

---

RATKO BOŽOVIĆ

---

UDK 379.8  
316.728

# OD SLOBODNOG VREMENA DO DOKOLICE

---

Slobodno vreme donelo je probleme koji nisu samo istorijski novi nego su i teško rešivi. Kako izbeći umor, besciljnost i prazninu ne samo u radu nego i u slobodnom vremenu? To je jedno od pitanja koje sociolozi najčešće postavljaju. Ako su realne pretpostavke da će način čovekove egzistencije i smisao njegovog života sve više biti određivani sferom slobodnog vremena, trajanjem koje se ne odnosi neposrednije na društveni i individualni rad, onda je već sada jasno zašto je slobodno vreme postalo nezaobilazna preokupacija mnogih nauka, posebno društvenih, jedna od najatraktivnijih tema našeg vremena. U svakom slučaju, slobodno vreme će morati da se istražuje kao fenomen kulture, zbog njegovog sve većeg značaja za razvoj čovekovih intelektualnih sposobnosti i za osvajanje vrednosti. Ako se pronikne u multidimenzionalnost rada, kulture i slobodnog vremena, to će biti značajan doprinos stvaranju uslova koji bi mogli da dovedu do delatno-kritičke čovekove samopotvrde.

Slobodno vreme se već ispoljilo kao pojava čije su granice neodređene a sadržaji neujednačeni i protivurečni. Zato bi se u određivanju slobodnog vremena morao uzeti u obzir stepen mogućnosti čoveka da, kao slobodna i celovita ličnost, samostalno i svesno određuje svoju egzistenciju, svoj odnos prema sebi i svetu. A u svakom kompleksnijem istraživanju biće neophodno bliže odrediti sâm pojam slobodnog vremena. Posmatrano terminološki i leksički, u određivanju pojma "slobodno vreme" uočljivo je više pojmova koji se često dodiruju a ponekad i mešaju. Najizrazitiji su: "slobodno vreme", "oslobođeno vreme", "dokolica". Ova mnogoznačnost i pojmovna zamršenost već je jedan od pokazatelja da je slobodno vreme

---

ispoljilo i svoju složenost i svoju aktuelnost. To je i razlog što se ono može istraživati i analizirati iz različitih uglova: filozofskog, etičkog, estetskog, pravnog, ekonomskog, sociološkog, psihološkog, medicinskog i mnogih drugih naučnih disciplina.

Teoretičari su termin “dokolica” doveli u vezu s latinskom rečju *otium*, koja se u naše vreme često poistovećuje s pojmom besposličenja u kome je sadržana nijansa pogrđnosti. Međutim, suština *otiuma* daleko je od smisla besposlenosti. Do nesporazuma dolazi i stoga što, kao što je poznato, u grčkom i latinskom jeziku dokolica nije definisana kao dodatak radu, niti kao kategorija koja je suprotna radu. Pošto je ona stanje duha i “prostor”, koji je nezamisliv bez kvaliteta ličnosti, ona se ne stiče radom. To dvojstvo rada i dokolice izraženo je u grčkom jeziku rečima koje potiču od istog korena: *scholé* pokriva značenje termina dokolica, dok je *a scholé* oznaka za vreme izvan dokolice ili za stanje koje pripada nužnosti. Ova podeljenost, pa čak i nezavisnost rada i dokolice sreće se i u latinskom jeziku u rečima *otium* (dokolica) i *negotium* (odsustvo *otiuma*). Zato M. F. Lanfan (Marie Françoise Lanfant) i kaže da je prioritet dokolice nad radom u antičkoj filozofiji unet i u rečnik (Marie Françoise Lanfant, *Les théories du loisir*, PUF, Paris, 1972). U oba slučaja rad je definisan negativnim prefiksom: *a* u grčkom i *neg* u latinskom jeziku.

Latinista J. M. Andre (J. M. Andrée) ističe tri hipoteze o poreklu *otiuma*: prva pretpostavka polazi od toga da je *otium* bio sinonim slobodnog vremena vezanog za pastoralnu civilizaciju, vreme samoće; druga pretpostavka prepoznaje u dokolici vreme koje je povezano sa svetkovinama, vršenjem obreda i praznovanjem; treća pretpostavka prepoznaje *otium* kao termin uzet iz vojničkog jezika koji označava mirovanje oružja (J. M. Andrée, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle des Romains, des origines à l'époque augustienne*, PUF, Paris, 1966). Ovaj teoretičar pridaje najviše značaja poslednjoj pretpostavci. Otkrivajući nepodudarnost između *otiuma* i *belluma* (rat), Andre pokazuje da je dokolica u početku označavala primirje i odmor ratnika, a kasnija ona postaje sinonim odmora i mira. To znači, *otium* je dolazio posle rata ili državnih poslova. U početku, on nije bio individualna nagrada jer je bio unet u program društvenog života i u kolektivni kalendar. On je obeležavao svetkovine, slavljenje bogova i veličanje heroja. Tako nam, kao što s pravom naglašava Mari Fransoaz Lanfan, grčka i

latinska etimologija pomažu da shvatimo zašto je reč dokolica od početka osenčena izvesnom dvojnošću. Ona je obeležena pozitivnim značenjem, jer određuje individualno vreme u “socijalnoj kategoriji”. Pored toga, ona sadrži u sebi i jednu opasnost: dokonost ratnika u vreme mira uvek je latentna mogućnost pobuna i građanske raspojasanosti.

Praveći uočljivu razliku između *slobodnog* i *oslobođenog* vremena, francuski sociolog Ž. Fridman (Georges Friedmann) odredio je i jedan i drugi pojam. Po njegovom mišljenju, *oslobođeno vreme* (*temps libéré*) jeste celokupno vreme izvan obaveznog rada. Međutim, to nije vreme u kome može da dođe do izražaja čovekov slobodan izbor. U najvećem delu savremenog sveta, pa čak i u onom koji se obično naziva tehničkom civilizacijom, to vreme nije oslobođeno ni egzistencijalnih problema ni mnogih drugih ograničenja u složenim uslovima industrijalizovanih sredina. *Slobodno vreme* (*temps libre*), po Fridmanu, označava onaj vremenski interval koji je oslobođen svake obaveze, u kome ličnost pokušava, ako poseduje sposobnosti i sredstva, da se slobodno iskaže i razvije (Georges Friedmann, *Le loisir et la civilisation technique*, “Revue internationale des sciences sociales”, br. 4, 1960). Fridman s pravom naglašava da se bitka za humanizaciju slobodnog vremena odvija, pre svega, u samom radnom vremenu. U vremenskom intervalu izvan rada dolazi do njegovog poništavanja i skraćivanja. Samo “kvarenje” oslobođenog vremena sadržano je već u karakteru rada i u uslovima savremene civilizacije. Dešava se, kao što je poznato, da su uslovi rada takvi da u velikoj meri sprečavaju normalno korišćenje vremena slobodnog od proizvodnog rada, jer ga pretvaraju isključivo u odmor. U ogromnim urbanim i suburbanim zonama milioni radnika sveta, putujući od mesta rada do svog doma, nisu u mogućnosti da prihvate ni minimum rasonode, a kamoli da utiču na razvitak sopstvene ličnosti. Danas je veoma uočljivo da sadržaj masovne rasonode ne može da ispuni prazninu koju je stvorio tehnički progres. Slobono vreme kao slobodno izabrana i slobodno izražena aktivnost pojavila bi se kao “protivteža” svim formama prinude i pritiska i u radnom i u oslobođenom vremenu. Slobodnom voljom izabrana aktivnost, u kojoj bi čovek bio najbliži svojim najboljim kreativnim mogućnostima, podsticala bi razvitak ličnosti nezavisno od porodičnih i društvenih obaveza, od pritiska trivijalne i površne svakodnevice.

Većina američkih teoretičara nastoji da jasno odvoji slobodno vreme kao masovnu pojavu industrijskog društva od dokolice koja je, po njihovom tumačenju, stara koliko i samo stvaralaštvo. Tako S. De Gracija (Sebastian De Grazia) ističe da dokolica i slobodno vreme “žive” u dva različita sveta, s tim što svako može da ima slobodno vreme, ali svako ne može da ima i dokolicu. Po njemu, slobodno vreme je realna ideja demokratije, dok dokolica nije potpuno ostvarljiva (Sebastian De Grazia, *Our Time, Work and Leisure*, The Twentieth Century Found, New York, 1962, str. 8). Za ovog autora rad je antinomija slobodnog vremena i dokolice. Odnos između slobodnog vremena i dokolice Sebastijan De Gracija vidi kao svojevrsan problem koji bi mogle ublažiti najprogresivnije civilizacije pretvaranjem najvećeg dela slobodnog vremena u dokolicu. Autor upozorava da su mir i prosperitet “opasni” za svako društvo koje ne zna da raspolaže slobodnim vremenom. De Gracija smatra da je veoma malo ljudi sposobno da se ostvari u dokolici jer ih je malo sposobnih za kontemplaciju i stvaralačku samopotvrdu. Pored toga, po mišljenju ovog autora koji ne krije svoj pesimizam, potrošačko društvo pokazalo se nesposobnim da ostvari vrednosti potrebne za razvitak čoveka u slobodnom vremenu. Tako Sebastijan De Gracija postaje najizrazitiji predstavnik one teorijske orijentacije koja ističe da je dokolica “fatalna” za stvaralački ograničene i “osrednje” duhove.

U istom duhu J. Piper (Joseph Pieper) piše da je dokolica mentalni i duhovni stav i da, prema tome, ona nije jednostavno rezultat spoljnih uticaja, odnosno, nije neizbežan rezultat slobodnog vremena, praznika, vikenda ili godišnjih odmora. “Ona je na prvom mestu stav uma, uslov duše” (Joseph Pieper, *Leisure as Contemplation*, u: E. Larrabee – R. Meyershon, *Mass Leisure*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958, str. 340). Besposlenost je daleko od toga da bude njen sinonim. Štaviše, besposlenost se može opisati kao “potpuno odsustvo” dokolice ili kao stanje suprotno dokolici. Besposlenost i nesposobnost za dokolicu odgovaraju jedno drugom, a dokolica je suprotna i jednom i drugom. U stvari, dokolica je forma tišine koja je preduslov za shvatanje realnosti. U gotovo poetskoj formi, ovaj autor iznosi stav da “samo tihi čuju, a oni koji ne ostaju tihi ne mogu da čuju”. Zato, dokolica sadrži kontemplativan stav. To je uslov za stvaralaštvo.

Slične stavove zastupa i Dž. Landberg (George A. Lundberg) kada ističe da slobodno vreme ima u re-

lativno visokom stepenu kako svoj originalni podsticaj, tako i svoje ispunjenje u samoj individui više nego u prinudi društvenog ili ekonomskog poretka. Zato, ono mora da uključuje aktivnosti ili stanja koja se razlikuju što je moguće više od onih na koja je čovek svesno prisiljen da čini pritisnut svojom životnom situacijom. Otuda bi, ako ih već ne unapređuje, slobodno vreme moralo da bude kompatibilno s fizičkim, mentalnim i društvenim vrednostima (George A. Lundberg, Mirra Komarowsky and Mary A. McIlinery, *Leisure: A Suburban Study*, Columbia University Press, 1934, str. 19). U nastojanju da dođe do što adekvatnijeg pojma slobodnog vremena, koji bi bio koristan za ostvarivanje njegovih ciljeva, M. Kaplan (Max Kaplan) ističe da sociolog, kada se nađe pred ovakvim problemom, može da uradi jednu od dve stvari: ili da prihvati slobodno vreme onako kako ga ljudi doživljavaju, odnosno “šta kažu da ono jeste ili šta im ono znači”, ili da teži za “idealnim nacrtom”. Klasifikacijom prve kategorije mišljenja mogle bi da se dobiju, pored mnogih drugih, i ovakve formulacije: slobodno vreme kao *količina vremena* kvalitativno različitog od drugog vremena; slobodno vreme kao *sloboda* od onih aktivnosti koje moraju da se izvrše; slobodno vreme kao *cilj*, za razliku od rada kao sredstva; slobodno vreme kao *minimum obaveza* prema drugima, čak i prema sebi, prema rutini; slobodno vreme kao *rekreacija*, priprema za akumulaciju energije, za rad ili znanja; slobodno vreme kao *samousavršavanje* bilo u studiranju, bilo u sticanju novih iskustava; slobodno vreme kao *društvena kontrola*, pri čemu se koristi vreme drugih da bi se na njih uticalo; slobodno vreme kao *društveni simbol* klasnog položaja, starosti ili uspeha; slobodno vreme kao stalno pritanje *stavova* i *motivacija*; slobodno vreme kao *psihološka* ili *emotivna potreba*, kao što je terapija ili psihički odmor. Ovakva subjektivna interpretacija pojma slobodnog vremena govori i o njegovoj ograničenosti i nepodobnosti za pouzdanu naučnu interpretaciju.

U daljoj analizi opšte slike i pojma slobodnog vremena Kaplan navodi njegove “esencijalne elemente”, po kojima slobodno vreme podrazumeva: (a) antitezu radu kao ekonomskoj funkciji; (b) prijatno iščekivanje i sećanje; (c) minimum nedobrovoljnih obaveza koje društvena uloga povlači sobom; (d) psihološku percepciju slobode; (e) blisku povezanost s vrednostima kulture; (f) uključivanje celokupnog opsega od nedoslednosti i nelogičnosti do vrednosti i odgovor-

nosti; (g) aktivnost prožetu elementom igre (često, ali ne i obavezno). Po Kaplanovom mišljenju, nijedna od nabrojanih karakteristika uzeta za sebe ne označava pojam slobodnog vremena, već sve zajedno, s naglaskom na ovom ili onom elementu. Ono što nam se u Kaplanovom radu učinilo posebno interesantnim, to je nastojanje da se slobodno vreme poveže s kulturnim vrednostima. Kaplan ističe da pojam slobodnog vremena, ako bi se izjednačio s rekreacijom, ne bi u sebi sadržao nikakve druge vrednosti sem one koje se mogu smatrati dodatkom radu. Međutim, slobodno vreme ide dalje od podređenosti radu, osvaja poseban vid života, postaje sve više cilj i, kao što je slučaj sa svim ljudskim ciljevima, postaje blisko valjanim načinima života, etičkim i misaonim sistemima i društvenim institucijama.

Nepoverljiv prema svakoj mogućoj definiciji slobodnog vremena i opštevažećoj oceni ovog fenomena, Kaplan, na osnovu američkog iskustva, daje neku vrstu kriterijuma za sadržaj slobodnog vremena. Evo tih kriterijuma: (1) potreba da se pripada; (2) potreba za individualnošću; (3) multifunkcionalne svrhe u ponašanju; (4) multidimenzionalni efekti ponašanja; (5) indikatori posledica ponašanja; (6) aktivnosti i stvoreni predmeti kao projekcija ličnosti. Veoma sažeto i neobrazloženo objašnjenje ovih kriterijuma čini ih još neizvesnijim. Prvi kriterijum je proizašao iz naučne opservacije i narodne mudrosti. Čovekova težnja da oseća ukorenjenost, da je potreban i da nekome pripada – osnovne su pretpostavke ovog kriterijuma. Drugi kriterijum se obrazlaže potrebom ličnosti da se razlikuje od drugih, da ima svoje interese i sposobnosti. Treći kriterijum podrazumeva kombinovanje funkcija slobodnog vremena, tako da odmor ili relaksaciju može da prati “apsorbovanje” jedne Betovenove simfonije. Suština četvrtog kriterijuma sastoji se u tome da neke aktivnosti slobodnog vremena, sem što zadovoljavaju ličnost koja u njima učestvuje, više nego druge “služe” i drugim ljudima. Peti kriterijum tiče se onih aktivnosti slobodnog vremena koje imaju štetne posledice sa stanovišta standarda, mentalnog zdravlja ili porodične solidarnosti. Šesti kriterijum zasniva se na mogućnosti korišćenja slobodnog vremena za umetničko stvaranje koje, pored drugih aktivnosti, omogućuje istraživanje osećanja, sposobnosti i afiniteta (Max Kaplan, *Leisure in America: A Social Inquiry*, New York, 1960, str. 21–27). Treba naglasiti da je i za Kaplana dokolice vreme u kome čovek ima

najviše mogućnosti da bude sam sa sobom i da potvrdi svoju individualnost i svoj identitet. Ovakvo shvaćanje dokolice ukazuje na to da sposobnost za dokolicu nije nešto što bi se moglo obnoviti ili nešto što se stiče iz “spoljnog” sveta preko iskustva.

Koncepcije Ž. Dimazdijea (Joffre Dumazedier) o odnosu radnog i slobodnog vremena veoma su bliske ostalim zapadnoevropskim i američkim teoretičarima. On ističe da čovek industrijskim radom i proizvodnom aktivnošću obezbeđuje samo materijalnu egzistenciju, dok u slobodnom vremenu razvija sposobnosti koje obogaćuju individualnost i obezbeđuje uslove za slobodu ličnosti (Joffre Dumazedier, *Réalité du loisir et idéologies*, “Esprit”, 274, 1959). Pri svemu tome, on postiže i visok stepen zadovoljstva. Tako se, dakle, slobodno vreme smatra pretpostavkom za svestran razvitak ličnosti. Zasnivajući teoriju slobodnog vremena, Dimazdije će doći do zaključka da uspon slobodnog vremena ozbiljno dovodi u pitanje ideju o radu kao čovekovoju sudbini. Budući da je slobodno vreme zauzelo tako značajan “prostor” u životu pojedinca i društva stvarajući jedan “novi moral sreće”, Dimazdije tvrdi da onaj koji ne koristi ili ne zna da koristi svoje slobodno vreme nije potpun čovek; on je *sous développé*, biće koje se nalazi između čoveka i tovarne životinje. Aktivnosti koje se vezuju za izrazitije prisustvo slobodnog vremena, on naziva *treće aktivnosti*. Te aktivnosti ne pripadaju “redu nužnosti kao što je rad, ni redu obaveza kao što su porodične i društvene dužnosti”. Međutim, kada se slobodno vreme proučava kao samostalna sociokulturna kategorija, ono je, po mišljenju ovog francuskog sociologa, loše definisano jer najšire definicije (nerad) ili najuže (rekreacija) nisu bile predmet razmišljanja koja bi se oslanjala na naučna saznanja. Pojam slobodnog vremena (*loisir*) loše je strukturiran ili uopšte nije strukturiran. Mi ne znamo, kaže Dimazdije, ni za jedan pokušaj ozbiljne klasifikacije (korelacione) aktivnosti slobodnog vremena, ni za jednu analizu funkcija slobodnog vremena. U nastojanju da što preciznije odredi sferu slobodnog vremena, Dimazdije pokazuje da između skupa profesionalnih, porodičnih ili društvenih obaveza i skupa aktivnosti slobodnog vremena “postoji nesigurna zona koju nazivamo *poluslobodno vreme (semiloisir)*, gde aktivnost slobodnog vremena u promenljivoj meri predstavlja oblike jedne obaveze”. Tu bi spadale plaćene rekreativne i izvesne sportske aktivnosti, polukorisne aktivnosti (povrtarstvo i svaštare-

nje), poliritualne aktivnosti i učešće u zabavama prilikom državnih i verskih praznika (Joffre Dumazedier, *Problèmes actuels de la sociologie du loisir*, "Revue internationale des sciences sociales", 4/1960). Dimazdije smatra da se tu uplela sfera primarnih potreba, tako da se na njihovom "preseku" pojavilo poluslobodno vreme.

Inače, najbitnije premise ovog teoretičara u određivanju slobodnog vremena bile bi sledeće: to je vreme nastalo pod uticajem tehničkog progressa i društvene akcije; to nije vreme obuhvaćeno raznim porodičnim, društvenim i ličnim obavezama. Dimazdije ističe tri najvažnije funkcije slobodnog vremena: (1) *odmaranje*, (2) *razonoda* i (3) *razvitak ličnosti*. Ove "funkcije" slobodnog vremena svakako su deo istraživačke strategije koja pomaže da se intimno, lično, subjektivno, lokalno i univerzalno ljudsko iskustvo, a posebno čovekova svakodnevnica, koliko-toliko jasno izdiferencira i oblikuje. Individualna pregnuća i društvena akcija u modernom društvu i savremenoj civilizaciji toliko se razilaze da to obeshrabruje i istraživače društvenog života i savremenike u nastojanjima da osmisle životne stilove i u sadašnjosti i u budućnosti.

Za čoveka koji je iscrpljen radom bez zadovoljstva, opterećen aktivnošću koja ga zamara i mrcvari, kutak za odmor ostaje neophodan uslov za obnovu istrošenih snaga. Smatra se da se odmaranjem čovek oporavlja od fizičkih i nervnih oštećenja koja nastaju pri monotonom profesionalnom radu. U mnogim studijama o odmoru naučnici su s razlogom postavili pitanje: može li se govoriti o umoru u uslovima novih tehnologija koje oslobađaju čoveka od teškog fizičkog iznurivanja? Svi oni koji su izučavali ovaj fenomen došli su do zaključka da je umesto fizičke iscrpljenosti, karakteristične za predindustrijsku fazu, u uslovima tehničke sredine nastupio – psihički zamor. On je posledica mnogih faktora objektivne i subjektivne prirode. Psihički zamor nije posledica uslova industrijskog rada, već i komplikovanih uslova života u velikom gradu, gde se sve više prekida veza s prirodnom sredinom. To su uslovi u kojima pojedinac sve više postaje deo "usamljene gomile". Savremenik gotovo zanemarljivo pešači. Život mu postaje statičan, jer on najčešće nepomično stoji za mašinom ili sedi za kancelarijskim stolom. Najčešće se kombinuje umor od gradskog načina života s umorom organizma koji je proizveo rad, a umor od svakodnevnih obaveza s umorom od neadekvatne razonode. Problem se bitno komplikuje time što



odmaranje – koje se najčešće shvata kao mirovanje i nepokretnost – nije antipod umoru.

Francuski teoretičar P. Šošar (Paul Chauchard, *Travail et loisir*, Maison Mame, Paris, 1967) protivi se načinu korišćenja vremena koje se iskazuje u formulaciji: prvo se odmoriti i razonoditi, a zatim ako bude vremena – kultivisati se. On smatra da su pravi odmor i razonoda takođe kulturne aktivnosti, jer prava kultura nije “teška” i dosadna, to jest, i ona može biti forma razonode. Istina, ističe ovaj teoretičar, jedna ista aktivnost bila bi samo razonoda bez većeg značaja za onog ko nije kultivisan, kao što bi bila izazov za onog ko zna da je upotrebi. Kulturno formiranje sastojalo bi se u tome da se nauči da se razmišlja. Opuštanje, kontemplacija, otvaranje prema vrednostima – sve se to može pretvoriti u mudrost i značajan aspekt kulture, bez koje je čovekovo vreme isprazno i neprihvatljivo. To bi bio i jedan od važnih načina da se prepozna čovekova potreba za istinom, ali i njegovo strasno nastojanje da stigne do lepote, jer nas “običan život” najčešće “tera u ružnoću”. Zato Šošar i tvrdi da je slobodno vreme apsolutno neophodno da bi se izašlo iz iscrpljenosti u koju nas stavljaju loši uslovi rada i života. Najgore je kada uslovi njegovog života produžuju njegov umor i njegovu nervozu koja onemogućuje svaki odmor. Osmišljavanje bilo koje forme odmora gotovo je besmisleno ako se ne utvrdi zašto je čovek umoran. Dovoljno je da mu je dosadno, pa da bude umoran. Zamor od fizičkog napora bitno je drugačiji od intelektualnog naprezanja i emocionalne napetosti. Konačno, šta ćemo uraditi s umorom izazvanim stalnim osećajem egzistencijalne teskobe? Odgovor na ovo pitanje nije moguće dati iz perspektive vremena koje je predviđeno za odmor. Odmor koji ne bi bio pod pritiskom izobličujuće dosade, našao bi se u temeljima takvog životnog stila koji pripada kulturi kao aktivnom stavu i duhu radoznalosti. Ako je odmor pasivno vreme koje priprema pojedinca za neku drugu aktivnost, onda je to uvek “mrtvo vreme”, trajanje koje opstaje u carstvu dosade. Sumorne okolnosti, svakodnevno sivilo i trivijalan život vode čoveka i u usamljenost i u dosadu. Rečeno je za modernog čoveka da je izgubio smisao da se čudi, pa je time izgubio i sposobnost maštovitog umovanja. A odmor – kao deo čovekove proživljene egzistencije i kao aktivna relaksacija – nespojiv je i s “mirovanjem” i s nepokretnošću. Opstaje kao vreme koje je daleko od umrtvljujuće dosade i duhovne suše. Zato kreativan

odmor može da unese promenu u stalni “dnevni program” i da ga učini ne samo snošljivijim nego i radosnijim i proživljenijim.

Druga funkcija slobodnog vremena, sadržana u *razonodi* i *zabavi*, usmerena je na stvaranje uslova koji bi uspešno prekidali sivilo i monotoniju svakidašnjice. Monotonija i dosada nisu, dakle, vezane samo za proces proizvodnje već su često sastavni deo celokupnog pojedinačnog i grupnog življenja. Poznato je da svakidašnji život teče po redosledu u kome se obaveze neprekidno ponavljaju. Život se, tako, ispoljava u jednoj nepromenljivoj i teskobnoj formi koja može da bude neosetljiva u odnosu na afinitete i preokupacije pojedinca. Razonoda treba da unese promenu u monotoniju svakodnevlja. Dimazdije skreće pažnju na dve vrste rasonode: (1) rasonoda koja bitno utiče na stil života pojedinca pretežno realnim, praktičnim aktivnostima (putovanja, igra, sport, sviranje na muzičkim instrumentima i slično) i (2) rasonoda koja nastaje fiktivnim aktivnostima u dodiru s umetničkim sadržajima – posredstvom takozvane projekcije i identifikacije (čitanje, poseta bioskopu, pozorištu i slično). Takva rasonoda, smatra ovaj autor, predstavlja svojevrsan vid bekstva iz realnosti i služi kao kompenzacija za “izmravljeni” život.

Mišel de Montenj, za koga je rečeno da je najoštroumniji posmatrač ljudske prirode svih vremena, dokazivao je u delu “Ogledi” da se u čovekovom životu moraju izbeći krajnosti “mlitave i dremljive dosade”. On je smatrao da “najveća stvar na svetu jeste da umemo pripadati sebi”. Bila mu je najvažnija istina individuuma. I njegova osamljivanja (dokaz o njegovom shvatanju vrednosti dokolice i meditacije) i njegova mnogobrojna putovanja (on je bio “prvi moderni putnik”), pomogli su mu da, kao što se s pravom smatra, formuliše funkcije rasonode, a naročito elemente njene raznolikosti i smisao udaljavanja od sveta. Montenjovoj koncepciji rasonode u 17. veku suprotstavljaju se Paskalove ideje. Kao što je poznato, Blezu Paskalu pošlo je za rukom da zasnuje modernu misao o rasonodi, ali tek pošto je bio načisto s tim da čovek “nije ni anđeo ni životinja, nego čovek”. On će pokazati da čovek rasonodom “uspešno” zaobilazi istinu o sebi. Paskal piše: “Kralj je okružen osobama koje samo misle kako da ga rasonode i spreče da misli na sebe; jer on je nesrećan, uza sve to što je kralj, ako na sebe misli. Eto, to je sve što su ljudi mogli izumeti da bi postali srećni. I oni koji se u tom pogledu prave

filozofi i koji misle da otmen svet nije mnogo razuman kad provodi ceo dan u trčanju za jednim zecom, slabo poznaju našu prirodu. Sam taj zec ne bi nas sačuvao od pomisli na smrt i bedu, koji nas od zeca odstranjuju, ali lov nas od tog čuva". U spisu "Misli", Paskal o dosadi piše: "Ništa čoveku nije nenasnosno kao da bude u potpunom mirovanju: bez strasti, bez posla, bez rasonode, bez napora. Osećaćete tada svoje ništavilo, svoju usamljenost, svoju nesposobnost, svoju zavisnost, svoju nemoć, svoju prazninu. Namah će izbiti, iz dubine njegove duše, dosada, tu-robnost, tuga, zlovolja, srdžba, očajanje". Praznina osamljivanja savremenika i njegova bekstva praćena osiromašenom raznovrsnošću masovne kulture, možda više nego ikada u prošlosti, aktualizirali su Montenjevju i Paskalovu misao.

Kako umaći standardizovanoj i rutinskoj rasonodi koju neprestano prati dosada? Na to pitanje nema pouzdanog odgovora, ali svest o značaju ovog pitanja nije nevažna. Za rasonodu je rećeno da je "kozmetika duše". Ona je usmerena na stvaranje uslova koji bi uspešno prekidali sivilo i monotoniju svakodnevlja. Monotonija i dosada nisu vezane samo za radni proces, nego su sastavni deo slobodnog vremena i potrošnje. Zahvaljujući snažnom uticaju globalnih medija, skrajnute od sveta, marginalne i podređene države suoćavaju se sa svetskim vrednostima, kao što su: individualizam, ljudska prava, a posebno prava žena, manjinska prava i prava ljudi s posebnim tešnjama. Sve to nije bez znaćaja za uspostavljanje demokratije, ali se na tome ne insistira jer se suštinski zanemaruju programi od društvenog znaćaja. To što se u ovim medijima favorizuje "laka zabava", nasilje i seks, pokazuje da su oni najviše usmereni na to da oblikuju potrošaško društvo i da stvaraju "konzumenta" a ne slobodnog građanina. To znaći da je sve u modelu komercijalnih medija podređeno kapitalu – odnosu i potrošaćkom društvu.

To su područja koja su bitno drugaćija od rigidnog procesa rada, a nisu zaštićena od korozivnog uticaja dosade. Poznato je da svakidašnji život teće po "redosledu" u kojem se nametnuti i obavezni načini ponašanja beskonaćno ponavljaju. Svakodneveni život se tako ispoljava u naizgled nepromenljivoj formi. Tako su postradali i impulsi zadovoljstva osećajnog bića i kultivisane persone. Nema, suštinski gledano, preokreta ni u stilu življenja, ni u emocijama. Doista, mnogi teoretićari otkrili su kompenzaciju kao veoma va-

žnu funkciju rasonode. Čovekovo nastojanje da “ublaži” prinude civilizacije, koje teško podnosi, našlo se na istoj ravni s njegovom željom da potvrdi vrednosti osećajnog života koje se ne mogu zadovoljiti ni potvrditi u radu. Rasonoda ne bi smela da bude ni monotona ni dosadna kao rad, a ona to jeste. U izučavanju rasonode, “najdalje” idu istraživači koji u njoj vide vrstu “medicinske vrednosti”, vid “farmaceutskih preparata” kojima bi se “lečile” individualne i društvene bolesti. Uopšte, teorija rasonode, kao kompenzacije za unesrećeni život i kao bekstvo od života – teško mogu da budu prihvaćene sa stanovišta celine i jedinstva života. Kao deo “industrije kulture”, “industrije svesti” i “potrošačke kulture”, rasonoda se troši kao svaka roba. Ako je u osnovi njenog prihvatanja “dobrovoljna prinuda” i pasivno zabavljanje, takva rasonoda razara svaki sistem vrednosti. Nema ništa skuplje od jeftine rasonode. To je jedan od razloga što je traganje za novim načinima čovekovog samopotvrđivanja u domenu rasonode jedno od temeljnih pitanja savremene kulture.

Treća funkcija slobodnog vremena omogućila bi nesmetan i slobodan *razvitak ličnosti*. Ona je jedan od uslova spontanog rasta i afirmacije čovekovih stvaralačkih snaga, njegove svesti. Stvara mogućnost da se ličnost samorealizuje, kreativno i društveno uključi i angažuje; jednom rečju, da ostvari svoju potpunu autonomiju koja će potvrditi i njenu posebnost i njenu univerzalnost. Ova funkcija, bez sumnje najsloženija i najteže ostvarljiva, uključuje mnogobrojne dimenzije čovekove realnosti – od onih koje imaju neposredno praktično značenje do onih koje su u velikoj meri neuhvatljive, nemerljive i iracionalne. Istraživanja su pokazala da, u ostvarivanju veoma složenog kreativnog procesa, dokolica postaje najvažnije vreme za dinamiku čovekovih stvaralačkih otkrića i za prepoznavanje njegovih kreativnih potencijala. Bez mnogo teškoća zapaženo je da *pripremna* i *završna* faza kreativnog procesa pripadaju psihobiološkom procesu rada koji označava stavljanje u pogon ukupne svesti i postizanje pune koncentracije, dok faze *inkubacije* i *iluminacije* (“kreativni bljesak”) pripadaju psihobiološkom procesu dokolice u kome postoji izvesna forma opuštenosti i neočekivane svesti. Svakako, bilo bi pogrešno oštro razdvajati ili suprotstavljati ove faze kreativnog procesa, utoliko pre što se kroz njih ostvaruju napredak kreativnosti i čudesni treptaji inspiracije. Osim toga, kreativnim “ciklusom”

čovekova sposobnost za ostvarivanjem rada i njegova sposobnost za ostvarivanjem dokolice se ne isključuju, već upotpunjuju i prožimaju. To znači da dokolica nije suprotna radu, i pored toga što u radu postoji "nešto" što se može smatrati suprotno dokolici. Kreativni proces uključuje i jedno i drugo stanje. U kreativnom procesu dolaze do punog izražaja racionalne i iracionalne stvaraočeve mogućnosti, njegova svesna i nesvesna aktivnost. I ovim se potvrđuje da je čovek jednačina s više nepoznatih. U stvari, kreativni proces, kao čin stvaralačkog putovanja do čovekove unutrašnje sadržine i kao beskrajno istraživanje samog sebe, obznanjuje do očiglednosti razliku između slobodnog vremena kao masovne pojave i dokolice kao čovekovog individualnog bivstvovanja. A lišiti čoveka duhovne delatnosti, znači osiromašiti ga i prepustiti neposrednoj životnoj samopotvrdi koja često nije u mogućnosti da oslobodi one latentne snage koje bi se s lakoćom oslobodile i kultivisale kroz predeo duha. Pored toga, duhovno stvaralaštvo, a posebno umetnost, demistifikuje društvene odnose, otkriva totalitet stvarnosti, što, razume se, bitno utiče na razvoj intelektualnih sposobnosti ličnosti, na njen aktivan stav i prema životu i prema stvaralaštvu.

Dimazdije je dao i definiciju slobodnog vremena koja se u naučnom svetu smatra jednom od najprihvatljivijih: *Slobodno vreme je skup aktivnosti kojima se pojedinac po svojoj volji može potpuno predati, bilo da se odmara ili zabavlja, bilo da povećava nivo svoje obaveštenosti ili svoje obrazovanje, bilo da se dobrovoljno društveno angažuje ili da ostvaruje svoju slobodnu stvaralačku sposobnost pošto se oslobodi svojih profesionalnih, porodičnih i društvenih obaveza* (Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir?*, Editions du Seuil, Paris, 1962, str. 29). Ova definicija našla se kao gotovo nezaobilazna pretpostavka u svim važnijim dosadašnjim istraživanjima slobodnog vremena u svetu. I pokazala se kao delotvorna, ali ne toliko da joj se ne mogu stavljati i primedbe, utoliko pre što slobodno vreme u velikoj meri zavisi i od promena koje se dešavaju u pojedinačnim društvima i u civilizaciji kao najširem okviru.

Ako iz veoma plodnog Dimazdijeovog opusa izvučemo osnovne pretpostavke o slobodnom vremenu, one bi mogle da se svedu na nekoliko sumarnih zaključaka [Pogledati: *Les loisirs dans la vie quotidienne*, u: *Encyclopédie française*, tom XIV, 1964; *Travail et loisir*, u: *Traité de sociologie du travail*, tom II, Colin,

1962; *Loisir et culture* (s Alineom Ripertom), Editions du Seuil, Paris, 1966]. *Prvo*, slobodno vreme ne bi smelo da se poistovećuje sa slobodom jer ono, i pored toga što je rezultat slobodnog izbora, ne isključuje obaveze koje pripadaju sferi nužnosti; kao i svaka druga aktivnost, ono zavisi od društvenih odnosa i interpersonalnih obaveza. Slobodno vreme, s jedne strane, znači oslobođenje od dužnosti i obaveza određene vrste: od institucionalnih ili primarnih obaveza koje nameću osnovni organizmi društva, od profesionalnog rada, od ostalih osnovnih obaveza koje nameću osnovne društvene organizacije i porodične, društvene i duhovne institucije. S druge strane, ako aktivnosti u slobodnom vremenu postanu profesionalna dužnost i obaveza (sportski šampion, amater preobraćen u profesionalca), sa sociološkog stanovišta, po autorovom mišljenju, menja se njihova suština iako se nije promenila njihova "tehnička" strana. *Drugo*, slobodno vreme, u principu, nema nikakav svrsishodan cilj. U ovom odeljku vremena fizičke, umetničke, intelektualne ili društvene aktivnosti ne služe nikakvom ličnom materijalnom ili društvenom cilju. *Treće*, slobodno vreme je bezuslovno hedonističkog karaktera. Dimazdije navodi da je u svojim empirijskim istraživanjima otkrio težnju korisnikâ slobodnog vremena da postignu stanje zadovoljstva koje je samo sebi cilj. Težnja da se postigne stanje zadovoljstva u stvari je pretpostavka slobodnog vremena, jer slobodno vreme može da znači istovremeno i otklanjanje svake napetosti, svake pažnje, svake koncentracije, kao i slobodan napor, mnogo intenzivniji od napora u profesionalnom radu, napor sličan "religioznoj askezi". Taj napor, "odgojena radost", pa čak i stroga disciplina, imaju kao svoju pretpostavku slobodan izvor i individualno opredeljenje. *Četvrto*, u neposrednoj vezi s ličnim opredeljenjem jeste i ona karakteristika slobodnog vremena po kojoj ono zadovoljava potrebe pojedinca nasuprot dužnostima i obavezama koje nameće društvo. Može se ispoljiti kao vid zaštite čovekovog integriteta od otuđenih društvenih prinuda i svih oblika organizovane represije. U slobodnom vremenu čovek će se rekreacijom osloboditi stanja fizičke i nervne prenapregnutosti; on će se, kao što smo videli, kroz stvarni ili imaginarni svet razonode osloboditi dosade svoje svakidašnjice u kojoj ima više rutine i ponavljanja istog nego stvaranja novog. Konačno, on će svoju ličnu kulturu slobodno iskazati i kada je ona u nesaglasnosti s dominirajućim vrednostima

postojeće civilizacije. Ovo je jedna od veoma značajnih potreba pojedinca u slobodnom vremenu.

Vratimo se definiciji slobodnog vremena koju je dao Dimazdije. Ona je, i pored prividne sveobuhvatnosti, u velikoj meri sporna. Za celovitiju analizu njene ograničenosti potrebno je raščlaniti elemente iz kojih je ona izvedena. Prvo, da li je Dimazdijeova klasifikacija funkcija slobodnog vremena sasvim prihvatljiva? Drugo, da li je ona prihvatljiva sa stanovišta razvika ličnosti, naročito ako gubi iz vida one društvene funkcije čija sveopšta realizacija ima izuzetan značaj i za razvitak pojedinca i za razvitak društva kao celine? Izgleda da se, isto onako kao što se slobodno vreme samo u teorijskoj analizi može smatrati izdvojenom kategorijom vremena, samo uslovno može govoriti o samostalnim funkcijama i posebnim "segmentima" slobodnog vremena. U stvarnom životu ne postoji nikakva izrazita granica među tim "segmentima", niti među njihovim funkcijama. Moglo bi se, razume se, govoriti o dominantnom uticaju određene aktivnosti, ali to nije presudno za izvođenje konačnih sudova. Isto tako, veoma je teško uspostaviti granice između pojedinca i društva, između njegove individualne, porodične i društvene aktivnosti. To bi trebalo istaći stoga što Dimazdije aktivnosti koje pripadaju slobodnom vremenu odvaja ne samo od proizvodnog i profesionalnog rada već i od porodičnih i društvenih obaveza. Sigurno je da bi morao da se usvoji jedan veoma fleksibilan kriterijum koji bi "vodio računa" o svim onim momentima kojima je pojedinac istovremeno određen i ograničen, počev od subjektivnih afiniteta pojedinca do složenih društvenih uslova. A. Kloskowska (Antonina Kloskowska) s pravom ističe da, na primer, nedeljna šetnja s decom, i pored toga što pripada porodičnim obavezama, u određenim okolnostima može da bude za oca prijatno provedeno slobodno vreme, a u drugim – velika obaveza (Antonina Kloskowska, *Kultura masowa*, PWN, Warszawa, 1964). I B. Filipcova (Blanka Filipcová) smatra da je sa stanovišta aktivnosti slobodnog vremena sporno pitanje gde bi trebalo uključiti staranje o deci. Po njenom mišljenju, ovo pitanje sadrži u sebi ceo niz problema koji za ženu, naročito zaposlenu, znače veliko vremensko i nervno opterećenje, tako da, s jedne strane, njeno bavljenje decom može da predstavlja ozbiljnu smetnju za njen individualni razvitak. S druge strane, ističe Filipcova, vaspitavati dete znači i sebe preobražavati, jer želja roditelja da budu primer

deci često podstiče konstruktivne strane karaktera roditelja, te ih primorava na aktivnost, razmišljanje, čitanje, pa čak i na aktivnost u sportu, muzici i slično (Blanka Filipcová, *Člověk, práce, volný čas*, "Sociologický časopis", 4/1965, str. 380). Sociolog N. Anderson ističe da profesionalne obaveze, porodični zahtevi i zahtevi zajednice integrisani u slobodno vreme čine *quasi-leisure* (N. Anderson, *Work and Leisure*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961). On smatra da se više ne postavlja kao najvažniji problem ovog veka odnos između rada i slobodnog vremena, već odnos između slobodnog vremena i porodičnih i javnih obaveza.

Što se tiče društvenih aktivnosti kao sadržaja slobodnog vremena, mnogi teoretičari na Zapadu smatraju da su te aktivnosti izvan sfere slobodnog vremena, dok drugi zastupaju gledište da one variraju između vanradnog i slobodnog vremena. Sovjetski autori ove aktivnosti smatraju delokrugom slobodnog vremena. Nema nikakve sumnje da određivanje karaktera ovih aktivnosti zavisi u velikoj meri od karaktera društveno-političkog sistema, stepena slobode i ciljeva društveno-političkog angažovanja. Sadašnja društveno-politička situacija u svetu upozorava na činjenicu da su smisao i potrebe društveno-političkog angažovanja u svakoj zemlji različiti. Svakako, u određivanju društveno-političkih aktivnosti kao sadržaja slobodnog vremena, sociologu nije svejedno da li je građanin subjekt političke delatnosti ili njen puki objekt.

Svestrani razvoj čovekovih sposobnosti sociolozi na Zapadu vezuju isključivo za slobodno vreme. Autonomija pojedinca i odbrana individualnih potreba pred sve većim društvenim zahtevima sastoji se, po njihovom mišljenju, u čovekovoj moći da postane "privatno biće". Međutim, najšire shvaćen društveni progres i potpun razvitak ljudske ličnosti ne može se ni zamisliti bez angažovanja čoveka u profesionalnom i javnom životu, baš kao i u slobodnom vremenu. Posmatranje sfere slobodnog vremena kao izolovane vrednosti čovekove egzistencije, vodi dvema očiglednim greškama: prvo, veštački i nasilno se deli ljudsko vreme i, drugo, mogućnosti razvitka ličnosti vide se veoma jednostrano, najčešće u sprezi s "uskogrudim individualizmom" i "malograđanskim" egoizmom. Sociolozi koji slobodno vreme posmatraju izolovano, kao vreme za sebe, nezavisno od celokupnog čovekovog vremena, veruju da čovekovu aktivnost u slobodnom vremenu može bitno unaprediti i poboljšati sama or-



ganizacija kulturnih aktivnosti u ovom delu vremena. U istoj meri su neprihvatljiva i ona mišljenja, u osnovi bliska sociolozima koji oštro razgraničavaju slobodno vreme od celokupnog čovekovog vremena, koja ističu da je problem slobodno vreme, a ne celokupno čovekovo vreme, njegova ukupnost. Niko ne spori da čovek u određenom vremenu radi, da nalazi vreme koje posvećuje porodici, društvenom životu, kulturi, ali je, ipak, teško prihvatiti mišljenje da je sam čovek sastavljen od "parčića" i da se prema tome i njegovo vreme može deliti i drastično razdvajati. Čovekove aktivnosti ostvaruju se u jedinstvenom vremenu. Razume se, ovde nije potrebno prizivati u pomoć objektivno vreme, vreme časovnika, da bi se pokazao kontinuitet subjektivnog trajanja, njegova bezuslovna povezanost i jedinstvenost. Đ. Toti (Gianni Toti) pokazuje da mnogi teoretičari na Zapadu sociologiju slobodnog vremena predstavljaju kao sociologiju dosade, pa zato i ostaje jedan od bitnih zadataka takve sociologije da pronađe najadekvatnije načine za ublažavanje tamnog vilajeta dosade. Međutim, po mišljenju ovog italijanskog teoretičara, problem nije u razvijanju i usavršavanju sredstava kojima bi se "ubijalo" vreme, već u vraćanju značenja slobodnom vremenu, koje treba pretvoriti u vreme saznanja, u vreme svesti, u vreme borbe za oslobađanje rada; problem je u potrebi da se od čovekovog vremena ponovo stvori celina, da se čovek stvaralački prepozna u celokupnoj vremenskoj dimenziji svog postojanja. Da bi se prepoznale suprotnosti između radnog vremena i slobodnog vremena, da bi se do kraja utvrdila vrednost slobodnog vremena, treba poći, smatra Toti, od značajnog istraživanja društvenih suprotnosti, od samog rada, od strukture društva, a ne obrnuto, od njegove suprastrukture, to jest od slobodnog vremena.

U nemogućnosti da u bezličnim aktivnostima svakodnevne proizvodnje izraze ili ostvare svoju ličnost, mase, po Totiju, traže slobodu u onom što je, po njihovom mišljenju, u krajnjoj suprotnosti s carstvom prinude, to jest u aktivnostima masovne razonode koje su, opet, u tesnoj vezi sa samim mehanizmom otuđenja od rada i koje su druga strana medalje. "Kada građanski sociolozi", piše Toti, "proučavaju slobodno vreme onako kako se ono danas koristi, pored radija, ploča, televizije, filma, čitanja, sporta, šetnji, kafana, gostionica, kockanja, izlazaka u društvo, izleta, igranki, kulturnih delatnosti (po tipologiji koju postavlja časopis "Comunità") – da bi ocenili taj tip

ljudskih aktivnosti posmatranih kao celina, globalno, i postavili probleme rasporeda časova, ekonomije, opreme, organizacije koje bi trebalo rešiti, oni se uvek kreću po statičnom terenu posmatrajući vreme horizontalno, ako je dozvoljeno da upotrebimo takvu metaforu. Malo više slobodnog vremena, malo više opreme i organizacije, veća mogućnost da se dođe do ploča, televizora itd. i – pitanje je rešeno. Jednom rečju, problem je slobodno vreme a ne celokupno čovekovo vreme, njegova totalnost. I tako dolazimo do potpuno rascepkane čovekove ličnosti: ona jednim delom pripada radu, drugim delom kući, trećim porodici, ljubavi, sportu, kulturi, društvu itd. Svaki problem se rešava zasebno, sve se ponovo sastavlja i trebalo bi da čovek sa svojim ponovo sjedinjenim odlomcima vremena bude harmoničan, preporođen, miran” (Gianni Totti, *Il tempo libero*, Editori Riuniti, Roma, 1961, str. 205). Da bi se utvrdili stvarni problemi slobodnog vremena i da bi se otkrile pojave koje “vreme oduzimaju”, trebalo bi, smatra Toti, život posmatrati globalno i po dinamičnom kriterijumu. Tako se čovek ne bi razbio na vremenske delove, već bi branio svoj integritet, prihvatio ideju o jedinstvenom postojanju i nastojao da stvori uslove u kojima bi se radno vreme pretvorilo u slobodno i stvaralačko vreme

Osnovni kriterijum za određivanje slobodnog vremena, po mišljenju Filipcove, proizlazi iz mogućnosti izbora protiv *moram*, protiv striktno discipline radnog procesa čijoj se prinudi pojedinac mora manje ili više podvrgnuti i prilagoditi. Ovo “moram”, međutim, produžuje se i posle rada u ispunjavanju čitavog niza obaveza, počev od onih fizioloških do onih koje se tiču društvenih potreba. Zato Filipcova, kada razmatra uticaje kojima je čovek u slobodnom vremenu determinisan, umesno postavlja pitanje o smislu ograničenosti slobodnog vremena: “Zar slobodno vreme nije bogatstvo kojim možemo raspolagati kako želimo? Zar to ne zavisi samo i jedino od pojedinca da li će svoje slobodno vreme pretvoriti u pozitivne vrednosti ili će ga utrošiti, usitniti u neku pustoš koja mu neće doneti ni stvarni odmor, ni istinska uživanja, ni nova poznanstva? Zar slobodno vreme nije sfera najveće intimnosti, minimalnog spoljašnjeg uplitanja, gde maksimalno dolazi do izražaja individualnost i čovekova ličnost? Ne može se odgovoriti da – ne.” Odgovor na postavljenu dilemu autorka daje posle zaključka da se u slobodnom vremenu individualnost može izraziti veoma intenzivno, u nekim slučajevima

čak i *snažnije nego u radnom procesu*, tim pre što je čovek stavljen u situaciju da *bira* čime će ispuniti slobodno vreme. Filipcova smatra da je individualni odnos u slobodnom vremenu značajniji nego u bilo kojoj drugoj sferi ljudske delatnosti. "Slobodno vreme je", piše ona, "vreme koje čovek može da upotrebi neposredno *za sebe*, vreme u kome maksimalno pripada *sam sebi*, u kome može da radi više nego ikada – ono što ga zabavlja, što mu donosi radost, zabavu i odmor, a time, dakle, i izvesnu korist. Odnos čoveka, vremena, delatnosti i vrednosti ovde je nekako *neposredniji* nego u bilo kojoj drugoj sferi" (Blanka Filipcova, op. cit.). U zadovoljavanju čovekovih želja bilo koje vrste iz domena ljudske složenosti, slobodno vreme je nezamenljivo.

Međutim, s jedne strane, mogućnosti individualne aktivnosti pojedinca u slobodnom vremenu u velikoj meri ograničene su čitavom skalom "determinišućih" uticaja. S druge strane i samo slobodno vreme javlja se kao sastavni deo "determinanti" celokupnog čovekovog i opštedruštvenog života. Ako se može govoriti o mnogobrojnim uticajima na strukturu i sadržaj slobodnog vremena, može se govoriti i o neprekidnom povratnom dejstvu slobodnog vremena na sve bitnije aspekte života pojedinca i društva. To je jedan od bitnih razloga što slobodno vreme ne može da se smatra samostalnom i nepromenljivom društvenom veličinom. Nema nikakve sumnje da su i sadržaj, i obim, i konkretna forma ispoljavanja slobodnog vremena određeni i kvantitativnim i kvalitativnim promenama celokupnog društva, stepenom njegovih ekonomskih, kulturnih i drugih mogućnosti. Kao što dužina radnog vremena ne zavisi od želje ljudi, već pre svega od stepena razvoja proizvodnje i civilizacijskog prosperiteta, isto tako sadržaj i obim slobodnog vremena često ne zavisi od subjektivnih nastojanja i afiniteta pojedinca, već od njegovog društvenog položaja i njegove ekonomske moći.

Većina teoretičara slobodnog vremena, bilo da govore o njegovim funkcijama ili o njegovim principima, stavlja u prvi plan lične sklonosti čoveka, počev od odmora, rekreacije i razvijanja fizičkih sposobnosti, do punog intelektualnog i opštekulturnog razvitka. Slobodno vreme, po mišljenju mnogih teoretičara, kroz rasonodu i najrazličitije vidove opuštanja i relaksacije popravlja "psihofizičke štete" koje su proizveli nehumani uslovi rada. Uska specijalizacija i "profesionalni idiotizam", intenzivno prisutni i veoma uo-

čljivi oblici postvarenja savremenog čoveka, postaju brana i za širu profesionalnu aktivnost, stvaralačku imaginaciju i razvijanje drugih sposobnosti. Slobodno vreme pruža čoveku mogućnost da se jednostranosti takve profesionalne orijentacije koliko-toliko koriguju. Čovekovo predavanje fizičkim i intelektualnim aktivnostima omogućuje mu da pokrene svoje latentne sposobnosti, svoju inteligenciju, lucidnost i imaginaciju. Tako se slobodno vreme javlja kao bitna pretpostavka umnožavanja čovekovih opštekulturnih i profesionalnih vrednosti.

Kada se sumira sve ono što je rečeno o prirodi i sadržaju pojma koji istražujemo, ne možemo da budemo zadovoljni. Problem nije u tome što su mnoge teorije misaono oskudne i nedorečene, već u tome što razrada pojma slobodnog vremena najčešće ne unapređuje naučni “domašaj rezonovanja” i naučnu konkretizaciju. Naravno, nije dovoljno poći od mnoštva činjenica, koje mogu da budu od značaja za određeni vremenski period, i iz njih izvoditi zaključke koji bi trebalo da imaju univerzalno važenje i primenljivost, pa čak i ako se prizovu u pomoć “nepromenljive” karakteristike čovekove prirode i čovekovog života u društvu. To i jeste razlog za postavljanje pitanja: da li je moguće realizovati totalni pojam slobodnog vremena koji bi bio vrednosno neutralan? Svakako da to nije moguće. Drugo je pitanje, međutim, da li je neophodno ovaj pojam vezivati za određeni sistem vrednosti ili određenu društvenu strukturu, mada se mora zaobići definicija koja bi imala pretenziju da korespondira s atributima nadsocijalnog i nadistorijskog. I ako bi takva definicija, s jedne strane, nastala kao rezultat analize jednog apstraktnog totaliteta ili nekog apstraktnog društvenog modela, za koji se pretpostavlja da ima univerzalno važenje za svako društvo, postojeće ili imaginarno, teško je verovati da bi se ona mogla neposrednije odnositi na neku određenu društveno-istorijsku epohu ili društvenu grupu, a još manje na sadržaj i formu, obim i način ispoljavanja ovog fenomena. S druge strane pak takva definicija ne bi mogla da doprinese uobičajenom razjašnjavanju teorijskih hipoteza, empirijskih osnova i kulturno-istorijskih implikacija. Razume se da bi bilo izlišno osporavati potrebu da se slobodno vreme, s jedne strane, posebno proučava u vezi s vrednostima kao što su, na primer: rad, porodica, društvena klasa, religija i umetnost; ali, ako je reč o naučnoj interpretaciji i dubljem uvidu u ovaj fenomen, nijedna nje-

gova bitnija relacija ne može do kraja da se sagleda bez objašnjenja prirode društvenog sistema i njegove strukture, bez njihove međuzavisnosti sa sferom slobodnog vremena. S druge strane, mora se imati u vidu relativna autonomija slobodnog vremena da bi se uopšte i stiglo do njegovog globalnog koncepta i do njegove strukture. To je uslov za uspostavljanje "hijerarhije" aktivnosti slobodnog vremena i za ostvarivanje njihove integracije. Istorija, a mnogo više analiza prirode savremenih društava, može da otkrije strukturu, funkcije i značaj slobodnog vremena. To je put da se dođe do njegove definicije koja može da bude praktično važna, ali ne i univerzalna. Iluzorno bi bilo pokušati da se stvori definicija koja bi odgovarala svim epohama i svim narodima.

Danas je jasno da povećanje slobodnog vremena postaje bitan činilac integracije celokupnog ljudskog vremena i uslov svestranog razvitka ličnosti, ali ne samo u slobodnom već u celokupnom čovekovom vremenu. Slobodno vreme se već ispoljilo kao pojava čije su granice neodređene i neuhvatljive, a sadržaji neujednačeni i protivrečni. Zato bi svako određenje slobodnog vremena moralo "uzeti u obzir" stepen mogućnosti čoveka da kao celovita i slobodna ličnost samostalno i svesno određuje svoju egzistenciju, svoj odnos prema sebi i prema svetu. Otuda *slobodno vreme predstavlja vid egzistencije koja je dobrovoljno odabrana kao najbolji način čovekove samorealizacije*. Nastalo na samim osnovama unutrašnje sklonosti ličnosti, slobodno vreme postaje "prostor" čovekovog kreativnog samoprepoznavanja i sazrevanja, put do čoveka kao stvaralačkog i slobodnog subjekta, do njegove generičke suštine. To nas još više uverava da časovnici nisu pravi merači vremena, a čoveku ostaje gotovo uvek beznadežna trka s vremenom. A naučnici se neprestano pitaju: kako obezbediti "skok" iz civilizacije u katuru, kako od slobodnog vremena stići do dokolice?

#### LITERATURA

Antonina Kloskowska, *Kultura masowa*, PWN, Warszawa, 1964.

Blanka Filipcová, *Člověk, práce, volný čas*, "Sociologický časopis", 4/1965.

Blez Paskal, *Misli*, "Kultura", Beograd, 1965.

George A. Lundberg, Mirra Komarowsky and Mary A. McIllinery, *Leisure: A Suburban Study*, Columbia University Press, 1934.

- Georges Friedmann, *Le loisir et la civilisation technicienne*, "Revue internationale des sciences sociales", 4, 1960.
- Gianni Totti, *Il tempo liberi*, Editori Riuniti, Roma, 1961.
- J. M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle des Romains, des origines à l'époque augustienne*, PUF, Paris, 1966.
- Joffre Dumazediere, *Loisir et culture* (s Alineom Ripertom), Editions du Seuil, Paris, 1966.
- Joffre Dumazedier, *Réalité du loisir et idéologies*, "Esprit", 274, 1959.
- Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir?*, Editions du Seuil, Paris, 1962.
- Joseph Pieper, *Leisure as Contemplation*, u: E. Larrabee – R. Meyershon, *Mass Leisure*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958.
- Marie Françoise Lanfant, *Les théories du loisir*, PUF, Paris, 1972.
- Max Kaplan, *Leisure in America: A Social Inquiry*, New York, 1960.
- Mišel de Montenj, *Ogledi*, "Kultura", Beograd, 1964.
- N. Anderson, *Work and Leisure*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961.
- Paul Chauchard, *Travail et loisirs*, Maison Mame, Paris, 1967.
- Ratko Božović, *Iskušenja slobodnog vremena*, "Ideje", Beograd, 1975.
- Sebastian De Grazia, *Our Time, Work and Leisure*, The Twentieth Century Found, New York, 1962.

