества, внасяйки своите разбирания за естетика при подготовката и провеждането им, служители и собственици използват празниците за разтоварване, отмора, удоволствие, създаване на добро настроение и за приятни преживявания. Като средство за утвърждаване на собствената идентичност празниците предлагат и възможност за солидарни изживявания, тъй като на тях служителите могат да изразят своята колективна идентичност, основаваща се на общата работа и принадлежност към фирмата.

Литература

Фукуяма, Фр. 2001: Големият разлом, София.

Götz, Irene, A. Moosmüller 1992: Zur ethnologischen Erforschung von Unternehmentskulturen. Industriebetriebe als Forschungsfeld der Völker- und Volkskunde. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 88, Basel, 1-30.

Hesslinger, Eva 1997: Betriebsfeiern als Spiegel des Betrieballtags? Zum Problem der Repräsentation komplexer Settings durch einzelne Kultursegmente. In: Schweizerisches Archiv fur Volkskunde, 93, Basel, 137-168.

Mulder van de Graaf, Jose, R. Rottenburg 1989: Feldforschung in Unternehmen. Ethnographische Explorationen in der eigenen Gesellschaft. In: Reiner Aster, H. Merkens, M. Repp (Hrsg.). Teilnehmende Beobachtung. Werkstattbericht und methodologische Reflexionen. Frankfurt am Main, New York, 19-34.

Neuberger, Oswald, A. Kompa 1987: Wir, die Firma. Der Kult um die Unternehmenskultur. Weinheim, Basel.

Novak, Andreas 1994: Die Zentrale. Ethnologische Aspekte einer Unternehmenskultur. Bonn.

Wittel, Andreas 1996: Belegschaftskultur im Schatten der Firmenideologie: eine ethnographische Fallstudie. Berlin.

Ivanka Petrova, Sophia

AESTHETIC DIMENSIONS OF HOLIDAYS IN BULGARIAN ENTEPRISES

Abstract. *Holidays as symbolical phenomena represent an important integral part of a culture in an enterprise. The paper presents holidays in a small family enterprise from a Bulgarian town Belogradchika, as a means for inputting aesthetics into a work place. Holidays are investigated in their interrealtionship with working routine of the employed in the researched enterprise, as well as the events from the traditional holiday calendar in specific celebrations of the firm, including also holiday celebrations from personal lives of the employees. The subject of the analysis are also basic functions of the investigated holidays: social-integrative, compensatory, aesthetic, and personal-identificatory.*

Key words: *holiday, aesthetic, firm (enterprise), everyday life, tradition.*

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.728(082)
398.332(082)
111.852(082)

СВАКОДНЕВЉЕ и празник : приредио Драган Жунић. - Ниш : Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2007 (Ниш : Свен). - 117 стр. ; 24 cm. - (Традиционална естетска култура ; књ. 2)
". . . Наставља се реализација пројекта 'Традиционална естетска култура' . . . предложено је да се на симпозијуму предвиђеном за 2006. годину разговара на тему 'Традиционална естетска култура : свакодневље и празник' . "--> Предговор. - Радови на буг. и срп. језику. Тираж 200. - Стр. 7-16: Предговор / приређивач. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз већину радова. - Abstracts.

ISBN 978-86-7025-447-3

а) Свакодневни живот - Антрополошки аспект - Зборници б) Празници - Антрополошки аспект - Зборници
COBISS.SR-ID 145489420

ISBN 978-86-7025-447-3