

Представе о празнику и празнично понашање у средњовековној Србији

Апстракт: Намера је да се на основу српских средњовековних извора представи значење појма празник у српском феудалном друштву. Тај појам је сагледан у издвајању празничног дана из свакодневице и у односу на начине празновања и прослављања, који су били неодвојиви део празничног времена. У представама о празнику и начину његовог прослављања огледа се однос између писане, више културе и оне народне, традиционалне.

Издајање из свакодневице

У животу средњовековног човека смењивали су се дани који су за њега имали различита значења. Послови које је обављао и којима је био испуњен већи део дана у години прекидани су у тачно одређено време. То време обухватало је дане који су били другачији од радне свакодневице и добијали су према квалитету сасвим другачија обележја. Били су то празнични дани. Они су пре свега, били везани за приватни живот човека, као што су рођење детета, крштење, свадба или одређено унапређивање унутар заједнице, те коначно смрт. Друга врста празничних дана била је значајна за заједницу као целину. У хришћанизованом друштву, какво је било друштво средњег века Европе, празници су били дани сећања на значајне догађаје везане за хришћанску традицију. Ти празници су се, за разлику од оних приватног обележја, понављали у облику циклуса, седмичног или годишњег.¹ Према

¹ Општа је подела празничних дана на оне који су појединачног обележја и на оне који се периодично понављају. Док су циклични празници везани за календар, односно понављају се из године у годину, празници појединачног обележја су дани везани за породичне празнике (рођење, свадба) и оне организоване другачијим поводима. Ти другачији поводи, према српским средњовековним изворима, били су празници организовани поводом крунисања владара или подизања грађевине од општег значаја, као што је црква, итд.

Занимљива је подела празничних дана коју је сачинио Питер Берк. Он је празнике сврстао на оне који су значајни за ужу заједницу, односно породичне празнике, затим, на

унутрашњој структури (организација времена и понашање појединца) празнични дан је био сасвим другачији од осталих дана у години. У свом познатом и инспиративном делу *Светио и њрофано*, Мирча Елијаде је приметио да време није једнообразно, да оно није без прекида. На једну страну Елијаде је издвојио свето време које назива време празника, док је на другој страни профано, свакидашње време које је лишено не само религиозног него и сасвим другог значаја². Старим српским језиком речено, дани свакодневице називани су „прости дани” (въ прѣстѣкъ дѣни)³, док је празнични дан обележаван атрибутима као што је „свети” (свети дѣнь)⁴ или „частан” (въ чѣстнѣхъ дѣнехъ)⁵, „светли” (свѣтлъ празникъ)⁶, „светли и велики празник” (свѣтломоу же и великомоу празнику)⁷, „свечасни” (всечасни празник)⁸, „чудан и преславан” (чюднѣи и прѣславнѣи)⁹, итд. Дефрагментација времена се, према томе, огледала у дихотомији празник – свакодневица, односно свето – профано.

Седмични циклус имао је свој празник, недељни дан, сећање на Васкрсење Исуса Христа. Постојало је више непокретних празника (Божих, Богојављење, Благовести, Преображење, Рођење Богородице, Велика Госпојина, појединачни празници светаца) и покретних празника (Васкрсење, Вознесење, Педесетница). Највећи хришћански празници били су Го-

празнике које је славилa шира друштвена заједница и на годишње празнике, које је прослављао највећи број Европљана. За нас је та подела прихватљива, пошто је у њеном центру човек и заједница у којој живи, па тек онда празници чије постојање и смисао зависе од човека као религиозног и друштвеног бића, Р. Burke, *Popular culture in Early Modern Europe*, New York University Press 1978, 178.

² М. Елијаде, *Светио и њрофано*, Замак културе, Врњачка Бања 1980, 31-32.

³ *Хиландарски њийник*, *Рукопис СХЛ АS 156*, фототипско издање приредио Д. Богдановић, Београд 1995, 22.

⁴ Из рукописа 14. века писаног српском редакцијом, који се чува у Бечу, F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum*, Scientia Verlag Aalen, Wien 1977², 833.

⁵ *Законоправило или номоканон светиога Саве, Иловички њрепис 1262. године*, фототипија, приредио Миодраг М. Петровић, Горњи Милановац 1991, Картагинско 61. правило, л. 123а.

⁶ А. Вукомановић, *О кнезу Лазару. Из рукописа 17. века*, Гласник ДСС 11 (1859) 118. У преводу Т. Јовановића стоји придев *светио*, *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, приредио и превео Томислав Јовановић, Београд – Крагујевац 2000, 72.

⁷ Теодосије, *Живот светиога Саве*, у: Старе српске биографије, превод М. Башић, СКЗ, Београд 1924, 236; *Живот светиога Саве најисао Доментијан (= Теодосије)*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1860, 199.

⁸ Теодосије *Служба св. Симеону у: Србљак. Службе, Канони, Акањисти*, приредио Ђ. Трифуновић; превео Д. Богдановић, Београд 1970, 150-151.

⁹ Златоструј цветни, Универзитетска библиотека (УБ) Ђоровић 29, кр. XIV века, л. 64б. О рукопису, Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века)*, САНУ, Београд 1982, 43.

сподњи и Богородичини празници. Уз њих су се обавезно славили празници везани за св. Јована Крститеља, св. Петра и Павла и св. Стефана. Када је реч о светитељима, изгледа да није било јединствене листе, те је број празничних дана током године варирао. Такође, празници појединих светитеља нису се празновали током целог дана, него само пре подне односно до литургије. Крајем средњег века српско феудално друштво празновало је знатан број дана у години. Према једном рукопису с краја XV века наведено је 65 празничних дана, не рачунајући покретне празнике и недељне дане¹⁰. Од наведених дана, 46 се празновало по цео дан, а 19 само „до јутра”. У штампаном Малом Зборнику Божидара Вуковића из 1520. године број празничних дана био је знатно већи. Листа је продужена на 91 празнични дан, од тога 55 дана се празновало током целог дана, а 36 само до подне¹¹. Као и друга друштва феудалне Европе и српско друштво је развило систем празника којима су дани свакодневице били прекидани. Људи су живели од једног празника до другог. У владарским канцеларијама су према празницима рачунали време¹². Празник није давао само обележје дану и времену за које је био везан, него и смисао другим, обичним, свакодневним данима.

Основни појмови

За средњовековног човека, празник је пре свега био нерадан дан. У аграрном друштву, какво је друштво средњег века, дани орања, копања и других мануелних послова, старим српским језиком речено – дани малих

¹⁰ Зборник апокрифа из манастира св. Павла, Севастјанов бр. 1472, л. 199а-200а.

¹¹ Л. Мирковић, *Хеорѡлогија или историјски развиѡтак и боѡслужење ѡразника ѡправославне истѡчне цркве*, Београд 1961, 19. Међутим, исти приређивач је непуних двадесет година касније, у тзв. Саборнику Божидара Вуковића из 1536-1538. навео 67 празничних дана, од којих се 43 дана празновало током целог дана, *Истѡ*, 20.

У Византијском царству се, према *Трећој новели* цара Манојла I Комнина из 1166. године, на двору празновало 66 дана (не рачунајући недељне дане), уз 27 полудневних празника, R. Macrioes, *Justice under Manuel I Komnenos: Four Novels on Court Business and Murder*, Fontes Minores VI, Löwenklau Gesellschaft E.v. Frankfurt am Main, 149-155; *The Oxford Dictionary of Byzantium II*, Oxford University Press 1971, 781.

У суседству српске Краљевине Дубровачка република је у XIV веку поштвала 48 празничних дана током године, А. Соловјев, *Књига свих реформација града Дубровника*, у: *Историјско-правни споменици књ. 1: Дубровачки закони и уредбе*, СКА, Београд, 1936, 105.

¹² *Лексикон српског средњег века*, Београд 1999 (С. Бојанин, *Покладе*) 400. О датовању владарске канцеларије празником, видети: М. А. Пурковић, *Датовање у домаћим српским изворима средњег века*, *Glasnik Jugoslovenskog profesorskog društva XIII (1932-1933)* 739-751.

и великих работа и бедбе, смењивали су се са празничним данима када се ти послови нису обављали. У једном епитимијном тексту, за који се верује да је настао средином XIV века, отприлике у време законодавне делатности цара Душана, читамо одредбу: „И у недељу и у нарочите празнике да није никакве работе ни бедбе, ни мале ни велике” (и 8 недељу и 8 празнике нарочите да нѣст работѣ никакове, ни вѣдвѣ ни мале ни велике).¹³

Реч *празник* (праздѣникъ) старословенског је порекла, у чијој се основи налази појам *празан*, односно *празно* у значењу *неокуиран радом, без рада, делања* односно *беспослен*¹⁴. Беспослен човек је заправо био, средњовековним речима казано, „празан” човек. То значење је недвосмислено присутно у старословенском преводу Светог писма. У *Мирослављевом јеванђељу*, српском рукопису са краја XII века, читамо:

видѣ инѣ на трѣжици стоещи праздѣни...
оврѣте друѣгие стоеще праздѣни
и га(агола)а имѣ что здѣ стонтѣ праздѣни всѣ д(ь)нѣ
и г(агола)ше емю ѣко никтоже насѣ не наетѣ.

(видје друге гдје стоје на тргу беспослени.../ Нађе друге гдје стоје беспослени. /Што стојите оvdје цијели дан беспослени?/Рекоше му: Јер нас нико не најми)¹⁵

Изгледа да је од најранијих времена словенско друштво показивало поштовање према сакралном времену тако што се тада није радило. Такво схватање је било неодвојиви део и српског христјанизованог феудалног друштва. Оно се исказивало у текстовима различитог порекла, било да је реч о правним саставима и законима, било да се односи на штива лепе књижевности. У Номоканону (или Законоправилу) св. Саве из првих деценија XIII века, у поглављу са насловом *Правила св. Петѣра и Павла*, изнета је идеја обележавања празничног времена прекидом свакодневних послова:

¹³ А. Соловјев, *Српска црквена љавила из XIV века*, Гласник СНД, књига XIV, д. н. 8 (1934), 37. На основу језичке анализе текста, Соловјев је приметио да су у њему одредбе на исти начин формулисане као и чланови у Душановом законку, те је настанак тог текста сместио у средину XIV века.

¹⁴ Г. П. Цыганенко, *Этимологический словарь русскоѣа языка*, Киев, 1989², 324. Р. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika III*, JAZU (1973), 28.

Истог порекла је и лексема *оупразнити*, у чијој се основи налази реч *празан*. Значење и употреба су разноврсни, од појмова испразнити, престати или укинати до оних који су синоними и за празновати и прослављати, *Сѣарославянскѣи словарь (ѣо рукописѣм X-XI веков)*, под редакц. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовој, Москва 1999².

¹⁵ Матеј 20, 3-4, 6-7. *Мирослављево Јеванђеље*, Н. Родић – Г. Јовановић, Институт за Српскохрватски језик САНУ, Београд 1986, 92. Превод према Архиепископском Синоду СПЦ.

ѣзѣ Петарѣ и Павлѣ заповѣдакѣ людемѣ дѣлати петѣ д(ь)нинѣ въ недѣ[ѣ]ли. въ соуботоу же и въ недѣ[ѣ]лю да оупразниют’ се въ цр(ь)ковѣ...¹⁶

(Ми, Петар и Павле заповедамо људима да делају пет дана у недељи; али суботу и недељу да празнују у цркви.)

Затим се набрајају већи хришћански празници, а за највећи од њих, Васкрсење, читамо:

Великѣю недѣ[ѣ]лю сирѣчь Стр(ь)ст(ь)ноују и друѣгоују иже по неи рекше С(ве)тѣе Паскѣ да не дѣлаютѣ людеѣ, нѣ да празднуѣютѣ вси и раби и свободни...¹⁷

(Велику недељу, то јест Страсну и другу која је после ње, односно Свете Пасхе, да не делају људи, неѣо да љразнују сви, и робови и слободни...)

Идеја обавезног празновања празника није била ограничена само на званичну канонску књигу св. Саве. Постојала је и другачија верзија *Правила св. Петѣра и Павла*, којом је отпочињао Епитимијни номоканон који се обично налазио уз Требник као део једне јединствене средњовековне књиге. У тој се верзији каже да на празнични дан не треба радити, него „оупразнити се шт дела тѣжкаго”. Тек после завршетка празника саветује се да треба отпочети са пословима: „начинати дѣлати рѣчнаа вѣсака”.¹⁸ С друге стране, на празновање празника позивају нас и дела лепе књижевности. Непознати писац *Похвалноѣ слова св. кнезу Лазару* са краја XIV века, подсећа нас да је помен св. кнеза Лазара онај „ради кога празнујемо данас светао празник” (егоже ради празднуѣемѣ дѣньсѣ свѣтѣлѣ праздѣникѣ)¹⁹.

Порука је у свим текстовима истоветна: за празник се не ради, празник се празнује. У времену које није било испуњено радом, послом и свакодневним бригама постојао је исто тако строго утврђен начин понашања који је одговарао његовом сакралном обележју. Појединац је требало да се пре свега посвети Богу, одласком у цркву и молитвама, како читамо у нашим изворима.

¹⁶ Прво правило св. ап. Петра и Павла, *Законоправило или номоканон*, 59а-б.

¹⁷ *Истѣо*, л. 59а-б.

¹⁸ Требник са Епитимијним номоканоном из друге половине XV века; српска редакција, Архив бугарске академије наука (БАН) бр. 53, л. 101а-б. Текст *Правила* објавио А. И. Яцимирскѣи, *Кѣ исторѣи апокрифовѣ и легендѣ въ южно-славянскоѣи письменности III*, Извѣстѣя отд. русс. язѣ. и слов. Импер. Акад. наук. XVI. (1910) 42-43, али их је грешком приписао новобрдском зборнику из 1420. године – тзв. Берлински зборник бр. 45.

¹⁹ *Слово о свѣтѣом кнезу Лазару* писао је тзв. Непознати Раваничанин између 1392. и 1398. године, А. Вукомановић, *О кнезу Лазару*, 118. Превод *Слова* и осврт на раницу литературу дао је Т. Јовановић у *Сѣара српска књижевностѣ. Хрѣстѣомайѣија*, 65-72.

Идеја празничног дана исказана путем дихотомије *радиџи* – *йразно-ваџи*, у вези је са методом „бинарног кодирања” у комуникацији културе, формулисана у оквирима структуралистичке антропологије. Потпуна представа о једном појму могућа је уколико се он сагледава у односу на појам њему супротног значења. Према Едмунду Личу „знак или симбол добијају значење само онда када се разликују од неког другог супротног знака или симбола”.²⁰ Изгледа да су наши средњовековни извори са савременицима општили управо на такав начин. У њима се могу наћи разне опозиције које упућују на различите врсте понашања, у намери да се на њих укаже, или да се истакну она пожељна. Однос празничног и свакодневног није се испуњавао само у опозицији сакрално – профано, празновати – радити, него и у опозицији јавно – приватно; присуство – неприсуство одређених емоција; бука – тишина; прекомерност – суздржаност; када је реч о самом празничном времену и простору: духовно – телесно; црква – позориште или игриште; дом – улица или трг, итд.

Други основни појам којим се у српским изворима означавало време које је по квалитету било другачије од оног свакодневног јесте *трџаство* (*џржасџво*). Та лексема је исто старословенског порекла, али и калк грчке речи *џанаџур* (*πανήγυρις*), у чијој се основи налази реч *џпрџ*.²¹ Полазећи од основних значења, речи *йразник* и *џржасџво* означавају не само време када се није радило него и оно када се свет окупљао и сусретао, односно када се напуштао простор приватног обележја, у намери међусобног јавног окупљања. Христијанизацијом се и хришћански храм, у просторном смислу, наметнуо као место окупљања људи. Напуштање свакодневних обавеза и окупљање унутар једног целовитог простора на друштвеном плану су представљали другачији облик понашања и деловања човека од оног свакодневног.

Требало би се осврнути и на лексему светац, тим пре, што је, како се сматра, из те речи изведена именица *свеџковина* и глагол *свеџковати*.²² (У савременом језику светковина и светковати су обично синоними за речи празник и празновати.)²³ У основном значењу реч *свеџац* означава све-

²⁰ E. Lič, *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*, Beograd 1983, 73.

²¹ М. Фасмер, *Этимологический словарь русскаго языка*, превод с немецког и дополнения О. Н. Турбачева, том IV, Москва 1987, 83; Г. П. Цыганенко, *Этимологический словарь*, 430. О етимологији грчке речи видети: N. П. Андриотис, *Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, Θεσσαλονίκη 1995³, 261. Уп. The Oxford Dictionary of Byzantium II, Oxford University Press 1991, 775.

²² P. Skok, *Etimologijski rječnik III*, 370.

²³ Светковина јесте „исто што и светковање, благодан, празник, светац”, *Rječnik JAZU, sveska 71, jedan sedamnaestog dijela*, Zagreb 1959, 219; или светковина је приредба и весе-

титеља, док у изведеном значи празник организован у част светитеља заштитника. У тој речи се, за разлику од појмова *йразник* и *џржасџво*, огледа блискост празничног дана са хришћанским календаром. Међутим, с тим значењем и у тој употреби нисам је нашао у књижевним средњовековним саставима. У документима писаним српским језиком употребљена је свега неколико пута²⁴. Најречитији пример јесте честитка Али-бега Павловића Дубровнику поводом празника св. Влаха, крајем XV или почетком XVI века. Он у Дубровник шаље, како каже, „на ваше светце” (на *ваше светце*), своју глумачку дружину на челу с Радојем Вукосалићем²⁵. Употребљена у овом конкретном случају, у писму Али-бег Павловића, реч *свеџици* нас наводи на мишљење да је њена примена била, ако не мање формална а онда чешћа у говорном језику²⁶. Ипак, појмови *йразник* и *џржасџво* су према свом основном обележју имали садржајније и обухватније значење и употребу него што је обележавање дана неког светитеља. Исто тако, ни појам *свеџковина* није био део књижевног старословенског и старог српског језика. Ту реч не налазимо ни у речнику старог српског језика Ђуре Даничића, ни у старословенском речнику Франца Миклошића.²⁷ Сигурно се може рећи да је у употреби у српском писаном језику већ од XVIII века. Користи је Доситеј Обрадовић, а налазимо је у речницима објављеним почетком XIX века.²⁸

ље поводом неког празника, свечане прославе; празник, свечаност, *Речник Маџице Срџске V* (1973).

²⁴ Ђура Даничић у речнику наводи свега два примера, *Рјечник из књижевних сџарина срџских III*, Београд 1864, 87.

²⁵ Писмо Али-бега Павловића нема датум; F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, бр. CDLXXXIV; Љ. Стојановић, *Сџаре срџске йовеље и йисма, књ. I: Дубровник и суседи његови, део 2*, СКА, Београд – Срем. Карловци 1934, 347.

²⁶ У Миклошићевом речнику реч *свеџац* нема значење празника, видети: F. Miklosich, *Lexicon*, 833. Ипак, паралелу налазимо у појму *йомен свеџом* у разним словенским књижевним, правним и другим текстовима или у појму *festivitates sanctorum* у дубровачком извору из 1498. године, Ђ. Петровић, *Одредба дубровачке владе о „йразницима свеџих” из 1498. године*, *Balkanica* 13-14 (1982-1983) 403-413.

²⁷ Видети напомене 24 и 26. Исто, ни у речнику старог руског језика од Срезневског нисам нашао речи *свеџковина* и *свеџковати*. Али као део старог руског језичког фонда забележен је појам *сватџкџ* = *сватокџ* (святкок) као синоним за реч празник, без сумње изведен од речи *свеџ*, руски свят, *Материјалџ для словаря древне – русскаго языка по письменнымџ, трудџ И. И. Срезневскаго, томџ III, Санктпетербургџ 1903.*

²⁸ За Доситеја Обрадовића видети у *Сабраним делима*, напомена бр. 77.

Речници: Joakima Stulli Dubrocsanina, *svechenika reda S. Franceska Serafinskoga, Rjecoslòxje, u kotu donosuse upotrebljenja, urednia, mucsnia istieh jezika krasnoslovja nacsini, izgovaranja i prorjecsja Illir-Ital.-Lat. II*, u Dubrovniku 1806, 412; В. С. Караџић, *Срџски рјечник исџољкован њемачким и лџишинским рјечма*, Виена 1818, 748.

Свечаност празничног дана

Важност празника у религиозном концепту човека средњовековне Србије изражавала се на више начина. Међутим, у овмо раду нас пре свега занима свест о свечаности празничног дана. У области писане речи појам свечаности се истицао у различитим књижевним родовима: *житији-ма, службама, похвалама, словима, беседама*, итд. Средњовековне текстове у основи одликује снажна црта уопштеног и литерарног казивања о празнику који се одређеног дана слави, о његовом смислу и значењу које треба да има за његове поштоваоце. У сви тим текстовима, два су основна елемента карактеристична за празнични дан. То су, *сабирање светиња* које је делило исте емоционалне садржаје, односно друго обележје празничног времена, *радоси и весеље*.

Беседа св. Јована Златоустог на празник Педесетницу почиње следећим речима: *Паки празникъ и паки тръжьство. паки цръкви множьствомъ чедъ растеть...*²⁹. О празнику се сви окупљају, каже нам Кирил Александријски на почетку своје беседе на Цвети, сви Владику прослављају, небеса се радују, а горе се веселе: *вса празникоу приобцають се, вса Владикоу воспѣвають, невеса веселет се, гъры радоють се...*³⁰. У *Служби св. Симеона Теодосије* нас позива на весеље и молитву Симеону и Сави: „на весеље сакупимо се и њима молимо се”³¹. Учесници у празнику се називају, као код Теодосија (крај XIII и поч. XIV века) или Антонија Рафаила (XV век), *празникољубцима*³².

Празничне беседе су углавном биле испуњене свечаним и радосним расположењем: „нико да не тугује данас, јер празник духовни је”, каже св. Јован Златоусти у ускршњој беседи, коју читамо у рукопису српске рецензије XIII века³³. Посебно оптимистичко расположење поводом празничног времена исказано је у *Похвалном слову св. кнезу Лазару*, од једног другог непознатог аутора, које је настало око 1403-1404. године. Оно почиње следећим речима:

²⁹ Златоуструј цветни, крај XIV века УБ Ђоровић 29, л. 1806.

³⁰ Златоуст посни, Дечани 86, водени знаци на хартији из 1395/1400. године, л. 2396; Д. Богдановић, *Инвенџар њирилских рукописа*, 43.

³¹ Теодосије, *Служба св. Симеону*, у: *Србљак*, 162-163.

³² Теодосије, *Служба св. Симеону*, у: *Србљак*, 166-167, 214-215; Ђ. Трифунковић, *Слово о свейом кнезу Лазару Антонија Рафаила*, Зборник историје књижевности, 10, САНУ, Београд 1976, 159.

³³ Рукопис српске рецензије, *Mihanovic Homiliar*, Editiones monumentorum slavieorum veteris dialecti, Institut für Slavistik an der Universität Graz, Graz 1957, л. 1416.

Нѣниа втѣ тми на свѣтѣ прѣшьдѣшеи,
людик, племена и всакъ родъ чловѣчь,
моученика дѣнь почтѣмъ,
празноуимъ веселеце се,

(Сада из таме на светлост прешавши, /ходите, народе, племена и сав род људски, /да мученика дан прославимо. /Празнујмо веселећи се...)

Песник нас већ одмах на почетку обавештава о прелазу из једног времена у друго, „из таме на светлост прешавши”. Без обзира на то какви да су били дани свакодневице, време празника је у сваком погледу другачије. Затим, даље каже:

Прїидѣте, в свещенни съворе
и всь родъ земли српскихъ,
настоѣцаго веселїа дѣнь почтѣмъ.
Рцѣмъ праздничнаа дѣньсь,
встрѣвимъ златокованною трѣвою
въ настоѣци дѣнь праздника нашего,
паче же въ нарочити дѣнь веселїа нашего.

... Дѣньсь аггели втѣ невесе приникше съ чловѣкы тръжьствоують.

(Ходите, о свещтени саборе / и сав роде Земље српске, /да се дану данашњега веселја удостојимо! / *Шїо год данас йроговоримо, нека је йразнично* / затрубимо златокованом трубом / на данашњи празник наш / као у нарочити дан веселја нашег. /... Данас анђели са небеса слетеше /да с људима славе).³⁴

Песник нас подсећа да је у празничном дану и говорна комуникација другачија, *рцѣмъ праздничнаа дѣньсь*. Долазак празника обележавају звуци трубе. Емоције које преовладавају указују на стање које се разликује од свакодневних брига и напора. У једном тренутку песник пун усхићења каже: „он нам већи од свих летњих празника постаде” (*си намъ паче вѣсѣхъ лѣтнихъ праздникъ праздникъ наста*).³⁵

Повезаност празничног окупљања са квалитативно одређеним емотивним доживљајима опште је место у рукописним књигама српског средњовековног друштва. Значају празничног дана није доприносило само свечано окупљање људи, него и присуство небеских сила, анђела. То је дан радости и веселја који поприма космичка обележја. Песничке слике којима се исказивао свеопшти осећај радости у јединству и тоталитету цело-

³⁴ Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, Гласник ДСС 13 (1861) 358; Превод Т. Јовановића у *Сѣара срїска књижевност. Хрестоматїија*, 94.

³⁵ *Исїо*, 358-359; *Исїо*, 94-95.

купне васељене биле су под утицајем Псалтира, радо читане књиге средњег века. У псалмима је средњовековни човек налазио више песничких облика којима је исказивао своја различита стања душе, као што су и радосно, празнично осећање³⁶.

Представа о свечаности празничног дана није се изражавала само другачијим расположењима у односу на свакодневицу него и одређеним естетским захтевима. О спољној свечаности празника говори архиепископ Прокло на почетку беседе посвећене Вознесењу (рукопис са краја XIV века):

и кс(тъ) видѣти цр(ь)ковѣ д(ь)нѣ виною празника множествомъ своихъ чедѣ кѣпещоу и оукрашеноу многочедіемъ симъ и красночедіемъ и такоже идеждею доброю множествомъ пришдѣшиихъ шблѣченоу такоже рече пр(о)рокъ...³⁷

Празнично мноштво окупљеног света у цркви упоређено је са „добром“ одећом у коју је црква празнично одевена. Да ли је таквом естетском изгледу празничног простора доприносила и свечана одевеност окупљених? Изгледа да је спољашњи изглед учесника у празничном времену требало да буде другачији од свакидашњег, исто онако као се очекивало да и комуникација током празника буде другачија. У поменутом епитимијном номоканону сачувала се и забрана којом се од верника тражило да се на празник свечано и лепо обуку, иначе је следила казна поста:

Ице кто въ сѣботѣ или въ недѣлю или въ Ва(а)д(ь)ч(и)ни с(ве)тїе д(ь)ни не шблѣчит се въ чстїе ризи, пос(тъ) .и. д(ь)ни, мѣ(аниа) на д(ь)нѣ по бѣ³⁸
(Ако се ко у суботу или недељу или у свете дане Господње не обуче у часну одећу, да пости осам дана, а дванаест метанија на дан.)

На општост ове одредбе указује употреба појма „частна одећа“, чије је неутрално значење (не тражи се ни богата ни скупочена) било прилагођено припадницима различитих социјалних група, пошто је требало да све оне подједнако прослављају празник.

Звук и покрет празника

У истом Епитимијном номоканону читамо и једну другу заповед:

³⁶ О значају и смислу псалма говори Атанасије Александријски, В. В. Бичков, *Византијска естетика. Теоријски проблеми*, Београд 1991, 195-197.

³⁷ Златоструј цветни, УБ Ђоровић 29, кр. XIV века, л. 64б; Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа*, 43.

³⁸ У рукопису Архив БАН 53 недостаје лист, те је наведено према другом рукопису Архива Српске академије наука и уметности (АСАНУ) бр. 29, л. 35б-36а. То је тзв. *Законоик из Вишњице*, рукописна књига из 2. четвртине XVI века.

егда празникъ то висте въ вилѣ много
да разумѣють люде яко празникъ ес(тъ).

(Када је празник, то ударајте у било/клепало много, да разумеју људи да је празник)³⁹.

Празнични дан је требало најавити. Бучно, ударцима о клепало, да, како се каже, „разумеју људи да је празник“. Исту функцију су имала и црквена звона. Уз епископске цркве грађени су звоници са којих се најављивало празнично време и позивао народ у цркву. Такви звоници су, на пример, надвисивали Ђурђево Ступове, цркву св. Николе у Куршумлији и св. Петра и Павла код Бијелог Поља, Жичку архиепископију, Студеницу Хвостанску, цркву Богородице Љевичке, итд.⁴⁰ Празнични звук трубе исто тако је најављивао свето време. Квалитет тога звука огледао се у разним епитетима, као што је „златокована труба“ нашег анонимног песника или „коване“, „медне“, „рожане“ трубе из псалма. На једној од минијатура *Мирослављевог јеванђеља* (крај XII века) приказан је и трубач који дува у рог⁴¹.

Писци празничних беседа, похвала, служби, служили су се разноврсним сликама опште разумљивим читаоцима и слушаоцима. Делом преузимане из псалма, биле су погодне за разноврсне варијације и нова компоновања. У псалмима се често радосно осећање исказује путем плескања руку и поклич: „Сви народи, заплештите рукама, покликните Богу гласом радоснијем“ (в’си кѣзци въсплещите роуками, въскликнѣте Богоу гласомъ радости)⁴². У поменутој беседи Кирила Александријског празнична радост се најављује бучно:

рѣкы въсплещите, пророчи възоупїите зреще ваше г(лаго)лы бывше вещи, г҃ры въскликнѣте, младенци въспонте... с(ве)щеници възг(лаго)лите...⁴³

³⁹ *Истѣ*, л. 51б.

⁴⁰ „Праздник начинался со звона колоколов“, М. А. Поляковская, *Быт и нравы поздневизантийского общества* у: *Культура Византии, XIII – первая половина XV в.* Москва 1991, 572 (на тај податак и на књигу указао ми је проф. Радивоје Радић).

О звонцима као обележју саборних (катедралних) цркава писао је Војислав Ђурић у *Историја Српског народа I*, Београд 1980, 393-394. А да се звоници нису градили само уз седишта првих српских епископија видети: О. Кандић, *Куле – звоници уз српске цркве XII-XV века*, Зборник за МС ЛУ 14 (1978) 70-71.

⁴¹ Фототипско издање: *Мирослављево јеванђеље*, Издање његовог величанства Александра I, краља Србије, Беч 1897, 123.

⁴² Псалм 47. *Das Serbische Psalter*, Faksimile-ausgabe des cod. slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München II, Wiesbaden 1983, fol. 60v.

⁴³ Златоуст посни, Дечани 8б, из 1395/1400. године, л. 239б; о рукопису Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа*, 43. Извор свеобухватне радости Кирила Александријског јесу стихови из 9б. псалма:

„...Нек се веселе небеса и земља се радује; нек плеска море и што је у њему; Нека скаче поље и све што је на њему; тада нек се радују сва дрвета шумска, пред лицем Господњим...“

Радосно осећање Кирил Александријски исказује путем алегоријских слика: реке пљескају, пророци радосно повикују, горе ускликују, младенци певају. Пљескање и усклици постају симбол радосног и веселог расположења. Они су, исто тако, један од оних аудио елемената, као клепало, звоно, труба који наговештавају празнични дан. То су, заправо, основни и најједноставнији облици празничне буке (пошто се остварују људским гласом и покретима). Та празнична бука је раздвајала обично и празнично време. Буку разумемо у оном значењу које јој придаје Едмунд Лич када каже да култура стално употребљава већтачку буку ради одређивања граница, временских и просторних, које су „не само физичке него и метафоричке“⁴⁴. У овом случају насупрот буци није мелодија него тишина. Лич је то представио у једначини бука – тишина = свето – профано. Ипак, Лич је напоменуо да однос једначине може бити и обрнут⁴⁵.

Радосно расположење исказивало се не само звуком, већ и покретом тела. То је онај покрет или она активност тела која обично није део времена када се обављају мале и велике работе. Мислим пре свега на игру и плес. „Сви се дакле радујемо и играјући веселимо се“ (вси оубо радоуим се и играюще веселим се), каже се у поменутој ускршњој беседи Јована Златоустог⁴⁶.

Слика човека који игра, плеше и скаче била је у српској средњовековној књижевности релативно често у употреби као симбол радосног осећања. Свој узор је имала у представи Давида који игра испред ковчега Господњег⁴⁷. Обично се користила приликом описа транслације моштију светих, као на пример у делима краља Стефана Првовенчаног или Доментијана.

„Вапијаше као некада Давид, играјући пред њивотом у сенци“ (тако Давидь ииногда въпинаше скаче прѣдъ сѣн'нымъ кѣвотомъ)⁴⁸ каже краљ Стефан, или Доментијан: „и као Давид некада скачући пред сеновитим кивотим, јасно и велелепно вапијаше“ (такоже Давидь древак скаче прѣд сѣн'нымъ кивотомъ ясно и велелепно въпинаше)⁴⁹.

Спајањем звука (буке) и телесног покрета (игра – плес), добијамо два основна облика испољавања радосног осећања. Њих често срећемо у изворима различитог порекла, исказане појмовима *пљескање рукама и плесање*. Такви облици били су део представа радосног и веселог понашања

⁴⁴ Е. Лиџ, *Kultura i komunikacija*, 94-95.

⁴⁵ *Исѣно*, 95.

⁴⁶ *Mihailović Homiliar*, л.141а.

⁴⁷ Друга књига Самуилова 6, 14-16.

⁴⁸ Стефан Првовенчани, *Житије св. Симеона* у: Сабрана дела, изд. Љ. Јухас-Георгијевска и Т. Јовановић, Београд 1999, 63-64.

⁴⁹ *Живойи Свѣтоџа Симеуна и Свѣтоџа Саве найисао Доментијан*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1865, 67; Доментијан, *Живойи Свѣтоџа Симеона и Свѣтоџа Саве*, превод Л. Мирковић, у: Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 4, СКЗ, Београд 1988, 287.

писане и учене културе. Они се у потпуности подударају, као што ћемо касније видети, са традиционалним, народним схватањима. Иако се та иста писана култура, односно њени клерикални представници, користила сликама бучности и игре, она ипак није била наклоњена њиховом практичном испољавању. Сliku игре цара Давида пред ковчегом користи Григорије Цамблак (почетак XV века) приликом навођења врлина краља Стефана Дечанског, али тачно одређујући о каквој је то игри реч: „духовно је играо у колу, не ногама, но душевним осећајима“ (духовное ликѣствоваше играніе, не ногами нѣ чувстввы душевными)⁵⁰.

Простор и време унутар празника: начин празновања

Издвајањем празника из свакодневице, намеће нам се поново дихотомија сакрално – световно, овог пута у самом празнику. Српско феудално друштво познавало је разлику унутар празничног времена и простора. Поделу на сакрално и световно оно је исказивало путем представе „двоструко веселећи се, духовно и телесно“, да употребимо речи Доментијана (XIII век), или, како читамо код архиепископа Данила II (прва половина XIV века), „духовно и телесно утешивши све оне који су дошли на ово празновање“⁵¹. Тиме се пред нама отвара низ нових питања: на који се начин празновао празник? Да ли су сви празновали исто? Која су понашања одређене друштвене групе сматрале за празнична, а која не? Односно, где се све празновало и како?

У житијима српских владара и црквених архијереја, општеприхваћена одлика празника представљена је дихотомијом духовно – телесно. Та дихотомија свето – световно подразумевала је два различита начина прослављања празника, условљена местом и временом. Тако су појмови празновати, радовати се и веселити се имали не само различита значења него и различите облике испољавања. За разлику од житија српских владара и црквених високодостојника, у похвалама и празничним словима весеље и радост су пре у области *духовног*. У беседи св. Димитрију српски песник

⁵⁰ *Житије Стефана Уроша Трећег, сѣсано Геофрѣјем монахом*, издао Ј. Шафарик, Гласник ДСС 11 (1859) 86; Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, превод Л. Мирковић, у: Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 12, Београд 1989, 76.

⁵¹ *Живойи Свѣтоџа Симеуна и Свѣтоџа Саве найисао Доментијан*, 194; Доментијан, *Живойи Свѣтоџа Саве и живойи Свѣтоџа Сименона*, 116. *Живойи краљева и архиепископа српских, найисао архиепископа Данило и други*, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 79; Данило Други, *Живойи краљева и архиепископа српских. Службе*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 6, Београд 1988, 94.

грчког порекла Димитрије Кантакузин (XV век) позива окупљене: „празнујмо светло, празнујмо у весељу, духом радујући се”⁵². У намери да истакне духовни принцип, Теодосије га већ на почетку *Похвале св. Симеону и св. Сави* супротставља телесној одлици празничне радости: „пре плотске духовну вам припремам трпезу”⁵³. Сакрални простор је било место где су се одигравали сакрални призори и молитве, као што су св. литургија и друге свете радње и чинови. То је обично био храм, јер време посвећено Богу и молитви називамо светим – „црква јесте молитвиште, место свето” читамо у једном зборнику српске рецензије с краја XIV века⁵⁴.

С друге стране, световни, лаички облици прослављања припадали су профаном месту, кући, тргу, улици, позоришту или игралишту. Време њиховог празновања могло би се сматрати обичним, световним временом (видети табелу)⁵⁵.

	сакрално	свештовно
место	храм	кућа, трг, улица, игралиште, позориште
време	време литургије и молитве	време различитих облика забаве, весеља и разоноде

На једној страни су, значи, облици прослављања проистекли из окриља званичне цркве, писане и „високе” културе, док су се на другој страни налазили неписани обичаји и понашања народне средњовековне културе. У Номоканону св. Саве или преводу Синтагмата Матије Властара (средином XIV века), који представљају званичне ставове, прослављање хришћанских празника везивало се превасходно за цркву: „лепо јесте да се у светле дане хришћани сабирају у цркви” (въ свѣтънѣ дѣлѣни лѣпо кѣтъ въ цркви събирати се крѣстианомѣ)⁵⁶. Сабирање и окупљање у цркви подразумевало

⁵² *Сѣара срѣска књижевност. Хрестоматија*, 151.

⁵³ Теодосије, *Похвала свештом Симеону и свештом Сави у Сѣара срѣска књижевност. Хрестоматија*, 32.

⁵⁴ А. И. Яцимирскій, *Описаніе южно-славянскихъ и русскихъ рукописей заграничныхъ библиотекъ, томъ I: Вѣна – Берлинъ – Дрезденъ – Лейпцигъ – Мюнхенъ – Прага – Люблина*, у: Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Акад. Наук., томъ ХСVIII, Петроградъ 1921, 188.

⁵⁵ Ову табелу би требало схватити условно. Пре свега треба указати на амбивалентност значења дома, односно куће као празничног простора. Она произлази из односа у којем се појам куће сагледава. Уколико се постави у однос са црквом, кућа или дом јесте простор световног обележја, место где се обављају световни (телесни) облици празновања. Међутим, у односу на трг или улицу, кућа добија сасвим супротно, сакрално значење.

⁵⁶ *Законоправило или номоканон*, л. 1226-123а.

је празновање уз псалме и духовне песме: въ псалмѣхъ и пѣнихъ и пѣснехъ доуховнихъ празновати⁵⁷. Празник је, значи, подразумевао саборно учествовање унутар сакралног простора и времена. Исто схватање читамо и у различитим саставима, као на пример, у већ поменутој верзији *Правила св. Петра и Павла* из Епитимијног номоканона у којој се верницима саветује да се окупе у цркви за време литургије и да остатак празничног дана provedу код куће, исказујући тако поштовање према празничном дану.

Супротно таквом начину прослављања празника, налазиле су се другачије врсте окупљања. У Номоканону се каже да није достојно у „часне дане” организовати позоришта, коњске трке ни нека друга игришта: въ чѣстнихъ дѣлѣхъ не подѡбѣакѣ творити позорица ни коњнаго оурисканиа ни иного никоего же игрица⁵⁸. Такође не доликује званицама да на гозбама плешу и плескају или да се на гозбе позивају глумци (забављачи)⁵⁹. Таква схватања доминирала су у различитим врстама текстова, било правним, историјским или делима лепе књижевности.

Начин празновања било је оно гранично подручје где су се сусретале две различите концепције живота. У тим сусретима узајамно су се препознавали и различити и противречни облици испољавања радости и весеља. Оно је омогућавало узајамну диференцијацију и дефинисање супротних категорија празновања. То лепо илуструје Теодосије у *Похвали свештом Симеону и свештом Сави*. Он је похвалу саставио у намери, како нам каже, да „духовну трпезу не износим усред коњских трка”, нити пред оне који су „из непромишљености сакупљени на мрском позоришту” (мръзкомѣ томоѣ позорищѣ) и слушају „штетне речи певача” (ни скомраха вѣднѣми словеса). Јер једино достојно празнично сабирање јесте у цркви Божјој, где се, како Теодосије вели, „светим песмама и духовним појањем наслађујемо и у души веселимо”⁶⁰. Другачије и поједностављено речено, насупрот цркви као месту празновања налазило се позориште у најширем значењу те речи⁶¹.

⁵⁷ *Матије Властара Синтагматѣ. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и ѡравила. Словенски ѡвод времена Душанова*, изд. С. Новаковић, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I од., књ. IV, СКА, Београд 1907, 450.

⁵⁸ *Законоправило или номоканон*, л. 123а.

⁵⁹ *Истио*, л. 956.

⁶⁰ *Сѣара срѣска књижевност. Хрестоматија*, 31-55. Оригинални текст коришћен је према издању Т. Јовановић, *Похвала свештоме Симеону и свештоме Сави Теодосија Хиландарца*, Књижевна историја, том V, бр. 20, Београд 1973, 710-711.

⁶¹ Порекло речи јесте у ѡризору, старословенки ѡзор, одатле ѡзоришће, као место где се различити призори одигравају. О томе су писали Миран Кићовић, *Сѣара ѡзоришће код Срба*, Зборник радова књ. 10, Институт за проучавање књижевности САНУ књ. 1, Београд 1951, 9-33 и П. Марјановић, *Позоришће у срѣским земљама средњега века*, Зборник радова факултета драмских уметности 2 (1998), 32-62.

Телесна радост: игра и гозба

Основни облици световног начина празновања, који су подстицали на *телесну радост*, да се изразим речником писане књижевности, били су игра и гозба. Као што је речено, празник је као нерадни дан омогућавао појединцу да се посвети другачијим активностима од оних свакодневних. На првом месту је била игра, којом се изражавало празнично расположење. Игра је, заправо та, која се према речима Јохана Хојзинге, „свугде појављује као одређени квалитет деловања, који се разликује од *обичног живота*“⁶². Она осмишљава и даје подстрек свакодневним активностима људи, и помоћу игре појединац осмишљава своје свакодневне послове и међусобне односе⁶³. Појам игре је у старословенском и старом српском језику имао широки обим значења. Под тим појмом су били обухваћени плес, свирање, коцкање, глумачке (лакрдијашке) и разне такмичарске игре, итд.⁶⁴ Друга важна одлика световног дела празника јесте гозба, несвакидашња употреба хране. Празници, као што су помен светом или свадба, били су оваплоћење празничне гозбе. У Номоканону читамо да су помен светом пратила „јелинска“ пировања⁶⁵, док се о свадби говори као о трпези, односно гозби: *аще на бракъ или на иноѣю трапезоу позвани выше*⁶⁶.

Храна се, уопштено, сматра за битан „комуникацијски мост“, који је често коришћен „као невербално средство комуникације“⁶⁷. Значај који је храна у средњем веку имала бива нам јаснији, ако се присетимо Ле Гофових речи да се она сматрала за луксуз, или ако се позовемо на Ноберта Елијаса, када кажемо да је употреба меса била ограничена и код многих нижих и сиромашних племића.⁶⁸

Анализу ових појмова у светлу нових извора разматрао сам у свом магистарском раду *Забаве и свейковине у средњовековној Србији од краја 12. до 1459. године*, одбрањеном 20 априла 2001. године у Београду.

⁶² J. Huizinga, *Homo Ludens. O podrijetlu kulture u igri*, Zagreb 1970, 13.

⁶³ Хојзинга својом књигом жели да покаже „како је управо права, чиста игра те мељ и чинилац културе“, *Исѣо*, 13-15.

⁶⁴ Реч игра је свесловенског порекла са широким обимом значења, Њено порекло се може тражити и у области сакралног, *Этимологический словарь славянских языков*, 208-209; P. Skok, *Етимологјски рјечник*, 711.

⁶⁵ *Закономправило или номоканон*, л. 122б. У средњовековним текстовима придев *јелински*, односно *еленски* употребљен је у значењу нехришћански, пагански. Видети ниже у тексту.

⁶⁶ *Исѣо*, л. 95б.

⁶⁷ С. Кнежевић, *Исхрана као комуникацијски вид културе*, Зборник Ф. Ф. у Београду, серија А, књ. XIX (1997) 255.

⁶⁸ J. Le Goff, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Beograd 1974, 276-184; N. Elias, *Proces civilizacije. Sociogenetička i psihogenetička istraživanja Sremski Karlovci-Novii Sad* 2001, 176.

Пост и мрс

Значење празничног дана не открива се само у односу на свакодневицу, него и у односу на време поста. Изгледа да је снажан излив празничних осећања појачавало постојање дужег суздржавања, којим се одликовало претпразнично време, односно време поста. Систем најзначајнијих хришћанских празника био је у вези са циклусом посних периода. Четири годишња поста претходила су великим хришћанским празницима. И обрнуто. Улазак у посне циклусе пратио је систем несвакидашњег понашања, који је био везан за покладе и месопуст. Смена мрсних и посних дана, када је реч о првом делу године, дата је у пасхалним таблицама. Посебно се означавало време када се једе месо, а када отпочиње пост. Тако, на пример, 6925. године од стварања света (1416-1417. после Христа) месо се јело између Божића који је био у петак и месопуста, који је падао 14. фебруара, односно „седам недеља и три дана“⁶⁹. Употреба одређене врсте хране била је у тесној вези са значењем које се придавало одређеном раздобљу. Јер супротно посним данима, у време празника Господњих није се смело постити, односно избегавати мрсна храна:

Аще епископъ или попъ въ господьскыи праздники не въкоушаютъ меса ни вина скаредоук се вожиныхъ слоужбы ради, да извржетъ се тако нечистъ свѣстию и повиннь съблазноу.

(Ако епископ или поп у Господске празнике не једу месо нити (пију) вина, скарадују се Божјих служби ради, да се извргну као (да су) нечисте савести или склони саблазни).⁷⁰

Два супротна начина понашања у времену представљена су у једном апокрифном тексту на веома упечатљив начин. Завршни дани поста током Велике седмице, пред Васкрсење, названи су дани плачни (тужни), а не празнични, пошто се тада једу само хлеб и зеље и вода пије (тукмо *въкоушающе хлѣвъ и зеліе и водоу. дње соутъ плачевнь а не праздника*)⁷¹. Други један текст из истог рукописа заповеда да се суботом и недељом не пости, јер су то свети дани које треба празновати:

*Соубота во и нед(ѣ)ла, д(ѣ)ніе с(в)ети соутъ и празноуѣмы, и не достоитъ въ нихъ постити.*⁷²

⁶⁹ Требник из 1416-1417. године, Пећ 76.

⁷⁰ V. Jagić, *Sitna gradja za crkveno pravo*, Starine JAZU VI (1874) 145.

⁷¹ Новобрдски зборник из 1420-тих година. Текст носи наслов *Повелѣнии, сѣ ап(осто)льскихъ(ъ): А. И. Яцимирскій, Къ исторіи апокрифовъ и легендъ*, 45.

⁷² Новобраски зборник-Берлински зборник бр. 45 микрофилм, НБС А. 2467, 148.

За обичног човека средњег века значење појма празник изграђивало се не само представом да празник није дан туге и плача него и сагледавањем поста као нечег што је супротно празничном понашању.

Прекомерност празничног понашања

Супротна посту, а битна одлика празника, јесте прекомерност. Она се, како смо већ видели, исказивала у несвакидашњој радости и весељу. На практичном плану, прекомерност се најјасније препознавала у принципу телесног. Према Питеру Берку, сваки празник је у себи садржавао основне елементе карневалског, који се своде на проблематику хране, секса и насиља⁷³. Оно што се у свакодневном времену сматрало за преступ, у празничном је постојало прихватљиво. Према социо-антрополошким анализама, преступ светковине је, како каже Јелена Ђорђевић био „свеобухватан и свепрожимајући”, што је подразумевало, између осталог, и „прекорачења сексуалних и економских ограничења”⁷⁴. Црквена елита је управо у световним облицима празничног понашања често препознавала преступ. Он се састојао од претеране употребе хране и пића и недоличног понашања. У словенском преводу наслов беседе Теодора Студита на Богојављење, коју читамо у рукопису српске рецензије из XIII века, гласи: „како не треба празновати у шуми и у пијанству” (како не под(о)бакъ пражд(ъ)новати въ шумѣ и въ пианствѣ). У беседи се замера што се празнује у ождеравању и пићу (въ обьядени же и въ питии пражд(ъ)новати).⁷⁵ У Номоканону се говори о опијању које је повод срамном плескању и разним другим непристојним радњама (и оупивше се плещоуть срамно и ина нѣката веъъвразнага твореть)⁷⁶. Организовање богате гозбе јесте узрок таквом понашању, „јер је такво дело узрок пијанства, и преједања, и других непристојности” (како пианства и обьяденія и иного веъъвразнага вина кетъ таковок дѣло)⁷⁷. Поводом празничних преједања и опијања, Теодосије је у својој *Похвали* пун критике према онима који се предају телесним задовољствима: „због неразумности, за њих је стомак Бог!”⁷⁸

⁷³ Peter Burke, *Popular culture*, 186-199.

⁷⁴ J. Đorđević, *Mnoštvo lica svetkovine*, Praznici, svetkovine, rituali, Kultura 73-74-75, Beograd 1986, 14. видети: J. Đorđević, *Političke svetkovine i rituali*, Beograd 1997, 46-50.

⁷⁵ *Беседа Теодора Сѣудитѣа, одломци*, НБС рс. 4, крај XIII и поч XIV века, л. 19а – л. 19б.

⁷⁶ *Законоправило или номоканон*, л. 122б

⁷⁷ *Исѣло*, л. 95б.

⁷⁸ *Сѣара срѣска књижевносѣ. Хрестѣомаѣиѣа*, 31-55.

Део прекомерности телесног принципа била је и бука, сагледана у односу бука – мелодија. У Номоканону св. Саве посвећена је читава једна глава, у „границама” која се односи на световне људе, о начину понашања током свадбе: „О томе како не треба на свадби плескати и плесати” (О томе како не подовакѣ на брацѣхъ плескати ни плесати)⁷⁹. Црквени текстови се противе плескању рукама или присуству глумаца и свирача, док непознати писац из Смедерева приликом описа преноса моштију св. Луке, хришћанском начину празновања супротставља бучно пијанчење, музицирање, или вику, који воде ка помрачењу и душевној пропасти:

тамо выпльи и козлогласованія слышеѣиѣхъ оуши углашають къ помраченію и погнѣбли доушевніе... или, тамо моуѣсиѣиѣскыиѣхъ пицалѣи сагласіа...⁸⁰.

Масовна празнична окупљања су, поред претеривања у храни, пићу или сексу, била на ивици насиља, међусобних туча и сукоба. Таква понашања су била предвиђена на панађуру у Призрену, поводом празника рођења Богородице, пошто је у повељи Богородице Љевишке краља Стефана Дечанског била прописана строга казна за изазивче нереда, у висини од 500 перпера⁸¹.

Слични облици празновања световног, лаичког света постојали су и у другим, латинским крајевима средњовековне Европе. У XV веку су се и даље „узалудно” понављале речи св. Августина да је боље на дан Господњи чак и орати него га скрнавити плесом и пировањима. Празнични нерадни дани били су повод и за многе преступе и разна криминална понашања.⁸²

У XVIII веку, на пример, у другачијим приликама, световне власти аустријске империје укинуле су велики број црквених празника које је славило православно српско становништво, уз образложење, како каже Лазар Мирковић, „да Синод има право и власт смањити број празника ради увећања радних дана, и ради одвраћања од нерада и пијанства”⁸³. Код Доситеја Обрадовића, у *Совјетима здраваго разума* из 1783. године, слична мисао је исказана питањима и одговорима: „Када су пијанства и бешчинима? О светковинама”, или „Када се крв пролива? О празници и светковинама”⁸⁴.

⁷⁹ *Законоправило или номоканон*, л. 41б. -

⁸⁰ I. Ruvarac, *O prienosu tiela s. Luke u Smederevo*, Rad JAZU 5 (1868) 180.

⁸¹ С. Новаковић, *Законски споменници српских држава средњега века*, Београд 1912, 641.

⁸² G.G.Coulton, *The Medieval Village*, Dover publications, inc., New York 1989², 272-276.

⁸³ Л. Мирковић, *Хеорѣолоѣиѣа*, 23.

⁸⁴ *Дела Доситеја Обрадовића*, Издано о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића, Београд 1911³, 114.

Појединачни примери

Пошто сам изложио податке који нам уопштено говоре о облицима празничне забаве, о разликама у ставовима између црквене и оне народне, традиционалне културе, навешћу неколико појединачних догађаја у којима је преовладавао, да кажем, „телесни” принцип празничног расположења. Међутим, због малобројности сачуваних извора и односа који је писмена елита имала према популарним облицима забављања, тих описа нема много. Теодосије нам у *Житију св. Саве* прича да је млади Растко пре него што је напустио световни начин живота, избегавао да учествује у уобичајеном дружењу са својим вршњацима. Растко се клонио „празнога зановетања и неумеснога смеха, мрзећи непристојне и штетне песме младићких жеља које”, како сматра Теодосије, „ослабљују душу до краја”.⁸⁵ Крајем XV века италијански песник и хроничар Рођери де Пачиенца пратио је у пролеће 1497. године напуљску краљицу Изабелу Дел Балцо, на њеном путу ка престоници краљевине, Напуљу. Успут су јој, у местима у која је свраћала, приређивани различити дочеци. У месту Ђоја дел Коле су у њену част игре и плесове изводили Срби избегли пред турским освајањима. Рођери де Пачиенца описао је игре Срба као живе, које су изводили уз гласну вику и како каже, „на свом језику”. Играчи су се, „скакућући као козе окретали и заједно су сви певали”. Повремено би сваки од њих пио „по свом обичају и то мушкарци, жене, одрасли и они који су још деца”. Плесали су и у паровима мушкарци и жене заједно, двоје по двоје: Цвијета (Zuieta) је плесала са Ратком (Ratco), Радеља (Radeglia) с Јурком (Jurco), Ђура (Chiuro) са Милицом (Miliza), Јунко (Junco) са Станицом (Staniza), итд. Пошто је био знатно жељан и добар посматрач, Рођери је забележио и да је извесна Стија (Stia), снаха Радоњина, испијала више вина од свих осталих. Такође је забележио и стихове песме која се уз игру певала. Била је то песма дугог стиха, бугаршtica, која је певала о заточеништву Јанка Хуњадија и о славном деспоту Смедерева.⁸⁶ У исто то време, у другој половини XV века, Которанин Мартин Сегон нас обавештава да је један од омиљених начина забављања приликом групних гозби, било и певање јуначких песама уз музичку пратњу. Његови сународници Срби били су „веома (су) наклоњени гозбама и ужи-

⁸⁵ *Живот св. Саве*, у: Старе српске биографије, СКЗ, Београд 1924, 83.

⁸⁶ Рођери де Пачиенца је имена српских учесника и стихове песме навео у 5. књизи свога епа *Lo Balzino*. Стихове је написао онако како их је чуо: на српском језику, али латинским писмом. Мирослав Пантић је текст строфе прочитао и њен садржај објавио, М. Пантић, *Непознати бугаршtica о деспоту Ђурђу и Сибињанин Јанку из XV века*, Зборник МС за КЈ књ. 25, св. 3 (1977), 424-431.

вању у музици”, те су уобичавали да „певајући о преславним и веома племенитим дјелима храбрих јунака обично подстичу духове младића да подносе сваке тешкоће”.⁸⁷

Из нешто каснијег времена занимљиви су и помени о чисто женском плесу. У селу *Zuha Clisura* у близини Беле Паланке, Пигафета је 1560-тих присуствовао приликом недељног празника женском плесању са певањем, које је означио као „сирово и сељачко пјевање”.⁸⁸ Пјер Лескалопје је, највероватније у истом селу (*Клисурица*), 1570. видео и описао женске игре и певање: „Неке девојке дођоше да играју пред нама да добију новаца. ...Играле су по две заједно једна према другој; најзад ритам постаде бржи, па скакаху и удараху ногама у истом такту. Њихови свирачи беху четири њихове другарице које су стајале по две и две и једне другима одговарале истом песмом.”⁸⁹

Овакви описи нам омогућавају да донекле оживимо и средњовековне ликовне представе плеса уз музичку пратњу, на пример оне из манастира Дечани или Леснова, или оне из тзв. *Минхенског ислатира* (XIV век). Фреска из Леснова представља затворено кружно коло у којем су играчи међусобно повезани укрштеним рукама на грудима. У Дечанима је са називом *Орђије Каиновог и ѿмомсѿва* осликано коло отвореног типа, у којем играч предводник маше марамicom.⁹⁰ Када је реч о женском плесу и оркестру, на једној од минијатура *Минхенског ислатира* осликана је радосна Миријам са својим другарицама како плеше и свира.⁹¹ И док су страни путописци XVI века описивали игре обичних сељанчица, минијатура из XIV века приказује забаву припадница социјално виших друштвених слојева.

Преплитање празничних понашања у времену и простору

Светковина је подразумевала и међусобна прожимања два различита пола празничног понашања. Сакрално место је у време празника мо-

⁸⁷ *Мало дело поштованог господина господина Мартина де Сеџонис родом Которанина а ѿреклем Србина из Новомонѿа другачије Новоѿ Брда названоѿ ѿ милосѿи Божјој епископа улцињског ѿреблаженом Сикстиу IV римском папи у: Писци средњовековног латинитета, приред. Д. И. Синдик и Г. Томовић, Књижевност Црне Горе од 12. до XIX вијека, Обод – Цетиње 1996, 252.*

⁸⁸ P. Matković, *Putopis Marka Antuna Pigafette, ili drugo putovanje Antuna Vrančića u Carigrad 1567. godine*, Putovanja po Balkanskom poluostrvu XVI veka, deo X, Rad JAZU 100 (1890) 123-124.

⁸⁹ Р. Самарѿић, *Београд и Србија у свисима француских савременика XVI-XVII век*, Београд 1961, 136, 379.

⁹⁰ В. Петковић, Ђ. Бошковић, *Манасѿир Дечани II*, t. CCLX; С. Габелић, *Манасѿир Лесново. Историја и сликарсѿво*, Београд 1998, t. LVII.

⁹¹ *Das Serbische Psalter*, fol. 186°.

гло да буде испуњено световним садржајима, док је званична црква са своје стране тежила да сакрално понашање протегне на цео празник, првенствено на празнике из хришћанског календара. У складу с тим су разноврсни правни текстови. Читава једна „грана“ Номоканона св. Саве посвећена је тој проблематици. Једна од глава носи наслов „О томе како не треба трапезе стављати у цркве и јести унутра“ (О томъ како не подовакъ трапезы ставити въ црквахъ ни ясти въноутрѣ)⁹². Српска црква се при том позивала на традиције хришћанске васељенске цркве, које су биле успостављене на васељенским и месним саборима. Тако се у Номоканону, у складу са правилом Трулског сабора из VII века, забрањује да се у црквама организују пирови, столови да се постављају или да се у порти цркве крчма успостави:

пирове въ цр(ъ)к(ъ)вахъ не творет' се,
ни трапезы не поставляют' односно, въ св(е)щенѣмъ притворѣ крч'мница
да не съставитъ се⁹³.

Правила велике номоканонске књиге преносила су се и утицала на обликовање других, мањих, правних текстова, тзв. епитимијних, које често срећемо у нашим рукописним књигама. Пре свега мислим на требнике XIV и XV века. У једном таквом епитимијном тексту каже се да су се после литургије у цркви могле чути и световне песме, те се на тај начин скрнавнио значај самог литургијског чина који им је претходио:

аще кто литургію шпокетъ и подвигнет' се мирска гѣснь въ домоу томъ дне
того, нѣсть приетна литургіа таа, по нѣже сатана радоукт' се в нихъ.⁹⁴

У другом једном епитимијном тексту, чији се настанак везује за реформу црквене организације у време св. Саве (почетак XIII века), цео један пасус је посвећен организовању гозбе поводом помена светом или умрлом. У њему се забрањује организовање световних облика прославе, гозбе пре свега у цркви или испред цркве. Локалним свештеницима и верницима се наређује да после литургије одржане у цркви, празновање организују у дому оних који празнују.⁹⁵

Организовање гозбе, плесање и певање на освећеним местима, открива нам њихово првобитно обредно обележје, потиснуто од званичног, хришћанског учења у област световног и забавног. Црквена елита

⁹² *Законоправило или номоканон*, л. 28а.

⁹³ *Исѣно*, л. 1556 – л. 156а.

⁹⁴ Из епитимијног текста који се позива на ауторитет св. Василија Великог, V. Jagić, *Sitna gradja za crkveno pravo*, 145.

⁹⁵ *Исѣно*, 148. Анализом садржаја Радослав Грујић овај епитимијни текст везује за реформу св. Саве, Р. Грујић, *Црквени елементи крстне славе*, Гласник СЦД, књ. VII -VIII, одељ. д. н. 3-4 (1930) 35-75. Његово мишљење прихватио је Д. Богдановић и др.

је била свесна да су гозба, плес, певање уз игру некада припадали принципу светог, да су били део ритуала, али не хришћанског. У једном од правила Номоканона читамо о *јелинским ѿровањима* (елинската пиrowa-ниѣ), *древним обичајима* (дрѣвнихъ обичаи) или о *обичајима јелинске обмане/преваре* (обичаи елиньскихъ прѣлести) и о њиховом утицају на празновање хришћанских празника, пре свега на празновање помена светитељу⁹⁶.

Остаје отворено питање колико су овакве забране имале успеха. Детаљна анализа превазилази намере овога рада. Уопштено говорећи, питање њихове ефикасности везано је како за свеобухватност тих настојања у одређеном географском, просторном погледу, тако и за њихово трајање у времену, односно у одређеној друштвеној средини. Међутим, о значају тих забрана у средњовековном друштву посредно нам говори и податак да су оба поменута епитимијна текста постоје у знатном броју сачуваних требника од XIV до краја XVI века. С друге стране, треба нагласити да са нестанком хришћанске државне организације од краја XV века, прилике постају другачије. У том погледу, занимљив је опис прославе Петровдана у једном селу у близини Беле Паланке, из друге половине XVI века, времена турске владавине који се сачинио Стефан Герлах. После преподневне празничне литургије, обавештва нас Герлах, сељани су испред цркве организовали гозбу, на којој су плесали и певали. Они су празнично време провели унутар светог простора, али не само у духовном него и телесном весељу⁹⁷.

Игра и плес усред сакралног простора, цркве и њеног најужег окружења, нису били страни у Европи ни крајем средњег века⁹⁸. Слично је било и у приморским комунама дуж балканских обала Јадранског мора. У Дубровнику је, на пример, било забрањено играње и певање у катедралној цркви 1425. године⁹⁹. У областима барске архиепископије, каже Јиречек, „забрањивало се још и у XVII веку играње и певање у црквама приликом свадбе“¹⁰⁰.

Искључивањем телесног на идејном плану, црква је у практичном животу покушала да одређене елементе телесног усвоји и саобрази сво-

⁹⁶ *Законоправило или номоканон*, л. 1226.

⁹⁷ V. Jagić, *Gradja za slovinsku narodnu poeziju*, Rad JAZU 37 (1876) 117-118.

⁹⁸ Peter Burke, *Popular culture*, 215-216.

⁹⁹ Прописано је под претњом новчане казне од 25 перпера да ниједан човек ни жена ни под којим условима не смеју да плешу, кола воде или певају у катедралној цркви. Уредба носи назив „Ordo pro coreis non ducendis in sancta Maria“; Б. Недељковић, *Liber Viridis*, САНУ, Београд 1984, глава 194., К. Јиречек, *Историја Срба II*, Београд 1952, 294.

¹⁰⁰ К. Јиречек, *Историја Срба II*, 294; S. Ljubić, *Prilog Jagićevoj razpravi „o gradji za slovinsku narodnu poeziju“*, Rad JAZU 40 (1877) 144.

јим схватањима. Видели смо да су појмови игре, плеса и музике били у употреби ради исказивања радосног и веселог осећања која прате празник, али су смештени у идејну сферу. Слично је и са представом гозбе. Међутим, гозба је од свих телесних принципа била прихваћена као реални елемент празничног организовања. Христос је присуствовао једној гозби, на свадби у Кани, претварајући воду у вино. Свештеницима се саветовало, како читамо у горе поменутом епитимијном тексту из XIII века, да благосиљају спремљену трпезу, организовану у дому домаћина¹⁰¹. Одбацујући плес и музику, црква је настојала да гозбу одвоји од игре и прилагоди својим схватањима, односно, уљудном, пристојном и побожном понашању. Песме, плесови, плескање, шале, опијање и преједање и други слични облици својствени за световну гозбу, били су избачени.¹⁰² Прихватљива су била окупљања за трпезом где се, како се саветовало, „часно и побожно“ вечерало и обедовало, како доликује хришћанима¹⁰³.

На општем и практичном плану та се настојања нису могла у целини наметнути. Изгледа да су била превасходно усмерена на понашање свештенства током празничног гошћења. У Номоканону и Синтагмату се каже да свештеници треба да напусте гозбу ако се појаве забављачи или ако званице отпочну са плесом и игром. У поменутом епитимијном тексту из XIII века прописује се само парохијском свештенику одређен начин понашања за трпезом, приликом гозбе приређене у помен светом, али не и понашање других званица: „попу приличи да за трпезом седи са страхом Божјим, да једе и пије по мало, и да се чува, пошто је слуга Божји“ (подобаеть попоу сѣдѣти на трапезѣ съ страхомъ божиимъ, ясти и пити по малое и влюсти се, яко слуга Божиин кетъ).¹⁰⁴

Средњовековни човек је без обзира на свој друштвени положај и образовање, био прилично свестан дисконтинуитета и разноликости времена у чијем се средишту налазио празник. Јер постојање празника осмишљавало је и оне обичне, непразничне, радне дане. Понашање које је обичан појединац испољавао током празника и прописи црквене елите како *требба ѿразноваѣти* изражавају свест о посебности празника. Основна одлика празничног времена као светог, јесте та да се тога дана није радило. Ипак, постојала су различита схватања како је требало провести то празнично време. Та схватања нису међусобно била усаглашена. Висока, писана култура је своје ставове формулисала у принципу духовно – телесно у намери да означи супротне начине празновања, с тим што је предност давала ду-

¹⁰¹ V. Jagić, *Sitna gradja za crkveno pravo*, 148.

¹⁰² *Законоуправило или номоканон*, л. 166а-166б; *Синтагмаѣ*, 407.

¹⁰³ *Законоуправило или номоканон*, л. 95б.

¹⁰⁴ V. Jagić, *Sitna gradja za crkveno pravo*, 148.

ховном. Пошто није могла телесно да издвоји из празничног времена, Црква је унутар празника принцип телесног свела на ниво профаног. Задржавајући гозбу није га се у потпуности одрекла. Инсистирало се на мери и контроли задовољења телесног, и што више предавању духовним облицима радости и весеља. Али у том случају можемо претпоставити да првих „празникољубаца“, какве призивају писци Теодосије или Антоније Рафаил, није било много.

Summary

Stanoje Bojanin

The Concepts of the Holiday and the Festive Behaviour
in Medieval Serbia

Disregarding his social position and education, medieval man was aware of discontinuity and diversity of the time, in center of which there was a holiday. In the Serbian medieval sources ordinary days were called *common days*, while holy days were marked as *holy*, *honorable*, *bright*, etc. Behaviour which an individual expressed during the holidays and the regulations of the educated elite *how to celebrate* testify about existence of different conceptions of how to spend holidays. Thus, the relation between written culture, primarily Church's one, and the traditional, folk culture was viewed. Intending to mark opposite ways of celebrating, the written culture defined its attitudes through the relation spiritual – physical: „dually celebrating, both spiritually and physicaly” (Domentian, mid-XIII century) or „spiritually and physicaly comforting all those who came to this celebration” (archbishop Danilo II, first half of XIV century). Regarding the space, church was the place where sacral events of the holiday took place (liturgies and prayers), while secular ways, such as feasts, dance, games, competitions etc. belonged to the house, square, street, theatre or a playground.

However, since the church could not divide the physical from the festive time, it had to limit a principle of physical in the sense of spirit and space, to the secular field. Apart from that, the only acceptable form of „physical” was the feast. It was also insisted on the limits and control of satisfaction of the physical on the account of devoting to the spiritual forms of joy and gayety.

Ана Столић

УДК 371.12-055.2(497.11)“18”

Друштвени идентитет учитељица
у Србији 19. века

Анотација: Анализа представља, законских решења и места које је учитељски позив заузимао у чиновничкој хијерархији показала је да је у оквиру овог занимања, поред многих заједничких струковних карактеристика, временом створан посебан друштвени идентитет жена учитељица.

Друштвене теорије осамдесетих година 20. века, које је, тада већ етаблирана, женска историја призивала у помоћ, усмериле су се на идентитет и искуство као на два основна елемента женске историје. Ранија историја из седамдесетих година на ставу да су мушкарци и жене одвојени светови и да је женска историја само додаток постојећој „традиционалној”, већ написаној историји, показала су се као непримерена. Иако ју је традиционална историографија прихватила са аргументацијом да женама треба дати њихову историју, јер је то историја о породици, сексу, а не о политици, даље трагање за новим сазнајним путевима било је неминовно. У томе су женској историји умногоме помогле теорије идентитета, посебно актуелне седамдесетих и осамдесетих година, које су указивале на постојање више појединачних идентитета заснованих на различитим друштвеним класификацијама и улогама (нпр. улога оца, мајке, радника, супруге, класификација према региону, вери, полу, народу до нације). Теорије су биле сагласне у томе да је полна класификација, иако не непроменљива, универзална, свепрожимајућа и у основи свих других разлика. Али она није могла да буде довољно снажан елемент за колективну кохезију, идентификацију и мобилизацију.¹ Међутим, прихватањем става да је биолошка разлика била темељ друштвених конструкција о полу и друштвених улога, у оквиру женске историје се поставило питање кад и којим путевима су оне изграђиване, како су мењане и које облике су попримале. Зато је и у историјско разматрање и уведена нова теоретска категорија – gender (род), која се бави питањем разлике, не полне, биолошке, већ оне која је настала на њеном темељу и која је ствар друштвене

¹ Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, Beograd 1988, 15.