

XIV међународни научни скуп
Српски језик, књижевност, уметност

Филолошко-уметнички факултет
XIV међународни научни скуп
Српски језик, књижевности, уметности

Научни округли сто
БРЕНДОВИ ЈЕЛА И ПИЋА:
КЊИЖЕВНОСТ, ЈЕЗИК, УМЕТНОСТ, КУЛТУРА
(Крагујевац/Топола, 27. 10. 2019)

ПРОГРАМСКИ ОДБОР НАУЧНОГ ОКРУГЛОГ СТОЛА

Председник

Мр Зоран Комадина, редовни професор

Пошћпредседник

Др Милош Ковачевић, редовни професор

Др Драган Бошковић, редовни професор

Чланови

Др Владимир Поломац, ванредни професор

Др Часлав Николић, ванредни професор

Др Бранка Радовић, редовни професор

Др Биљана Мандић, доцент

Др Јелена Атанасијевић, ванредни професор

Др Мирјана Мишковић Луковић, редовни професор

Др Катарина Мелић, редовни професор

Др Персида Лазаревић ди Ђакомо, редовни професор,

Универзитет „Г. д Анунцио”, Пескара, Италија

Др Анђелка Пејовић, редовни професор,

Филолошки факултет, Београд

Др Ала Татаренко, ванредни професор,

Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко”, Лавов, Украјина

Др Зринка Блажевић, ванредни професор,

Филозофски факултет, Загреб, Хрватска.

Др Миланка Бабић, редовни професор,

Филозофски факултет, Универзитет Источно Сарајево, Босна и Херцеговина

Др Михај Радан, редовни професор,

Факултет за историју, филологију и теологију, Темишвар, Румунија

Др Димка Савова, редовни професор

Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска

Др Јелица Стојановић, редовни професор

Филозофски факултет, Никшић, Црна Гора

Секретар уредништва

Катарина Милић

XIV међународни научни скуп
Српски језик, књижевност, уметност

Научни округли сто
Брендови у књижевности, језику и уметности
(Крагујевац/Топола, 27. 10.2019)

Научни округли сто

**БРЕНДОВИ ЈЕЛА И ПИЋА:
КЊИЖЕВНОСТ, ЈЕЗИК,
УМЕТНОСТ, КУЛТУРА**

Уредници

Др Драган Бошковић, редовни професор
Др Милош Ковачевић, редовни професор
Др Никола Бубања, ванредни професор

Крагујевац, 2020.

САДРЖАЈ

Марија М. Ђирић
Биљана Љ. Мандић

ФАНТАЗИЈА: МУЗИЧКА ГОЗБА ВОЛТА ДИЗНИЈА / 9

Невена Ј. Вујошевић

Маја В. Радивојевић Славковић

ВОКАЛНА И ВОКАЛНО-ИНСТРУМЕНТАЛНА ОСТВАРЕЊА
ВЛАДИМИРА ТРМЧИЋА: ФОРМИРАЊЕ СТВАРАЛАЧКЕ ПОЕТИКЕ / 25

Биљана Љ. Мандић

Невена Ј. Вујошевић

ЦИКЛУС ХОРСКИХ ПЕСАМА ВЛАДИМИРА ТРМЧИЋА
ЗИМСКИ СЛАДОЛЕД: ПЕДАГОШКО-МЕТОДИЧКИ
И ТЕОРИЈСКО-АНАЛИТИЧКИ ПРИСТУП У РАДУ СА
УЧЕНИЦИМА МЛАЂЕГ ОСНОВНОШКОЛСКОГ УЗРАСТА / 43

Александра Д. Матић

Часлав В. НИКОЛИЋ

„EISLER, SIROWATKA & COMP”: МУЛТИКУЛТУРА ПИЋА
У РОМАНУ НА ДРИНИ ЂУПРИЈА ИВЕ АНДРИЋА / 59

Нина Б. Марковић

ЗАШТО ПЕТКОВИЋЕВИ ЈУНАЦИ (НЕ) ПИЈУ / 73

Каширина В. Мелић

Каширина З. Ђировић

КЊИЖЕВНО БРЕНДИРАЊЕ АЛКОХОЛА КАО ПЕСНИЧКОГ
МОТИВА У ФРАНЦУСКОЈ ПОЕЗИЈИ С КРАЈА 19. ВЕКА / 85

Тијана Н. Кукић

Данијела М. Јањић

„СКРИВЕНЕ РАДОСТИ”: ЗНАЧЕЊЕ ВИНА У ПРОЗИ ПАОЛА БОНЕСА / 97

Ана М. Сићарица

ЏЕЈМС БОНД: КАКО ЈЕ ШКОТСКИ ТАЈНИ АГЕНТ ЗАВОЛЕО
ВИСКИ АМЕРИЧКОГ БРЕНДА ЏЕК ДАНИЈЕЛС / 109

Нађаша Анђонијевић

Биљана Влашковић Илић

ЈЕЛО И ПИЋЕ КАО ИЗВОР ИРОНИЈЕ
У ЛИНЕЈН ТРИЛОГИЈИ МАРТИНА МАКДОНЕ / 119

Оља С. Василева

КАКО ПОЈЕСТИ ВИШАК ЖИВОТА: СЛУЧАЈ ГОСПОДИНА ГОЛУЖЕ / 131

Ђорђе М. Ђурђевић

Никола Пеулић

АНЂЕО ХЕДОНИЗМА: МОНАШКА ТРПЕЗА
ОД СВЕТОГ САВЕ ДО ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА / 145

Ђорђе Р. Радовановић

ДИЈЕТА САМОУБИЦЕ: ЗДРАВА ИСХРАНА
КАО БРЕНД У КЊИЖЕВНОСТИ СУИЦИДА / 159

Мирјана М. Секулић
Светлана В. Стевановић
ХРАНА И МОЋ У РОМАНУ КАО ВОДА ЗА ЧОКОЛАДУ / 183

Наташа П. Ракић
ФРАНЦ КАФКА – УМЕТНОСТ ГЛАДОВАЊА / 199

Бранка Б. Огњановић
БРЕНД УЛИЧНЕ ХРАНЕ У КОНТЕКСТУ НЕМАЧКЕ ПОСЛЕРАТНЕ
ОБНОВЕ: КАКО ЈЕ НАСТАЛА КОБАСИЦА С КАРИЈЕМ УВЕА ТИМА / 213

Vladimir Lj. Stanković
Biljana R. Vlašković Ilić
FOOD, POWER, AND BODY:
MARGARET ATWOOD'S *THE EDIBLE WOMAN* / 227

Aleksandra P. Stevanovic
Brindha T. Sachdanandam
TRAVESTY OF A BRAND FROM CURY TO CURRY / 241

Ана В. Петровић
Кашарина З. Стевановић
СЛИКА ТРПЕЗЕ ПРАШКОГ ГРОБЉА УМБЕРТА ЕКА / 253

Стефан Тодоровић
Нина Манојловић
СЛИКА СРПСКЕ КУЛТУРЕ У СВЕТУ КРОЗ БРЕНДИРАЊЕ СРПСКЕ
ШЉИВОВИЦЕ – КРИТИЧКА АНАЛИЗА ДИСКУРСА / 261

Милка В. Николић
Бојана М. Вељовић
ЗБИКРА ПЕСАМА КАД БУДЕМ МЛАЂИ МАТИЈЕ БЕЋКОВИЋА
У КОНТЕКСТУ САВРЕМЕНИХ КУЛТУРОЛОШКИХ
ОБРАЗАЦА О ЗДРАВОМ НАЧИНУ ЖИВОТА / 281

Марија С. Раковић
НЕОПЛАНТА – САВРШЕН ЗАЛОГАЈ!: СИНТАКСИЧКЕ
И СТИЛИСТИЧКЕ ОДЛИКЕ РЕКЛАМА ЗА ПРОИЗВОДЕ
НОВОСАДСКЕ ИНДУСТРИЈЕ МЕСА / 297

Александра Д. Ракић
Јулијана С. Десићовић
ЛИНГВОСТИЛИСТИЧКА АНАЛИЗА ПЕСАМА О ХРАНИ
И ПИЋУ ЉУБИВОЈА РШУМОВИЋА / 309

Наташа А. Спасић
Милан Д. Тодоровић
КОНТЕКСТУАЛНА УСЛОВЉЕНОСТ ПРИЛИКОМ ОДАБИРА
ЛЕКСЕМА И ЊИХОВИХ СИНОНИМА У СРПСКОМ И
ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ ЗА ГЛАГОЛЕ *ЈЕСТИ* И *ПИТИ* / 323

Јелена Р. Даниловић Јеремић
Јелена М. Јосијевић
О НАЗИВИМА ПАХУЉИЦА ЗА ДЕЦУ НА ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ / 343

Горица Р. Томић
ЛЕКСИЧКЕ СЛИВЕНИЦЕ У НАЗИВИМА БРЕНДОВА
ЈЕЛА И ПИЋА НА ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ / 359

Ђорђе М. Ђурђевић¹

Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Докторске студије Српски језик и књижевност

Никола Пеулић²

Библиотека „Владислав Петковић Дис”

АНЂЕО ХЕДОНИЗМА: МОНАШКА ТРПЕЗА ОД СВЕТОГ САВЕ ДО ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА³

У раду се у контексту културних истраживања компаративно посматрају две трпезе: средњовековна и просветитељска, оприсутњене у типцима Светог Саве и у *Живоћу и прикљученијима* Доситеја Обрадовића. Дати текстови у себи оцртавају две различите епохе, два различита религиозна дискурса, две различите перцепције и концепције света, два различита типа монаха, те на крају два различита концепта човека, односно, начина његовог идентитетског самообликовања. Метаморфоза средњовековне зделе у просветитељски тањир последица је измене гастрономске сцене две поетике, која подразумева напуштање богослужбеног карактера монашке трпезе и укључивање хедонистичког искуства у конзумирање јела и пића, док процес детеологизованог једења прати кантовско освешћивање самоскривљене незрелости, постаје знак просвећености, одакле почињу Доситејеве богате трпезе, односно постаје моменат у ком изостаје други (*бог*) као извор идентитета, те се човек окреће себи као себе-извору.

Кључне речи: бренд, храна, трпеза, монашка трпеза, анђео, анђео хедонизма, културна истраживања, теопоетика

„сви они који много читају, мало посте”
Доситеј Обрадовић, *Живоћ и прикљученија*

1. Културна истраживања

Специфичан однос текста и стварности у културним истраживањима подразумева напуштање бартовске идеје о смрти аутора, те у том смислу и осамостаљивања текста као таквог, при чему се формира фигура аутора као својеврсног медијатора феномена једне културе у књижевни текст. Дата ауторска фигура, дакле, није фигура која одређује, задаје и

1 djordje.djurdjevic@filum.kg.ac.rs

2 nikolapeulic1@hotmail.com

3 Рад је део истраживања на пројекту 178018: Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

контролише значење, као и сам текст, већ је њена улога везана за стваралачко позиционирање једног текста у историјско-културни контекст. Упливом социјалних, политичких, економских, религијских, научних, свакодневних феномена у текст, а што је омогућено аутором, текст се скопчава са контекстом у оквиру ког настаје. Текст постаје место културне акције, место у ком се дешава култура и преко ког се та иста култура у другим културним контекстима открива и сазнаје.

Чини се да је појам културе у културним истраживањима нешто уже схваћен од Деридиног разумевања културе кроз напуштање опозиције природа – култура, при чему, култура претходи природи. Уместо тога, култура бива одређена као „систем симболичких активности укорењених у одређеној идеологији и заснованих на размени” (Бужињска, Марковски 2009: 573).

Са друге стране, контекст рецепијента снажно, или чак подједнако, утиче на текст, те у културним истраживањима текст губи свој примарни статус, какав је имао у постструктурализму. Довољно је призвати Деридину реченицу о томе како изван текста ништа не постоји, те увидети како културна истраживања рачунају да се текст може интерпретирати управо захваљујући томе што изван текста нешто постоји. Важност постојања извантекстуалне стварности потврђује и Гринблат (2002: 57) када дефинише уметничко дело као „производ нагодбе између ствараоца или класе стваралаца, снабдених сложеним, заједничким репертоаром конвенција, као и друштвених институција и облика деловања”. Премда говори о делу, а не о тексту, ипак се у Гринблатовој дефиницији може пронаћи оно што је симптоматично за културна истраживања, а то је да услед преобликовања ауторске фигуре и разумевања текста као производа културног контекста, културна истраживања постају својеврсно превазилажење постструктурализма, или боље речено, културна се истраживања формирају као постпостструктурализам.

Уско повезана са новим историзмом и културном поетиком, или поетиком културе, културна истраживања управо од њих задобијају једно од главних постулата свог истраживања, а то је проучавање „културноисторијских услова производње смисла” (Бужињска, Марковски 2009: 557). Како „новоисторичари негирају могућност поимања књижевног текста ван историјског контекста” (Весић 2015: 188), однос културних истраживања према књижевној теорији – књижевним теоријама – јесте, може се рећи, неодређен. Проучавање књижевности из перспективе културног истраживача не може се одредити ни као спољашње нити као унутрашње, већ се може рећи да оно стоји на међи ова два приступа. Како Велек и Ворен (1974: 95) спољашње проучавање књижевности (*the extrinsic study of literature*) повезују са „њеном позадином, средином у којој се јавља и постоји, њеним спољашњим узроцима”, може се стећи утисак да се дата методологија налази у основи културних истраживања. Међутим, циљ културних истраживања није позитивистичко расветљавање историјског времена, простора, догађаја, људи, писца / писаца, већ – а у

томе се културна истраживања приближавају унутрашњем проучавању – главно тежиште остаје на прожимању културе и текста, на томе како културни контекст обликује текст, али из перспективе текста. Културна истраживања почивају, дакле, на истраживању „како друштвеног представљања књижевног текста свету тако друштвене присутности света у књижевном тексту” (Гринблат 2011: 24).

Зато, у раду који следи, нећемо користити историје средњег века и просветитељства, већ у типцима Светог Саве и *Живошу и прикључењима* Доситеја Обрадовића изналазити оне елементе који показују како текст одговара на културу: у конкретном случају како књижевне трпезе постају текстуална места која упућују на гастрономску сцену две епохе.

На основу реченог, може се закључити да књижевност функционише „на три међусобно повезана начина: као манифестација конкретного понашања одређеног писца, као сам израз кодова којима је обликовано понашање и као рефлексија о овим кодовима” (Гринблат 2011: 22). Културна истраживања, отуда, у себи носе одређену дозу *хуманистичког*. Кроз проучавање културе, те конкретно књижевности као једног дела културе, што нас овде интересује, културна истраживања се приближавају антрополошкој критици, „која више пажње обраћа на културу” (Гринблат 2011: 23). Интересантно би било повезати овај став са местом из последње главе *Друге књиже сеоба*: „Историја је забележила, да се, после седамнаест година, од њиховог населенија, појавила у Русији чудна фата-моргана на небу. Која се зове *Aura Borealis*. Али историја не бележи шта су они мислили, док су гледали, ту фантастичну, небесну појаву. Каквог је смисла имало то у њиховом животу?” (Црњански 2018: 868–869). Први део претпоследње реченице ‘историја не бележи’ активира постмодернистички дискурс, међутим, други њен део ‘шта су они мислили’ отвара апоретичну празнину, коју свеза културно-антрополошких истраживања жели разговетнути. У датом месту лежи не тек *реално историје*, које је као такво неисказиво, не-у-речиво, већ *реално човека* који је живео ту историју. Ко су на крају били ти монаси, Сава и Доситеј, или боље речено: *шта су они мислили* док су јели? Културно истраживање неће преваходно бити усмерено на садржај њихових трпеза, већ на то како су се они самообликовали, како су самоодређивали сопствени идентитет у односу према храни. Отуда, „естетско не представља алтернативни свет, већ начин интензивирања оног јединог света у коме сви ми живимо” (Гринблат 2002: 51), те гастрономска поетизација, или боље речено, наше читање те поетизације, расветљава како човек у конкретним епохама постаје *човек* путем тога што једе.

У датим ставовима може се разоткрити и активизам културних истраживања, који с једне стране произилази из осећања да су уметност и живот веома блиски (у том смислу, уочљива је марксистичка основа културних истраживања, о којој проговара и Гринблат (2002)), док са друге, циљ ових истраживања јесте проучавати књижевност као део културе, а не као феномен са надстатусом у односу на друге културне дискурсе,

те „истински циљ” проучавања књижевности, „колико год је тешко схватити, јесте поетика културе” (Гринблат 2011: 24).

Онфреово (2002: 194) питање: „Из којег разлога се јестиве материје не би могле користити у једном естетском, ако већ не и у етичком контексту?” на Савином и Доситејевом примеру постаје плодно тло за културна истраживања. Како је „велика уметност изузетно осетљив регистар сложених борби и хармонија културе” (Гринблат 2011: 24), тако *Карејски* и *Хиландарски шийик* и *Живоиш* и *прикљученија* постају вишеструки документи. Дата вишеструкост и документарност огледају се у томе што ова два текста у себи и кроз себе оцртавају две различите епохе, два различита религиозна дискурса, две различите перцепције и концепције света, два различита типа монаха, те на крају два различита концепта човека, односно, начина његовог идентитетског самообликовања.

Метаморфоза средњовековне зделе у просветитељски тањир последица је измене гастрономске сцене две поетике, која подразумева напуштање богослужбеног карактера монашке трпезе и укључивање хедонистичког искуства у конзумирање јела и пића. Ослобађање обеда од конфесионалног дискурса постаје образац нововековне трпезе, јер „човек који једе сушта је супротност човеку који се моли” (Онфре 2002: 195–196). Како се „док једемо, налазимо [...] у самом средишту генеративног процеса сопственог бића” (Онфре 2002: 196) тако процес детеологизованог једења прати кантовско освешћивање самоскривљене незрелости, постаје знак просвећености, одакле почињу Доситејеве богате трпезе, односно постаје моменат у ком изостаје други (*бог*) као извор идентитета, те се човек окреће себи као себе-извору.

2. Средњовековна трпеза

„и хлеб небески даде им;
хлеб анђелски једе човек,
храну им посла у изобиљу”
Пс 78, 24 – 25

Старозаветна дистинкција нечисте и чисте хране у новозаветном искуству бива превазиђена. Дато ослобађање табуа није подразумевало и ослобађање од прописивања и препоручивања конкретних намирница у конзумирању.

Иако је начелно смео, средњовековни европски човек није јео све што је могао. Прописаност исхране, која је долазила из цркве, из мистичног тела састављеног кроз заједницу свих верника, почивала је на извесној хијерархизованости појединачне хране. Почев од потпуног уздржавања од јела и пића, преко једења свежих биљака, њиховог кувања на води, коришћења биљних уља, конзумирања вина, морских плодова, рибе, млечних производа и јаја (тзв. бели мрс), гастрономска хијерахија се завршала конзумирањем меса. Наслеђујући јеврејску традицију да су понедељак и четвртак посни дани, хришћани су из христолошких разлога

почели да посте превасходно средом, петком, поред тога понедељком или суботом, док установљење вишедневних постова обично пада у 4. век нове ере. На основу тога, може се закључити да је средњовековна трпеза превасходно била вегетаријанска, те у том искуству, хришћани кушају Христово тело и крв, такође, кроз биљне производе, хлеб и вино. Иако ће бити именован као *жртвено Јађење*, новозаветни откривени Бог себе даје кроз храну биљног порекла, а не кроз крвну жртву, жртвену животињу. Циљ редуковања исхране, пак, није „није изгладнети монахе до смрти, већ их обезбедити са довољно калорија, како би могли да испуњавају дневна послушања, превасходно молитву” (Adamson 2004: 186). Став да „јести читавим својим телом, значи живети интезивно, до крајњих могућности” (Онфре 2002: 196) у средњем веку бива радикално напуштен. Уместо античког преједења, образац новог понашања постаје црноризачко одрицање од хране, али и њена симболизација. Аскете, анахорете или отшелници, пустињаци, иако нису хришћански изум, ипак у хришћанство уносе важну димензију односа према храни. Живећи о биљном корењу, изворској, или чак мутној, блатњавој води, дивљем меду, неколико смокава, или пак о врло мало хлеба (који нпр. гавран доноси пророку Илији (3 Цар. 17, 3–4)), подвижници показују слободу сопственог бића од природних, физиолошких и телесних закона.

„У четвртном веку је Свети Јероним држао до тога да стомак препун хране и вина води у похотљивост, а у шестом веку Исидор Севиљски је објашњавао везу између прождрљивости и развратности преко физиолошке блискости стомака и сексуалних органа у телу” (Adamson 2004: 185). Са друге стране, хришћански мислиоци нису ни у апсолутном негирању и потцењивању хране. Свети Сава (2005: 98) у *Карејском тийику* дозвољава и нарушавање поста: „ако се догоди да ти неко драг дође на утеху, нека се тада наруши пост – осим среде и петка”, те се кроз попуштање у прописаним правилима, најчешће трудницама, деци, болесним, огледа став да храна по себи није извор греховности, а томе је блиска једна старечка прича о младом калуђеру који је „рекао своме старецу у пустињи: „Знаш, оче, ја волим много пасуљ.” А овај му је, онда, одговорио: „Ти за време поста има да једеш месо”, што доводи до закључка да „главни принцип поста је – не угађати себи” (Крстић 2015: 269), док је у истом духу и порука Серафима Саровског својим монахињама да уз себе увек имају комад хлеба, јер је празан стомак погодан за развој непожељних мисли, итд. Дакле, није циљ одбацити храну, циљ је ослободити се ње, циљ је ослободити се природности, уздићи се, циљ, на својеврсан начин, јесте ангелизовати се.

Трпеза је назив за четвртасту плочу на каменом, зиданом или дрвеном стубу четвороугаоног или вишеугаоног пресека, без посебне стопе. Промисаљање о монашкој трпези и храни у српском средњовековном временском оквиру прописано је типцима, „документима који регулишу поредак живота и богослужења” (Јухас Георгиевска 2005: 11). Конзумирање јела и пића са монашке трпезе одређује се кроз принцип

одрицања и суздржавања од мирског поимања хране и гозбе⁴. Монашка трпеза превасходно настаје у подвижничком контексту, као пратећи део богослужбеног чина. Агапе је подразумевала трпезу у буквалном смислу речи, која се после литургије одвијала у храму, столови су били постављани од олтара ка храмовним дверима и на њој су учествовали присутни верни; први хришћани су припремали скромне вечере тзв. трпезе љубави, на њима су се конзумирали првенствено хлеб и вино. Међутим, монашка трпеза као таква не подразумева то да је она посна трпеза – у смислу коришћених намирница уопште се не мора разликовати од мирске. Специфична разлика монашке трпезе у односу на било коју другу управо јесте њен богослужбени карактер: она се наставља после храмовних обреда, почиње и завршава се молитвама, да би се, у појединим случајевима, и после обода монаси вратили у храм и наставили са богослужењем.

Савини типичи од монаха захтевају строг пост: „Понедељком, и средом, и петком – нити уља једи, нити вина пиј; а у уторак и у четвртак – уље једи и вино пиј. И у свих ових пет дана једанпут дневно да једеш. У суботу, пак, и у недељу – рибе, и сир, и све друго, и двапут дневно једе се” (Свети Сава 2005: 96). Свети Сава у *Карејском* и *Хиландарском тпѣику* прописује монасима дозвољене намирнице: квашено сочиво, сир, кимино, вариво, кашу, воће, хлеб, октопode, рибу, вино и сл. Такође, типичи прописују и савладавање телесних страсти, уздржавање, напуштање свега световног, усавршавање у врлинама, смерност и послушност. Строги живот и трпеза држали су се особито у време Часног поста, а нарочито Прве и Страсне седмице (в. Миловановић, Вујаклија 1996: 27–28).

Гастрономски регистар монашке трпезе оба типика обухвата и намирнице које можемо представити као метафизичке означитеље: рибу која представља Бога Сина, затим уље које је у обреду помазања ознака Бога Духа. Конзумирање хране и пића није тек задовољавање физиолошких потреба, већ га прати симболичка позадина, којом се храни и пићу дају више вредности од прехрамбених. Кушање овоземаљске хране симболички представља кушање небеске, анђеоске хране, чиме се овоземаљски живот припрема за небески или рајски поредак. Храна за монаха не представља источник хедонизма, већ се у њој сагледава телесни опстанак на хоризонту сотериолошког.

Душа доживљава чудо вина као божанско чудо живота, као трансформацију онога што је земаљско и биљно у дух слободан од свих стега (уп. Гербран, Шевалије 2004: 1037). Присуство вина у типичима Светог Саве изражава и симболизам месије, тачније његове крви. Христос

4 „Њихове варијације увек су биле на исту тему: испадало је некако да би требало умрети још за живота, док не буде прекасно. Постати мртав пре смрти, имати пред собом неосетљивост лешине као узор којем треба тежити. Дакле, не пити и не јести; или, ако се већ мора, онда само оно најнужније, а уз то, сва задовољства што нам их нуди гастрономија поистоветити са осећањем кривице које ће огадити уживање у јелу.” (Онфре 2002: 179)

приликом обраћања апостолима на Тајној вечери „узе чашу и заблагодаривши даде им; и пише из ње сви; И рече им: Ово је крв моја Новогав завјета која се пролијева за многе. Заиста вам кажем: Више нећу пити од рода виноградскога до онога дана кад ћу га пити новогав у Царству Божијему” (Мк 14, 23–25). У јеванђеоској слици управо се види близина и преображај овоземаљског продукта у сотериолошко-есхатолошки.

На симболичан начин, чин испијања вина надилази задовољавање физиолошке потребе и оно одржава равнотежу телесног и духовног. Вино представља улазак духа у материју и на извештан начин представља символ свих духовних претакања. У хришћанској традицији вино се перцепира као напитака живота или бесмртности (в. Гербран, Шевалије 2004: 1035). Религиозно поимање подигло је вино на ниво божанске крви. Чудо овог напитака је, са аспекта душе, божанско чудо живота и претварања земаљско–вегетативног бивства у оплемењени дух (уп. Бидерман 2004: 430).

На тај начин монах конзумира Христа у виду вина и хлеба, а не кроз уживање у храни и пићу, већ кроз храну и пиће, послате са небеса и који иста та небеса изображавају.

У хришћанству за монаха пост и молитва представљају најузвише–нији модел постојања. Свети Сава позива монаштво на скрушеност и одрицање, зарад задобијање Божије милости. Кроз монашка уста пролазе дах, реч и храна, она су символ удахнућа душе. Као орган говора (*verbum, logos*) и даха (*spiritus*) уста симболизују и виши степен свести (уп. Гербран, Шевалије 2004: 1015). Монашка трпеза регулисана Савиним типичима не пружа изобиље у оном смислу који профани (мирски) модел то предодређује: похоту за храном, прождрљивост, облапорност, стомакоугађање. Монах у својој трпези превасходно види спаситеља и љубав, културом своје дијете он је и физички и духовно испуњен. Основу оваквог поимања подразумева суштина монашког искуства према којој заједница монаха перцепира храну као идеју о Христовом телу, док вино сећа на месијанску жртву.

Осим тога, обедовање у монашкој трпезарији прати читање житијине или неке друге религиозне литературе, те трпеза / гозба, као етичко излагање, као сажетак виђења света, као „метафизички резиме” (Онфре 2002: 43) духа једног времена, бива праћена литерарним моментом, односно, чин читања прати чин једења и пијења. Монах се физички налази за трпезом, међутим, он ту није. Седење за трпезом, једење и пијење, на својеврсан начин јесте насиље природе над човеком, те у том смислу литература постаје простор бекства од телесних потреба. Конзумирати јело и пиће а слушати, нпр. о мукама неког светитеља, није тек изазивање осећања греховности услед кушања укусне хране, тзв. чревоугодија. Литерарни моменат преноси оног ко једе у свет светитељевог страдања. Монах се налази *ш*у, али је заправо *шамо*. Дидактички, императивни, опомињући тон свакако јесте присутан, али је веома важна и ова друга димензија читања током јела. Созерцавајући оно што слуша, монах свој поглед скреће од зделе испред себе, изводећи се, захваљујући литерарном

моменту, из трпезе, уводећи се, поновно захваљујући читању, у житијину стварност (која, на крају, јесте *реалнија* од стварности трпезарије). На овај начин, трпеза постаје секундарна и споредна; осећање да се „зубима копа сопствени гроб” (Онфре 2002: 179) бива побеђено тиме да се слушањем из гроба излази. У таквом искуству, литература постаје нешто што је супротстављено природи, литература јесте усмерена против природе, она је не-природна, или боље речено, антиприродна.

„Окусити, значи згрешити” (Онфре 2002: 190), док читати, значи *живети*.

3. Анђео хедонизма

Ево време златно и весело
Кад нам није забрањено јело!
Доситеј Обрадовић, *Писмо Хараламјију*

Управо је описани литерарно-трпезни чин место додиром два различита монашка искуства: првог – подвижничког, исихастичког, потпуно повученог у молитву и созерцање, и другог – просвећеног, модерног, ерудитног. Одлазак потоњег архиепископа Саве и потоњег јеромонаха Доситеја у манастир увећано извире из заједничке матрице, чиме се „понавља давнашњи и парадигматски гест” (Ломпар 2000: 249), међутим, завршеци датих одлазака посве су другачији. Будући велики молитвеник и ктитор, Свети Сава испуњава светоотачки идеал, док се у Доситејевом случају етички моменат поставља изнад религиозног, те „тако унутар покрета српског просветитељства етика првенствено утемељује веру, а тек потом теологија. Човек беспрекорног морала постаје заједничка и примарна вредност свих религија” (Живковић, Симић 2018: 138). Свети Сава свој живот завршава задобијањем сватачког ореола, док Доситејев живот постаје *људски, одвише људски*. Доситеја, дакле, не дефинише тек долазак у манастир, него управо излазак из њега.

Доситејев долазак и одлазак бивају праћени специфичним расветљавањем новог положаја хране у монашкој заједници.

Како су делови Савиних типика, посвећени дијети, највећим својим делом усмерени на поредак посних дана, тако Доситејев текст оцртава мрсне дане у години. Налазећи се на почетку и тиме отварајући *Животи и прикљученија, Писмо Хараламјију* Доситеј пише управо после поста, конкретно Великог поста: „прође време плача и сетовања, време глади и уви викања, једним словом: време великога поста, кад пасуљ царствује и његова сестра сочивица, грах и купус земљом управљају” (Обрадовић 1989: 7). Најстрожи, најсвечанији, са богослужбене стране најбогатији пост у хришћанској години код Доситеја остаје по страни. Пасуљ, сочивица, грах, купус постају гатрономски оквири искуства Великог поста, који се перципира као својеврсна забрана једења: „Ево време златно и весело / кад нам није забрањено јело!” (Обрадовић 1989: 7). У истом руху, важна је и сцена којој, као дечак, Димитрије присуствује а у којој

тамишварски епископ Георгије Поповић већим делом своју беседу за вечерњом трпезом посвећује конзумирању мяса. Тиме што је изговара управо монах, притом епископ, она је значајна зато што указује на конкретну измену матрице из Савиних типика, где се мясо као потенцијална намирница уопште и не појављује. Цитирање 104. псалма: „Зна свети цар шта говори: „И вино весели срце човека““ (Обрадовић 1989: 45–46), као и констатација да „Христос и апостоли јели су мясо; зашто дакле епископи не једу?“ (Обрадовић 1989: 42), осим што имају функцију аргумената у расправи, оцртавају и протестанско виђење Светог писма као јединог релевантног извора хришћанства. *Sola scriptura* укида црквено предање, те оно у Доситејевим очима постаје маргинално. Дата протестантска редукција подразумева и својеврсно ослобађање у понашању приликом обедовања, те се поменута сцена и владичанска беседа завршавају у једном раблеовском маниру, који, макар на тренутак, постаје неизбежан: „а што је јошт најсмешније било, Јања Грк, седећи баш до Маленице, у исто време почео био пити; имајући пуна уста вина и не могући од смеја уздржати се, окрене се у итошти да не попрска астал, пак ти прсне са свим вином из уста на Маленицу и свега ти га по устма, по очима, по образу и по хаљина попрска. Дајем мислити какав се ту калабалук, вика и смеј учинио.“ (Обрадовић 1989: 57) *Калабалук, вика и смеј* постају место у ком се преиначавају архитектсуалне речи из *Хиландарског Ђиђика*: „нека нико не ропће и не мете се, нити да смућује ону корист светским разговорима и празнословљем“ (Свети Сава 2005: 117).

Међутим, Доситеј не пристаје одмах на овакав однос према храни. „Ја, напунивши моју главу детињску с казанијама и с пролози [...], пошао бих [...] с наканом да нађем какву пештеру или пустињу и да ту останем; но онде видећи да калуђери једу и пију као и други људи, и не чујући да се око њих гди наводи каква пештера ни пустиња, није ово место за мене, мислио бих у себи, пак бих се невесео вратио у Чаково“ (Обрадовић 1989: 29). Дошавши у Хопову, Димитрије затиче монахе како управо излазе из трпезарије; после првог разговора са игуманом, овај га шаље на ручак, касније игуман често критикује младог послушника због неједења. Дати процес прихватања хране и пристајања на своју хуманолику, а не христолику, природу прати Доситејево умеће читања. Осим што му је „сав посао био држати чисто ћелију старца [...], прочитати му који акатист и канон“ (Обрадовић 1989: 78), његово главно послушање постаје чтецање за време трпезе. Житијина и светотачка литература толико утичу на Доситеја да овај, у покушају испуњења појединачних подвижничких примера, „чувствовао бих јаки бол у утроби, и долазио бих у несвестицу“ (Обрадовић 1989: 91).

Касније, узимајући другачији смер животног путописа од Савиног, Доситеј се враћа природи, сопственој људској природи, он се ослобађа средњовековних типика, те међу последњим описаним, трпезе у Енглеској постају радикално другачије, испуњене смехом, разговорима, примећивањем женске лепоте и сл, односно, њима присуствује анђео хедонизма, као естетско-етички знак поетско-гастрономске метаморфозе.

Бивши „стимулативно средство које дарује одважност, под условом да ову схватимо онако како је била замишљена у лимбовима, у самим почецима људског мишљења, на метафизичком нивоу”, анђео хедонизма јесте „генеаологија слободне воље на небу идеја” (Онфре 2002: 191). Његово присуство има дубоке корене, он постоји као метаморфоза оних средњовековних анђела, који „за трпезом стоје [...] у виду девојака, које симболизују премудрост која долази с неба” (Бојовић 2009: 5). Анђео хедонизма нема такву конотацију, већ прати у Доситеју губљење воље „к светињицењу” (Обрадовић 1989: 85). И услед тога, анђео хедонизма, барем из Доситејеве перспективе, није јеретичка, или боље речено, саблазна, балсфемична фигура. У Доситејевом поетодискурсу он се јавља као хуманистички залог буђења човека, или, како би Кант (1974: 43) рекао, изласка „човека из стања самоскривљене незрелости”. Он постаје знак просвећености, али и наступајућег модернитета, није негација и одрицање хришћанског као таквог, већ ознака његовог преосмишљавања, оживотворавања, као и поновног враћања хришћанског у свакодневно искуство⁵, овај пут у протестантском духу, који Доситеј уноси у српску књижевност (в. Живковић, Симић 2018). „Тако је и хедонистички анђео само позив да се живи негде другде и другачије, а никако неки концепт којим би требало да се госте ектоплазме” (Онфре 2002: 230), те управо анђео хедонизма изводи Доситеја из манастира, пратећи га на путовању и упознавању Европе, или боље речено, упознавању и обликовању себе кроз упознавање Европе⁶.

Речи хоповског игумана: „Нећеш ти вавек житија читати; омразиће ти се једанпут; почећеш и друге паметније књиге читати” (Обрадовић 1989: 80) показују утицај литерарне матрице на креирање сопственог идентитета, те напуштање религиозне књижевности у корист профане, како књижевности тако и филозофије, и на крају указују на Доситејев пут „ка свету од манастира, ка просвећености од средњовековља, ка зрелости од незрелости, ка савремености од вечности” (Ломпар 2000: 430).

Савременост, у коју Доситеј по напуштању манастира ступа, јесте весела савременост. Отишавши из иноческе обитељи, Доситеј испрва, у Славонији, присуствује заснивању мушко-женске обитељи, где домаћин „рече нам сести, јести, пити и веселити се” (Обрадовић 1989: 106). Премда је етимолошко порекло лексеме *веселе* нејасно, претпоставља се да потиче од заборављених лексема у значењу *здрав, ђир, добар, једем* (санскр. *vas*)

5 У том смислу, посебно важни јесу следећи ставови из аутобиографије: „Сав свет да ти рече да ће бог у вечну муку и у вражије руке предати оне који једу у среду и у петак рибу и месо, немој му веровати. То није могуће; то ни турски цар не би учинио. То је безумије и хуљеније, рећи да праведни бог може такову ужасну и нечувену неправду учинити” (Обрадовић 1989: 97). Овако схваћено, хришћанство постаје „наука чиста и света, која узрокује све вечно и времено благополучије човеческога рода” (Обрадовић 1989: 98).

6 Доситејев „излазак у разумевање света” јесте „нов облик само-разумевања” (Ломпар 2000: 431).

(Скок 1988: 578 - 579), те анђеол хедонизма постаје једно свепрожимајуће суштаство, и све чега се Доситеј дотакне подразумеваће заправо додиривање датог анђела. Напуштање тиховања и ступање у *веселост*, а која ипак није пуко и банално негирање подвижничог тиховања као таквог, означава да је унутар самог Доситејевог бића дошло до промене у перцепцији стварности, да се Доситејево биће отворило за искуства другачија од оних која је проналазио у хришћанској литератури, отворило за искуство откривања окружујућег света, те означава да се Доситеј помирио са својом људском природом, „са самим собом, са својим чулима и телом, са месом сопственог тела и месом које једе” (Онфре 2002: 228).

Ступање у свет и веселост, такође, означава да „радовати се емотивној, чулној и опажајној игри значи размрдати тело које је предуго остало хибернирано и чија су чула мириса и укуса била умртвљена претераним одрицањима, непрестаним оглушавањем о њихове прохтеве” (Онфре 2002: 196). Да се оживљавање чула мириса и укуса заиста догађа, показује мноштво примера из другог дела аутобиографије, где се налази много „попржених сипа, охтапода, острија и вина довољно” (Обрадовић 1989: 133), те

„ако се мрси, а он [домаћин, Ђ.Ђ. Н.П.] закоље из свога стада овна, полак испече, а од друге половине начини две-три пите са скорупом и с младим сиром. [...] Ако ли се пости, од рибе ту поста нејма; [...] За варење ту нећеду да знаду, нити за чорбу маре. Зејтина преизјаднога имаду до изобилија, зато и рибу или пржену једу или с питама, [...] онда нек се слободно пред оваком питом сакрију италијанске паштете и инглеске пудинге! Ко би рад знати како се то куша, како ли се у усти топи и какову пријатност у гортану, туд пролазећи, причињава, то неће из овога описанија ни од стотине једну част познати. Ко ово прими за велеречије, весма се вара, ибо пријатност коју толико хвалим не состоји се у готовљењу, него у природној сласти рибе, зеља и зејтина” (Обрадовић 1989: 134 – 135).

Буђење чула укуса и мириса, подразумеваће буђење тела у његовој свеукупности, међутим, задржавајући монашко име до краја свог живота, Доситеј ипак прећуткује појединости које следе после датог буђења. У истом писму, десетом, где казује да је скинуо монашке мантије, испрва говорећи о извесној *госпођи адвокаташкињи* која не пије никакву течност, у шаливом тону примећује да ни он, током проласка кроз Францију, није хтео „ништа друго пити него шампањско вино” (Обрадовић 1989: 175). *Шампањско вино* није евхаристијско вино – њиме се, ако се тако може рећи, Доситеј заправо причешћује анђелом хедонизма. Уместо *Царства небеског* Доситеј куша *царство земаљско*, које је у једном од својим аспеката и еротичка⁷. Како „алкохол омогућава приступ генита-

7 Дати моменат јесте посебно видљив у следећем: „У овом разговору прођу два сата, колико да их није ни било. Кад би што господин Л. почео говорити, једва бих чекао да он престане и да ћути, а да она говори. Цели божји дан не бих марио за ручак кад би само она беседила, да не престаје. Могао сам је слободно у све то време гледати, јер она мало би куд гледала кроме у свој шав. Она не бјаше оно што се својствено зове инглеска лепота; али, с друге стране, кад би који Апелес или Рафаил хтео невиност,

лијама” (Онфре 2002: 189), а присећајући се поменутих, Светог Јеронима и Исидора Севилског, Доситеј, осим што радикално иступа од монашког обрасца, показује да у оквиру описаних метаморфоза, дошло и до метаморфозе самих тела⁸.

Тело средњовековног човека мења се у тело просвећеног човека. Тог просвећеног човека, ипак, и то треба посебно нагласити, не карактерише некакво донжуановско или раблеовско осећање света – иако су и таква осећања, као што смо показали, присутна. Она нису доминантна и примарна, већ фрагменти датих искустава, који се налазе и у Доситеју из другог дела аутобиографије, последица ступања у ослобођење, сусрета са светом, те слобода у давању себе свету.

★

Када Доситеј (1989: 200) каже: „Није дакле част и вино што мене чини овде писати, него начин срдечни, љубезни, благородни и слатки, с којим нам добродетељни људи свој хлеб и напитац дају; које нам тако љубезно и милостиво дају да, гледајући их, рекао би као да нам срце своје сприопштавају”, на онтолошком плану у потпуности открива на крају шта трпезе у *Живоју* и *прикљученијима* представљају. Оне су, заправо, *исти-ништо*, оживотворење ранохришћанских трпеза љубави, трпеза на којима се једе и пије *добро* овога света; оне нису редуковане, као што је то случај у описаним типцима; где су монаси, услед апсолутне загладаности у трансцендентно, *можда*, заборавили онострано, те тиме у односу према другом човеку заказали; Доситејеве трпезе показују већу спремност у прихватању тог *другога*, те на крају, *можда*, Бог ће пре сести за Доситејеву трпезу, но Савину.

Барем је, укуснија.

Извори

Свети Сава 2005: Свети Сава, *Сабрани списи*, Београд: Народна књига.

Обрадовић 1989: Д. Обрадовић, *Живој и прикљученија*, Београд: Нолит

Црњански 2018: М. Црњански, *Друга књига сеоба*, <https://tamoiovd.files.wordpress.com/2012/06/seobe-miloc5a1-crnjanski-2-knjiga.pdf> (14.07.2018.)

доброту и оно блажено спокојство срца и чисту душе непорочност изобразити, нигде, заиста, таковог оригинала не би нашао како у образу и у погледу ове Инглескиње.” (Обрадовић 1989: 185)

- 8 „Нема филозофије без филозофа, и нема филозофа без тела: жгољавог или горостасног, нејаког или соларног, отвореног ка животу или окренутог смрти. Тело прошарано муњама и избраздано струјањима, вулканско тело које кипти од енергије, тело које сагорева и пламти, усхићено и страствено; или, пак, тело кога су смрт и злопамћење већ угљенисали, тело прекривено шљаком и муљем, уроњено у блато где се у мукама распада. Из ових двају тела производе одговарајуће филозофије: хедонистике анђео је подобан оном првом, док су астетска тела саображена другом.” (Онфре 2002: 229)

Литература

- Adamson 2004: M. W. Adamson, *Food in Medieval Times*, Westport: Greenwood Press
- Бидерман 2004: Х. Бидерман, *Речник симбола*, Београд: Плато.
- Бојовић 2009: Д. Бојовић, *Трпеза премудрости*, Београд: Рашка школа, Ниш: Центар за црквоне студије
- Велек, Ворен 1974: Р. Велек, О. Ворен, *Теорија књижевности*, Београд: Нолит
- Весић 2015: В. Весић, *Нови историзам: текст и контекст*, <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/2b37d9e3b4f344a09b18adbb4caed226.pdf> (23. 11. 2019.)
- Гербран, Шевалије 2004: А. Гербран, Ж. Шевалије, *Речник симбола*, Нови Сад: Стилос, Киша.
- Гринблат 2002: С. Гринблат, *Ка поетици културе*, у: *Домети, часопис за културу*, пролеће-лето-јесен-зима, год 29, бр. 108-111, Сомбор: Градска библиотека „Карло Бијелички”
- Гринблат 2011: С. Гринблат, *Самообликовање у ренесанси: Од Мора до Шекспира*, Београд: Clio
- Живковић, Симић 2018: А. Живковић, А. Симић, *Морална филозофија Доситеја Обрадовића и Георга Јоакима Цоликофера*, у: *СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ*, Зборник радова са XII међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (27–28. X 2017), Књига II, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет
- Јухас Георгиевска 2005: Љ. Јухас Георгиевска, *Књижевни рад Светиоџ Саве*, у: *Свети Сава, Сабрани списи*, Београд: Народна књига.
- Кант 1774: И. Кант, *Одговор на питање: шта је просвећеност?*, у: *Ум и слобода*, Београд: Велика едиција Идеја
- Крстић 2015: Д. Крстић, *Владика Данило – светлосни божје лепоте. Списи, беседе, разговори*, прир. М. Арсенијевић, Цетиње: Светигора
- Ломпар 2000: М. Ломпар, *Дух просвећености у српској аутобиографији*, у: *Животи и дело Доситеја Обрадовића*, Зборник радова са научног скупа Српске академије науке и уметности, одржаног 15. и 16. децембра 1999. године у Београду и 17. децембра 1999. у Сремским Карловцима, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Миловановић, Вујаклија 1996: Д. Миловановић, Љ. Вујаклија, *Монашка трпеза*, Чачак: Етикета.
- Rentoulas 2016: A. Rentoulas, *Fasting and Feasting on Mount Athos*, <http://www.greece-is.com/mt-athos-monastic-diet-food-soul/> (23. 11. 2019.)
- Онфре 2002: М. Онфре, *Гурмански ум, филозофија укуса*, Чачак: Градац
- Скок 1988: П. Скок, *Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика*, књ. 3, Загреб: Југословенска академија знаности и умјетности

ANGEL OF HEDONISM: THE MONASTIC FOOD FROM SAINT SAVA TO DOSITEJ OBRADOVIC

Summary

In this paper in the context of cultural studies, two banquets presented in the typikons of St. Sava and in the *Life and Events* of Dositej Obradovic, are comparatively observed. The given texts outline two different epochs, two different religious discourses, two different perceptions and conceptions of the world, two different types of monks, and finally two different concepts of man, and the way of his identity self-formation. The metamorphosis of the medieval bowl into the plate of Enlightenment is a consequence of the alteration of the gastronomic scene of two poetics, which involves abandoning the religious character of the monastic table and incorporating a hedonistic experience in consuming food and drink, while the process of detologized eating follows the Kantian awareness of self-righteous immaturity, and it becomes a moment in which the other (*god*) is absent as the source of identity, and the person turns to himself as the source of himself.

Key word: brand, food, life, banquet, monastic food, fasting, feasting, angel, cultural studies, theopoetics

Dorđe M. Đurđević
Nikola Z. Peulić